

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

Mirjana B. Sokić

**PROBLEM LIČNOG IDENTITETA I
SAVREMENI PRISTUPI KOGNICIJI**

Doktorska disertacija

Beograd, 2025

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Mirjana B. Sokić

**THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY
AND CONTEMPORARY APPROACHES TO
COGNITION**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2025

Informacije o Mentoru i članovima Komisije

Mentor:

prof. dr Miljana Milojević, vanredni profesor,
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi Komisije:

prof. dr Ljiljana Radenović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

prof. dr Ivan Mladenović, redovni profesor
Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Janko Nešić, naučni saradnik
Institut društvenih nauka

Datum odbrane: _____

PROBLEM LIČNOG IDENTITETA I SAVREMENI PRISTUPI KOGNICIJI

Sažetak

Ova disertacija se bavi problemom dijahronog ličnog identiteta, odnosno problemom utvrđivanja nužnih i dovoljnih uslova na osnovu kojih je osoba x_1 u trenutku t_1 numerički identična osobi x_n u nekom drugom (prošlom ili budućem) trenutku t_n . Iako ovaj problem ima dugu istoriju u zapadnoj filozofiji, u disertaciji ću se usmeriti na savremeniji pristup ovom problemu. Analizu započinjem savremenim interpretacijama Lokovog (John Locke) kriterijuma, u okviru kojih se problem ličnog identiteta nastoji rešiti isključivim oslanjanjem na psihološke faktore. Tvrdiću da nijedan od psiholoških kriterijuma – ni samostalno ni u kombinaciji sa kasnije uvedenim telesnim kriterijumom i kriterijumom mozga – ne pruža nužne i dovoljne uslove za lični identitet. Potom ću detaljno razmotriti Parfitovo (Derek Parfit) gledište i animalistički kriterijum, kao jedan od sve uticajnijih pokušaja rešenja problema ličnog identiteta u savremenim filozofskim raspravama. U svetlu svih nedostataka i problema kriterijuma koji su predstavljeni u prvih pet poglavlja, u šestom poglavlju ću formulisati kriterijum koji kombinuje elemente animalizma i Parfitovog gledišta, ali ih dodatno opravdava oslanjajući se na savremene uvide iz filozofije kognicije. Prema ovom kombinovanom kriterijumu, *mi* smo identični određenim utelovljenim kognitivnim sistemima, pri čemu bar neki od tih sistema i njihovih procesa mogu biti i prošireni, dok su osobe shvaćene kao fazna (sortalna) svojstva ovih kognitivnih sistema, odnosno svojstva koja ti sistemi instanciraju u određenim vremenskim periodima. Glavni zadatak disertacije je da pokaže kako kombinovani kriterijum uspešno rešava problematične slučajeve, poput mogućnosti veštačkih osoba, slučajeva grananja, te da izbegava većinu teorijskih i praktičnih prigovora koji su upućivani prethodnim kriterijumima.

Ključne reči: *Lični identitet, osobe, perzistencija, psihološki kontinuitet, animalizam, funkcionalizam, kognicija, utelovljenje.*

Naučna oblast: *Filozofija*

Uže naučne oblasti: *Filozofija ličnog identiteta, filozofija kognicije*

THE PROBLEM OF PERSONAL IDENTITY AND CONTEMPORARY APPROACHES TO COGNITION

Abstract

This dissertation examines the problem of diachronic personal identity, specifically the question of what necessary and sufficient conditions determine whether a person x_l at time t_l is numerically identical to a person x_n at some other time t_n , whether in the past or the future. Although this problem has a long history in Western philosophy, my focus here will be on contemporary approaches to it. I begin by analyzing Locke's criterion as interpreted in modern discussions, where personal identity is often explained exclusively in terms of psychological factors. I will argue that no psychological criterion—whether considered independently or in conjunction with the later introduced bodily and brain criteria—provides necessary and sufficient conditions for personal identity. I then turn to Parfit's view and the animalist criterion, which has become one of the more influential contemporary attempts to resolve the problem of personal identity. In light of the difficulties and shortcomings of the criteria discussed in the first five chapters, in the sixth chapter, I will propose a combined criterion that integrates elements of animalism and Parfit's view, while further justifying them by drawing on contemporary insights from the philosophy of cognition. According to this combined criterion, we are identical to certain embodied cognitive systems, some of which—along with certain cognitive processes—may be extended. At the same time, persons are best understood as phasal (sortal) properties of these cognitive systems, meaning that they are properties instantiated by such systems over specific periods of time. The primary objective of this dissertation is to show that the combined criterion successfully accounts for problematic cases—such as the possibility of artificial persons and branching scenarios—while also avoiding most of the theoretical and practical objections commonly raised against previous criteria.

Keywords: *Personal identity, persons, persistence, psychological continuity, animalism, functionalism, cognition, embodiment.*

Scientific field: *Philosophy*

Scientific subfield(s): *Philosophy of Personal Identity, Philosophy of Cognition*

SADRŽAJ

0. UVOD	5
1. PROBLEM DIJAHRONOG LIČNOG IDENTITETA.....	8
1.1. NUŽNI I DOVOLJNI USLOVI.....	9
1.2. RELACIJA IDENTITETA	10
1.3. NUMERIČKI I KVALITATIVNI IDENTITET	11
1.4. POJAM OSOBE	11
1.5. FORENZIČKI KARAKTER TERMINA „OSOBA“	12
2. PSIHOLOŠKI KRITERIJUMI LIČNOG IDENTITETA.....	15
2.1. PRVOBITNA FORMULACIJA KRITERIJUMA SEĆANJA	15
2.1.1. <i>Problem zaboravljanja</i>	17
2.1.2. <i>Kriterijum sećanja i princip tranzitivnosti</i>	18
2.1.3. <i>Slučajevi paramnezije</i>	19
2.1.4. <i>Sećanja u jakom i slabom smislu</i>	21
2.2. SLOŽENJE VERZIJE PSIHOLOŠKOG KRITERIJUMA LIČNOG IDENTITETA	22
3. TELESNI KRITERIJUM I KRITERIJUM MOZGA.....	26
3.1. ŠUMEJKEROVO ISTICANJE ZNAČAJA TELESNOG KRITERIJUMA.....	26
3.2. VILIJAMSOV ARGUMENT NA OSNOVU REDUPLIKACIJE.....	27
3.2.1. <i>Šumejkerov i Nozikov pokušaj rešenja problema reduplikacije</i>	29
3.3. KRITERIJUM MOZGA	32
3.3.1. <i>Kriterijum mozga i problem reduplikacije</i>	34
3.4. KRITERIJUM TELA.....	36
4. PARFITOVO SHVATANJE LIČNOG IDENTITETA	39
4.1. PARFITOVO ODBACIVANJE TEZE O ODREĐENOSTI.....	43
4.2. NUMERIČKI IDENTITET NIJE NAJVAŽNIJI.....	44
4.2.1. <i>Zamislivi slučajevi teletransportacije</i>	45
4.2.2. <i>Zamislivi slučajevi fuzije</i>	47
4.3. ODBACIVANJE PREDRASUDA.....	48
4.4. PARFITOVO KASNIJE GLEDIŠTE	49
4.5. ZAKLJUČNI KOMENTARI O PARFITOVOM GLEDIŠTU	53
5. ANIMALIZAM.....	54
5.1. ANIMALIZAM I MATERIJALIZAM.....	55
5.2. ANIMALIZAM I RELACIJA IDENTITETA	55
5.3. ANIMALIZAM I KONSTITUCIONALIZAM	56
5.3.1. <i>Animalizam i konstitucionalizam: uslovi perzistencije</i>	57
5.3.2. <i>Metafizičke posledice animalizma i konstitucionalizma</i>	58
5.3.3. <i>Relacija konstitucije i relacija identiteta</i>	59
5.4. ANIMALIZAM I ODREĐENJE OSOBE KAO FAZNOG SORTALA	60
5.5. ANIMALIZAM I PSIHOLOŠKI KRITERIJUM.....	63
5.6. PROBLEM PERZISTENCIJE.....	64
5.6.1. <i>Problem fetusa</i>	65
5.6.2. <i>Problem mrtvih organizama</i>	67
5.7. ANIMALIZAM: PROBLEM FISIJE I REDUPLIKACIJE	69
5.7.1. <i>Animalizam i transplantacija mozga</i>	69
5.7.2. <i>Animalizam: podela mozga i tela</i>	71

5.8. ARGUMENT „PREVIŠE MISLILACA“	72
5.8.1. <i>Konstitucionalistički odgovor na argument „previše mislilaca“</i>	74
5.8.2. <i>Parfitov odgovor na problem „previše mislilaca“</i>	75
5.9. ANIMALIZAM: PROBLEM HIBRIDNIH I VEŠTAČKIH OSOBA	76
6. KOMBINOVANI KRITERIJUM LIČNOG IDENTITETA	80
6.1. SUMIRANJE REZULTATA DOSADAŠNJE ANALIZE	80
6.2. TRI TEZE KOMBINOVANOG KRITERIJUMA	81
6.3. OBRAZLOŽENJE TEZE [1]	82
6.4. OBRAZLOŽENJE TEZE [2]	91
6.4.1. <i>Funkcionalizam</i>	92
6.4.2. <i>Teza o proširenoj kogniciji</i>	95
6.5. OBRAZLOŽENJE TEZE [3]	100
6.5.1. <i>Hokingova replika</i>	101
6.5.2. <i>Hokingovi naslednici</i>	102
6.5.3. <i>Hoking „od šest miliona dolara“</i>	103
6.5.4. <i>Hokingova podela poput amebe</i>	104
6.5.5. <i>Mogućnost digitalnih osoba</i>	106
6.6. ZAKLJUČNA RAZMATRANJA	107
7. ZAKLJUČAK	108
LITERATURA	110
BIOGRAFIJA AUTORA	119

0. UVOD

Ne znam šta će biti zabilježeno, ali će u kukama slova ostati nešto od onoga što je bivalo u meni, pa se više neće gubiti u kovitlacima magle, kao da nije ni bilo, ili da ne znam šta je bilo. Tako ću moći da vidim sebe kakav postajem, to čudo koje ne poznajem, a čini mi se da je čudo što uvijek nisam bio ono šta sam sad.

– Meša Selimović (1977: 9)

U svakodnevnom životu, skoro svi bezupitno usvajamo činjenicu o svom kontinuiranom trajanju. Kada se ujutru probudimo, izgleda nam da nastavljamo sa aktivnostima koje smo planirali već prethodnog dana ili da sprovodimo namere koje smo formirali pre više nedelja, meseci ili godina. Međutim, nijednog trenutka se ne zapitamo da li su te aktivnosti i namere zaista *naše* ili mi sada samo postupamo u skladu sa odlukama neke *druge*, ali nama veoma slične osobe koja je postojala pre nas. Pored toga, po pravilu pretpostavljamo da trenutak našeg rođenja (ili čak začeca) predstavlja početak našeg postojanja, kao i da prestajemo da postojimo u trenutku smrti. Ali da li je zaista tako? Gde su postavljene granice našeg kontinuiranog trajanja? Da li sam *ja* – tj. osoba koja u ovom trenutku piše ove rečenice – *ona ista osoba* koja je pre više godina odlučila da se bavi razmatranjem problema ličnog identiteta i *ona ista osoba* koja je 2011. godine upisala studije filozofije? S jedne strane, ova pitanja mogu da se postave u *epistemički* kontekst, kao pitanja o razlozima na osnovu kojih mogu da znam da sam u ovom trenutku ista osoba kao osoba koja je upisala fakultet 2011. godine. S druge strane, ova pitanja se mogu postaviti i kao *metafizička* pitanja o uslovima na osnovu kojih bih ja u ovom trenutku bila identična osobi koja je pre više od jedne decenije upisala fakultet. U ovoj disertaciji ću se isključivo baviti metafizičkim pitanjima o dijahronom ličnom identitetu, odnosno pitanjima o nužnim i dovoljnim uslovima perzistencije osoba kroz vreme. Svako od šest poglavlja će se baviti jednim od značajnih predloga odgovora na ova pitanja.

U prvom poglavlju ću izložiti analizu samog problema perzistencije osoba, kao i sve dodatne pojmove i distinkcije koje u filozofskim raspravama o ovom problemu imaju važnu ulogu. Budući da je problem perzistencije osoba dosta složen, njegovo razmatranje zahteva i razjašnjenje svih teorijskih elemenata koji ga konstituišu. Tu pre svega mislim na određenje relacije identiteta i njenih logičkih svojstava, ali svakako najznačajnije pojašnjenje u prvom poglavlju odnosi se na određenja prirode osoba. Interesovaće nas šta sve spada u ekstenziju termina „osoba“ i koje uslove nešto treba da zadovolji kako bismo mu mogli smisleno pripisati personalističke predikate. U zaključku ovog poglavlja se pokazuje da treba odbaciti uobičajenu praksu poistovećivanja ekstenzija termina „osoba“ i „ljudsko biće“, kao i da osobama treba smatrati sve i samo one entitete kojima možemo pripisati određeni skup sposobnosti, pri čemu se prevashodno misli na psihološke sposobnosti.

Na osnovu značaja koji u određenju ekstenzije termina „osoba“ ima psihološki aspekt, razmatranje problema ličnog identiteta u drugom poglavlju će biti posvećeno filozofskim teorijama koje taj identitet utvrđuju isključivo na osnovu zadovoljenja određenih psiholoških faktora – reč je o tzv. „psihološkim kriterijumima“ ličnog identiteta. Na samom početku ovog

poglavlja ću predstaviti Lokovu varijantu ovog kriterijuma, u okviru koje se nužni i dovoljni uslovi ličnog identiteta određuju pomoću pojma „sećanja“ ili „jedinstva svesti“. Pokazaće se da kriterijum sećanja ne uspeva da otkloni brojne probleme. Na prvom mestu, ovaj kriterijum ne može da reši problem zaboravljanja, pre svega u slučajevima totalne amnezije. Međutim, čak i uobičajeni slučajevi gubljenja iskustvenih sećanja neke osobe ukazuju na problematičan karakter ovog kriterijuma, među kojima je najozbiljniji problem to što sećanja ne omogućavaju očuvanje svojstva tranzitivnosti, koje predstavlja jedno od fundamentalnih logičkih svojstava relacije identiteta. Konačno, slučajevi paramnezije (ili lažnih sećanja) imaju za posledicu nemogućnost utvrđivanja adekvatne kauzalne veze između samih sećanja i događaja koji su doveli do nastajanja tih sećanja. Iako neke od savremenih modifikacija kriterijuma sećanja – poput onih koje su formulisali Pol Grajs (Paul Grice 1941) i Entoni Kvinton (Anthony Quinton 1962) – uspevaju da otklone problem tranzitivnosti uvođenjem pojma *psihološkog kontinuiteta*, problem paramnezije, a time i mogućnosti utvrđivanja međusobne povezanosti sećanja kao elemenata *jedne jedinstvene svesti*, ostaje i dalje nerešen.

Imajući u vidu ove nedostatke kriterijuma sećanja, kao i njegovih savremenih varijanti, sve veći broj filozofa je počeo da traži rešenje problema ličnog identiteta u gledištu prema kojem je psihološki kriterijum potrebno dopuniti nekim tipom telesnog kriterijuma, koji bi poslužio kao dodatni nužni uslov ličnog identiteta. Posebno mesto među ovim filozofima imaju Bernard Vilijams (Bernard Williams 1957, 1960, 1970) i Sidni Šumejker (Sidney Shoemaker 1959, 1970). U trećem poglavlju izlažem analizu filozofske argumentacije koja se odnosi na kriterijum tela, ali i na kriterijum mozga, koji predstavlja svojevrsnu sintezu telesnih i psiholoških faktora.¹ U ovom poglavlju ću posebnu pažnju posvetiti analizi argumenta na osnovu reduplikacije koji je zasnovan na Vilijamsovom misaonom eksperimentu (Williams 1957, 1960). Ovim argumentom se odbacuje mogućnost tzv. „grananja“ (eng. *branching*), tj. mogućnost da određena osoba *A* u nekom budućem trenutku bude u relaciji psihološkog kontinuiteta sa više osoba iz budućnost (npr. sa osobama *B* i *C*). Iako je ovaj argument osmišljen tako da osporava tvrdnju da psihološki kriterijumi potpuno samostalno (tj. bez pomoći nekog drugog kriterijuma) mogu da pruže nužne i dovoljne uslove ličnog identiteta, tvrdiću da ovaj argument u istoj meri pogađa telesni kriterijum i kriterijum mozga. Naime, slučajevi fisije (npr. pravljenje verne replike čitavog tela neke osobe, deljenje nekog ljudskog organizma na dva istovetna organizma, poput deobe amebe, podele mozga na dve hemisfere i sl.) predstavljaju primere grananja koji suočavaju ove kriterijume sa istim problemom koji je u izvornoj (Vilijamsovoj) verziji misaonog eksperimenta pogađao psihološke kriterijume. Kao dodatak, pokazaću da mogućnost transplantacije mozga predstavlja potencijalno ostvarivu, a ne samo zamislivu, intervenciju koja umanjuje stepen uverljivosti glavnih implikacija telesnog kriterijuma.

Budući da Derek Parfit u svojim radovima razmatra mnoga pitanja o telesnom kriterijumu i kriterijumu mozga, kao i zbog toga što u kasnijim radovima svoje gledište modifikuje u pravcu određene verzije kriterijuma mozga (vidi Parfit 2012), četvrto poglavlje je posvećeno detaljnijoj analizi njegovog pristupa problemu ličnog identiteta. Pored predstavljanja i razjašnjenja glavnih teza Parfitove pozicije, najviše prostora sam ostavila za razmatranje njegovih uvida o samom značaju i implikacijama relacije ličnog identiteta. Između ostalog, reč je o njegovom odbacivanju uvrežene pretpostavke (ili predrasude) da pitanja o ličnom identitetu uvek moraju imati precizan odgovor (Parfit 1984: 243), kao i o njegovoj tvrdnji da identitet nije ono što je najvažnije za opstanak ili perzistenciju neke osobe kroz vreme (1984: 281).

¹ Tačnije, kriterijum mozga smatram varijantom šireg *fizičkog* kriterijuma ličnog identiteta, koji nužne i dovoljne uslove ličnog identiteta nalazi u istovetnosti određenog organa (mozga) koji kod kičmenjaka (kao što su ljudska bića i ostali sisari, ptice, reptili i ribe) predstavlja primarni realizator psiholoških stanja, sadržaja i procesa. Upravo iz tog razloga se kriterijum mozga razmatra upravo u trećem poglavlju zajedno sa telesnim kriterijumom.

U petom poglavlju ću predstaviti jedan od najradikalnijih filozofskih pokušaja da se uslovi ličnog identiteta odrede oslanjanjem na istovetnost živog organizma. Ova teorija – poznata kao animalizam – svoj prvobitni oblik dobija početkom devedesetih godina prošlog veka i predstavlja pokušaj potpunog udaljavanja od psiholoških kriterijuma. Prema animalistima, svako od nas je numerički identičan određenoj ljudskoj životinji, dok termin „osoba“ označava određeno epizodično ili tranzijentno (psihološko) svojstvo, koje ove životinje instanciraju u određenom vremenskom periodu, ali koje ne određuje uslove perzistencije bilo koga od nas (Olson 1999: 30). Uprkos svim dobrim stranama animalizma, ova filozofska pozicija je suočena sa brojnim teškoćama. Kao u slučaju telesnog kriterijuma, odgovor animalista na zamislive slučajeve transplantacije mozga ima neuverljive implikacije, a pokazuje se da isto važi i za njihovo rešenje problema grananja. Iako animalisti često ističu da njihov argument na osnovu previše mislilaca (eng. *too many thinkers argument*), predstavlja jedan od najjačih argumenata u prilog njihovoj poziciji, pokazaću da odgovori koje su na ovaj argument ponudili Lin Rader Bejker (Lynn Ruther Baker 2000) i Derek Parfit u velikoj meri umanjuju stepen uverljivosti animalizma. Međutim, jedan od argumenata sa kojima po mom mišljenju animalizam mnogo teže može da izađe na kraj je problem hibridnih i veštačkih osoba, koji izlaže Bejkerova (2016).

Imajući u vidu ključne nedostatke svih razmotrenih kriterijuma, u šestom poglavlju uvodim tzv. kombinovani kriterijum, koji spaja ključne elemente animalizma i Parfitovog psihološkog kriterijuma, ali tim elementima pruža dodatno opravdanje polazeći od savremenih uvida iz oblasti filozofije kognicije, naročito situiranih pristupa kogniciji (eng. *situated approach*). Prema ovom kriterijumu, osobe su shvaćene kao fazni sortali pomoću kojih se izdvajaju utelovljeni kognitivni sistemi u onim vremenskim periodima njihovog postojanja tokom kojih ispunjavaju odgovarajući skup uslova – npr. psiholoških (poput psihološke povezanosti i kontinuiteta) i fizičkih (poput sposobnosti za dvosmernu interakciju sa okruženjem). Za razliku od animalizma, gde se naš identitet vezuje za živi ljudski organizam, ovde se on vezuje za utelovljene (eng. *embodied*) kognitivne sisteme, koji u izvesnim slučajevima mogu biti i prošireni (npr. pomoću različitih tehnoloških komponenti ili okolinskih faktora). Jedna od ključnih razlika koju kombinovani kriterijum donosi u odnosu na animalizam jeste neutralnost ovog kriterijuma prema tipu uzroka koji omogućava ispunjenje spomenutih (psiholoških i fizičkih) uslova. Drugim rečima, nije važno da li je uzrok organski, veštački, digitalni ili hibridni, sve dok je kognitivni sistem sposoban da ostvari relevantne psihološke i fizičke funkcije. Time se značajno proširuje klasa entiteta koji se mogu smatrati osobama, uključujući i hipotetičke slučajeve poput veštačke inteligencije ili digitalno prenetog uma. Jedan od glavnih ciljeva koji sam postavila u ovoj disertaciji je da se pokaže da ovaj kriterijum uspešnije (ili bar jednako uspešno) rešava problematične slučajeve – poput mogućnosti veštačkih osoba, slučajeva grananja i sl. – kao i da izbegava mnoge prigovore koji se obično upućuju prethodnim kriterijumima. Drugim rečima, cilj je da se pokaže da ovako formulisani kriterijum nudi savremen i teorijski koherentan odgovor na fundamentalna pitanja o prirodi osoba i njihovog opstajanja kroz vreme. Nažalost, usled ograničenog prostora, mnoga gledišta su izostavljena ili im nije pruženo dovoljno pažnje. Jedno od tih gledišta je tzv. „kriterijum duše“, prema kojem se identitet neke osobe izvodi iz istovetnosti duhovne supstancije ili duše. Ipak, u svoju odbranu bih rekla da glavni cilj prilikom pisanja ove disertacije nije bio postizanje sveobuhvatnog pregleda pozicija i argumenata koji se odnose na problem ličnog identiteta, već pre predstavljanje glavne pojmovne mreže koja će usmeravati moj dalji istraživački rad. Uprkos neizbežnim nedostacima i prigovorima kojih će bez sumnje biti, nadam se da je bar ovaj drugi cilj uspešno postignut.

1. PROBLEM DIJAHRONOG LIČNOG IDENTITETA

Prema intuitivnoj pretpostavci, koju dovode u pitanje jedino filozofi i fizičari (vidi npr. McTaggart 1908),² tok vremena je shvaćen kao neprekidna smena trenutaka koja, poput linije, ide u određenom smeru (vidi Emery et al. 2020). Ovaj tok neminovno nosi brojne promene. Stari profesor, koji uskoro ide u penziju, pre trideset godina bio je mlad i entuzijastičan docent, pre četrdeset godina neiskusni student, a pre šezdeset godina nezainteresovani i nemirni dečak. Uprkos tome što ovaj profesor ni u pogledu svojih psiholoških i karakternih osobina ni u pogledu svog fizičkog izgleda i sposobnosti više ne podseća na nekadašnjeg dečaka, većini ljudi ne bi palo na pamet da osporava da su taj profesor i dečak ipak jedna ista osoba. Ali ako je ovde zaista reč o jednoj istoj osobi, na osnovu čega je to tako? Koji skup razloga nam omogućava da tvrdimo da su nekadašnji mladi dečak i sada profesor u penziji jedna ista osoba, uprkos očiglednim razlikama u pogledu njihove fizičke konstitucije, karaktera i psiholoških stanja? U savremenoj filozofskoj literaturi, ovo pitanje je poznato kao *problem dijahronog ličnog identiteta*.

Etimološki posmatrano, pridev „dijahrono“ se odnosi na promene do kojih dolazi u toku vremena ili na razvoj nekog fenomena u toku određenog vremenskog perioda.³ U tom smislu, problem dijahronog ličnog identiteta se tiče faktora na osnovu kojih neka osoba x može da očuva svoj numerički identitet – tj. da bude jedna ista osoba – uprkos svim promenama koje trpi. Priča sa Tezejevim brodom, koja je do nas došla preko Plutarhových spisa (vidi Perrin 1967),⁴ predstavlja antički misaoni eksperiment koji može da posluži kao ilustrativan uvod u filozofski problem dijahronog identiteta. U izvornoj Plutarhovo verziji ove priče, opisana je situacija u kojoj je tokom godina plovljenja Tezejev brod mnogo puta prepravljn, sve dok na kraju svaki njegov deo nije zamenjen novim. Ova situacija nam ispostavlja sledeće pitanje: da li je brod koji se sastoji od novih delova i dalje isti brod? Na ovo pitanje nije lako odgovoriti. Međutim, u savremenim raspravama o dijahronom identitetu se ova priča, po pravilu, razmatra u modifikovanom obliku, koji je predstavio Tomas Hobs (Thomas Hobbes). Pogledajmo kako ova modifikovana verzija priče o Tezejevom brodu izgleda:

[A]ko je onaj Tezejev brod o kojem su raspravljali sofisti iz Atine – uprkos stalnim popravkama, uklanjanju starih dasaka i postavljanju novih – numerički isti brod koji je bio na početku, čak i nakon što su sve daske promenjene, i ako je neki čovek sačuvao stare daske kako bi ih ponovo sastavio na isti način i od njih ponovo napravio brod, to bi bez sumnje bio numerički isti brod kao onaj koji je bio na početku. Tako bi postojala dva broda koji su numerički jedan isti [brod], što je apsurdno. (Hobbes 1839: 136-137)⁵

² U svom čuvenom tekstu „Nerealnost vremena“ (1908), McTaggart tvrdi da vreme zapravo ne postoji, kao i da je smena vremenskih trenutaka puki privid.

³ Pridev „dijahrono“ je izveden od grčkih reči διὰ (kroz) i χρόνος (vreme) i odnosi se na neki fenomen koji se razmatra ili analizira u različitim vremenskim periodima. Nasuprot tome, pridev „sinhrono“ je izveden od grčkih reči σύν („sa“ ili „zajedno“) i χρόνος (vreme) i odnosi se na nešto što se dešava ili postoji u nekom određenom vremenskom trenutku.

⁴ Veoma je teško utvrditi istorijske izvore dijahronog problema identiteta u filozofiji. Jedna moguća interpretacija je da prvu eksplicitnu formulaciju ovog problema nalazimo kod Heraklita, koji – kako ističe Sokrat u Platonovom dijalogu *Kratil* (Plato 1975: 402a) – ukazuje na činjenicu da se, poput toka reke, sve menja i ništa ne ostaje isto te da nije moguće dva puta ući u jednu istu reku. Ipak, veliko je pitanje u kojoj meri je ova interpretacija ispravna, kao i da li je učitavanje savremenih ideja i problema u rečenice ranijih mislilaca naprosto anahrono (vidi Graham 2021).

⁵ Moj prevod ovog Hobsovog pasusa je praćen i minimalnim sintaksičkim izmenama. Naime, u Hobsovom originalu, ceo pasus je bio jedna rečenica, što je u velikoj meri otežavalo njeno razumevanje. Kako bih to ispravila, pasus sam podelila na nekoliko povezanih rečenica, čime je Hobsova poenta učinjena jasnijom.

Hobsovu verziju ove priče možemo smatrati prethodnikom slučajeva grananja,⁶ koji u drugoj polovini dvadesetog veka dobijaju glavno mesto u raspravama o dijahronom ličnom identitetu (vidi Wiggins 2001: 92-93).

Nakon kratkog istorijskog uvoda u problem ličnog identiteta, pogledajmo kako se on može rešiti. Po mišljenju većine filozofa, njegovo rešenje se sastoji u pružanju skupa nužnih i dovoljnih uslova na osnovu kojih su osoba x_1 u trenutku t_1 i osoba x_2 u (nekom budućem trenutku) t_2 *jedna ista osoba*, odnosno na osnovu kojih je osoba x_2 u t_2 *numerički identična* osobi x_1 u t_1 .⁷ U nešto formalnijem obliku, odgovor na problem dijahronog ličnog identiteta se može izraziti na sledeći način:

Nužno, osoba x_2 u t_2 je numerički identična osobi x_1 u t_1 akko osoba x_2 u trenutku t_2 zadovoljava uslov U .⁸ (vidi Olson 2023)

U narednim poglavljima ću sprovesti detaljnu analizu filozofskih teorija koje pokušavaju da objasne uslov U . Prema psihološkim teorijama, koje ću predstaviti u sledećem poglavlju, ovaj uslov se objašnjava pozivanjem na psihološke činjenice, poput sećanja i drugih psiholoških stanja. Nasuprot psihološkim, neke teorije objašnjavaju uslov U oslanjajući se isključivo na telesne ili fizičke činjenice. Konačno, postoje i teorije koje uslov U objašnjavaju kombinacijom psiholoških i fizičkih činjenica. Međutim, pre nego što pređem na razmatranje ovih teorija, smatram da je potrebno pružiti nekoliko relevantnih pojašnjenja. Naime, kako bi navedena formulacija problema identiteta bila potpuno jasna, treba razjasniti i njene ključne elemente, poput nužnih i dovoljnih uslova, prirode relacije identiteta, razlike između numeričkog i kvalitativnog identiteta, a zatim i pojma osobe. Krenuću od nužnih i dovoljnih uslova, budući da će njihovo ispravno shvatanje biti od pomoći prilikom objašnjenja ostalih pojmova iz gornje formulacije.

1.1. Nužni i dovoljni uslovi

Skraćenica „akko“ – koja se javlja u gornjoj formulaciji – znači „ako i samo ako“ i njom se u filozofiji i logici izražava skup nužnih i dovoljnih uslova. U konkretnom slučaju, reč je o skupu nužnih i dovoljnih uslova na osnovu čijeg zadovoljenja će osoba x_2 u t_2 biti numerički identična osobi x_1 u t_1 . Šta neki uslov čini nužnim, a šta dovoljnim? Prema standardnom objašnjenju, kada kažemo da je A *nužni* uslov za B , time hoćemo da kažemo da se B ne bi moglo desiti bez A (vidi Hurley 2012: 530; Brennan 2024). Na primer, nužni uslov da bih imala vozačku dozvolu je to da sam uspešno položila vozački ispit; ono što čini da ovaj uslov bude nužan je činjenica da *ne mogu* imati vozačku dozvolu ako nisam položila ovaj ispit, odnosno da mogu imati dozvolu *samo ako* sam ga položila. Nužnih uslova može biti više: pored položenog ispita, morala bih da podnesem i zahtev za dobijanje vozačke dozvole. S druge strane, ako je uslov A

⁶ Treba imati u vidu da analogija sa slučajevima grananja nije savršena. Naime, Hobs u navedenom pasusu koristi dva kriterijuma identiteta – tj. identitet forme i identitet materije – dok se slučajevi grananja javljaju kod samo jednog kriterijuma. Takođe, Hobsov primer se pre tiče identiteta artefakata, nego identiteta pripadnika prirodnih vrsta koji bi, po pretpostavci, trebalo da budu supstancije.

⁷ U skladu sa terminološkim pojašnjenjem na prethodnoj strani, problem dijahronog identiteta bi trebalo razgraničiti od problema sinhronog identiteta. Dok se problem *dijahronog identiteta* odnosi na pokušaj utvrđivanja skupa nužnih i dovoljnih uslova koji čine da entitet x u trenutku t_1 i entitet y u nekom budućem trenutku t_2 budu jedan isti entitet (vidi Pruss 2012: 17), dotle se problem *sinhronog identiteta* tiče skupa nužnih i dovoljnih uslova na osnovu kojih bi entiteti x i y – koje identifikujemo pomoću različitih opisa – bili jedan isti entitet u trenutku t_1 (vidi Noonan 2004: 85; Gallois 2016).

⁸ Modalni operator „nužno“ na početku ove formulacije treba da ukaže na činjenicu da određenje uslova numeričkog identiteta osobe koje je navedeno u nastavku nije tek *kontingentno* istinito, već je istinito u svim mogućim svetovima.

dovoljan uslov za *B*, onda *B mora biti slučaj* ako je zadovoljen uslov *A*. Dovoljan uslov da nekomе onespособimo automobil je da mu potpuno ispraznimo gorivo iz rezervoara (pod pretpostavkom da nije reč o električnom automobilu). Ako smo iz rezervoara istočili svo gorivo, to je *dovoljan* uslov da ovaj automobil bude onespособljen – tj. zadovoljenje ovog uslova *garantuje* onespособljenost automobila. Kao u slučaju nužnih uslova, može biti više dovoljnih uslova: da bismo onespособili nečiji automobil, dovoljno je izvadimo njegov motor ili akumulator, da mu skinemo točkove i sl. Svaki od ovih uslova garantuje da će automobil biti onespособljen. Ipak, treba imati u vidu da nijedan od dovoljnih uslova *ne mora* biti nužan – npr. dovoljan uslov da bi ulica bila mokra je da je padala kiša, ali ulica može da bude mokra i ako kiša nije padala (zbog pranja ulica, izlivanja vodovodnih cevi i sl.).

Konačno, šta znači kada kažemo da je nešto *nužan i dovoljan* uslov? Ako je *A* nužan i dovoljan uslov za *B*, to znači da između *A* i *B* važi relacija ekvivalencije (simbolički izražena kao „ $\leftrightarrow$ “), u okviru koje se istinosne vrednosti *A* i *B* moraju poklapati u svim mogućim okolnostima (vidi Berčić 2012: 223-224). Drugim rečima, kad god je zadovoljen uslov *A*, tada *B* mora biti slučaj, a svaka instanca *B* i samo instance *B* zadovoljavaju uslov *A*. Poslužiću se primerom iz etike kao dodatnim pojašnjenjem. Prema formulaciji utilitarističkog kriterijuma, neki postupak ili praksa je moralno ispravna akko uvećava ukupnu količinu sreće na svetu (tj. sreće svih onih bića kojih se taj postupak tiče). Na osnovu ove formulacije vidimo da je *nužni i dovoljan uslov* moralne ispravnosti postupka to da uvećava ukupnu količinu sreće na svetu u tom smislu da su moralno ispravni *svi i samo oni* postupci koji uvećavaju ukupnu količinu sreće na svetu. Postupak koji ne zadovoljava ovaj uslov, prema ovom shvatanju, ne može da bude ispravan. Ali ako je neki postupak ispravan, on mora zadovoljiti ovaj uslov, a svi postupci koji ga zadovolje biće samim tim ispravni.

Na osnovu navedenih razjašnjenja, možemo da vidimo da u svojim nastojanjima da reše problem dijahronog ličnog identiteta, filozofi zapravo pokušavaju da otkriju takav uslov *U* na osnovu kojeg će osoba x_2 u t_2 biti numerički identična osobi x_1 u t_1 *ukoliko i samo onda kada* zadovolji uslov *U* – tj. ukoliko x_2 u t_2 ne zadovolji *U*, ona *ne može* biti numerički identična osobi x_1 u t_1 , dok u svim okolnostima u kojima x_2 u t_2 zaista jeste numerički identična osobi x_1 u t_1 to je upravo *zato što* x_2 u t_2 zadovoljava uslov *U*.

1.2. Relacija identiteta

Gornja formulacija problema dijahronog identiteta odnosi se na *numerički identitet* osoba. Pre svega, identitet predstavlja određeni tip relacije. Međutim, kada kažemo da je identitet određena relacija, time nismo ništa bliži objašnjenju prirode numeričkog identiteta, budući da relacija predstavlja pojam koji i sam zahteva izvesno objašnjenje. U filozofskoj literaturi, relacije se smatraju apstraktnim entitetima koji određuju način na koji su međusobno povezana (ili dovedena u vezu) dva ili više entiteta (tj. relata) (vidi Russell 1919: 41-52). Relacija identiteta zauzima bitno mesto u velikom broju filozofskih oblasti, a kada je reč o njenim specifičnim karakteristikama, možemo da kažemo da predstavlja refleksivnu, binarnu, simetričnu i tranzitivnu relaciju (vidi Noonan & Curtis 2022). Pogledajmo nešto detaljnije šta to tačno znači.

Relacija identiteta je *refleksivna* u smislu da je svaki od njenih relata identičan samom sebi – tj. $\forall x, x = x$. Formalnije rečeno, relacija *R* u pogledu nekog skupa elemenata *S* je refleksivna ako je svaki element skupa *S* u relaciji *R* sa samim sobom, tj. $\forall x \in S, xRx$. Kada kažemo da je relacija *binarna*, to znači da ima dva i samo dva relata, odnosno da dovodi u vezu dva i samo dva entiteta. Svojstvo simetričnosti je nešto složenije od svojstva refleksivnosti i binarnosti. Neka relacija *R* je *simetrična* akko su njeni relati (*a*, *b*) povezani tako da kada god *a* stoji u relaciji *R* prema *b*, tada *b* stoji u relaciji *R* prema *a*. Rečeno na nešto precizniji način, relacija *R* je simetrična akko zadovoljava sledeći uslov $\forall a \forall b (aRb \rightarrow bRa)$; tj. za svako *a* i *b*,

ako a stoji u relaciji R prema b , onda b stoji u relaciji R prema a (vidi, MacBride 2020). U navedenom smislu, relacija identiteta je simetrična jer ako je neki entitet a identičan entitetu b , onda je b identičan entitetu a . Kao u slučaju simetričnosti, tako i svojstvo *tranzitivnosti* relacije možemo da izrazimo u terminima predikatske logike na sledeći način: $\forall a \forall b \forall c ((aRb \wedge bRc) \rightarrow aRc)$. Drugim rečima, za bilo koje a , b i c , ako a stoji u relaciji R sa b i ako b stoji u relaciji R sa c , onda a stoji u relaciji R sa c . Primeri relacija koje imaju svojstvo tranzitivnosti su „biti viši od“, „biti teži od“ i sl. Ako je a teži od b , i ako je b teži od c , onda je a teži od c . Upravo ovo svojstvo ima i relacija identiteta. Ovo možemo da ilustrujemo na našem primeru sa profesorom: ako je stari profesor identičan nekadašnjem docentu i ako je ovaj docent identičan nekadašnjem nemirnom učeniku, onda stari profesor mora biti identičan nemirnom učeniku.

1.3. Numerički i kvalitativni identitet

Pored objašnjenja refleksivnosti, binarnosti, simetričnosti i tranzitivnosti relacije identiteta važno je objasniti i to da su dva najčešća oblika ove relacije (i) *numerički* identitet i (ii) *kvalitativni* identitet. Numerički identitet se odnosi na relaciju koju neki objekt ili entitet instancira sam sa sobom i samo sa sobom. Vratimo se našem primeru: ako su stari profesor (a) i nekadašnji nemirni dečak (b) numerički identični, to znači da su a i b jedan isti entitet. Važno je naglasiti da ovo ne znači da stari profesor u ovom trenutku ima sva svojstva koja je imao nekadašnji nemirni dečak, već da je *entitet* koji je u trenutku t_2 stari profesor *isti onaj entitet* koji je pre šezdeset godina u t_1 bio nemirni dečak. Drugim rečima, to su dva temporalna opisa (ili dva temporalna odsečka) *jednog istog entiteta* u različitim vremenskim trenucima. Pod pretpostavkom da su dečak i profesor numerički identični – odnosno da su jedan isti entitet e – možemo da kažemo da je dečak temporalni odsečak entiteta e u trenutku t_1 , dok je profesor temporalni odsečak entiteta e u trenutku t_2 .

Kvalitativni identitet se od numeričkog razlikuje upravo po tome što dva kvalitativno identična entiteta nikada prostorno ne koincidiraju i što njihovi uslovi trajanja kroz vreme ne moraju da se poklapaju.⁹ Uprkos tome što je kvalitativni identitet *kompatibilan* numeričkom (npr. x je kvalitativno identično samom sebi u trenutku t) kvalitativni identitet ipak ne povlači numerički, budući da dva kvalitativno identična entiteta *ne moraju* biti jedan numerički isti entitet. Ovo mogućnost se može ilustrovati pomoću sledećeg primera. Zamislimo da se na stolu nalaze dva telefona koja su u pogledu svojih fizičkih svojstava nerazlučiva: njihova marka je ista, kao i model, boja, godina proizvodnje i sl. Ali treba imati u vidu da uprkos tome što bismo na osnovu njihove kvalitativne istovetnosti mogli lako da ih pomešamo, to su ipak *dva* numerički različita fizička objekta. Ni u jednom trenutku svog postojanja, ovi telefoni prostorno neće koincidirati – ako jedan od njih odnesem u drugu sobu ili ga pošaljem poštom u proizvodni centar u Hong Kongu, time ne utičem na činjenicu da se drugi telefon i dalje nalazi na stolu. Takođe, ako jedan od njih potpuno uništim, drugi će i dalje nastaviti da postoji. U tom smislu možemo da kažemo da su to *dva* kvalitativno identična objekta, ali su ipak numerički različiti objekti.

1.4. Pojam osobe

Filozofski problem dijahronog identiteta kojim se bavim u ovom radu tiče se uslova numeričkog identiteta *osoba*, a ne identiteta ostalih vrsta entiteta. Shodno tome, analiza ovog problema iziskuje pojašnjenje toga šta se smatra osobom. Termin „osoba“ u svakodnevnoj upotrebi pretežno koristimo kako bismo referirali na ljude, ili bar na ona ljudska bića kojima

⁹ Za pojam kvalitativnog identiteta se u filozofiji često koristi naziv „stroga sličnost“ (eng. *strict similarity*) (vidi Martin 1957; Parfit 2012: 5).

možemo da pripisemo određeni skup sposobnosti, pri čemu se obično misli na psihološke sposobnosti (Milojević 2023: 88).¹⁰ Neke od često navođenih sposobnosti su racionalnost (Davidson 1970; Dennett 1976: 177-179, 1978: 269-285), sposobnost za doživljavanje afektivnih iskustava (Singer 1977, 1993), sposobnost za mišljenje i verbalnu komunikaciju (Davidson 1982), sposobnost za reciprociranje i poštovanje prava drugih osoba (Murphy 1972), sposobnost za intencionalnost višeg reda (Frankfurt 1971; Miller 2008) i sl.

Prema uobičajenoj pretpostavci, jedino ljudska bića poseduju ove sposobnosti u meri koja je dovoljna da bismo ih nazvali osobama i upravo ova pretpostavka predstavlja jedan od glavnih razloga za ustaljenu praksu korišćenja termina „osoba“ i „čovjek“ (ili „ljudsko biće“) na međusobno zamenljiv način. Odnosno, smatra se da to što je x čovek predstavlja nužan i dovoljan uslov da x bude i osoba.¹¹ Međutim, iako takav način korišćenja ovih termina može biti prihvatljiv u kontekstu svakodnevnog govora i mišljenja, on je sporan i veoma neprecizan u okviru filozofskih diskusija. Čak i površan uvid u kriterijume ispravne upotrebe ovih termina nam ukazuje na to da je svako poklapanje njihovih ekstenzija samo kontingentno. Naime, neće svaki čovek (tj. biće koje spada u vrstu *Homo sapiens*) zadovoljavati uslove na osnovu kojih bismo ga u punom smislu mogli nazvati osobom. Nešto preciznijim rečnikom, instancijacija svojstva „biti čovek“ ne predstavlja dovoljan uslov za instancijaciju svojstva „biti osoba“: to što je x čovek ne garantuje zadovoljenje uslova na osnovu kojih bismo ga mogli nazvati osobom. Neki od najčešćih primera ovakvih ljudskih bića su ljudski embrioni, fetusi, zatim ljudi sa ozbiljnim psihološkim defektima, kao i pacijenti u komi ili u trajnom vegetativnom stanju (Miller 2008: 223).

S druge strane, instancijacija svojstva „biti čovek“ nije ni nužan uslov za instancijaciju svojstva „biti osoba“, jer je sasvim zamislivo i moguće da neki neljudski entiteti zadovolje uslove na osnovu kojih bismo ih nazvali osobama, bilo da je reč o veštačkim sistemima (poput inteligentnih robota), nekim drugim oblicima bioloških organizama (poput životinja ili vanzemaljaca), ili je reč o entitetima poput bogova, duhova, anđela, demoni i sl. (vidi Olson 1999: 17). Neki filozofi idu još dalje, tvrdeći da u aktuelnim okolnostima veliki broj živih bića zadovoljava sve potrebne uslove na osnovu kojih bi ih trebalo nazvati osobama (vidi Aaltola 2008). Svakako, upuštanje u detaljnu analizu ovog pitanja bi u velikoj meri prevazilazišlo okvire ove disertacije. U skladu s tim, ovde ću se ograničiti na usvajanje neproblematičnog stava da mogućnost i zamislivost neljudskih bića i entiteta koji zadovoljavaju uslove na osnovu kojih ih s pravom možemo okarakterisati kao osobe nedvosmisleno ukazuje da „biti čovek“ *nije nužan* uslov za instancijaciju svojstva „biti osoba“, jer x može da bude osoba, a da uopšte nije ljudsko biće.

1.5. Forenzički karakter termina „osoba“

Shvatanje osobe koje je predstavljeno u prethodnom odeljku svoj prvi izraz nalazi u filozofskim uvidima Džona Loka, koji u svom *Ogledu o ljudskom razumu* kaže da je termin „osoba“ (engl. *person*) sudski (ili forenzički) izraz „kojim se određuju i ocenjuju radnje, i zato on pripada *samo* razumnim bićima koja razumeju zakon i koja su sposobna za sreću i nesreću“ (Lok 1962: 372, moj kurziv). Lok na ovom mestu opisuje upotrebu termina „osoba“, prema

¹⁰ Pored razlikovanja između osoba i ljudi, u ovoj disertaciji ću razgraničiti i pojam osobe od pojma sopstva (*self*). Uprkos tome što se pojam sopstva i osobe često koriste na međusobno zamenljiv način (npr. Vilijams 1970), sopstvo se primarno odnosi na *subjektivne* ili *iskustvene* aspekte individue, dok pojam osobe podrazumeva mnogo širi kontekst, koji uključuje *socijalnu* i *interpersonalnu* dimenziju. Za više informacija o distinkciji između osobe i sopstva, vidi Heersmink 2020; Milojević 2023.

¹¹ Piter Singer (Peter Singer) ističe da ovo shvatanje predstavlja posledicu uticaja judeo-hrišćanske religijske tradicije, u okviru koje ključno mesto ima tzv. *doktrina o svetosti ljudskog života* (vidi Singer 1993: 83-85, 117, 150).

kojoj njegovu ekstenziju čini skup bića koja imaju određene *psihološke* sposobnosti, kao što su razumevanje, racionalnost, sposobnost za doživljavanje hedonskih i afektivnih iskustava. Ovim Lokovim određenjem se isključuje praksa prema kojoj se ustanove poput preduzeća i drugih društvenih organizacija smatraju „pravnim osobama“ (vidi McWhorter 2017).

Prema Loku, osobu fundamentalno određuje posedovanje određenih psiholoških karakteristika i sposobnosti, koje nedostaju društvenim ustanovama i organizacijama. Međutim, njegovom isticanju „forenzičkog“ karaktera ovog termina je potrebno pružiti i dodatno razjašnjenje. Engleski pridev „*forensic*“ se može prevesti kao „pravni“ ili „sudski“, čime se ukazuje na činjenicu da je reč o terminu koji uključuje različite vrste normativnosti – pravnu i moralnu (Milojević 2018: 49). Iako se tvrdnja o forenzičkom karakteru osobe pretežno dovodi u vezu sa Lokovom pozicijom, neki filozofi smatraju da je zapravo možemo pronaći još kod Hobsa (Thiel 1998: 882; Strawson 2011: 19). Naime, Hobsovo etimološko dovođenje u vezu termina „osoba“ sa grčkim terminom „*prosopon*“ (πρόσωπον)¹² – na primer, u *Levijatanu* – kao i njegovo određenje prema kojem je „prirodna osoba“ shvaćena kao „onaj čije se reči ili dela smatraju njegovim vlastitim“ (Hobbes 1996: 106), uvodi u značenje ovog termina elemente pravne i moralne odgovornosti.

Kada sa tradicionalnih razmatranja pređemo na savremenu pravnu i etičku literaturu, forenzički karakter osobe se često povezuje sa distinkcijom između *subjekata* i *objekata* moralnog i pravnog postupanja.¹³ Reč je o distinkciji koja proizlazi iz činjenice da svaki vid postupanja i procene u normativnim (moralnim i pravnim) terminima – koja je temeljna pretpostavka forenzičkog karaktera osoba – nužno uključuje dve strane:

- (i) Nekoga *ko* vrši postupak koji može biti predmet procene u moralnim i pravnim terminima.
- (ii) Nekoga *nad kim* se vrši postupak koji može biti predmet procene u moralnim i pravnim terminima.

Treba imati u vidu da je navedena distinkcija prevashodno pojmovne ili logičke prirode, a ne normativne. Kao što primećuje Tomas Meferson (Thomas McPherson):

Pojam moralnog delatnika generalno uključuje i pojam nekog *pacijenta*.¹⁴ Ako neko izvrši postupak mučenja, neko drugi mora biti mučen; ako neko da obećanje, on to obećanje mora dati nekome itd. Pojam moralnog delatnika nema smisla ukoliko ga potpuno izolujemo od pojma *pacijenta*. Ovo je *logička ili pojmovna*, a ne moralna, poenta. (McPherson 1984: 173, moj kurziv)

Drugim rečima, svaki pravni i moralni postupak nužno podrazumeva dve klase. Prva je klasa „moralnih i pravnih subjekata“ (eng. *moral and legal agent*), odnosno svih onih bića (i entiteta) čiji postupci se mogu procenjivati u moralnim i pravnim terminima. Naime, radi se o klasi entiteta čiji se postupci mogu s punim pravom okarakterisati kao ispravni, neispravni, dopustivi, zabranjeni i sl., dok ove subjekte možemo okarakterisati kao odgovorne, zaslužne,

¹² Termin „*prosopon*“ je grčki termin koji se koristi za izraz „lice“ (u anatomsom smislu reči) ili „maska“ u kontekstu pozorišta (Milojević 2018: 18). Ovaj termin ima praktično isto značenje kao poznatiji latinski termin „*persona*“ (Trahan 2008). U našem jeziku, veza sa izvornim grčkim terminom je očuvana u oblasti krivičnog prava, gde se još uvek koriste fraze „odgovorno *lice*“, „N.N. *lice*“ i sl. U hrišćanskoj teologiji, termin „*prosopon*“ se je koristio za označavanje pojma „ličnosti“ ili „osobe“, naročito u vezi sa pojmom *Trojstva* (Meyendorff 1989: 191; vidi i Milojević 2018: 20-24).

¹³ Objašnjenje ove distinkcije sadrži modifikovani materijal iz teksta „Moralni status veštačke inteligencije“ (vidi Sokić 2022), u kojem razmatram argumentaciju na osnovu koje bi veštačke entitete trebalo uključiti u klasu entiteta koji imaju moralni status.

¹⁴ U kurziv sam stavila reč „pacijent“, koja na ovom mestu predstavlja doslovan prevod engleske reči „*patient*“.

krive, dobre itd. S druge strane, imamo klasu bića (i entiteta) prema kojima je moguće postupiti na način koji može biti predmet moralne i pravne procene. Drugim rečima, postupci se mogu okarakterisati u normativnim terminima, ali ova klasa bića i entiteta, kao i njihovi postupci (u slučaju da su sposobni za postupanje), ne mogu biti predmet normativne procene. U cilju očuvanja terminološke simetričnosti, ovu klasu ću u daljem toku nazivati klasom „objekata moralnog i pravnog postupanja“ (eng. *moral and legal patient*).¹⁵ U daljem toku disertacije ću usvojiti Lokovo shvatanje (Lok 1962: 372), prema kojem se termin „osoba“ primenjuje isključivo na ona bića i entitete koji se odlikuju određenim *psihološkim* karakteristikama i sposobnostima.¹⁶ To znači da će svi članovi klase *subjekata* moralnog i pravnog postupanja biti osobe, dok će bar neki (iako ne svi) članovi klase *objekata* moralnog i pravnog postupanja moći da budu nazvani osobama. Uključenje objekata moralnog i pravnog postupanja u ekstenziju termina „osoba“ zavisice isključivo od toga da li imaju odgovarajuće psihološke sposobnosti i attribute. Preciznije rečeno, *svaki* član klase subjekata moralnog i pravnog postupanja je ujedno član klase objekata moralnog i pravnog postupanja – npr. prema *svakom* moralnom delatniku mogu da postupim na neispravan način i da se ogrešim o neko njegovo pravo. Međutim, neće svaki član klase objekata moralnog i pravnog postupanja ujedno biti i subjekt. Na primer, prema tezi tzv. „duboke ekologije“ (eng. *deep ecology*), možemo da postupimo na neispravan način – kako u pravnom tako i u moralnom smislu – prema (i) *neživom* objektu koji nema sposobnost da oseća bol i zadovoljstvo (npr., huliganski čin kojim se uništava ili oštećuje neko umetničko delo), kao i (ii) prema *živom* biću koje nema sposobnost za bol i zadovoljstvo (npr., čin kojim se seče stablo staro dve hiljade godina).¹⁷ Budući da čak i u okviru glavnih teza duboke ekologije entiteti iz grupe (i) i bića iz grupe (ii) nikad ne mogu da budu subjekti moralnog i pravnog postupanja – upravo zato što im nedostaju relevantna psihološka stanja i sposobnosti – njih neću smatrati osobama u daljem toku disertacije.¹⁸ Na osnovu značaja koji u određenju ekstenzije termina „osoba“ imaju upravo psihološki atributi, razmatranje problema ličnog identiteta u narednom poglavlju će biti posvećeno onim filozofskim teorijama koje taj identitet utvrđuju isključivo na osnovu zadovoljenja određenih psiholoških faktora.

¹⁵ Na žalost, pokazuje se da je engleski izraz *moral patient* praktično nemoguće direktno prevesti na naš jezik – bukvalni prevod „moralni pacijent“ ne predstavlja adekvatno rešenje. Imajući u vidu glavne karakteristike koje u okviru ove dihotomije igraju centralnu ulogu – tj. da je reč o onim bićima (i entitetima) prema kojima se može postupiti na način koji je podložan proceni u moralnim terminima – odlučila sam se da ovaj izraz prevedem kao „objekt moralnog postupanja“. Kako bi se očuvala terminološka veza u okviru same dihotomije, klasu moralnih delatnika sam nazvala „klasom subjekata moralnog postupanja“.

¹⁶ U šestom poglavlju ću argumentovati da *nazivanje* nekog bića ili entiteta osobom, ne povlači mnogo jači zaključak da osobe *jesu isto* što i određena bića, entiteti, pa čak ni delovi ili komponente tih bića i entiteta. Naime, tvrđiću da u pogledu svog metafizičkog karaktera osobe predstavljaju određena funkcionalna svojstva te ih (u strogom smislu reči) ne možemo poistovetiti sa entitetima, sistemima ili individuama.

¹⁷ Glavna teza, kao i sam naziv, duboke ekologije formulisana je u kratkom zanimljivom tekstu norveškog filozofa Arne Nesa (Arne Naess 1973).

¹⁸ Navedena distinkcija između subjekata i objekata moralnog i pravnog postupanja će biti naročito relevantna u šestom poglavlju, kada se bude razmatralo koje vrste kognitivnih sistema mogu da se smatraju osobama.

2. PSIHOLOŠKI KRITERIJUMI LIČNOG IDENTITETA

U prethodnom poglavlju sam predstavila neke od nejasnih i potencijalno problematičnih komponenti problema dijahronog ličnog identiteta. Takođe, ovaj problem sam izrazila pomoću sledeće formulacije:

Nužno, osoba x_2 u t_2 je numerički identična osobi x_1 u t_1 akko osoba x_2 u trenutku t_2 zadovoljava uslov U .

U nastavku poglavlja ću se upustiti u kritičku analizu filozofskih teorija koje uslov U određuju pozivanjem na *psihološke* sposobnosti. U toj analizi ću krenuti od najjednostavnijeg oblika psihološkog kriterijuma, koji počiva na pretpostavci da ono što čini da osoba x_2 u t_2 bude numerički identična osobi x_1 u t_1 , jeste činjenica da se x_2 u t_2 *može setiti* onoga što je x_1 učinila, doživela i mislila u t_1 . Prema ovom kriterijumu, sećanja predstavljaju *nužan* uslov dijahronog identiteta: x_2 u t_2 *ne može* biti ista osoba kao x_1 u t_1 ako se x_2 uopšte ne seća događaja, radnji i iskustava osobe x_1 u t_1 . Isto tako, prema ovom kriterijumu, sećanja se smatraju *dovoljnim* uslovom dijahronog identiteta: ako se x_2 u t_2 *seća* događaja, radnji i iskustava osobe x_1 u t_1 , time je zadovoljeno sve što je potrebno da bi x_2 u t_2 zaista bila ista osoba kao x_1 u t_1 . Drugim rečima, nije potrebna nikakva dodatna činjenica ili razlog na osnovu kojeg bi x_2 i x_1 bile jedna ista osoba u različitim vremenskim trenucima.

Ovde treba pojasniti da sećanja koja igraju ključnu ulogu u ovom kriterijumu jesu tzv. „iskustvena sećanja“ (eng. *experiential memories*). Ova sećanja se razlikuju od tzv. „činjeničkih sećanja“ (eng. *factual memories*), tj. sećanja određenih činjenica. Na primer, ja mogu da se sećam (činjenice) da je *Univerzalnu deklaraciju o ljudskim pravima* usvojila Generalna skupština Ujedinjenih nacija 10. decembra 1948. Međutim, ja mogu da se sećam da sam prošlog ponedeljka šetala svog psa Donija pored Palate Srbije. Za razliku od prethodnog primera, gde je reč o činjeničkom sećanju, ovo predstavlja moje *iskustveno* sećanje – to je sećanje iz perspektive prvog lica o iskustvu koje sam doživela u nekom ranijem vremenskom trenutku. Prema kriterijumu sećanja, upravo ovaj tip sećanja određuje nužne i dovoljne uslove dijahronog ličnog identiteta (Noonan 2004: 9).

Ali pre kritičke analize ovog kriterijuma, trebalo bi bar ukratko razmotriti zašto su upravo sećanja poslužila kao osnov pomoću kojeg se utvrđuje lični identitet. Na prvi pogled, čini se da je ovaj kriterijum usko povezan sa našim intuitivnim shvatanjem ličnog identiteta iz perspektive prvog lica. Naime, prisećanje događaja koji su se desili prethodnog dana je verovatno prva psihološka aktivnost svakog od nas nakon što se ujutru probudimo – po svemu sudeći, sposobnost da se setimo prošlih iskustava predstavlja naše jedino sredstvo pomoću kojeg uspostavljamo psihološku vezu između osobe x koja je sinoć zaspala i osobe y koja se jutros probudila. Drugim rečima, čini se da je jedini razlog koji iz perspektive prvog lica mogu da navedem u prilog svog verovanja da sam *ista ona* osoba koja je prošlog ponedeljka šetala svog psa Donija pored Palate Srbije jeste to što imam iskustveno sećanje o tom događaju. Imajući u vidu intuitivnu uverljivost ovih uvida, kao i činjenicu da je kriterijum sećanja još od svoje prve formulacije u sedamnaestom veku pa sve do danas jedan od najpoznatijih kriterijuma ličnog identiteta, ovo poglavlje će u celosti biti posvećeno upravo njemu.

2.1. Prvobitna formulacija kriterijuma sećanja

Prema popularnom shvatanju (npr. Flew 1951; Perry 1975; Mackie 1976: 178; Grahek 1982; Parfit 1984: 205; Noonan 2004: 9), prvu eksplicitnu fomulaciju kriterijuma sećanja je izložio Džon Lok, u drugom izdanju *Ogleda o ljudskom razumu* ([1694] 1962).

Sledeća dva pasusa, koja ću navesti u celini, smatraju se glavnim mestima na kojima Lok artikuliše ovaj kriterijum (Perry 1975: 135, 154-155):

[P]ošto svest uvek prati mišljenje, i pošto je svako samo po tome ono što naziva svojim „ja“ i po čemu se razlikuje od svih ostalih mislećih stvari, onda se samo u tome i sastoji lični identitet, tj. istovetnost razumnog bića; i ta *istovetnost dopire onoliko unazad koliko prošlih akcija ili mišljenja obuhvata svest* – ta ličnost je sada *isto ja* kakvo je bilo i ranije, a onu raniju akciju izvršilo je *isto ja* koje sada razmišlja o njoj. (Lok 1962: 357-358, moj kurziv)

Jasno je da svest, dokle god se prostirala (makar i u prošle vekove), ujedinjuje vremenski vrlo udaljena postojanja i radnje, kao i postojanja i radnje neposredno prethodnog trenutka, u jednu istu ličnost. Prema tome, svaka stvar koja poseduje svest o sadašnjim i prošlim radnjama, tako da sve te radnje pripadaju njoj, jeste *ista ličnost*. Kada bih ja bio *isto tako svestan* da sam video Nojevu barku i potop, *kao što sam svestan* da sam prošle zime video poplavu Temze ili da sada pišem, onda *uopšte ne bih sumnjao u to da sam ja* koji sada ovo pišem – koji sam prošle zime video kako je Temza preplavila obale i koji sam gledao onu drugu poplavu u vreme opšteg potopa – *ista ličnost*, bez obzira na to u kakvoj je supstanciji ta moja ličnost. (1962: 365, moj kurziv)¹⁹

Kao što možemo da vidimo, Lok na ovim mestima tvrdi da je ono što omogućava identitet neke osobe *jedinstvo svesti*. Naime, Lok smatra da je svest u stanju da „obuhvati“ prošle postupke, misli, doživljaje i iskustva. Pomenuta sposobnost naše svesti da „obuhvati“ prošla iskustva i postupke obično se shvata kao sposobnost da ta iskustva i postupke prizovemo u *sećanje*.

Ako na taj način interpretiramo navedene pasuse iz *Ogleda*, iskustvena sećanja bi pružala *nužni* uslov ličnog identiteta, u smislu da *ja* (tj. osoba koja u ovom trenutku piše ove rečenice) ne bih mogla da budem (numerički) *ista osoba* koja je 2011. godine upisala Filozofski fakultet u Beogradu, ako se ne bih sećala tog događaja, tj. onih misli i iskustava koje je u tom prošlom trenutku imala osoba koja je 2011. godine upisala fakultet. Isto tako, ako se zaista sećam ovog događaja (i odgovarajućih misli, iskustava i doživljaja), time je pruženo sve što je potrebno (tj. zadovoljen je *dovoljan* uslov) da budem ista ona osoba koja je 2011. godine upisala studije filozofije. Drugim rečima, ako se sećam ovog događaja (i odgovarajućih misli, iskustava i doživljaja), ja samim tim jesam ista osoba koja je 2011. godine upisala studije filozofije.

Međutim, već na prvi pogled je jasno da je navedena formulacija kriterijuma sećanja preterano jaka.²⁰ Pre svega, na osnovu ovako shvaćenog kriterijuma sećanja uopšte nije jasno

¹⁹ Neki autori smatraju da je kriterijum sećanja u tolikoj meri zapravo neodrživ i problematičan da dovode u pitanje pomenuto popularno shvatanje prema kojem Lok u svom *Ogledu* pruža artikulaciju tog kriterijuma. Ovi autori obično ističu i činjenicu da Lok nigde u poglavlju „O istovetnosti i različitosti“ (glava XXVII) ne koristi termin „sećanje“, već „istovetnost svesti“ (vidi Schechtman 1996: 107; Strawson 2011: 75-76). Za više informacija o argumentima i razlozima kojima se osporava shvatanje da Lok zastupa kriterijum prema kojem nam sećanja pružaju nužne i dovoljne uslove ličnog identiteta, vidi Helm (1979); Atherton (1983); Jenkins (1983). Nasuprot ovim autorima, Kenet Vinkler (Kenneth Winkler 1991: 205), tvrdi da Lok eksplicitno usvaja kriterijum sećanja u pasusu u kojem razmatra posledice zaboravljanja prošlih događaja (vidi Lok 1962: 367).

²⁰ Ovo je bio i utisak Lokovih savremenika. Naime, neposredno nakon objavljivanja *Ogleda*, Džon Sardžent (John Sergeant 1697) i Henri Lee (Henry Lee 1984 [1702]) su izložili svoju kritičku analizu Lokovih teza o ličnom identitetu, a njihove analize su kasnije poslužile kao osnova najpoznatijeg prigovora biskupa Džozefa Batlera (Joseph Butler 1986), prema kojem Lok pruža cirkularno određenje ličnog identiteta (vidi Behan 1979). Dodatni materijal za buduća tumačenja Lokovih teza pružili su biskup Džordž Barkli (George Berkeley 1732/2008) i Tomas Rid (Thomas Reid 1941), od kojih potiče prigovor o nekonzistentnosti Lokovog kriterijuma. Konačno, polovinom dvadesetog veka, britanski filozof Entoni Flu (Anthony Flew), u svom tekstu „Lok i problem ličnog

koji je minimum sećanja koji neka osoba mora da ima kako bi mogla da bude smatrana istom osobom. Bez jasnog odgovora na ovo pitanje bi čak i svakodnevni slučajevi zaboravljanja činili da osoba prestane da bude ona osoba koja bila sve dok se sećala nekog prošlog iskustva. Ako se vratimo Lokov na primer sa potopom, bukvalna interpretacija ovog pasusa sugerise krajnje neuverljivo shvatanje: čak i samo *jedno* sećanje na neki prošli događaj omogućava da budem ista osoba koja ga je preživela (vidi Lok 1962: 365).

Ali ako kriterijum sećanja dopušta mogućnost zaboravljanja, suočava se sa prigovorom da ne može da očuva sva svojstva relacije identiteta – posebno tranzitivnost. Konačno, kako bi ovaj kriterijum mogao da pruži *dovoljan*, a ne samo nužan, uslov ličnog identiteta, iskustvena sećanja bi morala da predstavljaju pouzdan osnov za utvrđivanje da je osoba x_2 u t_2 (koja se seća svih postupaka, doživljaja i iskustava osobe x_1 u t_1) numerički identična osobi x_1 . Međutim, misaoni eksperimenti u kojima se opisuju različite procedure usađivanja sećanja drugih (numerički različitih) osoba nam pokazuju da sam kriterijum sećanja, bez pomoći nekog nezavisnog dopunskog kriterijuma, ne može da otkloni mogućnost da između određenog sećanja i iskustva koje je uzrokovalo to sećanje postoji adekvatna kauzalna veza, tj. da je sećanje osobe x o događaju i sećanje neke druge osobe y koja nije numerički identična osobi x . U nastavku ću sve ove probleme detaljnije razmotriti.

2.1.1. Problem zaboravljanja

Ako su iz sećanja određene osobe x nepovratno izbrisani svi prošli događaji, postupci i iskustva, prirodno se nameće zaključak da x više ne može da bude ista osoba koja je bila pre nego što su ova sećanja izbrisana. Ali šta bi se desilo kada bi nakon određenog vremena osoba sa radikalnim oblikom retrogradne amnezije povratila sećanje na jedan ili čak nekoliko događaja iz prošlosti? Da li bi u tom slučaju njegov identitet bio ponovo uspostavljen?²¹ Takođe, koja i koliko sećanja predstavlja minimum za očuvanje dijahronog identiteta jedne osobe? Bez odgovora na ova pitanja, kriterijum sećanja ne počiva na adekvatnim teorijskim osnovama.

Setimo se, iz ovog kriterijuma proizlazi da sam *ja* – tj. osoba koja u ovom trenutku piše ove rečenice – *ista osoba* koja je 2011. godine upisala Filozofski fakultet u Beogradu *zato što* se u ovom trenutku sećam tog događaja, kao i onih misli i doživljaja koje je imala osoba koja je 2011. godine upisala fakultet. Ali šta bi bilo kada se u ovom trenutku uopšte ne bih mogla setiti ovog događaja? Možda je moguće tvrditi da ovo nije toliko važan događaj kojeg moram da se sećam kako bi moj lični identitet od 2011. pa sve do sada bio očuvan. Zamislimo da u neobaveznom razgovoru svojim kolegama iz generacije saopštim kako se uopšte ne sećam dana kada smo upisali studije. Čak ni najvatreniji zastupnici Lokovog gledišta među mojim kolegama ne bi doveli u pitanje to da sam u numeričkom smislu ona ista osoba sa kojom su 2011. polagali prijemni ispit. U svakodnevnom kontekstu je uobičajena praksa da „identitet jedne osobe proširujemo van uskih granica njenog pamćenja“ (Grahek 1982: 174). Na osnovu toga, Flu smatra da je kriterijum sećanja *preterano restriktivan*, odnosno da izostavlja previše toga: prema strogoj interpretaciji ovog kriterijuma, svakodnevni slučajevi zaboravljanja bi predstavljali slučajeve u kojima osoba prestaje da bude identična osobi koja je nekada bila (Flew 1951: 57).

identiteta“ (1951), pruža detaljan kritički osvrt Lokovog gledišta, u kojem sumira i dopunjuje prigovore pomenutih filozofa.

²¹ Slučaj delimičnog ili potpunog zaboravljanja činjenica iz prošlosti u kliničkoj praksi se naziva retrogradnom amnezijom (eng. *retrograde amnesia*), dok gubljenje sposobnosti za formiranje novih sećanja predstavlja anterogradnu amneziju (eng. *anterograde amnesia*).

2.1.2. Kriterijum sećanja i princip tranzitivnosti

Prilikom uvodnih objašnjenja bitnih karakteristika relacije identiteta, pomenuto je da za tu relaciju važi princip tranzitivnosti, koji je izražen na sledeći način: $\forall x\forall y\forall z((xRy \wedge yRz) \rightarrow xRz)$. Drugim rečima, principom tranzitivnosti se tvrdi da za bilo koje x , y i z , ako x stoji u relaciji R sa y i ako y stoji u relaciji R sa z , onda x stoji u relaciji R sa z .

Ova karakteristika relacije identiteta, može da posluži kao zgodno sredstvo za testiranje potencijalnih kriterijuma koji treba da pruže skup nužnih i dovoljnih uslova za određenje dijahronog ličnog identiteta. Prema principu tranzitivnosti, ako je osoba x identična osobi y , i ako je osoba y identična osobi z , onda osoba x mora biti identična i osobi z . Međutim, zbog funkcionalnih ograničenja ljudske memorije – koja dovode do zaboravljanja – kriterijum sećanja ne samo da ne uspeva da očuva svojstvo tranzitivnosti, već vodi u paradoksalne posledice.²² Jedan od primera po kojem je Tomas Rid ostao najviše upamćen u istoriji filozofije ukazuje na to ograničenje kriterijuma sećanja.²³ Evo kako glasi Ridov poznati primer:

Pretpostavimo da je hrabri oficir, kao dečak, u školi bičevan zato što je krao voće; da je u svom prvom pohodu oteo neprijateljsku zastavu; i da je u poznim godinama proglašen generalom. Pretpostavimo takođe, što se mora prihvatiti kao moguće, da je u trenutku kada je oteo zastavu bio svestan da je bičevan u školi; a da je u trenutku kada je proglašen za generala bio svestan da je oteo zastavu, ali da je potpuno izgubio svest o tome da je bio bičevan. (...) Iz doktrine gospodina Loka sledi da je onaj koji je bio bičevan u školi ista osoba koja je otela zastavu, a da je onaj ko je oteo zastavu ista osoba koja je proglašena generalom. Odatle sledi, ako ima istine u logici, da je general ista osoba koja je bila bičevana u školi. Ali svest ovog generala ne seže unazad do njegovog bičevanja u školi. Stoga, prema doktrini gospodina Loka on nije ista osoba koja je bila bičevana. Dakle, general jeste i u isto vreme nije ista osoba koja je bila bičevana u školi. (Reid 1941: 213)²⁴

Postavimo Ridov primer u nešto moderniji vremenski okvir prema kojem je dečak bio kažnjen udarcem biča zbog krađe voća 1970. godine, hrabri oficir je oteo neprijateljsku zastavu 1990., a generalski čin je dobio 2024. Na osnovu toga, Ridov primer se može predstaviti ovako:

- (i) Hrabri oficir (1990.) *može da se seti* krađe voća i kazne bičevanjem (koji su se desili 1970.) – u skladu sa kriterijumom sećanja, ovaj oficir je ista osoba kao dečak koji je 1970. ukrao voće i zbog toga bio bičevan.

²² Ovdje se može postaviti pitanje da li kriterijum identiteta mora da poštuje princip tranzitivnosti kao sama relacija identiteta. Ako kriterijum identiteta treba da pruži skup uslova koji na adekvatan način objašnjavaju relaciju identiteta, onda taj skup uslova mora očuvati i sve bitne karakteristike relacije koju objašnjava (Parfit 1984: 206).

²³ Iako se ovaj prigovor najčešće navodi kao jedini ili glavni argument koji Rid upućuje Lokovoj poziciji, to zapravo nije tačno. Jedan od poznatih Ridovih prigovora Loku je i to da nije moguće objasniti lični identitet na bilo koji drugi način osim pozivanjem na pojam ličnog identiteta. Drugim rečima, pojam ličnog identiteta se ne može analizirati pomoću drugih pojmova, već je reč o *primitivnom ili nedefinljivom pojmu* koji se ne može redukovati na ili izvesti iz drugih pojmova (vidi Copenhaver 2018). Teza prema kojoj lični identitet predstavlja relaciju koja se ne može objasniti u terminima drugih pojmova – poput psihološkog ili telesnog kontinuiteta i sl. – u savremenoj literaturi je poznata kao tzv. „jednostavno gledište“ (*the simple view*). Prema ovom gledištu, činjenice o ličnom identitetu su nezavisne i nesvodljive na činjenice o telesnom ili psihološkom ustrojstvu neke osobe. Klasični zastupnici ove teze su Batler, Rid, dok se od savremenih navode Roderik Čizolm (Roderick Chisholm 1976: 89) i Ričard Svinburn (Richard Swinburne 1984: 20). Svi ovi autori ističu da se priroda dijahronog identiteta osoba fundamentalno razlikuje od identiteta ostalih objekata i životinja (vidi Noonan 2004: 15, 2010: 72).

²⁴ Ovdje bi trebalo skrenuti pažnju na činjenicu da se Rid dosledno drži Lokove izvorne terminologije te da nigde ne koristi termin „sećanje“, već da isključivo govori o „svesti“ generala i oficira.

- (ii) General 2024. godine *može da se seti* vojnog podviga iz 1990., kao i otimanja neprijateljske zastave – na osnovu kriterijuma sećanja, ovaj general je ista osoba kao hrabri oficir koji je oteo neprijateljsku zastavu 1990. godine.

Ali,

- (iii) General 2024. godine uopšte *ne može da se seti* krađe voća i kazne bičevanjem (koji su se desili 1970.) – na osnovu kriterijuma sećanja, ovaj general *nije* ista osoba kao dečak koji je 1970. godine krao voće i zbog toga bio kažnjen bičevanjem.

Ako na osnovu (ii) sledi da je general hrabri oficir i ako na osnovu (i) sledi da je hrabri oficir dečak koji je krao voće, onda na osnovu tranzitivnosti relacije identiteta sledi da je general ista osoba kao dečak koji je 1970. bio kažnjen zbog krađe voća. Međutim, prema (iii), general ne može biti dečak koji je krao voće, jer se sada – tj. 2024. – više uopšte ne seća postupaka i iskustava ovog dečaka. Na osnovu toga vidimo da nas kriterijum sećanja navodi na zaključak da general *i jeste i nije ista osoba* kao dečak koji je krao jabuke, što je očigledna kontradikcija (vidi Flew 1951: 57).

Jedan od mogućih odgovora zastupnika kriterijuma sećanja bi mogao da bude da u ovom slučaju vremenski raspon od nekoliko decenija pre potvrđuje nego što osporava važenje ovog kriterijuma. Drugim rečima, nakon što je proteklo više decenija, zaista se može učiniti da general uopšte više nije ista osoba kao nekadašnji dečak koji je krao voće. Ipak, ovaj utisak zamagljuje ključnu poentu Ridovog prigovora, kao i ulogu koju princip tranzitivnosti ima u slučaju relacije identiteta. Ridov prigovor ispostavlja mnogo ozbiljniju teškoću koja dovodi u pitanje kriterijum sećanja bez obzira na pretpostavljeni vremenski okvir. Naime, zaključak da kriterijum sećanja dovodi do kontradikcije važi čak i u slučaju svakodnevnih slučajeva zaboravljanja. Na primer, ako se tokom današnjeg ručka u 15 časova sećam da sam jutros vodila svog psa Kesi na šišanje i ako se za vreme večere u 20 časova sećam vrlo prijatnog ručka, ali se uopšte ne sećam da sam justros vodila Kesi na šišanje, prema kriterijumu sećanja bi sledilo da sam u 15 časova (za vreme ručka) bila ista osoba koja je vodila Kesi na šišanje, da sam u 20 časova bila ista osoba koja je ručala u restoranu u 15 časova, ali da u 20 časova uopšte nisam ista osoba koja je jutros vodila Kesi na šišanje. U ovoj situaciji se ponovo suočavamo sa kontradikcijom (ja *jesam i nisam* ista osoba) a isti rezultat bi se javio kada bismo Ridov primer preformulisali tako da se odnosi na neki drugi vremenski okvir – bilo da je reč o satima, minutima ili sekundama.

2.1.3. Slučajevi paramnezije

Kao što smo videli, problem zaboravljanja dovodi u pitanje tvrdnju da kriterijum sećanja pruža *nužni* uslov za dijahroni lični identitet. Naime, čak i ako se osoba x_2 u t_2 ne seća događaja i iskustava osobe x_1 u nekom ranijem trenutku t_1 , *ne sledi* da x_2 u t_2 nije ista osoba kao x_1 u t_1 . Slučajevi paramnezije, koje ćemo razmotriti u ovom odeljku, dovode u pitanje uspešnost ovog kriterijuma da pruži *dovoljne* uslove identiteta, pokazujući da čak i ako se x_2 u t_2 seća većine ili čak svih događaja, postupaka i iskustava osobe x_1 u t_1 , time nije pružen dovoljan uslov da je osoba x_2 u t_2 numerički identična osobi x_1 u t_1 . Pogledajmo prvo šta se smatra paramnezijom, kao i šta spada u slučajeve paramnezije koji su relevantni za diskusiju o ličnom identitetu.

Slučajevi paramnezije predstavljaju vrstu sećanjima-nalikujućih psiholoških stanja o događajima i iskustvima iz subjektove prošlosti koji se nisu desili. Oblici paramnezije se često karakterišu kao *kvalitativni* poremećaji sećanja, za razliku od slučajeva opšte i delimične (retrogradne i anterogradne) amnezije i slučajeva hipertimezije (eng. *hyperthymesia*), koji se obično smatraju *kvantitativnim* poremećajima sećanja (vidi Markova & Berrios 2000). Drugim

rečima, kod amnezije, reč je o gubljenju izvesnog broja sećanja (u slučaju retrogradne amnezije), ili o delimičnom ili potpunom gubitku sposobnosti za formiranje novih sećanja (u slučaju anterogradne amnezije). Nasuprot tome, kod slučajeva hipertimezije subjekti se sećaju neverovatno velikog broja gotovo trivijalnih događaja i iskustava iz prošlosti. U tom smislu, različiti oblici amnezije i hipertimezije predstavljaju sindrome koji utiču na kvantitet ili količinu sećanja neke individue, dok je specifičnost slučajeva paramnezije u tome što utiču na kvalitet ili, preciznije rečeno, *sadržaj* sećanja.

U kliničkoj praksi, paramnezijom se obično smatraju konfabulacije pacijenata o prošlim događajima i iskustvima u kojima se pacijenti „sećaju“ da su u prošlosti izvršili postupak koji nisu izvršili ili se sećaju nekog doživljaja ili iskustva kojeg uopšte nije bilo. Ovakve slučajeve paramnezije s punim pravom možemo nazvati *lažnim sećanjima*. Međutim, filozofski problem paramnezije se ne odnosi na sećanja koja su u ovom smislu lažna, već na činjenicu da sama sećanja ne predstavljaju pouzdan kriterijum na osnovu kojeg se može izvesti zaključak da je osoba x_2 u t_2 – koja se seća svih postupaka, doživljaja i iskustava osobe x_1 u t_1 – numerički identična osobi x_1 .

Kao jedan od ilustrativnih primera toga u kojoj meri slučajevi paramnezije postavljaju teškoću pred kriterijum sećanja može nam poslužiti film Ridlija Skota (Ridley Scott), *Blade Runner* (1982), koji predstavlja adaptaciju naučnofantastičnog romana Filipa K. Dika (Philip K. Dick), *Da li androidi sanjaju električne ovce?* (1968). U filmu, androidi – tzv. replikanti – imaju „usađena“ (kvazi) sećanja,²⁵ na osnovu kojih veruju da su određena osoba, koja je imala najrazličitija iskustva u detinjstvu i u toku svog odrastanja. Uloga ovih usađenih sećanja je postizanje emocionalne stabilnosti kod replikanata, naročito omogućavanje empatije, sticanje verovanja da su ljudska bića (a ne rezultat bioinžinjerinaga), kao i njihova društvena integracija. Ono što je u kontekstu razmatranja kriterijuma sećanja od najveće važnosti je to da radnja filma ispituje i direktno dovodi u pitanje pretpostavku da ovakva sećanja mogu da predstavljaju dovoljan uslov da bi replikant zaista bio osoba čija sećanja ima, budući da može da postoji osoba x čija su to sećanja, ali da x i replikant nisu jedna ista osoba.

Pretpostavimo da imam iskustveno sećanje da sam 18. juna 1815. godine doživela poraz u bici kod Vaterloa. Možemo da zamislamo da se iz perspektive prvog lica fenomenološki aspekt ovog sećanja ni na koji način ne razlikuje od ostalih iskustvenih sećanja koja imam, npr. sećanja o tome šta sam radila pre nekoliko dana. Konačno, pretpostavimo da je moje iskustveno sećanje o bici kod Vaterloa činjenički tačno te da u potpunosti opisuje postupke, doživljaje i iskustva koja je tom prilikom imao Napoleon. Da li je ovakvo iskustveno sećanje *dovoljno* da bih ja zaista bila Napoleon? Zastupnici kriterijuma sećanja (ili bar njegove najjednostavnije varijante) bi morali da daju potvrđan odgovor na ovo pitanje.²⁶

Međutim, čini se da opisani slučaj paramnezije ukazuje na bitne nedostatke ovog kriterijuma. Sećanje osobe x_2 da je u trenutku t_n izvršila neki postupak ili doživela određeno iskustvo možemo smatrati autentičnim ili istinitim sećanjem *samo* ukoliko je upravo osoba x_2 , a ne neka druga osoba, izvršila taj postupak ili doživela to iskustvo. Drugim rečima, o slučajevima paramnezije se može govoriti samo tamo gde ne postoji *adekvatna kauzalna veza* između sećanja i postupka ili doživljaja kojeg se neka osoba seća. Međutim, sam kriterijum

²⁵ Termin „kvazi-sećanje“ (ili *q*-sećanje) u filozofsku literaturu uvodi Sidni Šumejker u tekstu „Osobe i njihove prošlosti“ (1970). Dovodeći u pitanje ključne pretpostavke kriterijuma sećanja, kao i ulogu sećanja u određenju dijahronog identiteta, Šumejker opisuje brojne scenarije u kojima osoba ima „kvazi-sećanje“, koja predstavljaju „sećanjima-nalikujuća“ iskustva o prošlim događajima i postupcima, pri čemu ne postoji adekvatna kauzalna veza između tih kvazi-sećanja i događaja i postupaka kojih se subjekt „seća“ – npr. osoba ima „kvazi-sećanje“ da je izvršila postupak koji se je desio pre nego što je bila rođena i sl.

²⁶ Flu tvrdi da sličan slučaj paramnezije nalazimo kod kralja Džordža IV (George IV), koji je poslednjih dana svog života tvrdio da se „seća“ kako je predvodio vojsku u bici kod Vaterloa (Flew 1951: 56). Ovo je jasan slučaj paramnezije; naime, reč je o istorijski netačnoj činjenici, jer je britanske snage u bici kod Vaterloa predvodio vojvoda od Velingtona (Duke of Wellington).

sećanja – tj. bez pomoći nekog dodatnog kriterijuma – ne omogućava povlačenje granice između istinitih sećanja i konfabulacija o prošlosti. Drugim rečima, mogli bismo da utvrdimo da je reč o adekvatnoj kauzalnoj vezi, odnosno da nije reč o iluzornom sećanju ili konfabulaciji, ako bi smo utvrdili numerički identitet (ili bar kontinuitet) neke druge komponente koja konstituše osobu x_2 (npr. njen mozak, telo, organizam, duša i sl.). Ali treba primetiti da bi uvođenjem ovakve dopune kriterijum sećanja dobio sekundarno ili podređeno mesto u određenju dijahronog ličnog identiteta, budući da bismo adekvatnost i ispravnost ključne komponente tog kriterijuma (naime, sećanja) utvrđivali pozivanjem na neki drugi kriterijum (vidi Milojević 2018: 97-98).

2.1.4. Sećanja u jakom i slabom smislu

Imajući u vidu mogućnost paramnezije, mnogi filozofi su doveli u pitanje stav prema kojem kriterijum sećanja pruža dovoljne uslove dijahronog ličnog identiteta: čak i kada bi osoba x_2 u t_2 imala iskustveno sećanje na postupke, doživljaje i iskustva osobe x_1 u t_1 , to ne bi značilo (tj. ne bi bilo dovoljno) da je osoba x_2 u t_2 ista osoba kao x_1 u t_1 (Flew 1951: 56; Grahek 1982: 173). Kao što je već pomenuto, svaki put kada se sećam nekog prošlog iskustva, ja se sećam tog iskustva iz perspektive prvog lica. Ova veza između sećanja i perspektive prvog lica je dovoljna da moja tvrdnja tipa „*Sećam se prošlog iskustva i*“ bude nužno istinita. Konkretnije, ako se sećam određenog iskustva i , onda u pogledu toga ne mogu da grešim, a sama činjenica da se sećam ovog iskustva čini gornju tvrdnju istinitom. Međutim, ova veza ne čini nužno istinim sledeći tip tvrdnje: „*Sećam se da sam [ja] imala iskustvo i*“. Naime, čak i ako se sećam iskustva i , odatle uopšte *ne sledi* da sam upravo *ja* ona osoba koja je u prošlosti imala iskustvo i kojeg se sada sećam (vidi Flew 1951: 56; Shoemaker 1959: 869; Penelhum 1967: 97-98). Drugim rečima, ništa u sadržaju ovog sećanja ne pruža dovoljan razlog za dolaženje do istinitog i opravdanog verovanja da sam *ja* (koja se sećam) *ona osoba* koja je doživela iskustvo kojeg se sada sećam (vidi Parfit 1971a: 15). Za opravdanost i istinitost tog verovanja, potrebno je nešto više od onoga što mi pruža sadržaj mog sećanja.

Imajući u vidu ovu teškoću, u filozofsku raspravu o ličnom identitetu je uvedena distinkcija između sećanja u jakom i slabom smislu. Sećanja u jakom smislu su ona sećanja koja garantuju istinitost tvrdnji tipa „*Sećam se da sam ja imala iskustvo i*“. Bar na prvi pogled, čini se da bi kriterijum sećanja mogao da bude prihvatljiv samo ako bi sećanja na osnovu kojih se utvrđuje lični identitet bila sećanja u jakom smislu, budući da samo ova sećanja pojmovno garantuju istovetnost ili identitet osobe koja se seća i osobe koja je u prošlosti izvršila određeni postupak ili imala određeno iskustvo koje je sadržaj tog sećanja. Ako bismo kriterijum sećanja odredili u terminima jakih sećanja, on bi pružao nužne i dovoljne uslove dijahronog ličnog identiteta na osnovu pojmovne nužnosti, u tom smislu što bi činjenica da se x_2 u t_2 seća (u jakom smislu) onoga što je osoba x_1 u t_1 uradila, doživela ili iskusila *povlačila* zaključak da x_2 jeste x_1 (Swinburne 1984: 9). Međutim, imajući u vidu da na osnovu samog sadržaja nekog sećanja ili skupa sećanja neke osobe x nije moguće potpuno otkloniti mogućnost da je reč o sećanju ili sećanjima neke druge osobe y (tj. nije moguće konkluzivno utvrditi da x ne greši kada na osnovu određenog iskustvenog sećanja izriče „*Sećam se da sam ja imala iskustvo i*“) čini se da iskustvena sećanja na koja se oslanja kriterijum sećanja ne mogu biti sećanja u jakom smislu reči.²⁷

²⁷ Iako bi moglo da izgleda da je biskup Džozef Batler pružio osnov za izbegavanje ovog zaključka, smatram da to nije slučaj. Naime, Batler je tvrdio da sećanja pojmovno pretpostavljaju *nekog nosioca*, tj. da sećanje nužno mora biti sećanje *neke osobe* (Butler 1986: 298). Drugim rečima, sećanje može biti *moje* ili *tude*, ali ne može postojati sećanje *bez nekog nosioca*. Iz te pretpostavke jasno sledi da je kriterijum ličnog identiteta koji se poziva na sećanje zapravo *cirkularan*: kriterijum ličnog identiteta se određuje na osnovu pojma sećanja, a sam pojam sećanja pretpostavlja lični identitet (vidi Gordon-Roth 2020). Međutim, tvrdnja da sećanje pojmovno pretpostavlja

U slabom smislu, reći da se x seća nekog događaja ili iskustva jeste isto što i reći da x *iskreno tvrdi* da se seća tog događaja ili iskustva. Kod ovako shvaćenih sećanja, moguće je da se x seća događaja ili iskustva neke druge osobe. Drugim rečima, činjenica da osoba x tvrdi da se seća ne predstavlja dokaz da je upravo x , a ne neka druga osoba, izvršila postupak ili doživela iskustvo kojeg se x seća. Iz tog razloga se slaba sećanja u literaturi često nazivaju i „prividnim sećanjima“ (eng. *apparent memories*) – reč je o sećanjima koja ne mogu da posluže kao pouzdana osnova za utvrđivanje identiteta između osobe x (koja se seća, tj. koja ima ovo prividno sećanje) i osobe y (koja je uradila ili doživela ono čega se x seća) (Penelhum 1967: 97; Parfit 1971a: 15). Budući da na osnovu sadržaja sećanja ne možemo da isključimo mogućnost da su sva naša sećanja samo prividna sećanja,²⁸ sve veći broj filozofa je počeo da okreće svoju pažnju prema kriterijumu tela, kao dodatnom nužnom kriterijumu, budući da „ne možemo znati da li su nečija prividna sećanja stvarna, a da ne znamo i pomoću fizičkih osnova da je on osoba koja je bila umešana u događaje kojih se seća“ (Penelhum 1967: 98).²⁹

2.2. Složenije verzije psihološkog kriterijuma ličnog identiteta

Kao što je pokazano u prethodnim odeljcima, kriterijum sećanja je suočen sa brojnim problemima. Konkretnije rečeno, predstavljeni su brojni razlozi koji pokazuju da ovaj kriterijum ne može samostalno (tj. bez pomoći nekog drugog kriterijuma) da objasni problem zaboravljanja kao ni slučajeve paramnezije. Pored toga, kriterijum sećanja nije u stanju da na zadovoljavajuć način objasni neka od logičkih svojstava relacije identiteta, kao što je svojstvo tranzitivnosti. U nastojanju da prevaziđu ove probleme, ali da nužne i dovoljne uslove dijahronog ličnog identiteta i dalje objašnjavaju pozivajući se isključivo na psihološke faktore, mnogi savremeni filozofi – pre svega Pol Grajs (1941) i Entoni Kvinton (1962), a kasnije i mnogi drugi – polovinom prošlog veka uvode dve izmene u kriterijum sećanja (vidi Perry 1975: 135).

Prva modifikacija se sastoji u tome što se odbacuje pretpostavka da relacija sećanja povezuje osobe u različitim vremenskim trenucima isključivo na *direktan* način, odnosno tako što se osoba iz kasnijeg trenutka seća (ili se može setiti) iskustvenih sadržaja osobe iz nekog ranijeg perioda. Prema prvobitnoj formulaciji kriterijuma sećanja, osoba x_3 u t_3 je bila istovetna osobi x_1 u t_1 samo ako se x_3 u t_3 seća onoga što je x_1 doživela, iskusila ili učinila u t_1 . Ako bi iz bilo kog razloga osoba x_3 u t_3 bespovratno izgubila svoje iskustveno sećanje na doživljaje i postupke osobe x_1 u t_1 , relacija sećanja više ne bi omogućavala da x_3 i x_1 budu jedna ista osoba. Međutim, ovaj problem je moguće izbeći uvođenjem modifikacije prema kojoj je osoba x_3 u t_3 istovetna osobi x_1 u t_1 čak i u onim slučajevima u kojima se x_3 u t_3 uopšte više ne može setiti šta je osoba x_1 u t_1 doživljavala, mislila i činila, ukoliko postoji osoba x_2 u t_2 čijih se misli, dela i doživljaja x_3 može setiti, a koja se sa svoje strane može setiti onoga što je x_1 mislila, činila i

nosioca treba razlikovati od tvrdnje da je nosilac sećanja nužno upravo *ona* osoba koja ima to sećanje. Ne samo što istinitost prve tvrdnje ne garantuje istinitost druge, već bi usvajanjem druge tvrdnje slučajevi paramnezije predstavljali pojmovnu nemogućnost, što svakako nije tačno.

²⁸ Može da se tvrdi da iako iskustveni sadržaj bilo kog pojedinačnog sećanja ne ukazuje na izvornog nosioca kod kog je to sećanje prvobitno formirano, na osnovu koherentnosti skupa sećanja ipak možemo da utvrdimo da neko sećanje ne spada u taj skup. Na primer, ako se „moje“ sećanje o bici kod Vaterloa ne uklapa ni sa jednim drugim sećanjem, to jasno ukazuje na to da je reč o slučaju paramnezije. Ipak, ova metoda ne može da otkloni zamislive slučajeve replikanata koji, po pretpostavci, imaju potpun i koherentan skup iskustvenih sećanja neke *druge osobe*.

²⁹ Neki autori smatraju da pokušaj da se utvrdi kauzalna veza između sećanja i iskustva koje je uzrokovalo to sećanje ne može da bude uspešan bez oslanjanja na neki dopunski fizički ili telesni kriterijum – npr. kontinuitet tela ili mozga – koji bi poslužio kao nezavisna osnova za utvrđivanje te kauzalne veze (vidi Penelhum 1967: 104).

doživljavala u t_1 .³⁰ Drugim rečima, ova modifikacija je omogućila prelaz sa psihološkog kriterijuma pomoću kojeg se lični identitet određuje na osnovu *direktne povezanosti sećanja* na novi oblik psihološkog kriterijuma, koji lični identitet objašnjava pomoću *kontinuiteta sećanja*, odnosno relacije koja dopušta uspostavljanje *indirektne* veze između osoba u različitim vremenskim periodima (vidi Noonan 2004: 10).³¹

Druga modifikacija se sastoji u tome što novije formulacije psihološkog kriterijuma ličnog identiteta više nisu oslonjene isključivo na sećanja kao poseban tip psiholoških stanja pomoću kojih se garantuje perzistencija osoba kroz vreme, već uključuju i ostala psihološka stanja, poput verovanja, želja, namera, osećanja i sl. Združeno usvajanje ove dve modifikacije dovelo je do uvođenja pojma *psihološkog kontinuiteta* (kao obuhvatnijeg i šireg pojma od *kontinuiteta sećanja*), koji je u drugoj polovini prošlog veka odredio pravac argumentacije svih neolokovski orijentisanih autora koji su se bavili problemom ličnog identiteta.

Istorijski posmatrano, ovaj pravac argumentacije je u anglosaksonskoj filozofskoj literaturi među prvima usvojio Pol Grajs, u svom tekstu „Lični identitet“ (1941). Polazeći od teze da su osobe „logički konstrukt koji treba odrediti u terminima sećanja“ (1941: 340), Grajs uvodi tehnički termin „ukupno temporalno stanje“ (eng. *total temporary state*) ili skraćeno „u.t.s.“ (eng. t.t.s.), koji predstavlja zbir *svih* iskustvenih sadržaja jedne osobe u nekom određenom vremenskom trenutku (1941: 341). Kada bismo mogli da napravimo vremenski odsečak svih psiholoških sadržaja koje osoba x_1 ima u trenutku t_1 , taj odsečak bi bio u.t.s. osobe x_1 u t_1 . Na primer, možemo da zamislimo da u trenutku t_1 osoba x_1 ima u.t.s. koji se sastoji od sledećih elemenata:

- i. *Misao* o predstojećem godišnjem odmoru.
- ii. *Strepnja* da neće imati dovoljno novca da otputuje na more.
- iii. Probadajući *bol* u leđima.
- iv. *Želja* da pojede nešto slatko.

Ukratko, Grajsova ideja je da u svakom trenutku u kojem imamo neko svesno iskustvo, možemo da formiramo određeni u.t.s., a sukcesivni niz takvih u.t.s.-ova od trenutka t_1 do t_n omogućava *psihološki kontinuitet* neke osobe. Svakako, Grajs dopušta da u okviru ovog niza postoje i izvesni periodi u kojima nema nikakvih u.t.s.-ova (na primer, kada osoba spava i sl.). Ali ono što bilo koji niz ovih psiholoških odsečaka čini nizom jedne iste osobe jesu *sećanja* (1941: 342). Naime, svaki u.t.s. po pravilu sadrži i sećanje na bar neke iskustvene sadržaje koji su elementi prethodnih u.t.s.-ova u ovom nizu.³²

U skladu s tim, gore navedeni u.t.s., pored iskustvenih sadržaja (i - iv), treba dopuniti i sledećom komponentom

- v. *Sećanje* na neki iskustveni sadržaj iz prethodnog u.t.s.-a.
(Na primer, sećanje na iskustveni sadržaj od pre pet minuta, kada se probadajući bol u leđima prvi put pojavio.)

³⁰ Grahek ovu oslabljenu ili indirektnu relaciju naziva „prarelacijom sećanja“, koja povezuje osobu x_3 u t_3 i osobu x_1 u t_1 posredstvom osobe x_2 u t_2 na gotovo isti način kao što je u porodičnim odnosima unuk povezan sa svojim dedom posredstvom svog oca (vidi Grahek 1982: 173).

³¹ Ovakav oblik indirektne relacije između psiholoških stanja našao je svoje mesto i među kasnijim zastupnicima neolokovskog gledišta o ličnom identitetu. Derek Parfit ovu relaciju naziva „preklapajućim lancem sećanja“ (eng. *overlapping chain of direct memories*) (Parfit 1984: 205), dok je neki od novijih autora nazivaju „sekvencom sećanja“ (eng. *memory sequence*) (Gustafsson 2010: 123). Detaljnije objašnjenje indirektne relacije između psiholoških stanja je predstavljeno na početku poglavlja 4. (vidi sliku 2).

³² Treba naglasiti da Grajs ipak zadržava određeni stepen sumnje u pogledu toga da li baš svaki u.t.s. sadrži i komponentu sećanja na prethodne u.t.s.-ove (Grice 1941: 343). Kako on smatra, sasvim je moguće da pojedini u.t.s.-ovi nemaju nikakve iskustvene elemente koji mogu biti zabeleženi u memoriji subjekta.

Način na koji komponenta sećanja povezuje sve u.t.s.-ove u jedinstven niz koji omogućava da perzistencija neke osobe funkcioniše po pomenutom modelu indirektna relacije sećanja:

U nekom nizu ukupnih temporalnih stanja koja pripadaju jednoj osobi, svaki u.t.s. koji je član tom nizu će sadržati kao svoj element sećanje na neko iskustvo koje je element u članu ovog niza koji mu vremenski prethodi; u nizu ukupnih temporalnih stanja koje ne pripadaju jednoj osobi ovo neće biti slučaj. (1941: 342)

U navedenom pasusu možemo da vidimo kako Grajsova modifikacija izbegava teškoće sa kojima je suočena jednostavna varijanta kriterijuma sećanja. Problem zaboravljanja i postizanje tranzitivnosti se postiže zahvaljujući tome što su članovi svakog psihološkog odsečka u nizu u.t.s.-ova povezani pomoću indirektna relacije sećanja, čime je omogućen *kontinuitet* svesnih iskustava. Ovo postaje naročito jasno kada u.t.s.-ove posmatramo na nivou relativno kratkih sukcesivnih trenutaka. Za nekoliko sati se verovatno neću sećati većine komponenti bilo kog u.t.s. koji sam imala jutros (osim eventualno komponente o senzaciji probadajućeg bola u leđima). Ali ono što omogućava kontinuitet svesti i moju perzistenciju je to što je skoro svaki u.t.s. od jutros pa do večeras kao svoju komponentu imao sećanje na u.t.s. koji mu je neposredno prethodio. U skladu s tim, čak i ako se večeras ne budem sećala nijednog današnjeg iskustva (nijednog u.t.s.-a), ta činjenica uopšte ne treba da navede na zaključak da ja večeras više nisam ista ona osoba koju su jutros zbolela leđa i koja je nešto kasnije pisala svoju disertaciju. Međutim, isto to će biti slučaj i kada ovaj Grajsov model proširimo tako da se odnosi na mnogo duži vremenski period, na mesece, godine i decenije.

U tom smislu je kriterijum koji se oslanja na indirektnu relaciju sećanja i psihološki kontinuitet teorijski superioran u odnosu na kriterijum koji se oslanja na direktnu povezanost sećanja. Ove ideje o ličnom identitetu je nekoliko decenija kasnije usvojio i Grajsov kolega sa Oksforda, Entoni Kvinton. Naime, Kvinton brani vrlo sličnu modifikaciju kriterijuma sećanja u svom tekstu „Duša“ (1962), u okviru kojeg preuzima Grajsov pojam u.t.s., ali ga naziva „duhovnom fazom“ (eng. *soul-phase*). U okviru Kvintonove koncepcije, duhovna faza predstavlja „odsečak“ svih psiholoških sadržaja u nekom datom trenutku (Quinton 1962: 398).

Navedene dve modifikacije su omogućile prelaz sa prvobitne varijante psihološkog kriterijuma na složeniju varijantu, u okviru koje ključno mesto igra obuhvatnija relacija *psihološkog kontinuiteta*. Ovaj kriterijum možemo da predstavimo na sledeći način:

Kriterijum psihološkog kontinuiteta: Nužno, osoba x_2 u t_2 je numerički identična osobi x_1 u t_1 akko je osoba x_2 u t_2 psihološki kontinuirana osobi x_1 u t_1 .

Ipak, čak i ako drugačija formulacija psihološkog kriterijuma može uspešno da reši problem zaboravljanja i problem tranzitivnosti, upitno je da li uspeva da otkloni i slučajeve paramnezije. Prvi i najočigledniji metod da utvrdimo da li je određeno sećanje na neki prošli postupak ili iskustvo lažno sastoji se u utvrđivanju veze između u.t.s.-ova koji mu vremenski prethode ili se na njega nastavljaju. Razmotrimo još jednom primer u kojem imam iskustveno sećanje da sam 18. juna 1815. godine doživela poraz u bici kod Vaterloa. Da je ovde reč o lažnom sećanju vidi se na osnovu toga što između tog sećanja i bilo kog drugog u.t.s.-a nema nikakve povezanosti i koherencije. Iako je ovo prihvatljiv kriterijum ako se ograničimo na kontekst svakodnevnih slučajeva utvrđivanja ličnog identiteta, Grajsov metod je ipak manjkav u slučaju zamislivih scenarija u kojima se nekome usađuje ne samo pojedinačno sećanje ili nekoliko takvih sećanja, već čitav niz u.t.s.-ova neke druge osobe. Ovakva osoba bi imala „implantiran“ ceo niz u.t.s.-ova koji zapravo pripadaju nekoj drugoj osobi. Ako se vratimo na primer sa Napoleonom, iz perspektive prvog lica, ova osoba bi imala isti odnos prema prošlosti kao što

je imao i sam Napoleon, odnosno ne bi se sećala samo izolovanog iskustva o porazu u bici kod Vaterloa, već i svih ostalih Napoleonovih iskustvenih sadržaja.

Sve veći utisak da Grajsova modifikacija psihološkog kriterijuma ipak ne može uspešno da otkloni problem paramnezije doveo je, krajem pedesetih godina prošlog veka, do jačanja gledišta prema kojem psihološki kriterijum – bez pomoći telesnog kriterijuma – može u najboljem slučaju da pruži osnovu za izvođenje jednog od nužnih, ali svakako *ne i dovoljnog* uslova dijahronog ličnog identiteta. Drugim rečima, sve veći broj filozofa je počeo da traži rešenje problema ličnog identiteta u gledištu prema kojem je psihološki kriterijum potrebno dopuniti nekim telesnim kriterijumom. Značajno mesto među ovim filozofima zauzimaju Bernard Vilijams (1957, 1960, 1970) i Sidni Šumejker (1959, 1970). Upravo iz tog razloga ću u narednom poglavlju detaljno razmotriti savremenu filozofsku argumentaciju koja se odnosi na kriterijum tela, kao i na kriterijum mozga, koji predstavlja svojevrsnu sintezu telesnih i psiholoških faktora.

3. TELESNI KRITERIJUM I KRITERIJUM MOZGA

Naše tvrdnje o prošlosti su najčešće zasnovane na sećanjima,³³ što sugerise da su upravo sećanja glavni izvor naših verovanja o vlastitoj prošlosti i perzistenciji (Shoemaker 1959: 869). Jedna od specifičnih karakteristika našeg odnosa prema prošlim doživljajima je da se sećamo prošlih događaja na „intiman“ način, tj. iz perspektive prvog lica, u okviru koje smo jedino mi potpuno upoznati sa specifičnim načinom na koji smo neki prošli događaj iskusili. Kada osoba x_2 ima jasno iskustveno sećanje (iz perspektive prvog lica) o događaju d koji je u nekom prošlom trenutku t_1 iskusila osoba x_1 , to se često smatra jasnim dokazom da je x_2 numerički identična osobi x_1 . Upravo ovo shvatanje predstavlja „zametak“ gotovo svake varijante psihološkog kriterijuma dijahronog ličnog identiteta (1959: 882).

Međutim, usklađenost psihološkog kriterijuma sa ovom intuitivnom pretpostavkom nije jedini razlog njegove uverljivosti i prihvatanja među savremenim filozofima. Naime, ovaj kriterijum se odlično slaže i sa zamislivim scenarijima o zameni tela (*bodily transfer*). Jedan od najpoznatijih opisa takvog scenarija je pružio Lok u svom primeru o princu i obučaru. Lok opisuje situaciju kojoj je „duša nekog princa, noseći sa sobom svest o prinčevom prošlom životu, ušla u telo nekog obučara“ (Lok 1962: 368). Zaključak koji proizlazi iz Lokovog shvatanja ličnog identiteta je da bi obučar, nakon što je dobio prinčevu svest (i njegova iskustvena sećanja o prošlosti), bio *ista osoba* kao princ, kao i da bi bio (moralno i pravno) odgovoran za prinčeve postupke.³⁴ Za sve ostale ljude koji znaju ovog obučara, on bi i dalje bio *isti čovek*, tj. isto ljudsko biće – iako bi bili krajnje iznenađeni time što obučar sada ima aristokratski akcent, sasvim drugačiji karakter, ponašanje i manirizam. Ipak, kada bismo situaciju sagledali iz perspektive ovog obučara, ne bismo našli nikakav osnov da on nije ista osoba kao princ (Shoemaker 1959: 870-871). Kada obučar razmotri svoja sećanja i sadržaje svoje svesti, on se ni najmanje ne oslanja na telesni kriterijum, a činjenica da je njegovo telo promenjeno ne utiče na njegov sud da je „on“ (kao određeni psihološki entitet koji nazivamo osobom) nastavio da postoji u nekom drugom fizičkom medijumu.³⁵

3.1. Šumejkerovo isticanje značaja telesnog kriterijuma

Imajući u vidu problem paramnezije, koji psihološki kriterijumi ne mogu da reše, Šumejker u tekstu „Lični identitet i sećanje“ (1959) predstavlja gledište prema kojem ni psihološki ni telesni kriterijum ne mogu da predstavljaju *samostalnu* osnovu za izvođenje nužnih i dovoljnih uslova ličnog identiteta, već da telesni kontinuitet i svedočanstva drugih osoba predstavljaju neophodnu dopunu na osnovu koje se utvrđuje da li sećanja i ostali psihološki sadržaji zaista pripadaju *jednoj istoj svesti*, tj. da li konstituišu *jednu istu osobu* koja perzistira kroz vreme (1959: 878). Šumejker smatra da se u slučaju tvrdnji o sećanjima ne oslanjamo na bilo koji kriterijum, kao i da je ono čega se neka osoba seća iz njene vlastite perspektive „sirova činjenica“ koja se ne može analizirati (1959: 873). Štaviše, iz perspektive prvog lica mi uopšte ne možemo da utvrdimo da li je neko sećanje zaista *naše* i da li smo numerički ista osoba kao osoba koja je u nekom prošlom trenutku doživela događaje kojih se sada sećamo.

³³ Manji broj tih tvrdnji, kako on ističe, može da bude zasnovan na starim fotografijama, dnevnicima i sl.

³⁴ Kako primećuje Lik Foano (Luc Foisneau), razmatranja dijahronog identiteta ličnosti kod Loka (kao i kod Hobsa i Lajbnica) imaju izraženu etičku i pravnu dimenziju, budući da je jedan od glavnih podsticaja na razmatranje ovog pitanja mogućnost opravdanja institucije kažnjavanja. Naime, da li i na osnovu kojih razloga možemo da opravdamo kažnjavanje prestupnika koji je počinio određeni prestup ili zločin pre, na primer, dvadeset godina, ako ne postoje dobri osnovi da utvrdimo da je i dalje reč o jednoj istoj osobi (vidi Foisneau 2008: 90-91).

³⁵ Vilijams smatra da čak i razmatranja iz perspektive prvog lica podržavaju telesni kriterijum (Williams 1970: 172-179). Za kritički prikaz Vilijamsovog argumenta, vidi Noonan 1982, 1983; Ninan 2022.

Ovu teškoću možemo da ilustrujemo ako se vratimo na primer sa replikantima iz *Blade Runner*-a. Prisetimo se, ako bi se replikant oslonio isključivo na perspektivu prvog lica, on ne bi imao nikakav način da utvrdi da li su njegova iskustvena sećanja iz detinjstva i mladosti sećanja o događajima koje je upravo *on* doživeo ili su sećanja neke *druge osobe* koja su „učitana“ u njegov mozak. Replikant se seća stvarnih događaja, budući da se seća nečega što se u prošlosti zaista dogodilo *nekoj osobi*. U tom smislu, njegova sećanja ne možemo okarakterisati kao lažna. Međutim, iako je sadržaj replikantovih sećanja zasnovan na stvarnim događajima iz prošlosti, to nisu događaji koji su se desili *upravo njemu*. Iz tog razloga, između događaja koji je sadržaj nekog iskustvenog sećanja replikanta i tog njegovog sećanja ne postoji adekvatna kauzalna veza.

Prema popularnom shvatanju, koje se od Lokovog *Ogleda* zadržalo sve do danas, naša sećanja predstavljaju najpouzdaniji pokazatelj trajanja jedne iste svesti kroz vreme. Iako ne osporava značaj naših sećanja za određenje ličnog identiteta, Šumejker ističe da se naša sećanja ne mogu kritički procenjivati ukoliko se ograničimo na okvire kriterijuma sećanja, ili bilo kog drugog psihološkog kriterijuma. Drugim rečima, on smatra da samo pomoću *telesnog kriterijuma* i svedočanstva drugih osoba (tj. oslanjanjem na perspektivu trećeg lica) možemo da utvrdimo ispravnost naših tvrdnji o sećanjima, tj. samo na ovaj način možemo da utvrdimo da li između naših sećanja i događaja koji su ih uzrokovali postoji adekvatna vrsta kauzalne veze na osnovu kojih bi to bila sećanja *jedne iste osobe* u različitim vremenima (1959: 872).

U tom smislu, on kaže sledeće:

[A]ko reči „sećati se“ treba da imaju neko značenje, mora biti moguće da se utvrdi da li se te reči koriste ispravno. (...) Naravno, to znači da budemo u stanju da znamo da je *jedna ista osoba* izrekla ove reči u dve različite prilike, a kako bi bili u stanju da ovo znamo, moramo da imamo neki kriterijum identiteta. Koji bi to kriterijum mogao biti ako ne *telesni identitet*? (Shoemaker 1959: 876, moj kurziv)

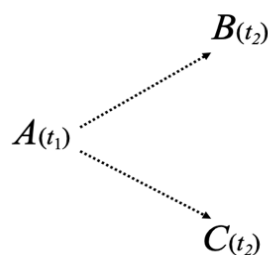
Naravno, ovaj zaključak ne osporava činjenicu da je ljudska priroda uređena na takav način da upravo fizički događaji uzrokuju svesna iskustva koja ostaju zabeležena u našem sećanju (tj. bar neka od značajnijih iskustava). Ova činjenica o našoj fizičkoj i psihološkoj konstituciji je dovoljna za izvođenje korisne generalizacije koja se uspešno primenjuje u kontekstu naših svakodnevnih potreba, ali treba imati u vidu da ova generalizacija nije dovoljna da bismo iz nje izveli mnogo jači zaključak koji se zahteva za određenje nužnih i dovoljnih uslova dijahronog ličnog identiteta. U skladu s tim, Šumejker zastupa stav da je ove uslove moguće izvesti jedino na osnovu kombinovane primene telesnog i psihološkog kriterijuma.³⁶

3.2. Vilijamsov argument na osnovu reduplikacije

Jedan od najuticajnijih argumenata protiv psihološkog kriterijuma ličnog identiteta je tzv. „argument na osnovu reduplikacije“ (eng. *the reduplication argument*). Reč je o argumentu koji je Vilijams prvobitno izložio u tekstu „Lični identitet i individuacija“ (1957), a zatim i u

³⁶ Osvrćući se na navedeni Šumejkerov zaključak, Terens Penelham (Terence Penelhum) u tekstu „Lični identitet, sećanja i preživljavanje“ (1959) ističe da se značaj telesnog kriterijuma ne pokazuje samo u naučnofantastičnim scenarijima i filozofskim misaonim eksperimentima, već i u stvarnim okolnostima. Naime, oslanjanje na telesni kontinuitet i svedočanstva drugih osoba je jedini način da osobe ponovo uspostave svoj identitet kod slučajeva amnezije, čime se pokazuje nužnost telesnog kriterijuma u realnim kontekstima. Pored toga, dok Šumejker ostaje na umerenom stavu da su i telesni i psihološki kriterijum podjednako važni, Penelham zastupa mnogo radikalniji stav da telesni kriterijum ima fundamentalnu ulogu za određenje ličnog identiteta, pre svega imajući u vidu mogućnost empirijskog i objektivnog utvrđivanja identiteta određene osobe kroz vreme (Penelhum 1959: 902).

tekstu „Telesni kontinuitet i lični identitet“ (1960).³⁷ Ključna poenta Vilijamsovog argumenta je da psihološki kriterijumi ne mogu da očuvaju jedno od bitnih svojstava relacije identiteta – naime, to da je reč o relaciji „jedan-prema-jedan“ (eng. *one-to-one relation*). Na osnovu ove odlike relacije identiteta sledi da je svaki entitet u određenom trenutku povezan na *jedinstven* način sa jednim i samo jednim entitetom u nekom drugom trenutku. Vilijamsov argument počiva na pretpostavci da ako je entitet a u t_1 identičan entitetu b u t_2 , onda u trenutku t_2 ne može postojati neki drugi entitet, c , koji bi bio identičan entitetu a . Drugim rečima, Vilijams odbacuje mogućnost tzv. „grananja“, tj. mogućnost da određeni entitet a u nekom budućem trenutku ima dve ili više instancijacija (b , c), pri čemu bi svaka od tih instancijacija bila numerički identična entitetu a . Slučajeve grananja možemo da ilustrujemo na sledeći način:



Slika 1.

Pomoću argumenta na osnovu reduplikacije Vilijams želi da pokaže da psihološki kriterijum omogućava istovremenu višestruku instancijaciju identičnih entiteta, tj. da relacija identiteta koju možemo da izvedemo oslanjajući se isključivo na ovaj kriterijum neće biti relacija „jedan-prema-jedan“. Kako bi to pokazao, Vilijams opisuje zamislivu situaciju u kojoj je Čarls jednog jutra doživeo drastičnu transformaciju i više se ne seća nijednog događaja iz svog dotadašnjeg života, već se seća događaja i postupaka koje u potpunosti odgovaraju životu istorijske ličnosti Gaja Foksa (Guy Fawkes).³⁸ Zamislimo da ova transformacija nije uticala samo na Čarlsova dotadašnja sećanja, već da je potpuno promenjeno njegovo ponašanje, način govora i sposobnosti (Williams 1957: 238). Ukratko, Čarlsova psihologija i ponašanje su potpuno transformisani tako odgovaraju Foksovoj psihologiji, ponašanju i sposobnostima. Ova zamisliva situacija nas suočava sa sledećim pitanjem: da li je uverljivo reći da je Čarls nakon transformacije *ista osoba* kao Gaj Foks, uprkos tome što Čarlsovo telo nije fizički kontinuirano Foksovom telu? Zastupnici različitih verzija psihološkog kriterijuma bi morali da tvrde da Čarls zadovoljava nužne i dovoljne uslove da bude identičan Foksu. Nasuprot tome, Vilijams sugerise da na gornje pitanje treba dati odričan odgovor (1957: 238). Naime, opisana transformacija koja se dogodila Čarlсу, može se dogoditi i Robertu (ili nekom drugom čoveku). Upravo zato relacija između Čarlса i Gaj Foksa ne može biti relacija „jedan-prema-jedan“. Prema tome, Čarls i Robert mogu biti samo *slični* – tj. *kvalitativno* identični u psihološkom smislu – ali ne i *numerički identični* Gaju Foksu. Na osnovu toga, Vilijams izvodi zaključak da

³⁷ U svojoj kritici Lokove pozicije Entoni Flu, skoro deceniju pre Vilijamsa, opisuje misaoni eksperiment u kojem se čovek deli, poput amebe, na dva identična blizanca, pri čemu obojica zadržavaju sva sećanja koja je taj čovek imao (Flew 1951: 66-67).

³⁸ Gaj Foks (1570–1606) je jedan od organizatora i učesnika u tzv. „Barutnoj zaveri“ 1605. godine (eng. *Gunpowder plot*), prilikom koje je pokušao atentat na engleskog kralja Džejmsa I, njegovu porodicu, kao i članove engleskog parlamenta. Ovu zaveru je skovala grupa katoličkih disidenata koji su želeli da svrgnu protestantsku monarhiju i obnove katoličku vlast u Engleskoj. Ipak, za vera je propala i za posledicu je imala dodatno pooštavanje zakona protiv katolika, kao i njihov dalji progon. Godišnjica otkrića zavere, 5. novembar, još uvek se obeležava u Velikoj Britaniji kao „Noć Gaja Foksa“ (eng. *Guy Fawkes Night*) ili „Noć Vatre“ (eng. *Bonfire Night*), dok maska sa njegovim likom danas predstavlja jedan od najpoznatijih simbola protesta protiv opresije.

istovetnost psiholoških stanja i sposobnosti ne može bez pomoći nekog dodatnog (nepsihološkog) kriterijuma da predstavlja adekvatnu osnovu za utvrđivanje ličnog identiteta (1957: 229-230).

Pomoću sledećih promenljivih ću označiti tri osobe iz Vilijamsovog primera:

- „Č“ referira na Čarlsa
- „R“ referira na Roberta
- „G“ referira na Foksa

Na osnovu toga, Vilijamsov primer se sada može predstaviti u formi sledećeg argumenta:

- [1] Pretpostavimo da osoba Č doživi iznenadnu promenu i stekne psihološke karakteristike koje u potpunosti odgovaraju određenoj osobi iz prošlosti, *G*. Osoba Č takođe iznosi iskrene tvrdnje o sećanjima koja odgovaraju *G*-ovom životu.
- [2] Pretpostavimo da druga osoba, *R*, doživi potpuno sličnu promenu u isto vreme kada i Č, stekavši psihološke karakteristike koje u potpunosti odgovaraju osobi *G* i iznoseći slične tvrdnje o sećanjima.
- [3] Ako je promena u pogledu psihološkog karaktera i tvrdnji o sećanjima dovoljna da poistovetimo osobu Č sa osobom *G* (tj. da zaključimo „Č = *G*“), isti uslov je dovoljan da poistovetimo osobu *R* sa osobom *G* (tj. da zaključimo „*R* = *G*“).
- [4] Ali iskazi identiteta „Č = *G*“ i „*R* = *G*“ ne mogu biti istovremeno tačni, jer bi njihova istinitost povlačila „Č = *R*“, što je apsurdno (pošto su Č i *R* različite individue).
- [5] Da bi se izbegao apsurdan zaključak „Č = *R*“, moramo odustati od bar jednog navedenog iskaza identiteta, tj. ili od „Č = *G*“ ili od „*R* = *G*“.
- [6] Ali ne postoji razlog da se odabere jedna identifikacija („Č = *G*“ ili „*R* = *G*“) nad drugom, jer su uslovi za izvođenje bilo koje od njih potpuno isti.
- [7] Stoga, razložno je da odbacimo *oba* iskaza – tj. i „Č = *G*“ i „*R* = *G*“ – što povlači da istovetnost psihološkog karaktera i iskaza o sećanjima nisu dovoljni da bismo poistovetili osobe Č i *R* sa osobom *G*.

Vilijamsov argument na osnovu reduplikacije je uticao na slabljenje psihološkog kriterijuma i brojni autori su pokušali da pronađu način da ospore zaključak ovog argumenta. U sledećem odeljku ću prikazati Šumejkerov i Nozikov pokušaj da izbegnu ovaj zaključak, a zatim ću izložiti razloge na osnovu kojih njihove argumente smatram neuspešnim.

3.2.1. Šumejkerov i Nozikov pokušaj rešenja problema reduplikacije

Šumejkerov (1984: 130) predlog rešenja problema reduplikacije se sastoji u ograničavanju ličnog identiteta na one slučajeve kod kojih (još uvek) nije došlo do reduplikacije. Drugim rečima, on rešenje ovog problema nastoji da reši pomoću uslova o „nepostojanju grananja“ (1984: 115), prema kojem je osoba *x* ista osoba kao osoba *y* ako i samo ako

- (i) postoji prikladan kontinuitet u pogledu psiholoških stanja osobe *x* i osobe *y*,
- (ii) ne postoji osoba *z* koja je numerički različita od osobe *y* i kod koje su psihološka stanja povezana sa psihološkim stanjima osobe *x* na isti način kao psihološka stanja osobe *y*.³⁹

³⁹ Sledeći Šumejkera, ovu modifikovanu verziju teorije psihološkog kontinuiteta možemo nazvati „negranajućim gledištem o psihološkom kontinuitetu“ (Shoemaker 1984: 130). Gore navedenu formulaciju ovog gledišta sam preuzela iz kritičke analize koju izlaže Bejkerova (vidi Baker 2000: 128).

Ako se vratimo na Vilijamsov primer, to znači da bi Čarls mogao da bude ista osoba kao Foks, *sve dok* Robert (ili bilo koja druga individua) ne postane psihološki kontinuiran sa Foksom. Međutim, čini mi se da Šumejkerovo rešenje ipak neprihvatljivo budući da pitanje ličnog identiteta neke osobe x zavisi od toga da li su nastali (ili su prestali da postoje) ostali psihološki dvojnici te osobe x . Iz njegovog rešenja sledi da ukoliko isključivo Čarls instancira relaciju psihološkog kontinuiteta sa Foksom, onda možemo da tvrdimo da Čarls zaista jeste jedna i ista osoba kao Foks. Ukoliko u međuvremenu Robert doživi istu transformaciju i postane psihološki kontinuiran sa Foksom, onda više *niko* nije ista osoba kao Foks.

Međutim, ovo predstavlja očigledno kršenje tzv. „samo a i b “ pravila (eng. *only a and b rule*), koje je formulisao Dejvid Vigin (David Wiggins 1980: 96, 2001: 96). Prema ovom pravilu, odgovor na pitanje da li je entitet a u t_1 identičan entitetu b u nekom kasnijem trenutku t_2 ne može da zavisi od činjenica o bilo kom drugom entitetu osim a i b . Preciznije rečeno, relacija identiteta se određuje isključivo na osnovu *intrinzičnih* karakteristika njenih relata, a ne na osnovu bilo kog skupa ekstrinzičnih faktora, tj. faktora koji se ne odnose direktno na te relate i njihova intrinzična svojstva (Noonan 2004: 127). Prema ustaljenom gledištu, intrinzična svojstva su ona svojstva koja neki entitet ima *po sebi*, tj. nezavisno od bilo koje relacije koju taj objekt instancira prema bilo kom drugom entitetu. Intrinzična svojstva nekog entiteta se ne menjaju u zavisnosti od bilo kojih spoljnjih okolnosti, tj. okolnosti koje se ne odnose na to kakav taj entitet jeste *po sebi*. U skladu s tim, ukoliko bismo određeni entitet posmatrali ili analizirali potpuno izolovano od bilo čega drugog, njegova intrinzična svojstva bi ostala nepromenjena (vidi Lewis 1983: 197).

Zašto bi trebalo prihvatiti „samo a i b “ pravilo? Glavni razlog za usvajanje ovog pravila je to što nam pomaže da očuvamo još jednu važnu odliku relacije identiteta – njenu *nužnost*. Zadržimo se nakratko na objašnjenju relacije identiteta. Jedan od fundamentalnih logičkih zakona je zakon identiteta, prema kojem je svaki entitet identičan samom sebi. Ovaj logički zakon je *nužno* istinit, tj. istinit je u svim mogućim svetovima. Prema tom zakonu ne mogu da postoje zamislive okolnosti u kojima neki entitet ne bi bio identičan samom sebi. U skladu s notacijom modalne logike, nužnost zakona identiteta izražavamo ovako:

$$\Box \forall a (a = a)$$

Kada razmatramo problem dijahronog identiteta, problematika postaje nešto složenija. U ovom slučaju mi ne razmatramo da li je entitet a identičan samom sebi, već razmatramo pitanje da li su dva entiteta – a i b – koja postoje u različitim vremenskim trenucima – t_1 i t_2 – *jedan isti* entitet koji perzistira od trenutka t_1 do t_2 , ili je reč o dva nezavisna i numerički različita entiteta koja postoje u različitim vremenskim trenucima. Ali čak i ovom složenijem slučaju, zakon identiteta nam kaže da ako su a i b zaista jedan isti entitet, oni nužno moraju da budu jedan isti entitet. Svi spoljašnji događaji su samo u kontingentnoj vezi sa ovim entitetom i ne mogu uticati na suštinstka svojstva koja čine da taj entitet bude upravo taj entitet. Ukratko, to da li su a i b jedan isti entitet utvrđuje se isključivo na osnovu njima svojstvenim odlikama, a ne na osnovu činjenica koje nemaju neposredne veze sa tim odlikama. Upravo to nam kaže „samo a i b “ pravilo. Poricanje ovog pravila bi imalo za posledicu to da identitet entiteta a i b bude stvar slučaja i potpuno arbitran, budući da izmena faktora koji su nezavisni od a i b može da dovede do toga da a ne bude b (vidi Milojević 2018: 121). Drugim rečima, „samo a i b “ pravilo počiva na uverljivom shvatanju prema kojem istinitost ili lažnost iskaza identiteta možemo da utvrđujemo pozivajući se isključivo na intrinzična svojstva, tj. ona svojstva koja određeni entitet čine upravo tim entitetom.⁴⁰

⁴⁰ U slučaju dijahronog identiteta, u pitanju je iskaz „ $a(t_1) = b(t_2)$ “

Svi oblici kršenja ovog pravila vode arbitrarnim određenjima identiteta. Čarls bi bio identičan Foksu ako i samo ako nijedna druga individua ne bi bila psihološki kontinuirana Foksu. Ukoliko se u nekom trenutku pojavi druga osoba (Robert) koja je u jednakom stepenu psihološki kontinuirana Foksu, tada više niko od njih (ni Čarls ni Robert) ne bi mogao da bude identičan Foksu. Ovo deluje kao potpuno arbitrarno određenje identiteta (Baker 2000: 128), budući da bi relacija identiteta (relacija koju svaki entitet instancira sa samim sobom) zavisila od ekstrinzičnih i kontingentnih faktora.

Međutim, arbitrarnost Šumejkerovog predloga rešenja problema reduplikacije ide još dalje. Naime, ukoliko Robert sledećeg dana umre ili mu se vrate njegova nekadašnja psihološka stanja i sadržaji, Čarls *ponovo* može da bude okarakterisan kao numerički ista osoba kao Foks. Dakle, Šumejkerov pokušaj izbegavanja problema reduplikacije krši „samo *a* i *b*“ pravilo, a pored toga ima i problematične implikacije. Jedna od tih implikacija je da bi Foks mogao da osigura svoj opstanak (u Čarlsovom telu) samo tako što bi ubio Roberta, kao i bilo koju drugu osobu za koju bi se u bilo kom trenutku pokazalo da instancirala relaciju psihološkog kontinuiteta sa Foksom.

Za razliku od Šumejkera, koji problem reduplikacije nastoji da reši ograničavajući važenje psihološkog kontinuiteta na slučajeve kod kojih nije došlo do grananja, Nozik (1983) zauzima nešto drugačiji pristup, koji je u literaturi poznat kao „teorija najbližeg nastavljača“ (eng. *the closest continuer theory*). Nozikovo obrazloženje teorije najbližeg nastavljača je dosta složeno i ne odnosi se samo na slučajeve ličnog identiteta, već i na identitet artefakata. Jedna od ključnih karakteristika ove teorije je da ne mogu postojati dva ili više „najbližih nastavljača“, kao i da relacija „bliskosti“ ili „sličnosti“ koja omogućava da neki entitet bude najbliži nastavljač nekog drugog entiteta dopušta stepenovanje, pri čemu u nekim situacijama neće biti moguće precizno utvrditi da li je najbliži nastavljač *identičan* određenom entitetu ili mu je samo *sličniji* (tj. „bliži“) od svih od ostalih postojećih entiteta:

[N]ešto u t_2 nije isti entitet kao x u t_1 ako nije x -ov najbliži nastavljač. A „najbliži“ znači bliži od ostalih; ako su dve stvari podjednako bliske x -u u t_1 , onda nijedna od njih nije isti entitet kao x . Ipak, nešto može da bude najbliži nastavljač x -a a da ne bude dovoljno blisko da bi bilo x . Koliko blisko x -u nešto mora da bude da bi bilo x , kako se čini, zavisi od toga koja vrsta entiteta je x , kao i od dimenzija na osnovu kojih se meri njihova bliskost. (Nozick 1981: 23)

Pojam najbližeg nastavljača možemo da objasnimo na sledeći način: najbliži nastavljač je onaj entitet koji ima *najveći stepen* spatiotemporalnog i kvalitativnog kontinuiteta sa originalnim entitetom. U slučaju osoba, najbliži nastavljač osobe x u t_1 je ona individua u t_2 koja ima najveći deo fizičkog tela osobe x i u najvećem stepenu je psihološki kontinuirana osobi x (Noonan 2004: 128). Ukoliko više različitih individua zadovoljava ove uslove u jednakoj meri, Nozik uvodi i uslov trajnosti, prema kojem će najbliži nastavljač biti ona individua koja ima veću trajnost, tj. ona individua koja je ili nastala ranije ili postoji duži vremenski period.

Ako sada primenimo ove uslove na Vilijamsov primer, dobijamo rezultat da će u zamislivoj situaciji u kojoj je Gaj Foks odavno mrtav, a Čarls je jedina osoba koja je psihološki kontinuirana sa Foksom u većoj meri od bilo koje druge postojeće individue, sledilo bi da je Čarls najbliži nastavljač Foksa. Štaviše, Nozik bi verovatno tvrdio da je u ovom slučaju Čarls *dovoljno blizak nastavljač* Foksa da bude *ista osoba* kao Foks. Iako Vilijams nije naročito detaljno opisao način na koji bi Čarls postao psihološki kontinuiran Foksu, verujem da Nozиков primer, u kojem se sadržaji određene osobe neposredno pre njene smrti prebacuju u mozak neke druge osobe, predstavlja varijantu vilijamsovskog slučaja reduplikacije, tako da ga (uz dodatne modifikacije) možemo smatrati njegovim odgovorom na pitanje o potencijalnom identitetu Čarlsa i Foksa (Nozick 1981: 39). Uprkos tome što u ovom slučaju ne postoji fizički

kontinuitet, Nozik smatra da bi procedura prilikom koje su sadržaji mozga neke osobe x neposredno pre njene smrti prebačeni u mozak nove osobe y , mogla da predstavlja prihvatljiv način na osnovu kojeg bi osoba x nastavila da postoji, tj. da bi osoba y mogla da bude dovoljno blizak nastavljajući osobu x da bismo ih mogli smatrati jednom istom osobom (1981: 39).

Ali šta se dešava u slučaju grananja? Kada se sledećeg jutra Robert nađe u situaciji u kojoj je potpuno psihološki kontinuiran Foksu, Nozik bi tvrdio da je na osnovu uslova *veće trajnosti* Čarls i dalje najbliži Foksov nastavljajući i, shodno tome, da je identičan Foksu. Nakon što Čarls umre ili prestane da bude psihološki kontinuiran Foksu, tada bi Robert postao Foksov najbliži nastavljajući. Kao što možemo da vidimo, uprkos tome što Nozikova teorija najbližeg nastavljajuća omogućava određenje ličnog identiteta čak i u slučajevima grananja, ona ipak pati od istih nedostataka kao i Šumejkerova. Preciznije rečeno, u okviru Nozikove teorije lični identitet bi imao kontingentan karakter, a istinitost iskaza „ x u t_1 je ista osoba kao y u t_2 “ bi zavisila od faktora koji su potpuno nezavisni od intrinzičnih odlika x i y . Imajući u vidu da i Šumejker i Nozik odbacuju „samo a i b “ pravilo, njihova rešenja problema reduplikacije neću smatrati prihvatljivim, budući da dovode do rezultata koji ne uspeva da očuva modalni karakter nužnosti za koji se smatra da predstavlja fundamentalnu karakteristiku relacije identiteta.

Razmatrajući potencijalna rešenja problema reduplikacije, Vilijams smatra da bi jedino *kriterijum mozga* mogao da izbegne ovaj problem, budući da ne može biti slučaj da postoje dva tela, koja u isto vreme sadrže *jedan isti* mozak (Williams 1973: 77). Kriterijum mozga predstavlja svojevrsnu sintezu psihološkog i telesnog kriterijuma: mozak je deo našeg fizičkog tela čija je glavna funkcija da stvara naša psihološka stanja. Ovaj kriterijum ću razmotriti u sledećem odeljku.

3.3. Kriterijum mozga

Danas je opšte prihvaćena praksa da uzroke psihičkih promena tražimo među neurološkim faktorima. Međutim, retko se postavlja zanimljivo pitanje kako je uopšte došlo do shvatanja o odnosu mozga i psihologije. U presokratovskom periodu, postojale su dve glavne hipoteze o sedištu ljudskog intelekta i psihologije (vidi Celesia 2012). Prema prvoj, tzv. „kardiocentričnoj hipotezi“, srce predstavlja centar ljudske psihologije. Istorijski posmatrano, ovu hipotezu su zastupali još u Egiptu (tri milenijuma pre nove ere), po svemu sudeći polazeći od zapažanja da psihička stanja prestaju da postoje onog trenutka kada prestane funkcija srca (vidi Crivellato & Ribatti 2007; Santoro et al. 2009).⁴¹ Prema drugoj – tzv. „encefalocentričnoj hipotezi“ – mozak je organ koji stvara naša psihička stanja. Koliko je moguće utvrditi na osnovu doksografskih istraživanja, ovu hipotezu je prvi izložio presokratovski filozof Alkmeon iz Krotona (Celesia 2012: 410), a kasnije ju je zastupao Hipokrat u svom spisu „O svetoj bolesti“, u kojem iznosi neurološko objašnjenje uzroka epilepsije.

Mesto vodeće hipoteze o prirodi i izvoru psihologije encefalocentrizam konačno dobija u radovima Galena, u drugom veku nove ere. Dalji razvoj encefalocentrizma možemo da pratimo i vekovima kasnije, u spekulativnim filozofskim pretpostavkama, poput Dekartove tvrdnje o ulozi pinealne žlezde u spajanju misaone i telesne supstancije (Descartes 1972 [1664]), ili pretpostavke nemačkog fiziologa Franca Jozefa Gala (Franz Joseph Gall) o lokalizaciji psiholoških funkcija u mozgu. Ipak, glavnu empirijsku potvrdu hipoteze o psihološkoj funkciji mozga nalazimo u slučajevima ozbiljnih povreda mozga. Slučaj Finiasa Gejdža (Phineas Gage) imao je presudnu ulogu u prelazu sa čisto teorijskih spekulacija o odnosu mozga i psiholoških stanja na empirijski pristup razumevanju uloge moždanih funkcija

⁴¹ Aristotel je verovatno najpoznatiji zastupnik kardiocentrične hipoteze. Štaviše, on je u svojim glavnim radovima o biologiji – *Historia animalium* i *De partibus animalium* – tvrdio da je glavna uloga mozga da hladi krv (vidi Rábano 2018).

(Damasio et al. 1994: 1102).⁴² Naime, usled teške nesreće pri izgradnji železničke pruge (1848.), metalna šipka je probila Gejdžovu lobanju, prilikom čega je uništila i veliki deo prednjeg režnja njegovog mozga. Na veliko iznenađenje, Gejdž je preživeo ovu povredu i sve vreme bio svestan i sposoban da komunicira sa prisutnima. Međutim, ubrzo nakon ove povrede, Gejdž je drastično promenio svoj karakter – ranije veoma odgovoran i pristojan čovek, postao je impulsivan, detinjast, poročan i sklon različitim oblicima društveno neprihvatljivog ponašanja (Harlow 1868). Iako postoje izvesne kontroverze u pogledu promene Gejdžovog ponašanja (npr. Kotowicz 2007), ovaj slučaj pruža empirijsku potvrdu pretpostavke o funkciji mozga u stvaranju naših psiholoških stanja i o uticaju određenih regija mozga na promene u pogledu karakternih osobina.

Konačno, u svetlu napretka neuronaučnih istraživanja, polovinom prošlog veka je formulisana filozofska teorija o odnosu mozga i mentalnih stanja – tzv. „teorija psiho-fizičkog identiteta“ – prema kojoj mentalna stanja treba poistovetiti sa određenim stanjima našeg mozga (Place 1956, Smart 1960, Feigl 1967). Filozofske diskusije o prirodi mentalnosti su ostavile značajan trag na dalji tok rasprave o ličnom identitetu. Naime, Lokovo shvatanje da pojam ličnosti i njenog dijahronog identiteta treba objašnjavati isključivo u psihološkim terminima, dovedeno je u direktnu vezu sa naučnom tezom prema kojoj su mentalna stanja naprosto stanja našeg mozga, što je brojnim filozofima poslužilo kao povod za artikulisanje varijante telesnog ili fizičkog kriterijuma ličnog identiteta – tzv. „kriterijum mozga“ – u okviru kojeg mentalne činjenice i dalje imaju značajno mesto (npr. McMahan 2002; Campbell & McMahan 2010; Parfit 2012). Prema ovom kriterijumu, nužni i dovoljni uslovi ličnog identiteta su određeni istovetnošću mozga. Formalnije rečeno,

Kriterijum mozga: Nužno, osoba x_2 u t_2 je numerički identična osobi x_1 u t_1 akko je mozak osobe x_2 u t_2 istovetan mozgu osobe x_1 u t_1 .

Direktna posledica ovog kriterijuma je da kada bi moj mozak bio uspešno izvađen iz mog tela T_1 i implantiran u neko drugo telo, T_2 , u tom drugom telu bi se nakon operacije probudila upravo ja.⁴³ Budući da bi se u telu T_2 sada nalazio moj mozak, osoba u ovom telu bi se sećala moje prošlosti, imala bi moj karakter, kao i moj specifičan manirizam i način govora, moja verovanja, namere, strahove, nadanja i sl.

Sidni Šumejker opisuje sledeći misaoni eksperiment koji treba da pokaže da je ova implikacija kriterijuma mozga u skladu sa našim zdravorazumskim intuicijama. Zamislimo situaciju u kojoj dva čoveka, gospodin Braun i gospodin Robinson, leže jedan pored drugog na operativnom stolu, dok su njihovi mozgovi izvađeni iz njihovih lobanja. Možemo da pretpostavimo da je ovako ozbiljna procedura bila neophodna kako bi Braun i Robinson mogli da se izleče od tumora na mozgu. Međutim, problem nastaje nakon operacije, kada mladi asistent greškom vraća Braunov mozak u Robinsonovo telo, a Robinsonov mozak u Braunovo telo. Nažalost, pacijent koji je dobio Robinsonov mozak nije preživeo ovu složenu operaciju, ali je pacijent kojem je u lobanju stavljen Braunov mozak preživeo. Nakon što se ovaj pacijent probudio iz anestezije i povratio svest, bio je u potpunom šoku u pogledu svog fizičkog izgleda, tvrdeći da telo u kojem se je probudio uopšte nije njegovo telo. Kada su ga upitali za ime i lične podatke, ovaj čovek je bez trunke oklevanja odgovorio da se zove Braun, a svi podaci koje je naveo bili su podaci koji se odnose upravo na Brauna. Ovaj čovek je imao očuvana sećanja iz Braunovog života, prepoznavao je Braunovu porodicu i prijatelje, bio je upoznat sa svim detaljima iz Braunove prošlosti (koje osim samog Brauna i eventualno nekolicine njemu

⁴² Za analizu implikacija koje je slučaj sa Finiasom Gejdžom imao na rasprave o ličnom identitetu, vidi u Tobia 2015.

⁴³ Na ovom mestu koristim veliko slovo „T“ kako bih promenljivu kojom označavam telo razgraničila od promenljive kojom označavam vremenske trenutke.

bliskih ljudi niko nije znao), dok o Robinsonovom životu nije znao ništa. Šumejker predlaže da ovog čoveka, koji je nastao kao kombinacija Robinsonovog tela sa Braunovim mozgom (i psihološkim sposobnostima i sadržajima koji odgovaraju Braunu), nazovemo Bronson (Shoemaker 1963: 23-24). Zastupnici kriterijuma prema kojem su nužni i dovoljni uslovi perzistencije osoba pruženi na osnovu kontinuiteta fizičkog tela, morali bi da tvrde da je Robinson preživeo operaciju, dok je Braun preminuo. Ipak, usled greške, Robinson sada ima Braunov mozak i lažno veruje da je on zapravo Braun, iako je Robinson. Kako primećuje Nunan, ovu interpretaciju Šumejkerovog primera nije usvojio veliki broj filozofa (Noonan 2004: 4). Većina savremenih filozofa je ovaj primer protumačila kao nedvosmislen slučaj u kojem operaciju preživljava Braun, a ne Robinson. Slikovito rečeno, popularno shvatanje je da Braun nakon ove operacije dobija novu lobanju i novo telo, a ne da Robinson dobija novi mozak (Parfit 1984: 253). U narednom odeljku ću pokazati da problem reduplikacije u jednakoj meri pogađa kriterijum mozga kao što pogađa psihološke kriterijume ličnog identiteta.

3.3.1. Kriterijum mozga i problem reduplikacije

Napredak medicine i hirurgije je omogućio radikalne operativne procedure, poput transplantacije velikog broja organa (vidi Watson & Dark 2012). Pacijenti danas uspešno preživljavaju presađivanje srca, plućnog krila, jetre, kože, pa čak i celih udova (vidi Kaufman 2013). Iako tehnološka sredstva još uvek ne omogućavaju transplantaciju mozga (ili čak cele glave), ne vidi se nijedan razlog koji bi ovakvu operativnu proceduru učinio načelno nemogućom (vidi Lamba et al. 2016). Međutim, u medicinskoj praksi postoji veoma zanimljiv primer operativne procedure koja pruža empirijsku potporu za misaone eksperimente pomoću kojih se kriterijum mozga suočava sa problemom reduplikacije. Reč je o tzv. „hemisferektomiji“, tj. neurohirurškoj proceduri prilikom koje se odstranjuje jedan deo ili čak cela polovina mozga (vidi Beier & Rutka 2013).⁴⁴

Postoje brojni slučajevi pacijenata koji su preživeli ovu operaciju, a što je još značajnije, kod velikog broja tih pacijenata preostala polovina mozga je nakon određenog vremena uspešno preuzimala funkcije odstranjene polovine (vidi McGovern et al. 2019). Ali mogućnost da osoba preživi i u potpunosti očuva svoje nekadašnje sposobnosti i psihološki profil sa samo jednom polovinom mozga, sugerise sledeće: ako pacijent može da preživi sa samo jednom cerebralnom hemisferom, čini se da bi bilo bar teorijski moguće da mozak podelimo da dva jednaka dela te da svaki od tih delova ubacimo u dva različita tela. Po pretpostavci, nakon operacije bi se probudila dva pacijenta, koja bi imala ista sećanja, isti karakter i ostale psihološke sadržaje i sposobnosti.

U svojoj knjizi *Identitet i spacio-temporalni kontinuitet* (1967), Dejvid Vigin (David Wiggins) izlaže svoju modifikaciju Šumejkerovog misaonog eksperimenta sa Braunom i Robinsonom (Shoemaker 1963: 23-24), gde Braunov mozak delimo na dve hemisfere i ubacujemo svaku od njih u dva (numerički) različita tela. Evo kako glasi Viginsova modifikovana varijanta ovog misaonog eksperimenta:

Pretpostavimo da smo podelili Braunov mozak na dve polovine i smestili svaku od njih u dva različita tela. (...) Pretpostavljamo da transplantirane osobe, Braun I i Braun II, tvrde da se sećaju istih stvari, da su podjednako inteligentni, kao i da na jednak način osećaju da su u svom telu. U tom slučaju, kada je moždani materijal zaista transplantiran, ne možemo naprosto da zanemarimo sećanja koja tvrde, budući da predobro razumemo zašto oni imaju ova sećanja. S druge strane, ako kažemo da je svako od njih ista osoba kao Braun, moraćemo da kažemo da je Braun I ista osoba kao

⁴⁴ Ova radikalna operacija je prvi put izvedena još davne 1938. godine (vidi Çataltepe 2010).

Braun II. To je neizbežan deo onoga što se podrazumeva kada se kaže da je svako od njih dvojice ista osoba kao Braun. Oni će biti na različitim mestima i imaće nezavisna iskustva od tog trenutka. Isto tako, oni će komunicirati na interpersonalni način. (Wiggins 1967: 53)

Zamislamo da je mozak m određene osobe (recimo da je ponovo reč o Braunu iz Šumejkerovog primera) podeljen na dve polovine, m_1 i m_2 , kao i da je svaka od njih stavljena u jedno od dva tela (T_1 T_2), koja su u pogledu svih svojih fizičkih i bioloških karakteristika potpuno istovetna. Razumno je očekivati da će se nakon operacije probuditi dve osobe: jedna u telu T_1 sa hemisferom m_1 i druga u telu T_2 sa hemisferom m_2 . Međutim, budući da su m_1 i m_2 polovine jednog istog mozga, i osoba u telu T_1 i osoba u telu T_2 će imati Braunov psihološki karakter i Braunova sećanja. Štaviše, iz perspektive prvog lica, obe ove osobe će verovati da su Braun, sećaće se Braunove prošlosti, prepoznavaće članove Braunove rodbine i njegove prijatelje itd. Ali koja od ove dve osobe je Braun? Da li je Braun nakon operacije nastavio da postoji u telu T_1 sa m_1 , u telu T_2 sa m_2 , ili je situaciju u tolikoj meri specifična da Braun sada postoji istovremeno u dva nezavisna fizička tela? Izgleda da je bilo koja od prve dve mogućnosti potpuno arbitrarna, jer nije jasno na osnovu čega bi Braun pre bio osoba u telu T_1 nego osoba u telu T_2 i obratno? Setimo se, formulacija kriterijum mozga glasi:

Nužno, osoba x_2 u t_2 je numerički identična osobi x_1 u t_1 akko je mozak osobe x_2 u t_2 istovetan mozgu osobe x_1 u t_1 .

Primetimo da je na osnovu tog kriterijuma u jednakoj meri opravdana i opcija prema je Braun u telo T_1 sa m_1 i opcija prema kojoj je Braun u telu T_2 sa m_2 . Ako prihvatimo treću opciju i tvrdimo da je Braun sada i osoba u telu T_1 i osoba u telu T_2 , onda relacija identiteta ne može da bude jedan-prema-jedan. Setimo se, reći da su dva ili više numerički različitih entiteta numerički jedan i isti entitet predstavlja pojmovnu protivrečnost. Konačno, mogli bismo da tvrdimo da je Braun nakon operacije prestao da postoji. Međutim, imajući u vidu da je operacija bila uspešna – u smislu što je funkcija Braunovog mozga potpuno očuvana u svakom od dva tela u koja je implantirana jedna hemisfera njegovog mozga – ova opcija se čini neopravdana.

Prvobitna formulacija Vilijamsovog problema reduplikacije je ukazivala na to da psihološki kriterijumi ličnog identiteta (bar bez pomoći nekog telesnog kriterijuma) uopšte ne mogu da objasne jedno od ključnih svojstava relacije identiteta, naime, da je to relacija jedan-prema-jedan. Međutim, modifikovana verzija Viginsovog misaonog eksperimenta pokazuje da isto važi i u pogledu kriterijuma mozga. Budući da su zamislive okolnosti u kojima bi mozak osobe x mogao da bude podeljen na dve hemisfere, m_1 i m_2 , i budući da svaka od njih može da bude uspešno implantirana u zasebno telo, T_1 i T_2 , ishod operacije bi bile dve osobe, y i z , koje su psihološki kontinuirane sa osobom x i svaka od njih ima jednak deo mozga osobe x . Drugim rečima, ova operativna procedura bi omogućila istovremeno postojanje dve različite individue – tj. dve svesne osobe u dva nezavisna fizička tela – koje bi na osnovu kombinacije psiholoških i moždanih faktora bile identične osobi x . Jedan od pokušaja rešenja ovog problema se sastoji u odustajanju od kriterijuma mozga i usvajanje telesnog kriterijuma, polazeći od pretpostavke da telo ne može da se deli na dva jednaka dela tako da (kao u slučaju mozga) svaka od polovina nastavi da funkcionise kao i pre te podele. U sledećem poglavlju ću pokušati da pokažem da kriterijum tela uopšte ne uspeva da izbegne problem reduplikacije, kao i da su implikacije kriterijuma mozga u većem skladu sa našim zdravorazumskim shvatanjem osoba i njihovog dijahronog identiteta nego što su implikacije telesnog kriterijuma.

3.4. Kriterijum tela

Do sada smo videli da je kriterijum tela filozofima poslužio kao neophodna dopuna psihološkog kriterijuma, tj. kao fizička osnova koja predstavlja dodatni nužni uslov ličnog identiteta. Pored toga, do sada smo videli da postoje brojni prigovori koji osporavaju psihološke kriterijume, kao što je problem paramnezije ili zamisliva mogućnost reduplikacije. Međutim, u ovom odeljku ćemo videti da ni kriterijum tela nije lišen ozbiljnih teškoća, koje u velikoj meri umanjuju njegovu prihvatljivost. Među savremenim zastupnicima kriterijuma tela je američka filozofkinja Džudit Džarvis Tomson (Judith Jarvis Thomson), koja svoje gledište predstavlja na sledeći način:

Za bilo koje x i y (gde ove promenljive denotiraju *osobe*),⁴⁵ $x = y$ ako i samo ako telo x -a = telo y -ona (Thomson 2008: 156)

Thomsonova ovo gledište naziva „fizičkim kriterijumom“, ističući da je zapravo reč o jednostavnom i privlačnom gledištu (Thomson 2008: 156-157), što je u osnovi tačno. Zapravo, jedina neodređenost se odnosi na to šta se smatra *istim telom*. Jedna od implicitnih pretpostavki ovog kriterijuma je da telo osobe x_2 u t_2 neće biti potpuno istovetno telu osobe x_1 u t_1 . Prema tome, kako bi osoba x_2 u t_2 prema ovom kriterijumu zaista mogla biti identična osobi x_1 u t_1 , potrebno je da materija koja konstituiše telo osobe x_2 u t_2 bude povezana sa materijom koja je konstituisala telo osobe x_1 u t_1 putem neprekinutog „niza manje-više postepenih zamena“ (Noonan 2004: 3). Na primer, telo poznatog glumca Mikija Rorka (Mickey Rourke) danas izgleda potpuno drugačije nego pre nekoliko decenija. Sasvim je moguće da neko ko je njegov poslednji film odgledao pre trideset godina uopšte ne bi prepoznao da je reč o ovom glumcu. Uprkos njegovoj drastičnoj fizičkoj transformaciji, iz telesnog kriterijuma proizlazi da je Miki i dalje *ista osoba*, zato što je svaka promena na njegovom fizičkom telu sledila iz prethodnog stanja istog tog tela. Upravo se u tome ogleda *fizički kontinuitet* Mikijevo tela, a upravo na osnovu tog kontinuiteta, prema telesnom kriterijumu, tvrdnja da je Miki i dalje *ista osoba* dobija svoje teorijsko opravdanje.

Kada gornju formulaciju dopunimo pojmom fizičkog kontinuiteta, kriterijum tela možemo formalnije da prikazemo ovako:

Telesni kriterijum: Nužno, osoba x_2 u t_2 je numerički identična osobi x_1 u t_1 akko je telo osobe x_2 u t_2 *fizički kontinuirano* telu osobe x_1 u t_1 .

Kako Thomsonova smatra, kada bi mozak (ili čak glava) osobe x bio uspešno ubačen u telo osobe y , osoba y bi se probudila *lažno verujući* da je osoba x . Osoba y bi nakon operacije imala i skup lažnih sećanja o svojoj prošlosti, kao i skup dispozicija, sposobnosti, manirizam, akcent i sl., osobe x . Ipak, budući da je telo osobe y ostalo očuvano i nastavlja da postoji, to telo bi i dalje bilo numerički identično upravo osobi y , a ne osobi x . U osnovi shvatanja Thomsonove je metafizička pretpostavka da pomoću termina „osoba“ označavamo određeni *biološki* ili *fizički* entitet, a ne entitet čija fundamentalna svojstva su psihološke prirode. Iako se Thomsonova uglavnom ograničava na pitanja o suštini pojma osobe (tj. na problem određenja osobe u bilo kom trenutku), njeno gledište je čak i u slučaju dijahronog identiteta u potpunom skladu sa kriterijumom tela. Drugim rečima, ona smatra da perzistencija neke osobe x zavisi od kontinuiranog postojanja određenog fizičkog tela; tj. osoba x postoji sve dok postoji i njeno telo. Ako bilo koji organ izvadimo iz tela T_1 i implantiramo ga u telo T_2 , to neće učiniti da T_2

⁴⁵ Thomsonova ističe da termin „osoba“ (eng. *person*) referira na pojedinačnu individuu koja spada u klasu koju označavamo zbirnom imenicom „ljudi“ (eng. *people*) (2008: 155).

postane drugo telo, niti će time T_2 postati istovetno telu T_1 – tj. zamena nekog organa ili ekstremiteta ne čini da neko telo postane neko drugo telo, ništa više nego što zamena nekog mehaničkog dela na automobilu ne čini da on postane neki drugi automobil. Zapravo, ovu činjenicu niko ne dovodi u pitanje u slučaju organa poput jetre, srca, bubrega i sl. Ako bismo presadili srce Bernarda Vilijamsa u telo Dereka Parfita, ova operacija ne bi mogla da ima bilo kakav uticaj na Parfitov lični identitet. Međutim, Thomsonova smatra da bismo i u slučaju transplantacije mozga morali da izvedemo isti zaključak (Thomson 2008: 157-158). Drugim rečima, ako iz tela Dereka Parfita izvadimo mozak i zamenimo ga mozgom Bernarda Vilijamsa, nakon operacije će se probuditi Derek Parfit, koji će *lažno verovati* da je Bernard Vilijams.

Nasuprot mišljenju Thomsonove, pokušaću da pružim nešto sadržajnije opis misaonog eksperimenta sa transplantacijom mozga pomenuta dva filozofa, kako bih pokazala da kriterijum tela ima paradoksalne implikacije. Dakle, zamislimo da je napredak medicine još osamdesetih godina prošlog veka omogućio uspešnu transplantaciju mozga, bez ikakvih zdravstvenih rizika i posledica u pogledu očuvanosti psiholoških sadržaja i sposobnosti mozgov koji se „prebacuju“ iz jednog tela u drugo. Zamislimo dalje da su se, nakon ozbiljne diskusije na Oksfordu, Bernard Vilijams i Derek Parfit dogovorili da testiraju uverljivost svojih suprotstavljenih pozicija o kriterijumu ličnog identiteta iz prve ruke, tako što će se podvrgnuti ovoj operativnoj proceduri.⁴⁶ Nakon operacije, u Parfitovom telu nalaziće se Vilijamsov mozak, dok će Parfitov mozak biti smešten u Vilijamsovo telo.⁴⁷

U skladu sa kriterijumom tela, opisana zamena mozgov ne donosi nikakvu promenu u pogledu ličnog identiteta – budući da se identitet tela ne menja sa zamenom jednog od njegovih organa ili ekstremiteta, i budući da je lični identitet potpuno određen telesnim identitetom, sledi da će se u Parfitovom telu probuditi Parfit, a u Vilijamsovom telu Vilijams.

Međutim, kada se ovi filozofi sretnu nakon operacije, njihova rasprava može da bude iznenađujuća. Naime, filozof u Parfitovom telu sada zastupa kriterijum tela, dok filozof u Vilijamsovom telu brani varijantu psihološkog kontinuiteta. Štaviše, filozof u Vilijamsovom telu sebe naziva Derekom i ima sva sećanja i psihološke karakteristike Dereka Parfita, dok filozof u Parfitovom telu sebe takođe naziva Derekom, iako ima sećanja i psihologiju Bernarda Vilijamsa.⁴⁸ Ukratko, rezultat operacije su dva filozofa koja sebe nazivaju Parfitom, pri čemu filozof koji je sada u Parfitovom telu zastupa gledište koje je dijametralno suprotno od gledišta koje je pre operacije zastupao Parfit. Teško je ne zapitati se u ovom neobičnom ishodu da li bi filozof u Parfitovom telu prilikom žustre rasprave svog teorijskog protivnika u nekom trenutku ipak nazvao „Derekom“.

⁴⁶ Parfit tvrdi da Vilijams u tekstu „Da li su osobe tela?“ (Williams 1973: 64-81) brani gledište prema kojem osobe možemo da poistovetimo sa telima, tj. da osobe *jesu* tela (Parfit 2012: 9). Iako je Parfit na osnovu privatnih konverzacija bio mnogo bolje upućen u Vilijamsova shvatanja ličnog identiteta od mene, u pomenutom Vilijamsovom tekstu, kao ni u njegovim prethodnim tekstovima ne nalazimo ovako jaka tvrdnja, kojom se neka osoba izjednačava sa telom. Koliko mi je poznato, Vilijams je u svim svojim radovima, pa i u pomenutom tekstu, eksplicitno zastupao gledište prema kojem je kriterijum tela *nužni* (iako *ne i dovoljni*) uslov ličnog identiteta (Williams 1973: 77). U svakom slučaju, ova opaska ni na koji način ne osporava da su Vilijams i Parfit zastupali različita i suprotstavljena gledišta o prirodi ličnog identiteta: Parfit je u svojim ranijim radovima zastupao teoriju *psihološkog kontinuiteta* (1971a, 1984), dok je u kasnijim radovima ovo gledište dopunio uslovom o *istovetnosti mozga* (Parfit 2008: 177, 2012).

⁴⁷ U izvornom Parfitovom primeru, koji mi u ovom odeljku služi kao inspiracija, opisuje se transplantacija Parfitove glave na Vilijamsovo telo (Parfit 2012: 9-10). Ja ću se ipak ograničiti na transplantaciju mozgov, kako bi se primer odnosio na *organ*, a ne na mnogo veći deo tela, kao što je glava.

⁴⁸ Donekle komičan karakter ovog primera nije stvar slučaja. Naime, situacija u primeru je opisana tako da bi filozof u telu Parfita bio primoran da ili odbaci svoje dotadašnje shvatanje ili da ga odbrani nazivajući sebe Parfitom. Budući da je Vilijams bio poznat po svojoj argumentativnoj upornosti, koja se ponekad graničila sa agresivnošću (vidi Stuart 2002), pretpostavljam da bi se opredelio za drugu opciju.

Ovaj misaoni eksperiment sugerirše da su implikacije kriterijuma mozga više u skladu sa našim intuitivnim shvatanjem osoba i njihovog dijahronog identiteta od implikacija kriterijuma tela. U kontekstu ovog misaonog eksperimenta smo videli da određeni aspekti kriterijuma tela dobijaju paradoksalan karakter. Ipak, sklad sa našim zdravorazumskim intuicijama ne treba shvatiti kao konkluzivni pokazatelj superiornosti kriterijuma mozga, niti on pokazuje da ovaj kriterijum nema ozbiljne nedostatake. Naime, videli smo da problem reduplikacije pogađa kriterijum mozga u gotovo jednakoj meri kao što pogađa psihološke kriterijume. Međutim, treba ukazati i na to da ni kriterijum tela ne izbegava ovaj problem. Jedna od glavnih pretpostavki na kojoj je počivala početna uverljivost kriterijuma tela je da telo ne može da se podeli na dva dela i nastavi da funkcioniše kao pre te podele – ovo je, po pretpostavci, bilo moguće u slučaju mozga (vidi Williams 1973: 77). Iako je ova pretpostavka tačna kada razmatramo *aktuelnu* prirodu ljudskih tela, ona je ipak samo *kontingentno* tačna.⁴⁹ Naime, brojni autori opisuju zamislivu situaciju u kojoj se čitavo telo jedne osobe deli poput amebe na dva istovetna tela (vidi Flew 1951: 66-67; Prior 1957: 196-201; Bennett 1967: 651; Wiggins 1967: 37-38). Polazeći od ove zamislive situacije, engleski filozof Derek Parfit je formulisao svoju filozofsku poziciju u okviru koje relacija identiteta nije od ključnog značaja za naš opstanak (vidi Parfit 1997). Imajući u vidu značaj, složenost i uticaj Parfitovih radova, celo sledeće poglavlje ću posvetiti razmatranju njegovog pokušaja rešenja ličnog identiteta. Budući da Parfit u svojim radovima razmatra brojna pitanja o telesnom kriterijumu i kriterijumu mozga, kao i zbog toga što u kasnijim radovima svoje gledište modifikuje u pravcu određene verzije kriterijuma mozga (vidi Parfit 2012), odlučila sam se da njegovu argumentaciju o ličnom identitetu izložim tek nakon objašnjenja ovih kriterijuma i glavnih prigovora sa kojima su suočeni.

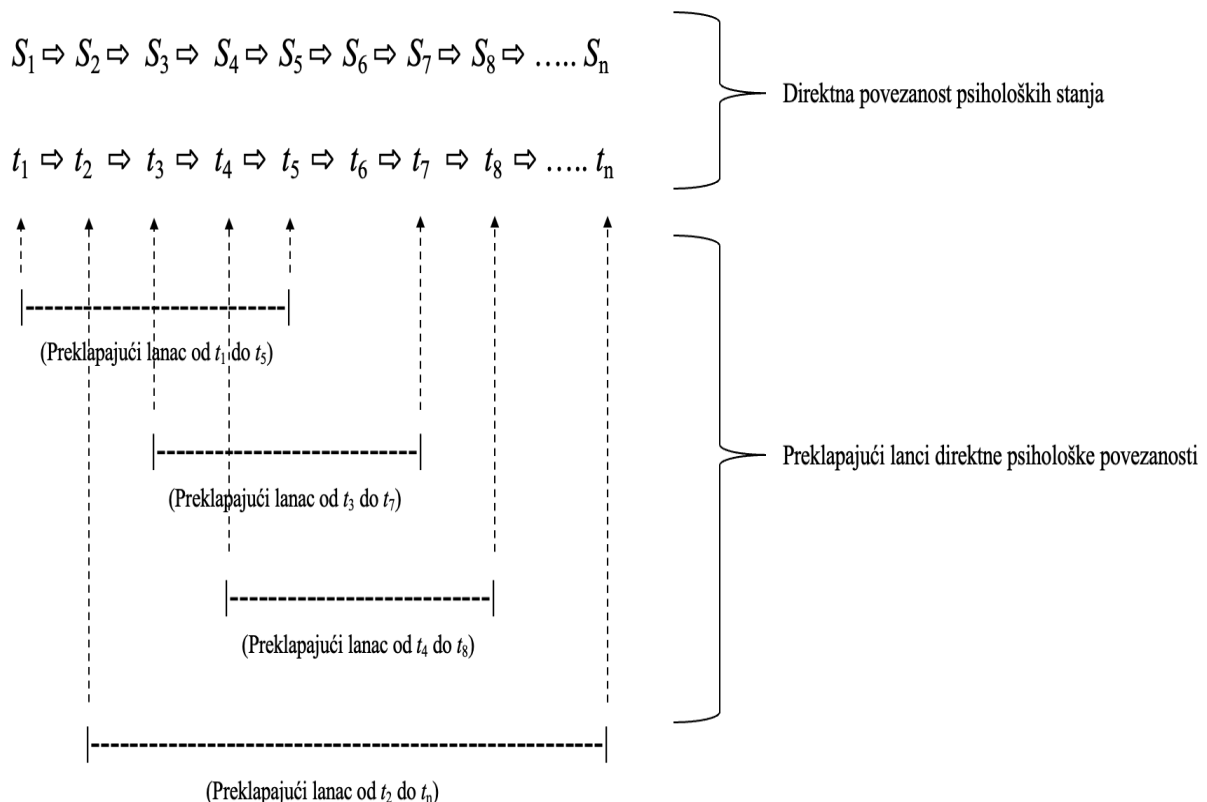
⁴⁹ Svesna sam mogućeg prigovora da veliki broj problema kojima se filozofi bave u oblasti ličnog identiteta počiva na opisima zamislivih situacija, koje se ponekad uopšte ne odnose na aktuelne (stvarne) osobe iz svakodnevnog života. Kao odgovor na ovaj potencijalni prigovor, podsetila bih na to da filozofske teorije o (dijahronom) ličnom identitetu teže da otkriju skup *nužnih* i *dovoljnih* uslova *U* na osnovu kojih bi osoba x_2 u t_2 bila numerički identična osobi x_1 u t_1 . Imajući u vidu tako određen cilj, bilo koja okolnost (aktuelna ili tek moguća i zamisliva) u okviru koje bi uslov *U* bio zadovoljen ali osoba x_2 u t_2 ne bi bila numerički identična osobi x_1 u t_1 , ili, s druge strane, bilo koja okolnost u okviru koje bi x_2 u t_2 bila numerički identična osobi x_1 u t_1 iako uslov *U* nije zadovoljen, direktno dovodi u pitanje filozofsku teoriju koja uslov *U* predstavlja kao *nužan* i *dovoljan* uslov ličnog identiteta. U tom smislu, zamisliva situacija u kojoj bi se ljudsko telo delilo na dva istovetna dela poput amebe – kao i bilo koji drugi misaoni eksperiment – predstavlja mogućnost koju jedan uspešan filozofski predlog rešenja problema ličnog identiteta ne može da ignoriše, oslanjajući se isključivo na kontingentne činjenice o aktuelnoj ljudskoj prirodi.

4. PARFITOVO SHVATANJE LIČNOG IDENTITETA

Već u svojim prvim radovima „Lični identitet“ (1971a) i „O značaju samoidentičnosti“ (1971b), Parfit staje na stranu neolokovske pozicije. Drugim rečima, on brani i razvija složenu varijantu psihološkog kriterijuma ličnog identiteta, u okviru koje ključno mesto zauzima relacija *psihološkog kontinuiteta*. Nešto kasnije, u svojoj knjizi *Razlozi i osobe* (1984), on pruža detaljno obrazloženje svog kriterijuma. Najčešće navođena formulacija ovog kriterijuma glasi:

Psihološki kriterijum: (1) *Psihološki kontinuitet* postoji ako i samo ako postoje preklapajući lanci jake povezanosti. X danas je jedna ista osoba kao Y u nekom prošlom vremenu ako i samo ako je (2) X psihološki kontinuirano sa Y (3) ovaj kontinuitet ima pravu vrstu uzroka i (4) ne postoji druga osoba koja je psihološki kontinuirana sa Y. (5) Lični identitet kroz vreme se sastoji samo u činjenicama od (2) do (4). (Parfit 1984: 207)

Zadržimo se na pojašnjenju ovih uslova. Uslov (1) određuje psihološki kontinuitet u terminima preklapajućih lanaca jake povezanosti. Pogledajmo šta to tačno znači. Kao i ostali neolokovski orijentisani filozofi, Parfit je uvideo značaj psihološke povezanosti (eng. *connectedness*), odnosno postojanja neposredne ili direktne veze između psiholoških stanja u različitim vremenima; stanja poput sećanja, namera, verovanja, želja, karakternih osobina i ostalih psiholoških odlika koje perzistiraju kroz vreme. Prema Parfitu, glavni značaj ovih neposrednih veza je u tome što predstavljaju *osnov* ili *temelj* psihološkog kontinuiteta (eng. *continuity*), tj. psihološki kontinuitet treba shvatiti kao relaciju koja se sastoji u skupu preklapajućih lanaca ovih direktnih veza (Parfit 1984: 206). Složeni odnos između ovih pojmova je moguće ilustrovati pomoću sledećeg dijagrama:



Slika 2.

Usvojimo da se promenljive $S_1, S_2 \dots S_n$ odnose na psihološka stanja poput sećanja, da se $t_1, t_2, \dots t_n$ odnose na određene vremenske trenutke, a da simbol „ $\Rightarrow$ ” označava relaciju direktne povezanosti psiholoških stanja od trenutka t_x do trenutka t_{x+1} . Relacija direktne povezanosti sećanja bi mi omogućila da se u t_2 sećam prethodnog vremenskog perioda iz t_1 itd. Međutim, iako ću se svakog narednog trenutka sećati prethodnog, moguće je da se nakon dužeg vremenskog perioda – npr. u t_n – neću sećati nijednog događaja i iskustva iz t_1 . Ako bi moj identitet bio zasnovan na relaciji direktne povezanosti, ja u t_n ne bih mogla da budem ista osoba kao u t_1 , budući da ta relacija *nije tranzitivna* (vidi Parfit 1971a: 20; 1984: 206).⁵⁰

Preklapajući lanci psihološke povezanosti omogućavaju da se izbegne ovaj problem. Na primer, preklapajući lanac od t_2 do t_n čini da se u t_n sećam događaja i iskustava iz t_2 . Iako se u t_n neću sećati ničega iz t_1 , postoji preklapajući lanac od t_n do t_2 , koji na *posredan način* povezuje moja sećanja sa t_1 , budući da sam se u t_2 sećala događaja i iskustava iz t_1 . Skup preklapajućih lanaca omogućava *kontinuitet* psiholoških stanja time što ih povezuje čak i u onim slučajevima u kojima više nije očuvana njihova neposredna veza u svesti neke osobe (Milojević 2023: 98). Još jedna prednost ovog dijagrama je što pojašnjava Parfitova tvrdnja da je relacija (direktne) povezanosti „značajnija u teoriji i praksi” od relacije psihološkog kontinuiteta (1984: 206). Naime, psihološki kontinuitet se sastoji od skupa preklapajućih lanaca psiholoških povezanosti; tj. subjekt ne može da formira ove preklapajuće lance kada ne bi imao određeni broj direktnih veza između svojih psiholoških stanja. S druge strane, ključna prednost relacije kontinuiteta u odnosu na relaciju povezanosti se sastoji u tome što je – poput relacije identiteta – reč o *tranzitivnoj* relaciji.

Uvodeći uslov (2), Parfit lični identitet ograničava na samo ona bića (i entitete) kod kojih postoji relacija psihološkog kontinuiteta. Brojni autori su zamerili da je ovaj Parfitov uslov previše restriktivan, time što drastično sužava klasu entiteta kojima se može pripisati lični identitet (vidi Persson 2016: 151). Drugim rečima, uslov prema kojem lični identitet zahteva psihološki kontinuitet, tj. postojanje preklapajućih lanaca jake psihološke povezanosti, onemogućava da lični identitet pripišemo ljudskim (ili neljudskim) bićima kod kojih još uvek ili više nema nikakvih psiholoških sadržaja; na primer, kod novorođenčadi, kod ljudi u trajnom vegetativnom stanju ili u komi i sl. Jedna od implikacija ovog Parfitovog uslova je da neka sadašnja osoba x ne može da bude identična novorođenčetu od kojeg se razvila, niti biću u trajnom vegetativnom stanju (koje će možda jednog dana postati). U svetlu ovog prigovora, neki filozofi su usvojili varijantu kriterijuma mozga. Prema njihovom shvatanju, svest u različitim trenucima ne mora da bude ujedinjena na psihološkom nivou – na primer, pomoću sećanja, namera i sl. Ono što omogućava da svesne epizode u različitim (ponekad odvojenim) vremenskim periodima budu deo jedne iste svesti jeste kontinuitet njihove *neuralne osnove*, tj. na osnovu toga što postoji fizički i funkcionalni kontinuitet onih oblasti mozga koje omogućavaju svesna iskustva (McMahon 2002: 79). U skladu s tim, čak i kada ove oblasti mozga ne proizvode svesna iskustva (npr. tokom potpunog gubitka svesti ili kod ljudi u stanju kome) možemo da kažemo da je osoba x_2 , koja je trenutno u komi, identična osobi x_1 , na osnovu toga što x_2 ima onaj deo mozga koji je kod x_1 bio zaslužan za stvaranje svesnih iskustvenih epizoda.

Uslovom (3) se ističe da kontinuitet mora biti zasnovan na „pravoj” vrsti uzroka. Šta je prava vrsta uzroka? Parfit odgovara na ovo pitanje tvrdeći da postoje tri vrste psihološkog kriterijuma, pri čemu se razlika u pogledu njih izvodi na osnovu toga šta se smatra pravom vrstom uzroka. Prema užoj verziji kriterijuma, to mora biti normalan uzrok. Budući da kod ljudi psihološka stanja proizvodi mozak, ovaj normalni uzrok bismo mogli da shvatimo kao aktivnosti onih cerebralnih oblasti koje leže u osnovi relevantnih psiholoških sposobnosti –

⁵⁰ Setimo se, Ridov prigovor ukazuje na probleme do kojih dolazi kada lični identitet pokušamo da objasnimo oslanjajući se na netranzitivnu relaciju (vidi odeljak 2.1.2).

poput sećanja ili intencionalnih stanja (npr. verovanja, namera i sl.) – čiji preklapajući lanci jake psihološke povezanosti omogućavaju psihološki kontinuitet jedne osobe (vidi, Persson 2016: 150). Prema široj verziji, to može biti bilo koji *pouzdan* uzrok; prema najširoj verziji, to može biti *bilo koji* uzrok (1984: 207).

Parfit smatra da je bilo koja od dve šire verzije kriterijuma bolja i prikladnija od uske verzije, a to pokazuje pomoću veoma korisne analogije sa vidom (1984: 208). Kod ljudskih bića, oči su organ koji omogućava vizuelne senzacije, odnosno oči su *normalan* ili *prirodan* uzrok našeg vida. Možemo da očekujemo da će tehnološki napredak omogućiti veštačke oči koje bi služile kao *pouzdana* i prikladna zamena za biološke oči. Možemo da pretpostavimo i da bi u nekom trenutku veštačke oči omogućavale isti, ako ne i bolji vid od prirodnih. Ipak, jasno je da takav veštački uzrok vizuelnih senzacija ne bi bio „normalan“ ili „prirodan“. Ono što je mnogo manje jasno je da li bismo tvrdili da ljudi sa veštačkim očima nemaju sposobnost vida, zato što uzrok njihovih vizuelnih senzacija nije „normalan“, „prirodan“, „biološki“ i sl. Ako usvojimo gledište prema kojem pravi uzrok mora biti prirodan uzrok, morali bismo da tvrdimo da ljudi sa veštačkim očima zapravo uopšte nemaju vid, već da imaju veštački dodatak koji kod njih *simulira* sposobnost za vizuelne senzacije; tj. imaju sposobnost koju u slučaju pravog (prirodnog) uzroka nazivamo vidom. Nasuprot ovom shvatanju, Parfit smatra da i u slučaju vida i u slučaju psihološkog kontinuiteta treba zauzeti širu (permissivniju) varijantu kriterijuma, koja određenje „pravog uzroka“ ne ograničava na prirodni ili biološki uzrok:

Ali čak i ako ova osoba ne može da vidi, ono što ima je *jednako dobro* kao i vid, kako u pogledu saznanja onoga što je u vidokrugu, tako i kao izvor vizuelnog zadovoljstva. Ako prihvatimo psihološki kriterijum, mogli bismo da tvrdimo nešto slično. Ako psihološki kontinuitet nema svoj uobičajeni uzrok, neki bi mogli da tvrde da to *nije* pravi psihološki kontinuitet. Možemo da kažemo da čak i ako je tako, ova vrsta kontinuiteta je *jednako dobra* kao obični kontinuitet. (1984: 209)

Na osnovu toga što ističe prednost šireg određenja „pravog uzroka“ psihološkog kontinuiteta, Parfit dopušta da veštački stvorena replika osobe *x* – npr. osoba *y* koja nakon procesa teletransportacije izađe iz replikatora sa novim telom i mozgom – bude psihološki kontinuirana osobi *x*. U skladu s tim, slučaj teletransportacije u kojem je telo osobe *x* uništeno prilikom skeniranja i nakon kojeg iz replikatora izađe (jedna i samo jedna) osoba *y*, koja u kvalitativnom pogledu ima istovetno telo i mozak kao osoba *x* i koja je psihološki kontinuirana osobi *x*, uslovi (2) – (4), na osnovu kojih Parfit određuje lični identitet, bili bi potpuno zadovoljeni. Ukratko, mogli bismo da kažemo da je osoba *x* preživela i da nastavlja da postoji kao osoba *y*, bez obzira na to što uzrok psihološkog kontinuiteta između *x* i *y* nije prirodan ili biološki.

Parfit mnogo više pažnje posvećuje ukazivanju na prednost širokog (i najšireg) kriterijuma u odnosu na uski kriterijum. Ipak, taj njegov fokus ostavlja donekle nejasnim šta je to što neki uzrok psihološkog kontinuiteta čini *pouzdanim*, tj. u čemu se sastoji razlika između širokog i najšireg kriterijuma. Načelno rečeno, ako bi učestala primena neke procedure omogućavala pravljenje savršene (ili skoro savršene) kopije psiholoških stanja i relacija među tim stanjima, takvu proceduru bismo mogli smatrati *pouzdanom* (1984: 207-209).⁵¹ U skladu s tim, teletransportacija, transplantacija mozga, učitavanje psiholoških stanja neke osobe u novi mozak i svi drugi oblici očuvanja psihološkog kontinuiteta putem nekog oblika intervencije, spadaju u široki ili najširi kriterijum. Da li je konkretna primena neke od tih procedura pouzdana ili ne, zavisi od njenih rezultata i pratećih okolnosti – tj. moguće je da bi neka od tih procedura na samom početku bila neupouzdana, ali bi kasnijim usavršavanjem postala pouzdana. Nasuprot pomenutim procedurama, psihološki kontinuitet koji je nastao

⁵¹ U Parfitovim radovima ne postoji preciznije određenje pouzdanosti nekog uzroka psihološkog kontinuiteta.

zahvaljujući *neuralnim aktivnostima mozga u originalnom telu* (u okviru kojeg se razvio) predstavlja nedvosmislen primer normalnog ili prirodnog uzroka, dok je kriterijum koji dopušta samo ovakav uzrok ono što Parfit naziva uskim kriterijumom.

Prema uslovu (4), u granajućim slučajevima, kao što su slučajevi fisije, ne možemo tvrditi lični identitet.⁵² Ovim uslovom Parfit osporava važenje „samo *a* i *b*“ pravila – tj. pravila prema kojem odgovor na pitanje da li je entitet *a* u t_1 identičan entitetu *b* u nekom kasnijem trenutku t_2 ne može da zavisi od činjenica o bilo kom drugom entitetu osim entiteta *a* i *b* – na isti način kao što to čini Šumejker. U tom smislu, Parfit kaže sledeće:

Identitet je relacija jedan-jedan. Dakle, svaki kriterijum identiteta mora da se poziva na relaciju koja je logički jedan-jedan. Psihološki kontinuitet nije logički jedan-jedan. Stoga, on ne može da pruži kriterijum. Neki pisci su odgovorili da je dovoljno ako je odnos na koji se poziva uvek *u stvari* jedan-jedan. Predlažem nešto drugačiji odgovor. Psihološki kontinuitet je osnov da se govori o identitetu kada je on (psihološki kontinuitet) jedan-jedan. Tvrdio sam da bi trebalo da napustimo govor o identitetu, ako bi psihološki kontinuitet imao formu jedan-više ili bio granajuć. (...) Sudovi o ličnom identitetu imaju veliki značaj. Ono što im daje značaj je činjenica da podrazumevaju psihološki kontinuitet. Zbog toga, kad god postoji takav kontinuitet, trebalo bi, ako možemo, da to impliciramo donošenjem suda o identitetu. Kada bi psihološki kontinuitet dobio granajuću formu, nijedan koherentan skup sudova o identitetu ne bi mogao odgovarati (...) granajućem obliku ove relacije. Ali ono što bi trebalo da uradimo u takvom slučaju je da uzmemo značaj koji bi pridao sudu o identitetu i pridamo ovu važnost direktno svakom delu granajuće relacije. Dakle, ovaj slučaj pomaže da se pokaže da sudovi o ličnom identitetu izvode svoju važnost iz činjenice da impliciraju psihološki kontinuitet. (1971a: 12)

Konačno, uslov (5) ukazuje na to da prethodni uslovi (2)–(4) *u potpunosti* određuju lični identitet neke osobe. Drugim rečima, možemo da tvrdimo da je osoba x_2 u t_2 identična osobi x_1 u t_1 ako i samo ako je osoba x_2 psihološki kontinuirana osobi x_1 (tj. ako između x_1 u t_1 i x_2 u t_2 postoji dovoljan broj preklapajućih lanaca jake povezanosti), ako je taj psihološki kontinuitet zasnovan na pouzdanom uzroku (bilo da je reč o prirodnom ili biološkom uzroku ili ne) i ako *ne postoji neka druga osoba* koja je psihološki kontinuirana osobi x_1 . Ne postoji nijedna druga činjenica o osobama x_1 i x_2 , koju možemo da uzmemo u obzir prilikom odgovora na pitanje da li je x_2 identična osobi x_1 : kada smo utvrdili da li su uslovi (2)–(4) zadovoljeni, tada znamo sve što se može znati o tome da li je osoba x_2 u t_2 identična osobi x_1 u t_1 . Uslovom (5) Parfit svoje shvatanje ličnog identiteta karakteriše kao redukcionističko. U svom najjednostavnijem obliku, redukcionizam se može predstaviti kao sledeća teza:

Postojanje neke osobe se sastoji u postojanju određenog tela, kao i u odvijanju niza misli, iskustava i ostalih mentalnih i fizičkih događaja. (Parfit 1997: 16)⁵³

U zavisnosti od toga na koji način shvatamo relaciju „sastojati se“, dobijamo različite oblike redukcionizma. Prema najjednostavnijoj interpretaciji, osoba je entitet koji nije ništa osim i povrhu određenog tela ili psiholoških fenomena; tj. osoba je istovetna određenom telu, mozgu,

⁵² Slučajevima fisije se smatraju oni slučajevi kod kojih se neka individua deli poput amebe ili slučaj podele mozga na dve hemisfere.

⁵³ Parfit u svojoj knjizi *Razlozi i osobe* pruža detaljno određenje redukcionizma (1984: 210-214). Uprkos tome što se prilikom objašnjenja njegovog shvatanja redukcionističke teze i njenih varijanti autori obično oslanjaju upravo na ovu knjigu, mislim da Parfit u svom kasnijem tekstu „O nevažnosti identiteta“ (1997) na mnogo jasniji i bolji način sumira svoja ranija gledišta.

sećanjima, skupu psiholoških sadržaja i sl. Ovu tezu Parfit naziva „identifikacionim redukcionizmom“ (eng. *identifying reductionism*) i odbacuje ga kao previše pojednostavljeno shvaćanje prirode osoba. Pored toga, on odbacuje i tzv. „eliminativistički redukcionizam“ (eng. *eliminative reductionism*), prema kojem govor o osobama predstavlja vrstu sistemske greške. Strogo govoreći, ovim tipom redukcionističke teze (čije izvore Parfit nalazi u Budizmu) tvrdi se da postoje samo fizička tela i događaji, kao i psihološki fenomeni, ali *ne* i osobe (1997: 17-18). Konačno, vrsta redukcionizma koju Parfit zastupa je „konstitutivni redukcionizam“ (eng. *constitutive reductionism*), prema kojem osobe postoje, a postojanje određenog tela i odvijanje niza misli, iskustava i ostalih mentalnih i fizičkih događaja *konstituiše* postojanje neke osobe.

Drugim rečima, sve činjenice o postojanju bilo koje osobe jesu činjenice o određenom fizičkom telu, mozgu i određenom skupu psiholoških fenomena; pored tih činjenica, ne postoji nikakva dodatna činjenica koja konstituiše postojanje neke osobe (1984: 210; 1997: 16). Kada smo u potpunosti opisali činjenice o fizičkom telu i psihološkom profilu neke osobe, opisali smo *sve* što možemo da znamo o prirodi i postojanju te osobe. Neredukcionistička gledišta predstavljaju negacije redukcionističke teze, tvrdeći (a) da su osobe entiteti koji „postoje nezavisno od bilo kog fizičkog tela, mozga ili iskustava“ (tj. nešto poput čisto mentalnog entiteta ili duhovne supstancije), ili (b) da osobe nisu nezavisno postojeći entiteti, ali se njihov identitet ipak ne može svesti na i objasniti isključivo u terminima fizičkog ili psihološkog kontinuiteta (1984: 210).

4.1. Parfitovo odbacivanje teze o određenosti

Jedna od glavnih karakteristika Parfitovog shvaćanja ličnog identiteta se sastoji u odbacivanju tzv. „teze o određenosti“ (eng. *the determinacy thesis*), kojom se tvrdi da pitanja o ličnom identitetu moraju imati jasne odgovore. Prema ovoj tezi bar načelno mora biti moguće pružiti *precizan* odgovor na pitanje da li je x_2 u t_2 ista osoba kao x_1 u t_1 . Ipak, čini se da na mnoga pitanja o identitetu (kako u slučaju osoba tako i u slučaju drugih bića i artefakata) uopšte nije moguće pružiti nedvosmislen odgovor. Zanimljivo je da nas ti slučajevi obično ne opterećuju previše. Šumejker (1963) navodi sledeći slučaj koji ilustruje navedenu teškoću: 1944. godine Nemci su potpuno uništili četiri veka star most *Santa Trinita* u Firenci. Šest godina nakon toga, odlučeno je da se *ovaj* (?) most obnovi.⁵⁴ Na istom mestu gde je četiri veka, sve do 1944. godine, bio stari most sada se nalazi most koji izgleda isto kao originalni most i koji je izgrađen jednim delom od materijala od kojeg je bio izgrađen stari most. Ipak, kako ćemo odgovoriti na sledeće pitanje: Da li je most koji se sada nalazi u Firenci onaj *isti* most koji je na istom mestu stajao 400 godina? Čini se da ne postoji ispravan ili pogrešan odgovor na ovo pitanje; tj. ovo predstavlja *granični slučaj* identiteta. Ali iako u slučaju artefakata usvajanje stava da ne postoji nedvosmislen i precizan odgovor na pitanje „Da li je entitet x_2 u t_2 *isti* entitet kao x_1 u t_1 , ili je x_2 drugi entitet koji je potpuno *sličan* entitetu x_1 ?“, u slučaju osoba je mnogo teže zauzeti isti stav. Naime, svako od nas doživljava pitanja o ličnom identitetu na neuporedivo prisniji i značajniji način, nego pitanja o identitetu bilo kog artefakta: ako nemam jasan i precizan odgovor na pitanje da li će buduća osoba koja će se probuditi sa mojim mozgom (i mojim sećanjima, verovanjima itd.) zaista biti *ja* ili će tek biti neko ko je *sličan meni*, ali ne i numerički identičan meni, moja odluka da se povrgnem ovom operativnom zahvatu može da dovede do ishoda u kojem *ja* preživljavam ili u kojem *ja* prestajem da postojim. Pitanja koja se odnose na identitet bilo kog artefakta nemaju ovako značajne implikacije.

Za razliku od Parfita, neki filozofi smatraju da u kontekstu u kojem nastojimo da utvrdimo identitet osoba ne mogu postojati neodređeni slučajevi, već je uvek treba da bude

⁵⁴ Znak pitanja sam na ovom mestu stavila kako bih naglasila da je glavno pitanje na koje treba odgovoriti: da li je reč o „istom“ ili o „nekom drugom“ mostu?

moguće odgovoriti sa „da“ ili „ne“ da li je osoba x identična osobi y . Među ove filozofe se ubraja Lin Rader Bejker, koja smatra da neodređenost o kojoj govori Parfit može da postoji samo kada pitanje o nečijem ličnom identitetu nastojimo da utvrdimo iz perspektive trećeg lica; na primer, kada razmatramo da li je neka osoba x_2 u t_2 identična osobi x_1 u t_1 . Međutim, kada ovom pitanju pristupimo iz perspektive prvog lica, tada „ne može biti nikakve neodređenosti“ (Baker 2000: 135), budući da u okviru ove perspektive „ne postoji nikakva sumnja u pogledu toga da li je neko sadašnje iskustvo moje“ (2000: 138). Drugim rečima, ishod bilo kog zamislivog scenarija – poput reduplikacije, transplantacije ili podele mozga i sl. – mora imati formu iskaza „Ili p , ili $\text{ne-}p$ “. Kao što primećuje Noonan, ako prihvatamo tezu o određenosti, onda

[š]ta god da se desi, ili ću ja nastaviti da postojim ili ću prestati da postojim; šta god da se desi, ili će biti definitivno tačno da je jedna od osoba koja će postojati sutra identična meni, ili će biti definitivno tačno da nije identična meni. (Noonan 2004: 103)

Nasuprot tome, Parfit smatra da u nekim situacijama naprosto nećemo moći da utvrdimo da li umiremo ili ne. Ipak, on dodaje da implikacije odbacivanja teze o određenosti ličnog identiteta nemaju baš nihilističke posledice kako bi moglo da se čini na prvi pogled (1984: 281). Štaviše, Parfit je u svim svojim radovima o problemu ličnog identiteta branio shvatanje da je za svakoga od nas zapravo najvažnije to da li će u budućnosti postojati neka osoba koja je sa nama u relaciji *psihološkog kontinuiteta*, čak i u onim okolnostima u kojima uopšte nećemo moći da utvrdimo da li smo sa tom budućom osobom u relaciji numeričkog identiteta. Ali to zapravo znači da osobe i njihovu perzistenciju treba da shvatimo po analogiji sa pojmovima poput *nacija* ili *klubova*, a ne kao entitete kod kojih su uslovi perzistencije jasno i precizno određeni (Parfit 1984: 214).

Zamislimo situaciju sličnu onoj koju opisuje Šumejker u primeru sa srušenim mostom, ali u kojoj je klub K prestao sa radom. Nakon pedeset godina, unuci nekadašnjih članova odlučuju da ponovo oforme klub K , koji će funkcionisati po potpuno istim pravilima kao i pre pedeset godina. Pored toga, veliki broj starih članova je još uvek živ i oni će nastaviti svoje aktivnosti u radu ovog kluba sa svojim sinovima i unucima. Da li je klub K isti klub kao i nekadašnji klub K ? Preciznije rečeno, da li je klub K *nastavio* sa radom nakon pedeset godina, ili je oformljen *novi* klub K koji funkcioniše po istim pravilima kao stari i ima čak veliki broj članova iz starog kluba? Parfit smatra da su ovo pitanja na koja ne možemo da pružimo nedvosmislen odgovor (1984: 213). Međutim, on smatra da je to slučaj i kada ova pitanja postavimo u kontekstu perzistencije osoba:

Iako u slučaju klubova ponekad postoji razlika u pogledu numeričkog identiteta i potpune sličnosti, *ponekad ova razlika ne postoji*. Pitanje „Da li je on isti ili samo potpuno sličan“ je ponekad prazno. *Ovo bi moglo biti tačno i za ljude*. (Parfit 1984: 243, moj kurziv)

4.2. Numerički identitet nije najvažniji

Dosadašnje razmatranje problema ličnog identiteta je počivalo na pretpostavci o fundamentalnom značaju očuvanja numeričkog identiteta kroz vreme, odnosno jedini prihvatljiv način da „ja“ imam kontinuirano trajanje i da „ja“ nastavim da postojim u budućnosti sastoji se u tome da u toj budućnosti postoji osoba koja je numerički identična meni, a ne nekoj drugoj osobi. Parfit odbacuje ovu pretpostavku. Njegovo shvatanje se često sumira pomoću sledećeg slogana: *identitet nije ono što je bitno* (Parfit 1997: 44).

Jedino što je za nas značajno je to da u budućnosti postoji neka osoba koja sa nama (kakvi smo sada) instancira relaciju psihološkog kontinuiteta i povezanosti – koju Parfit naziva „relacijom *R*“ (1984: 215).⁵⁵ U filozofskoj literaturi se takva buduća osoba naziva „parfitovskim nasljednikom“ ili „parfitovskim preživelim“ (eng. *Parfitian survivor*) (vidi, Noonan 2004: 19). Konkretnije, u svim slučajevima u kojima dolazi do divergencije ili razilaženja u pogledu tvrdnje o identitetu i relaciji *R* – što se dešava u svim slučajevima fisije i duplikacije, tj. u svim „bizarnim slučajevima“ (vidi, Johnston 1992: 600; Pollock 2018: 286) – Parfit zaključuje da identitet *nije ono što je bitno*, već da značaj treba pripisati relaciji *R* (vidi, Parfit 2007: 58; vidi i Ehring 2018: 413).

Parfit smatra da naše pridavanje značaja numeričkom identitetu predstavlja izvedenu ili bolje rečeno, nepotrebnu brigu. Nama je stalo do sredstva više od samog cilja. Moj cilj je da u budućnosti postoji neka osoba koja je sa mnom povezana na osnovu relacije psihološkog kontinuiteta. Ako se taj cilj realizuje, sva moja sećanja, verovanja, misli, način doživljavanja i interpretacije događaja itd. biće očuvani u budućnosti. Isto tako, moji planovi i namere biće realizovane na način koji sam zamislila. Sva bića do kojih mi je stalo će imati onu pomoć i zaštitu koju bih im upravo ja pružila i to na način koji je karakterističan za mene. Ovo je, kako Parfit ističe, sve ono do čega nam je zaista stalo, to je cilj svakoga od nas. Međutim, jedino sredstvo (bar u ovom trenutku) za realizaciju tog cilja je da ta buduća osoba budem upravo *ja*. Usled tih okolnosti, ovo „jedino“ sredstvo je i samo dobilo značaj. Ali ove okolnosti su rezultat kontingentnih činjenica o ljudskoj konstituciji i trenutnih tehnoloških ograničenja. U mogućem svetu u kojem bi bila uobičajena pojava da se u redovnim vremenskim intervalima svako ljudsko biće deli poput amebe na dva kvalitativno istovetna čoveka, ili u zamislivim okolnostima u kojima bi nam napredak tehnologije omogućio produženje života time što bismo mogli da stvorimo svoju repliku, naš pojam opstanka i odnos prema numeričkom identitetu bi bio drugačiji – zapravo, verovatno bi išao baš u pravcu gledišta koje predlaže Parfit.

Ipak, Parfit napominje da postojanje osobe koja bi u nekom budućem trenutku bila potpuno psihološki kontinuirana meni ne povlači da *ja* i dalje postojim u tom budućem trenutku. Setimo se, prema uslovu (4), mogućnost grananja nas suočava sa situacijom u kojoj svakako mogu da imam parfitovske naslednike, ali u kojima je nejasno i neodređeno da li su ti parfitovski naslednici i *ja* jedna ista (numerički identična) osoba.⁵⁶ Imajući u vidu ovakve slučajeve, Parfit odbacuje tezu o određenosti, ističući da očuvanje numeričkog identiteta *nije* ono što je od značaja u našem preživljavanju, kao i da niko od nas nema nikakav razlog da preferira budućnost u kojoj postoji upravo *on* sam (u smislu osobe koja je numerički identična njemu kakav je sada) od budućnosti u kojoj postoji njegov parfitovski naslednik (vidi, Noonan 2004: 19).

4.2.1. Zamislivi slučajevi teletransportacije

Teletransportacija se obično smatra *načinom putovanja*; po pretpostavci, to je metoda koja nam omogućava da od tačke A dođemo do tačke B brzinom svetlosti. Možemo lako da zamislimo da će jednog dana ovaj način putovanja postati uobičajen kao što je danas vožnja autobusom. Ipak, postoji i jedno sasvim drugačije shvatanje teletransportacije, prema kojem to uopšte nije efikasan način da osoba *x* veoma brzo otputuje iz tačke A do tačke B. Zapravo, osoba *x* nigde ne ide, već biva *uništena*, a informacija koja je dobijena skeniranjem njenog organizma šalje

⁵⁵ Relaciju *R* ne čini samo psihološki kontinuitet već i *povezanost* psiholoških stanja (sećanja, namera, planova, itd.). Setimo se, prema Parfitovoj analizi, kontinuitet podrazumeva niz preklapajućih veza, dok povezanost podrazumeva i postojanje *direktnih* veza između psiholoških stanja (vidi sliku 2).

⁵⁶ Kako Parfit pojašnjava, relacija psihološkog kontinuiteta je osnova za govor o identitetu, kada samo jedna osoba instancira relaciju psihološkog kontinuiteta. Kada postoji više osoba koje instanciraju ovu relaciju, Parfit smatra da treba odbaciti govor o numeričkom identitetu (1971a: 12).

se brzinom svetlosti u kompjuter na neko udaljeno mesto (to je tačka B) i zatim se od odgovarajućih čestica pravi *replika* osobe x , koja je u svakom kvalitativnom pogledu identična osobi x , ali je numerički različita od osobe x . To nas suočava sa sledećim pitanjem: ukoliko bismo usvojili ovaj drugi način shvatanja teletransportacije, da li bismo radosno požurili da isprobamo ovaj revolucionarni „metod putovanja“? Ukoliko usvojimo Parfitovo shvatanje prema kojem procedura teletransportacije omogućava psihološki kontinuitet sa širim uzrokom, onda bi replika osobe x bila numerički identična osobi x . S druge strane, ako usvojimo telesni kriterijum, kriterijum mozga ili psihološki kriterijum sa usko određenim (tj. normalnim ili prirodnim) uzrokom psihološkog kontinuiteta, upitno je da li je replika osobe x numerički identična toj osobi. Međutim, Parfit ističe da nije samo stvar u tome koji od ovih kriterijuma treba prihvatiti, već da je značaj koji pripisujemo numeričkom identitetu rezultat brojnih predrasuda. Prema njegovom mišljenju, potpuno je iracionalno preferirati osobu x_1 pre nego što je ušla u kabinu za teletransportaciju u odnosu na osobu x_2 , zato što je x_2 „samo replika“ osobe x_1 .

Ipak, u primeru teletransportacije koji je opisan, osoba x_2 (replika osobe x_1) nastaje i nastavlja da postoji nakon što je prvobitna osoba x_1 uništena – tj. u ovom slučaju teletransportacija ne dovodi do grananja, a kako replika x_2 zadovoljava sve Parfitove uslove (1)-(5), ona bi bila numerički identična skeniranoj (i uništenoj) osobi x_1 . Međutim, razmatranje teletransportacije postaje složenije kada razmotrimo slučaj u kojem osoba x_1 i njena replika (recimo na Marsu) postoje istovremeno, odnosno kada ova procedura dovodi do granajućih slučajeva. Pretpostavimo da je prilikom procesa skeniranja mašina zakazala u trenutku kada telo osobe x_1 treba da bude uništeno. Zbog toga, bar neko vreme, istovremeno postoje i osoba x_1 i njena replika x_2 (Parfit 1984: 199-201). U ovom slučaju, replika ne bi bila identična osobi x_1 – budući da uslov (4) ne bi bio zadovoljen. Uprkos tome što ova replika nije osoba x_1 , njena relacija prema osobi x_1 bi očuvala sve ono do čega je njoj stalo – takvu relaciju između osoba Parfit naziva relacijom „opstanka“ ili „preživljavanja“ (eng. *survival*).⁵⁷

Za razliku od relacije identiteta, preživljavanje je relacija koja dopušta *stepenovanje* (1971a: 19). Treba imati u vidu identitet nije samo „jedan-prema-jedan“, nego i „sve ili ništa“ relacija, koja ne dopušta mogućnost stepenovanja i zahteva jasan i nedvosmislen odgovor na pitanje „Da li su entiteti x i y jedan isti entitet?“ (1984: 298). Nasuprot tome, relacija preživljavanja dopušta stepenovanje i višestruku instancijaciju (tj. slučajeve grananja). Drugim rečima, ova relacija ne mora da bude „jedan-prema-jedan“ niti je reč o „sve ili ništa“ tipu relacije. U skladu s tim, možemo da kažemo da je osoba x preživela kao više različitih osoba ili da je x preživela u većem ili manjem stepenu. Naime, ova relacija zavisi od stepena očuvanosti direktnih psiholoških veza i preklapajućih lanaca ovih veza. Iz tog razloga, Parfit ne smatra da je preživljavanje vrsta ili varijanta relacije identiteta: identitet se tiče numeričke istovetnosti, dok se preživljavanje odnosi na kontinuitet određenih psiholoških aspekata.⁵⁸ Drugim rečima, osoba x može da preživi kao neka buduća individua (ili kao više budućih individua) čak i u onim slučajevima u kojima te buduće individue nisu identične osobi x .⁵⁹

Ako zadržimo tezu o određenosti, odgovor na pitanje o identitetu neke osobe mora biti potvrđan ili odričan (1984: 263). Ako, poput Parfita, odbacimo ovu tezu, u nekim slučajevima

⁵⁷ U daljem toku ova dva termina koristim na međusobno zamenljiv način kao adekvatne prevode za englesku reč *survival*.

⁵⁸ Parfit ukazuje na činjenicu da u svakodnevnom govoru pitanje „Da li ću preživeti?“ po pravilu koristimo sa gotovo istim značenjem kao pitanje „Da li će u budućnosti postojati osoba koja će biti ja?“ (1971a: 9). Ipak, treba imati u vidu da u okviru Parfitovog gledišta, termin „opstanak“ (ili „preživljavanje“) predstavlja tehnički termin čije konotacije se umnogome razlikuju od termina „identitet“.

⁵⁹ Parfit dopušta mogućnost dvostrukog (ili višestrukog) preživljavanja; slučajevi podele poput amebe ili podele mozga bi bili primeri ovakvog preživljavanja. Iako je jasno da se višestruko preživljavanje razlikuje od „običnog“, pogrešno je poistovetiti ove slučajeve sa smrću (1984: 262; 1997: 43-44). Kao što ću pokazati u narednom odeljku, u okviru tzv. animalizma se slučajevi fisije i reduplikacije poistovećuju sa smrću originalne osobe.

će pitanje o identitetu biti prazno, tj. nećemo moći da utvrdimo koji od ova dva odgovora je prikladan (1997: 45). Međutim, treba imati u vidu da je odbacivanje teze o određenosti više epistemičke nego metafizičke prirode, tj. odbacivanjem ove teze usvajamo epistemičko ograničenje prema kojem nismo u stanju da utvrdimo da li su x i y identični. Time ne uklanjamo logičko svojstvo relacije identiteta da x i y ili jesu ili nisu identični. Entiteti x i y ne mogu u većem ili manjem stepenu da budu identični, jer ova relacija ne dopušta stepenovanje. Za razliku od toga, ja mogu da *preživim* kao neka buduća osoba u većem ili manjem stepenu. Iako je to u nekim slučajevima teško utvrditi, čini se da bih u slučaju teletransportacije u *manjoj meri* preživela kao nova osoba na Marsu nego kada bi moj biološki mozak bio prebačen u novo telo. Isto tako, čini se da bi prebacivanje mog psihološkog profila u neki veštački medijum (poput hard diska) preživela u manjoj meri nego u slučaju teletransportacije.

4.2.2. Zamislivi slučajevi fuzije

Zaključak koji Parfit usvaja je da relacija numeričkog identiteta za nas ima manji značaj od relacije preživljavanja i psihološkog kontinuiteta. Parfit ovaj zaključak primenjuje ne samo u poznatim slučajevima grananja ili fisije, već i u slučajevima tzv. „fuzije“ (eng. *fusion*), tj. spajanja dva ljudska bića u jedno.⁶⁰ Naime, možemo da zamislimo proceduru koja bi dva čoveka spojila u jedinstvenu fizičku i psihološku celinu, tako da pre ove procedure postoje dve osobe (O_1 i O_2) u dva različita tela (T_1 i T_2), a da nakon procedure postoji samo jedna osoba u jednom telu. U fizičkom smislu, telo ove nove individue bi se sastojalo od karakteristika ranija dva tela. Psihološki posmatrano, ova nova individua bi posedovala psihološke karakteristike osoba O_1 i O_2 . Neke od tih karakteristika i odlika će biti potpuno kompatibilne – npr. njihova verovanja, neke preferencije, znanje istorijskih činjenica i sl. One psihološke karakteristike u pogledu kojih su se O_1 i O_2 razlikovale dok su bile odvojene i nezavisne osobe se takođe mogu uskladiti: njihove neusklađive želje ili namere koje imaju istu motivacionu snagu će se međusobno poništavati, dok će jače želje i namere osobe O_1 nadjačavati slabije želje i namere osobe O_2 , i obratno. Evo kako Parfit opisuje psihološke implikacije fuzije:

Da pružimo prvo primere kompatibilnosti: ja volim Palađija i nameravam da posetim Veneciju. Upravo treba da se spojim sa ličnošću koja voli Đota i namerava da poseti Padovu. Mogu da znam da će ličnost koja ćemo postati imati oba ova ukusa i obe namere. Drugo, primeri nekompatibilnosti: ja mrzim crvenu kosu i uvek glasam za Laburiste. Druga ličnost voli crvenu kosu i uvek glasa za konzervativce. Mogu da znam da će ličnost koja ćemo postati biti indiferentna prema crvenoj kosi i da će biti nestalan glasač na izborima. (Parfit 1971a: 18-19)

Svakako, u svetlu nekompatibilnih psiholoških karakteristika, moguće je prigovoriti da bi osoba koja bi bila rezultat fuzije bila potpuno dezintegrisana. Ali treba primetiti da se primeri koje opisuje Parfit zapravo javljaju čak i kod (običnih) osoba koje ne nastaju kao rezultat fuzije: različiti oblici iracionalnosti, sukobljenih želja i verovanja, ili nesklad u pogledu naših namera, nisu nesvakidašnja pa čak ni naročito retka pojava. Drugim rečima, iako bi osoba koja bi nastala fuzijom mogla da manifestuje različite oblike psihološke neusklađenosti i disfunkcionalnosti, to ne bi učinilo da slučaj fuzije postane nezamisliv.

Međutim, ključno pitanje je da li bi osobe O_1 i O_2 buduću proceduru fuzije trebalo da smatraju prestankom svog postojanja. Kako Parfit smatra, ishod fuzije pruža više razloga za

⁶⁰ Kao što u slučajevima fisije više ne možemo govoriti o identitetu, već treba usvojiti govor koji se oslanja na relaciju preživljavanja (vidi, 1971a: 12), isto važi i u slučajevima fuzije – naime, kako Parfit ističe, osoba A koja nastaje kao spoj dve osobe (B i C), strogo rečeno, ne može biti identična osobama B i C , iako obe te osobe preživljavaju kao osoba A (1984: 298).

potvrđan odgovor na ovo pitanje od ishoda fisije. Naime, nakon fisije, kao rezultat dobijamo dve individue koje su u svakom psihološkom pogledu istovetne prvobitnoj osobi od koje su nastale. Nakon fuzije, rezultat je jedna osoba koja uopšte ne mora biti naročito slična osobama od kojih je nastala – dok će neke od karakteristika osoba O_1 i O_2 ostati nepromenjene, neke od tih karakteristika će svakako biti nadjačane ili čak potpuno potisnute. Pored toga, rezultat fisije su dve individualne svesti koje su psihološki kontinuirane sa izvornom osobom od koje je fisija započela, dok je rezultat fuzije *jedna* svest koja je u mnogo manjem stepenu psihološki kontinuirana sa bilo kojom od prvobitne dve osobe. Ukratko, fuzija uništava određene karakteristike osoba koje u njoj učestvuju, dok u slučaju fisije, ostaje očuvano skoro sve od izvorne (početne) osobe.⁶¹ Parfit, uz dozu humora, ističe da fuzija podseća na bračni odnos u koji stupaju dve osobe, budući da neke od nekompatibilnih karakternih osobina, namera i želja supružnika neminovno prolaze kroz veoma sličan proces međusobnog eliminisanja i nadjačavanja kao u slučaju učesnika u fuziji, pa ipak (skoro niko) ne bi poistovetio bračni odnos sa smrću. U svetlu ove analogije, Parfit zaključuje da iako fuzija ne predstavlja jasan i neproblematičan primer preživljavanja neke osobe, ona nije ni očigledan primer u kojem osobe ne preživljavaju, čime pojačava i dodatno precizira svoj stav da „ono do čega nam je najviše stalo u preživljavanju dopušta stepenovanje“ (1971a: 19).

4.3. Odbacivanje predrasuda

Uprkos tome što se problem ličnog identiteta obično smatra metafizičkim pitanjem – budući da se odnosi na način na koji određeni entiteti postoje u svetu – on svakako ima i značajne etičke implikacije. U izvesnom smislu, Parfitov pristup razmatranju problema ličnog identiteta imajući pred očima cilj veoma sličan Epikurovom ili Vitgenštajnovom (Wittgenstein) stavu, prema kojem razjašnjavanje prirode filozofskih problema treba da ima terapeutsko dejstvo, oslobađajući nas od brojnih iracionalnih strahova i predrasuda.⁶² Preusmeravanje pažnje sa ideje ličnog identiteta na relaciju psihološkog kontinuiteta bi po Parfitu trebalo zapravo da dovede do promene načina na koji doživljavamo sebe, kao i druge. Konkretnije, on ističe da veliki broj filozofskih teorija, kao i mnogih predrasuda koje smo usvojili, svoj izvor ima u postavljanju numeričkog identiteta kao ključnog ili najznačajnije komponente našeg preživljavanja u budućnosti. U skladu s tim, on kaže sledeće:

Egoizam, strah ne od bliske već daleke smrti, žaljenje da je toliko od nečijeg jedinog života proteklo – mislim da sva ta [shvatanja] nisu potpuno prirodna ili zasnovana na instinktu. Sva ova [shvatanja] su osnažena verovanjima u lični identitet, koja sam napadao. Ako bismo odbacili ta verovanja, ova shvatanja bi bila oslabljena. (Parfit 1971a: 27)

Iako je Parfitova pozicija o prirodi ličnog identiteta privukla dosta pažnje, kada su objavljeni njegovi prvi radovi na ovu temu, nisu svi filozofi bili pozitivno nastrojeni prema zaključcima koje Parfit sugerše. Na primer, Bejkerova tvrdi da, kada je reč o pojmu perzistencije, nju uopšte ne zanima psihološki kontinuitet *bez identiteta*; ono što ona želi da sazna jeste to da li će *upravo ona* postojati u nekom budućem trenutku, a ne da li će još uvek postojati neko ko joj je potpuno nalik (tj. njena replika). Bejkerova takođe ističe da nema i ne može da ima istu vrstu odnosa prema svojim replikama (ma koliko one bile verne kopije) kao što ima prema sebi samoj. Na osnovu toga, ona zaključuje da Parfitov pokušaj da se psihološki kriterijum spasi od argumenta na osnovu reduplikacije (prema kojem ono što je od značaja za naše preživljavanje

⁶¹ U skladu s tim, osoba po pravilu preživljava u manjem stepenu u slučajevima fuzije nego u slučajevima fisije.

⁶² Epikurov stav prema terapeutskoj ulozi filozofije nalazimo u njegovom „Pismu Menekeju“ (vidi Epicurus 1994: 29), dok je Vitgenštajn ovaj stav izrazio u svojim *Filozofskim istraživanjima* (vidi Wittgenstein 1954, §255).

ne zahteva numerički identitet, već samo preživljavanje) deluje kao očajnički *ad hoc* pokušaj da se sačuva psihološki kriterijum (Baker 2000: 130).

Parfit bi svakako imao jednostavan odgovor na prigovor Bejkerove: ona naprosto nema sposobnost da izoluje uticaj veoma raširene i štetne intuicije da naš numerički identitet za nas ima primarnu vrednost. Razmatranje uverljivosti Parfitovske pozicije u odnosu na prigovore Bejkerove predstavlja veoma ozbiljno pitanje, ali smatram da u osnovi predstavlja sukob fundamentalnih intuicija o prirodi i značaju osoba. Štaviše, činjenica da je u okviru pozicije Bejkerove *perspektiva prvog lica* jedan od ključnih pojmova (Baker 2000: 59-60), njen prigovor Parfitu ima donekle protivrečan karakter. Fenomenološki posmatrano, svaka replika osobe x , iz perspektive prvog lica, zadovoljava dovoljne epistemičke uslove za verovanje da je *upravo* ona osoba x . Drugim rečima, iz perspektive prvog lica nema razlike između toga da li je „upravo“ osoba x nastavila da postoji ili je nastavila da postoji verna replika osobe x . Svakako, Bejkerova uvodi ključnu razliku između replike i autentične osobe x na osnovu uslova konstitucije, o kojem će u nastavku disertacije biti više reči, ali taj uslov ne ispostavlja dovoljno osnova za tvrdnju da je replika u bilo kom fenomenološkom smislu – na osnovu kojeg se stiče svest o vlastitom postojanju u bilo kom trenutku (2000: 60) – manje bitna za preživljavanje bilo koje osobe od originalne verzije te osobe. Konačno, terapijska komponenta Parfitovog gledišta se ogleda u tome što treba da nam pokaže da prestanak našeg postojanja nema negativan karakter koji mu se uobičajeno pripisuje. U tom smislu, on kaže sledeće:

Da li je ova istina deprimirajuća? Nekima će možda biti. Ali ja smatram da je ona oslobađajuća i utešna. Dok sam verovao da je moje postojanje još jedna dodatna činjenica, činilo se kao da sam zarobljen u samom sebi. Moj život je izgledao kao neki stakleni tunel, kroz koji sam se kretao svake godine sve brže, a na kraju kojeg je bila tama. Kad sam promenio svoje gledište, zidovi mog staklenog tunela su nestali. Sada živim na otvorenom. Još uvek postoji razlika između mog života i života drugih ljudi, ali ta razlika je manja. Drugi ljudi su bliži. Manje sam zabrinut za ostatak svog života, a više za živote drugih. Kada sam verovao u neredukcionističko gledište, više sam brinuo zbog svoje neizbežne smrti. Nakon moje smrti, niko od živih neće biti ja. Sada mogu ponovo da opišem ovu činjenicu. Iako će kasnije biti mnogo iskustava, nijedno od tih iskustva neće biti povezano sa mojim sadašnjim iskustvima pomoću lanca direktnih veza kao ona [iskustva] koja su uključena u moja iskustvena sećanja ili u sprovođenje ranijih namera. Neka od ovih budućih iskustava mogu biti povezana sa mojim sadašnjim iskustvima na manje direktne načine. Moguće je da će kasnije postojati neka sećanja o mom životu, a moguće je da će biti i misli na koje su uticale moje misli, ili postupci koji su rezultat mojih saveta. Moja smrt će prekinuti neposrednije veze između mojih sadašnjih iskustava i budućih iskustava, ali neće prekinuti brojne druge veze. To je sve što se odnosi na činjenicu da niko od živih neće biti ja. Sada kada sam ovo shvatio, moja smrt mi izgleda kao manje loša. (Parfit 1984: 281).

4.4. Parfitovo kasnije gledište

Kao što je pomenuto na početku ovog poglavlja, Parfit je u svojim ranijim radovima – npr. u tekstu „Lični identitet“ (1971a) i u knjizi *Razlozi i osobe* (1984: 208) – zastupao varijantu psihološkog kriterijuma. U okviru ovog gledišta, koje on naziva „širim psihološkim kriterijumom“ (eng. *wide psychological criterion*), osoba x_2 u t_2 bila identična osobi x_1 u t_1 , ako je osoba x_2 psihološki kontinuirana sa osobom x_1 u t_1 . Gledište koje Parfit naziva „užim

psihološkim kriterijumom“ (eng. *narrow psychological criterion*) predstavlja kombinaciju psihološkog kriterijuma i kriterijuma mozga; odnosno, prema ovom gledištu

Osoba x_2 u t_2 je identična osobi x_1 u t_1 akko x_2 u t_2 zadovoljava sledeća dva uslova:

- (i) psihološki je kontinuirana osobi x_1 u t_1 ,
- (ii) ima isti mozak kao x_1 u t_1 .

Za razliku od šireg i užeg psihološkog kriterijuma, Parfit je u kasnijim radovima usvojio kriterijum ličnog identiteta koji predstavlja pomoću sledeće dve teze:

- (A) Ako postoji neka buduća osoba koja ima *dovoljan deo mog mozga* da bude sa mnom psihološki kontinuirana, ta osoba će biti ja.
- (B) Ako neka buduća osoba nije sa mnom ni psihološki kontinuirana niti ima dovoljan deo mog mozga, ta osoba neće biti ja. (Parfit 2012)

Po svemu sudeći, Parfit je prvobitnu verziju ovog kriterijuma usvojio još krajem devedesetih godina prošlog veka, na šta ukazuje sledeći citat iz njegovog teksta „Nevažnost identiteta“ (1997):

Ono što je bitno nije to da će postojati neko živ ko će *biti ja*. Pre je to da će postojati bar jedna živa osoba koja će biti psihološki kontinuirana sa mnom, onakvim kakav sam sada *i/ili koja će imati dovoljan deo mog mozga*. Ako bude postojala samo jedna takva osoba, za nju možemo da kažemo da je ja. Ako budu postojale dve takve osobe, ne možemo tvrditi da je svakako od njih ja. (1997: 44, moj kurziv)

Na prvi pogled, može se steći utisak da se nova pozicija koju Parfit usvaja ne razlikuje bitno od užeg psihološkog kriterijuma. Taj utisak je pogrešan, iako je razlika između ovih kriterijuma suptilna. Naime, u okviru užeg psihološkog kriterijuma, osoba x_2 mora imati *isti* mozak kao osoba x_1 , tj. jedan od nužnih uslova za uspostavljanje ličnog identiteta je fizički kontinuitet mozga. Parfitovim tezama (A) i (B) je ovaj uslov *ublažen* te je dovoljno da fizički kontinuitet mozga važi samo za *onaj deo* tog organa koji osigurava psihološki kontinuitet osobe x_2 sa osobom x_1 . Pored toga, Parfitov novi kriterijum ostavlja prostor za mnogo više neodređenih slučajeva, kod kojih nije moguće utvrditi da li je nakon izvesnih modifikacija u pogledu tela, mozga ili psihologije osoba ostala ista ili je reč o nekoj drugoj osobi.

Konačno, vidimo da u navedenom citatu Parfit i dalje zastupa shvatanje prema kojem je ono što je značajno za naš opstanak nije to da postoji neka buduća osoba koja će biti numerički identična nama, već da postoji neka buduća osoba koja sa nama (kakvi smo sada) instancira relaciju psihološkog kontinuiteta i povezanosti, tj. relaciju *R*. Ovo je stav koji Parfit brani u svim svojim radovima koji se odnose na problem ličnog identiteta. Međutim, iako u istom citatu Parfit slučajeve granjanja još uvek smatra slučajevima kod kojih treba napustiti govor o identitetu, videćemo da je taj uslov u kasnije objavljenim radovima značajno modifikovao.

Kako bi čitaocima omogućio što lakši uvid u ove razlike, Parfit (2008: 182) je napravio tabelu u kojoj prikazuje kako pet najuticajnijih kriterijuma rešava različite kombinacije zamene tela, mozga i psihologije. Evo kako izgleda ova tabela:

		<i>Kriterijum tela</i>	<i>Parfitov (novi) kriterijum</i>	<i>Kriterijum mozga</i>	<i>Uži psihološki kriterijum</i>	<i>Širi psihološki kriterijum</i>
1	Moj mozak i psihologija, ali telo Tomsonove	Tomsonova	Ja	Ja	Ja	Ja
2	Moj mozak i psihologija, ali novo telo	Nova osoba	Ja	Ja	Ja	Ja
3	Moje telo, ali nov mozak i nova psihologija	Ja	Nova osoba	Nova osoba	Nova osoba	Nova osoba
4	Moje telo, ali mozak Tomsonove i psihologija Vilijamsa	Ja	Ne-ja	Tomsonova	Nova osoba	Vilijams
5	Moje telo, ali mozak Tomsonove i nova psihologija	Ja	Ne-ja	Tomsonova	Nova osoba	Nova osoba
6	Moje telo, ali novi mozak i psihologija Tomsonove	Ja	Ne-ja	Nova osoba	Nova osoba	Tomsonova
7	Novo telo, ali moj mozak i psihologija Tomsonove	Nova osoba	–	Ja	Nova osoba	Tomsonova
8	Moje telo i mozak, ali psihologija Tomsonove	Ja	–	Ja	Nova osoba	Tomsonova
9	Moje telo i mozak, ali nova psihologija	Ja	–	Ja	Nova osoba	Nova osoba
10	Novo telo i mozak, ali moja psihologija	Nova osoba	–	Nova osoba	Nova osoba	Ja
11	Moj mozak, ali telo i psihologija Tomsonove	Tomsonova	–	Ja	Nova osoba	Tomsonova
12	Moj mozak, ali novo telo i psihologija	Nova osoba	–	Ja	Nova osoba	Nova osoba
13	Novi mozak, ali moje telo i psihologija	Ja	–	Nova osoba	Nova osoba	Ja

Slika 3.

Kao što možemo da vidimo, bilo koji slučaj u kojem neki od Parfitovih uslova (A) ili (B) nije zadovoljen, on tumači kao slučaj u kojem je lični identitet *neodređen*; to su svi slučajevi od (7) do (13). Tamo gde rezultirajuća osoba ima moj mozak i moju psihologiju (ali drugo telo), Parfit zaključuje da je ta osoba „ja“; to su opcije (1) i (2). Konačno, u onim slučajevima u kojima nije zadovoljen nijedan od ovih uslova, on zaključuje da ta osoba nije „ja“; to su opcije od (3) do (6). Međutim, čini se da Parfitov novi kriterijum stvara više problema od šireg psihološkog kriterijuma koji je branio u svojim ranijim radovima. U nastavku ću razmotriti u čemu se ti problemi sastoje. Opcija (1) nije naročito problematična i opisuje klasični slučaj zamene tela, koji nalazimo u Šumejkerovom primeru (Shoemaker 1963: 23-24); Parfit i u okviru svog novog

gledišta smatra da bi rezultirajuća osoba bila Braun. Opcija (2) je varijanta Šumejkerovog primera, gde se mozak implantira u novo telo, a ne telo neke određene (tj. ranije postojeće) osobe. I u pogledu ove opcije, Parfit usvaja isti zaključak kao i u ranijim radovima. Ipak, treba primetiti da bi u opciju (2) spadao i slučaj u kojem bismo mozak neke osobe implantirali u novi (humanoidni) organizam ili u neki veštački sistem.⁶³ Isto tako, slučaj podele mozga spada u opciju (2). Na primer, kada bi mozak osobe x bio podeljen na dve hemisfere i kada bi svaka od njih bila implantirana u neko novo telo, dve osobe bi se probudile u novom telu i imale bi jednak deo mozga osobe x – tačnije, dovoljan deo mozga osobe x da bi sa tom osobom bile psihološki kontinuirane. U ovom slučaju, iz Parfitovog novog kriterijuma bi sledilo da su *obe* novonastale osobe istovetne osobi x . Isti odgovor bi sledio i u slučaju čoveka koji se poput amebe deli na dva organizma, kao i u slučaju replike osobe x koja nakon teletransportacije postoji istovremeno sa osobom x . Prema novom Parfitovom kriterijumu, svaka od rezultirajućih osoba bi bila *istovetna* prvobitnoj osobi od koje su nastale. Međutim, čini se da je ovo problematičnije rešenje od onog koje je zastupao u ranijim radovima, u kojima ga je odbacivao:

Pretpostavite da ovi rezultirajući ljudi učestvuju u dvoboju (...) i pretpostavite da jednog od njih ubije metak. Da li je ovde reč o dva čina: jedno ubistvo i jedno samoubistvo? Koliko ljudi je ostalo u životu? Jedan? Dvoje? (Teško bismo mogli reći, „Jedan i po.“) (Parfit 1971a: 8)

Ako krenemo dalje, videćemo da u okviru opcije (10) i (13) širi psihološki kriterijum (koji je Parfit ranije zastupao) nema nikakve neodređenosti. Naime, ako bi osoba x_2 u t_2 bila psihološki kontinuirana sa osobom x_1 u t_1 , osoba x_2 bi prema širem kriterijumu nesumnjivo bila ista osoba kao x_1 i to uprkos tome što bi imala novo telo ili nov mozak. Ipak, u kasnijim radovima se Parfitu čini da je ovo previše jak zaključak; on smatra da ne možemo dati određen odgovor na pitanje da li bi x_2 bila ista osoba kao x_1 u slučajevima koji se opisuju u opciji (10) i (13). Opcija (13) je zanimljiva i kada je razmotrimo iz perspektive Čalmersovog (David Chalmers 2010) primera sa „učitavanjem uma“ (eng. *mind upload*). Naime, Čalmers opisuje nekoliko zamislivih situacija u kojima bi um jedne osobe mogao da bude prebačen u neki veštački sistem, poput hard diska ili veštačkog mozga. Ako se ograničimo na ovakve slučajeve učitavanja, dobili bismo osobu koja bi imala moju psihologiju u mom telu, ali bi mozak bio nov; zapravo, taj novi mozak uopšte ne bi bio organskog porekla.⁶⁴ Prema implikacijama Parfitovog novog gledišta, u ovom slučaju ne bismo mogli da utvrdimo da li bi ova osoba sa veštačkim mozgom bila istovetna meni. Nasuprot tome, gornja tabela nam pokazuje da bi Parfit u svojim ranijim radovima smatrao da ova osoba ne bi bila samo kontinuirana sa mnom, već bi bila *ja* (vidi, Parfit 2008: 182). Na osnovu ovoga možemo da vidimo da je Parfit u kasnijim radovima radikalizovao svoje odbacivanje teze o određenosti, navodeći mnogo više slučajeva u kojima uopšte ne možemo da odredimo identitet – svi slučajevi od (7) do (13). S druge strane, vidimo da Parfit u kasnijim radovima napušta uslov grananja, što dovodi do toga da u slučajevima fisije – npr. u slučaju podele mozga ili podele tela poput amebe – dve nove osobe

⁶³ Moguće je prigovoriti da opcija (2) onemogućava da veštački sistem bude *ja*, budući da nije reč o živom entitetu (Ehring 2018: 424). Douglas Ering (Douglas Ehring) smatra da ovaj prigovor možemo da osporimo tako što ćemo uporediti dve mogućnosti: (i) mogućnost da neki *neživi* veštački sistem ima svest i da bude kontinuiran sa mnom, (ii) mogućnost da neki *živi* sistem nema svest niti je kontinuiran sa mnom. Ering zaključuje da bi u okviru mogućnosti (i) bilo očuvano sve ono što je za mene značajno, dok to uopšte nije slučaj u okviru mogućnosti (ii) te da činjenica da je neki sistem živ nema naročiti značaj za pitanja identiteta i opstanka (2018: 425).

⁶⁴ Čalmers detaljno ispituje implikacije više različitih tipova učitavanja uma. No, učitavanje uma koje najbolje predstavlja Parfitovu opciju (13) u tabeli jeste primer koji Čalmers naziva „destruktivnim učitavanjem“ (eng. *destructive upload*), koje može biti postepeno (eng. *gradual*) ili momentalno (eng. *instant*) (vidi Chalmers 2010: 41).

budu *ista* osoba kao ona od koje su nastale. Konačno, slučaj (13) sugerše da u okviru novog kriterijum Parfit više ne usvaja šire shvatanje pravih uzroka psiholoških relacija (1984: 207-209), prema kojem *bilo koji uzrok* može da bude smatran pravim ili adekvatnim uzrokom, već znatno uže shvatanje da samo aktivnosti cerebralnih oblasti mogu da budu pravi uzroci psiholoških relacija.

4.5. Zaključni komentari o Parfitovom gledištu

Parfit u svojim radovima dovodi u pitanje značaj koji se pripisuje relaciji identiteta i ističe da je ono što je najvažnije za naš opstanak očuvanje relacije psihološkog kontinuiteta. U prikazu Parfitove knjige, Džozef Margolis (Joseph Margolis 1986) smatra da ova Parfitova teza sadrži očiglednu logičku zbrku. Naime, ako opstanak počiva na psihološkom kontinuitetu jedne „numerički fiksirane osobe“ x_1 , onda Parfitova teza nije tačna, a numerički identitet je fundamentalnija i značajnija relacija od relacije opstanka i psihološkog kontinuiteta. S druge strane, ako opstanak *ne* počiva na psihološkom kontinuitetu „jedne numerički fiksirane“ osobe x_1 , onda buduća osoba x_2 uopšte ne bi bila kontinuirana sa osobom x_1 , a Parfitov zaključak bi bio *non sequitur* (1986: 314). Mislim da Margolis ovde ipak greši, budući da Parfit relacijama opstanka i psihološkog kontinuiteta ne pripisuje *logički* ili *pojmovni* prioritet, već je pre reč o *vrednosnom* prioritetu, tj. o onome što je za svakoga od nas iz naše vlastite perspektive zaista *značajno* (Parfit 1984: 263-264). U tom smislu bih zaključila da je Margolisova kritika zasnovana na interpretaciji Parfitove teze koju sam Parfit uopšte ne zastupa.

Međutim, mnogo ozbiljniji prigovor Parfitovom kriterijumu se odnosi na zadržavanje metafizičke pretpostavke prema kojoj je pojam osobe tzv. „supstantivni pojam“ (eng. *substance concept*). Pojednostavljeno rečeno, supstantivni pojam se odnosi na fundamentalne karakteristike nekog entiteta (tj. na karakteristike zahvaljujući kojima taj entitet ostaje isti uprkos svim promenama kroz koje prolazi) i određuje uslove njegove perzistencije.⁶⁵ Na primer, „mačka“ je supstantivni pojam, budući da se odnosi na određenu biološku celinu koja zadržava svoj identitet kroz vreme zahvaljujući kontinuitetu životnih funkcija, poput metabolizma, disanja i rasta. Mačka ostaje ista mačka, bez obzira na brojne promene u njenim stanjima ili fazama, kao što su prelaz iz mačeta u odraslu jedinku i sl. Na sličan način Parfit (kao i ostali zastupnici psiholoških kriterijuma) smatra da je entitet x osoba samo ukoliko i sve dok instancira određeni tip psiholoških relacija – kao što je relacija psihološke povezanosti ili relacija psihološkog kontinuiteta.

Direktna implikacija ove pretpostavke je da bilo koja osoba koja nepovratno izgubi sve relevantne psihološke sposobnosti i sadržaje prestaje da postoji, odnosno, nešto preciznije, da su uslovi individuacije neke osobe kao i uslovi njene perzistencije neposredno određeni i zavise od očuvanosti relevantnih psiholoških relacija (vidi Olson 1999: 29-30).⁶⁶ Ovaj prigovor Parfitu upućuju zastupnici tzv. „animalizma“, tj. kriterijuma koji u poslednjih nekoliko decenija postaje sve prihvaćenija opcija u filozofskim raspravama o problemu ličnog identiteta. U sledećem poglavlju ću se upustiti u detaljniji prikaz animalizma, kao i njegovih potencijalnih prednosti u odnosu na prethodno razmatrane kriterijume i, konačno, njegovih glavnih nedostataka.

⁶⁵ Preciznije i potpunije određenje supstantivnih pojmova ću predstaviti u sledećem poglavlju (vidi odeljak 5.4.).

⁶⁶ Iako je Parfit u toku svog života modifikovao neke elemente svog kriterijuma ličnog identiteta, ovaj prigovor pogađa sve verzije kriterijuma koje je zastupao.

5. ANIMALIZAM

Udaljavanje od psihološkog kriterijuma svoj najpotpuniji oblik dobija početkom devedesetih godina prošlog veka, kada mnogi filozofi formulišu poziciju koja je danas poznata kao *animalizam*.⁶⁷ U osnovi, animalizam je metafizička teza prema kojoj je „svako od nas numerički identičan nekoj životinji“ (Olson 2007: 24; vidi i Baker 2016: 50). Drugim rečima, animalisti tvrde da je svako od nas „jedna ista stvar kao određena (ljudska) životinja“ (Snowdon 1990: 71).⁶⁸ Prema ovoj tezi, svojstvo „biti osoba“ ne predstavlja naše *nužno* ili *esencijalno* svojstvo koje instanciramo sve vreme svog postojanja, već ga pre treba posmatrati kao *fazni sortal* ili tranzijentnu karakteristiku ljudskih organizama, tj. kao svojstvo koje ti organizmi instanciraju u određenom vremenskom periodu (Olson 1999: 29-30).⁶⁹

Iako se animalizam prevashodno shvata kao teza o našem ontološkom statusu – tj. teza koja bi trebalo da pruži odgovor na pitanje „Šta smo mi?“ ili „Šta je svako od nas?“ (Olson 2015: 85) – njeni zastupnici na dosledan način objašnjavaju i uslove naše perzistencije ili trajanja kroz vreme: mi nastajemo onog trenutka kada nastane i konkretni ljudski organizam (kojem smo identični) i prestajemo da postojimo onog trenutka kada taj organizam prestane da postoji.⁷⁰ Ako sam ja numerički identična određenoj životinji, onda ja ne mogu postojati ako ta životinja ne postoji, a isto tako ću postojati u svakom trenutku u kojem ta životinja postoji (Thornton 2016: 517).

Na prvi pogled, animalistička teza ne izgleda problematično niti je očigledno u kom smislu može da posluži kao povod za bilo kakve filozofske rasprave. Naime, kao što zastupnici ovog gledišta često navode, kada se pogledamo u ogledalo, u odrazu vidimo samo određenu *ljudsku životinju* (Bailey & Elswick 2021: 405); kada jedemo ili čitamo, te aktivnosti obavlja određeni živi organizam koji, u konkretnom slučaju, spada u vrstu *Homo sapiens*; kada razmišljamo, te misli ima određena ljudska životinja. Preciznije rečeno, animalisti svoju poziciju izvode iz intuitivno uverljive činjenice da u svakoj situaciji i u svim okolnostima u kojima obavljam bilo koji tip aktivnosti, te aktivnosti ne obavljaju dva numerički različita entiteta (ja i neka životinja) već upravo jedan konkretni entitet i taj entitet je upravo ljudska životinja (Olson 2018: 227).

Međutim, ovako sročena formulacija animalizma ostaje neodređena i ne pruža dovoljno informacija o teorijskim implikacijama ovog kriterijuma. Sve dok tu formulaciju ne dopunimo dodatnim pretpostavkama, ona se svodi na relativno просту tvrdnju o relaciji koju svako od nas ima prema određenoj životinji, pri čemu uopšte nije objašnjena priroda tih životinja (Thornton 2016: 515). Različite varijante animalizma nastaju dodavanjem specifičnih pretpostavki koje preciziraju ovu osnovnu formulaciju. U nastavku ću prvo razmotriti neke od najčešće pominjanih pretpostavki koje dodatno karakterišu animalizam. Nakon toga ću se upustiti u analizu nekoliko problema sa kojima je ova teza suočena – to su pre svega problem određenja uslova naše perzistencije, problem transplantacije mozga (i glave) i sa problemom fisije.

⁶⁷ Kako objašnjava Erik Olson (2023), popularni naziv „animalizam“ je skovao Pol Snoudon (Paul F. Snowdon 1990: 109), dok nazive „biološko gledište“ i „biološki pristup“ favorizuju Dejvid Šumejker (David Shoemaker 2009) i Olson (1997).

⁶⁸ Prve eksplicitne formulacije animalizma nalazimo kod Kartera (Carter 1989), Ejersa (Michael Ayers 1991), Olsona (1994), Snoudona (Snowdon 1990), van Invagena (van Inwagen 1990), Mekija (Mackie 1999) i Meriksa (Merricks 2001) itd. Od novijih koji brane ovu poziciju možemo navesti Heršenova (Hershenov 2005, 2013), Johansona (Johansson 2007), Bejlja (Bailey 2015, 2016, 2017) i Blatija (Blatti 2012, 2020).

⁶⁹ U daljem toku ovog poglavlja će se pokazati da određenje svojstva „biti osoba“ kao faznog sortala u velikoj meri utiče i na tvrdnju o ličnom identitetu koju animalisti usvajaju.

⁷⁰ Ovde treba naglasiti da trenutak u kojem organizam prestaje da postoji ne treba poistovetiti sa smrću tog organizma. Budući da u pogledu preciznog određenja uslova naše perzistencije postoje dosta ozbiljna razilaženja i razvijena diskusija među samim animalistima, ovo pitanje će biti razmotreno u daljem toku ovog poglavlja.

Razjašnjenje animalizma na koje ću se usmeriti u narednom odeljku tiče se odnosa animalizma i materijalizma. Naime, ispitaću da li ova teza može da bude koncipirana u skladu sa dualističkim ontološkim pretpostavkama.

5.1. Animalizam i materijalizam

Animalizam je najčešće shvaćen kao *materijalistička* pozicija, koja je u potpunom skladu sa savremenim naučnim uvidima prema kojima se biološki organizmi smatraju materijalnim entitetima, čije funkcionisanje se, bar u principu, može potpuno objasniti zakonima fizike, biologije i hemije. Shodno tome, kada se kaže da je svako od nas identičan određenoj ljudskoj životinji, to je samo jedan od načina da se kaže da je svako od nas isto što i određeni *materijalni* entitet koji je sastavljen od materijalnih čestica (Olson 2018: 296).⁷¹

Međutim, određenje prema kojem se naše ontološko ustrojstvo objašnjava tako što se poistovećujemo sa biološkim organizmima ne mora, samo po sebi, da povlači materijalizam. Naime, ontološka teza „Mi smo životinje“ ostavlja otvoren teorijski prostor za dualistički shvaćenu animalističku poziciju prema kojoj smo i dalje poistovećeni sa organizmima, ali prema kojoj ono što omogućava nastanak organizama jeste neka nematerijalna komponenta – npr. *Élan vital* – koja dovodi do prelaza iz nežive u živu materiju (Thornton 2016: 516). Prema ovakvoj koncepciji, mi bismo i dalje bili ljudski organizmi, ali bi ti organizmi pored materijalnih uključivali i jednu nematerijalnu komponentu.

Uprkos tome što najpoznatiji animalisti – npr. poput Vilijama Kartera (Carter 1989) i Erika Olsona (Olson 1994, 2015, 2018) – odbacuju nematerijalističku formulaciju animalizma, postoje i mnogi savremeni autori koji je zastupaju u ovom ili onom obliku. Na primer, Endru Bejli (Andrew Bayley) sugerise da Aristotelovo gledište možemo okarakterisati kao varijantu animalizma koja ne može u potpunosti biti svedena na materijalističko gledište, budući da je životinje smatrao spojem materije i *forme*, pri čemu forma nije materijalna komponenta (vidi Bailey 2015: 868, vidi i Robinson 2023). Ali bez obzira na to da li Aristotelovo gledište zaista možemo s punim pravom da smatramo ovako koncipiranim animalističkim gledištem,⁷² određeni broj današnjih filozofa zastupa tzv. „hilemorfički animalizam“ (*hylomorphic animalism*), koji predstavlja savremenu razradu opisanog aristotelijanskog shvatanja.⁷³ Uprkos tome što u literaturi postoje i ovi oblici animalizma, u narednim odeljcima ćemo razmatrati isključivo izvornu verziju ove filozofske pozicije, kao gledišta prema kojem je svako od nas određeni biološki organizam, pri čemu su organizmi shvaćeni kao potpuno materijalni entiteti. Imajući u vidu ovu napomenu, usmerimo pažnju na dosta važnu komponentu animalističke teze; naime, na razjašnjenje karaktera relacije identiteta na koju se animalisti pozivaju.

5.2. Animalizam i relacija identiteta

Do sada smo videli da animalisti tvrde da smo numerički *identični* materijalnim ljudskim organizmima. Na primer, kod Olsona nalazimo sledeća određenja:

⁷¹ Sledeći Grahekovo određenje, pod materijalizmom podrazumevam ontološku tezu prema kojoj u svetu postoje samo fizički entiteti, odnosno entiteti sazdana isključivo od elemenata koji (makar načelno) mogu biti uključeni u korpus prirodnih nauka (Grahek 1990: 7).

⁷² Jedan od razloga protiv ovakve karakterizacije Aristotelovog shvatanja nalazimo u njegovom odbacivanju Platonovog antimaterijalističkog određenja formi ili ideja, koje su nezavisne od sveta materijalnih i propadljivih stvari. Za Aristotela, forme su shvaćene kao „prirode stvari i u tom smislu su utelovljene u stvarima koje ih instanciraju“ (Milojević 2018: 40). U svakom slučaju, adekvatna i potpuna analiza ispravne karakterizacije Aristotelovog gledišta bi zahtevalo više prostora nego što je moguće pružiti u ovoj disertaciji.

⁷³ Za više informacija o savremenim oblicima hilomorfnog animalizma, vidi Brower (2010, 2014), Toner (2011), Fine (1999), Jaworski (2014), Johnsson (2006), Koslicki (2008), Oderberg (2007) i Rea (2011). Za više informacija o animalizmu i njegovim varijantama, vidi Bailey 2015.

Kada kažem da smo životinje, mislim na to da je svako od nas *numerički identičan* nekoj životinji. Postoji određeni ljudski organizam i taj organizam ste vi. Vi i on [taj organizam] ste *jedno isto*. (Olson, 2003a: 318, moj kurziv)

Ili sledeće mesto:

Animalizam je gledište prema kojem smo vi i ja životinje. To jest, mi smo životinje u direktnom smislu reči u kojem imamo svojstvo biti životinja, ili u smislu da je *svako od nas identičan nekoj životinji* – ne samo u izvedenom smislu u kojem imamo životinjska tela ili u kojem nas životinje „konstituišu“. A pod „životinjom“ mislim na neki organizam životinjskog carstva. (Olson 2015: 21, moj kurziv)

Ovo oslanjanje na relaciju identiteta ne predstavlja specifičnost samo u Olsonovim formulacijama animalizma, slične formulacije nalazimo i u radovima Stivena Blattija i Pola Snoudona:

Mi smo, svako od nas, istovetni ili *jedna ista stvar kao životinja određene vrste*. Ta vrsta se naziva *Homo sapiens*. Rečeno manje tehnički, svako od nas je ljudska životinja. (Blatti & Snowdon 2016: 2, moj kurziv)

Ili u nešto konciznijem obliku:

Svako od nas je *identičan* nekoj određenoj ljudskoj životinji. (Blatti 2007: 596, moj kurziv)

Za razliku od neproblematične tvrdnje „Svako od nas je određena ljudska životinja“, tvrdnja „Svako od nas je *identičan* određenoj ljudskoj životinji“ lako može da navede na pogrešno razumevanje animalizma. Naime, Olson ističe da već samo navođenje relacije identiteta unosi element složenosti i nejasnosti u inače jasno formulisanu animalističku tezu (Olson 2015). S druge strane, ova relacija je neophodna za povlačenje jasne razlike između animalizma i suprotstavljenih materijalističkih pozicija o ličnom identitetu – naime, ukoliko bismo animalizam naprosto shvatili kao tezu prema kojoj je „svako od nas određena ljudska životinja“, dobili bismo određenje ličnog identiteta koje prihvataju čak i teorijski protivnici animalizma, kao što su zastupnici tzv. „konstitucionalizma“ (npr. Shoemaker 2016; Baker 2000). Iako animalizam i konstitucionalizam počivaju na materijalističkim ontološkim pretpostavkama i usvajaju biološku činjenicu da smo životinje koje spadaju u vrstu *Homo sapiens*, ključna razlika između tih kriterijuma proizlazi iz vrste relacije za koju se tvrdi da važi između nas i ljudskih životinja. Dok animalisti smatraju da je reč o relaciji *identiteta* dotle konstitucionalisti tvrde da je reč o relaciji *konstitucije*. Ovu razliku ću detaljnije objasniti u narednom odeljku.

5.3. Animalizam i konstitucionalizam

U svom izvornom obliku, tvrdnja „Mi smo životinje“ je kompatibilna sa gledištima koja umesto relacije identiteta usvajaju relaciju *konstitucije*. Na primer, prema konstitucionalističkoj poziciji Sidni Šumejkera, svako od nas „je“ određena životinja, iako „ne u smislu u kojem joj je identičan, nego u smislu u kojem dele istu materiju“ (Shoemaker 1984:

113, 128).⁷⁴ Zapravo, kada bismo izolovano predstavili neka mesta iz kasnijih Šumejkerovih radova, lako bismo mogli da budemo navedeni na pogrešan zaključak da je reč o autoru koji zastupa animalizam (vidi Duncan 2024). Evo jednog takvog mesta:

Osobe dišu, jedu, piju, vare hranu, izbacuju otpad i na bezbroj drugih načina rade stvari koje su karakteristične za životinje. One imaju organe – srca, jetre itd. – i reproduktivne sisteme koje su karakteristične za sisare, a dele i većinu svoje DNK sa drugim životinjama. *Jasno je da su životinje.* (Shoemaker 2016: 128, moj kurziv)

Ipak, nasuprot animalistima, Šumejker tvrdi da iako ljudske osobe *prostorno koincidiraju* sa organizmima koji predstavljaju njihovu fizičku osnovu, oni ne mogu da budu poistovećeni sa tim organizmima, budući da osobe i organizmi imaju različite uslove perzistencije, kao i na osnovu toga što imaju različita svojstva. Uslovi perzistencije osoba određuju se na osnovu psihološkog kontinuiteta, što nije slučaj sa biološkim organizmima, kod kojih psihološki faktori uopšte ne određuju ove uslove. Takođe, Šumejker smatra da osobama možemo da pripišemo mentalne predikate, ali to ne možemo da uradimo u slučaju (ljudskih) životinja (Shoemaker 2016: 128). Ukratko, Šumejker tvrdi da nas organizmi *konstituišu* (u smislu koji ćemo u nastavku detaljno objasniti), ali mi nismo *identični* organizmima.

Konstitucionalistička pozicija koju je zastupala Lin Rader Bejker takođe počiva na materijalističkim principima. Poput Šumejkera (2016: 140), Bejkerova eksplicitno odbacuje dualističko shvatanje prema kojem osobe predstavljaju nematerijalne entitete (Baker 2000: 131). Po njenom shvatanju, osobe su materijalni entiteti, koji su konstituisani nekim fizičkim telom i poseduju jedan broj svojstava koje njihovo fizičko telo (tj. biološki organizam) ne poseduje.⁷⁵ Među ovim svojstvima posebno mesto ima složeno psihološko svojstvo koje Bejkerova naziva perspektivom prvog lica (2000: 93). Budući da kod Bejkerove nalazimo najrazvijeniju varijantu konstitucionalizma, u daljem toku ću se prvenstveno oslanjati na njene teze kako bih preciznije objasnila ovu poziciju, kao i razliku između te pozicije i pozicije animalizma.

5.3.1. Animalizam i konstitucionalizam: uslovi perzistencije

Bejkerova objašnjava da je konstitucionalizam metafizičko gledište prema kojem je svako od nas identičan nekoj *osobi*, ali tu osobu *konstituiše* neka (ljudska) životinja. Osoba nije istovetna ili identična ovoj životinji, već suštinski ima perspektivu prvog lica (Baker 2007). Iz toga sledi i razlika u pogledu uslova naše perzistencije u okviru animalističke i konstitucionalističke pozicije. Drugim rečima, dok se uslovi naše perzistencije u okviru animalizma određuju iz perspektive *trećeg* lica, dotle se u okviru konstitucionalizma određuju iz perspektive *prvog* lica. Ako sam identična određenoj ljudskoj životinji, taj identitet uopšte ne zahteva da imam bilo kakve psihološke sposobnosti ni sadržaje. Ipak, animalisti ne smatraju da taj nedostatak utiče na moje postojanje, jer ja postojim sve dok postoji određeni biološki organizam, bilo da sam toga svesna ili ne. A budući da su animalistički ili biološki uslovi moje perzistencije potpuno nezavisni od psiholoških faktora, pa time i od moje svesti o tome da li postojim, ovaj zaključak Bejkerove da se ti uslovi određuju iz perspektive trećeg lica (ili bar da se mogu odrediti iz te perspektive) je potpuno ispravan.

⁷⁴ Šumejker je u svojim ranijim radovima ukazivao na nemogućnost psihološkog i telesnog kriterijuma da samostalno pruže potpuno određenje ličnog identiteta (npr. Shoemaker 1959, 1963, 1970, 1984). U svojim kasnijim radovima on je usvojio konstitucionalizam, kao poziciju pomoću koje je moguće postići pomirenje telesnog i psihološkog kriterijuma (vidi Shoemaker 1999, 2008, 2016).

⁷⁵ Kao što ću pokazati u nastavku, tvrdnja da između osoba i tela važi relacija identiteta ne dopušta mogućnost razlike u pogledu svojstava tela i osoba.

5.3.2. Metafizičke posledice animalizma i konstitucionalizma

Bejkerova objašnjava metafizičke posledice animalizma i konstitucionalizma, koje mogu biti od pomoći da se što jasnije prikaže razlika između ovih pozicija. Konkretnije, ona smatra da iz animalističke teze sledi da ako sam ja identična nekom organizmu *O*, onda

- A1 ne postoji trenutak u kojem ja postojim a da *O* ne postoji;
- A2 ne postoji trenutak u kojem *O* postoji ali ja ne postojim;
- A3 ne postoji trenutak u kojem ja imam neko – modalno, indeksičko, ili bilo koje – svojstvo a da *O* nema to svojstvo u tom trenutku;
- A4 ne postoji trenutak u kojem *O* ima neko svojstvo koje ja u tom trenutku nemam.

Pored toga, iz animalističke teze sledi

- A5 da su naši uslovi perzistencije uslovi perzistencije životinja – tj. uslovi perzistencije koji se određuju iz perspektive trećeg lica;
- A6 “bilo ko od nas bi mogao da postoji u nekom trenutku u kojem nema bilo kakva mentalna svojstva, pa čak ni sposobnost da ih stekne” (Olson 2007: 44).

Budući da prema konstitucionalističkoj tezi ja nisam identična određenom *organizmu*, već određenoj *osobi* – tj. organizam konstituiše osobu, ali nije identičan toj osobi – dobijamo drugačiji skup metafizičkih implikacija (Baker 2016: 50-51).⁷⁶ Iz konstitucionalističke teze sledi da ako sam identična nekoj osobi *x*, onda

- K1 ne postoji trenutak u kojem ja postojim dok *x* ne postoji;
- K2 ne postoji trenutak u kojem *x* postoji ali ja ne postojim;
- K3 ne postoji trenutak u kojem ja imam neko – modalno, indeksičko, ili bilo koje – svojstvo a da *x* nema to svojstvo u tom trenutku;
- K4 ne postoji trenutak u kojem *x* ima neko svojstvo koje ja u tom trenutku nemam;

kao i dve dodatne posledice,

- K5 naši uslovi perzistencije su uslovi perzistencije osoba – tj. uslovi koji se određuju iz perspektive prvog lica;
- K6 niko od nas “ne bi mogao da postoji u nekom trenutku a da u tom trenutku nema nikakva mentalna svojstva ili čak sposobnost da ih stekne”.

Preciznije rečeno, razlika u pogledu metafizičkih posledica animalizma i konstitucionalizma se izvodi na osnovu uloge koju u tim pozicijama imaju psihološki faktori, kao i na osnovu perspektive pomoću koje se određuju uslovi naše perzistencije. Dok animalisti određuju našu perzistenciju oslanjajući se isključivo na biološke činjenice i perspektivu trećeg lica, dotle je konstitucionalisti određuju pomoću psiholoških činjenica i perspektive prvog lica (2016: 51). U tom smislu, animalistička pozicija je bliska telesnom kriterijumu, dok konstitucionalizam ostaje bliži psihološkim kriterijumima. Bliskost sa ovim kriterijumima određuje i glavne prigovore koje animalizam i konstitucionalizam moraju da otklone. Ali pre nego što se upustimo u razmatranje toga da li animalisti uspevaju da izbegnu probleme koji su upućivani

⁷⁶ Razliku između animalizma i konstitucionalizma ne treba shvatiti tako da nijedna od implikacija animalizma (A1-A6) nije kompatibilna sa konstitucionalizmom. Na primer, implikacija A1 je u potpunom skladu sa centralnom – materijalističkom – tezom konstitucionalizma, prema kojoj organizam konstituiše bilo koju osobu. Drugim rečima, konstitucionalisti bi takođe tvrdili da ne postoji nijedan trenutak u kojem ja postojim, ali ne postoji neki organizam *O*.

telesnom kriterijumu, potrebno je preciznije utvrditi razliku između relacije konstitucije i relacije identiteta.

5.3.3. Relacija konstitucije i relacija identiteta

Objašnjavajući relaciju koja važi između ljudskih osoba i bioloških organizama, Bejkerova naglašava da tu relaciju ne treba shvatiti ni kao *mereološki* odnos između nas i naših fizičkih tela (tj. nije reč o odnosu dela i celine), niti je ispravno možemo objasniti kao relaciju *identiteta* (tj. prema kojoj je bilo ko od nas istovetan svom telu). Nasuprot tome, ona smatra da je reč o relaciji *konstitucije*. Kako bi svoju poziciju precizno izložila, Bejkerova navodi sledeći skup (nužnih i dovoljnih) uslova na osnovu kojih neki biološki organizam konstituise neku ljudsku osobu:

Neko telo (tj. ljudski organizam) konstituise osobu x u trenutku $t =_{df}$

1. Telo i x prostorno koincidiraju u t ;
2. Telo je u instrinzičnim i spoljašnjim okolnostima u t koje su podobne za razvoj i održavanje perspektive prvog lica;
3. Nužno je da: za bilo šta što ima svojstvo biti ljudsko telo kao svojstvo svoje primarne vrste u t i što je u intrinzičnim i spoljašnjim uslovima u t koji su podobni za razvoj i održavanje perspektive prvog lica, postoji nešto što je prostorno koincidentno sa njim i što ima svojstvo biti osoba kao svojstvo njegove primarne vrste u t ;
4. Moguće je da: telo egzistira u t i da ne postoji njemu prostorno koincidentna stvar koja ima svojstvo biti osoba kao svojstvo njene primarne vrste u t ;
5. Ni x ni telo nisu nematerijalni. (vidi Baker 2000: 96)

Uslovi 1-5 su nužni i dovoljni uslovi na osnovu kojih neki organizam konstituise neku osobu i u tom smislu predstavljaju *definiciju konstitucije*.⁷⁷ Uprkos tome što je konstitucionalizam Bejkerove materijalistički orijentisan, isto kao što je i animalizam, prelaženje sa relacije identiteta na relaciju konstitucije je veoma značajno u filozofskom smislu: pomenute relacije imaju različite implikacije, koje ovim pozicijama daju različit karakter.

Za relaciju identiteta važi *Lajbnicov zakon*, prema kojem dve identične stvari moraju imati i sva ista svojstva. To znači da svaki iskaz koji je istinit za neku ljudsku osobu mora biti istinit i za ljudski organizam koji je identičan toj osobi i *vice versa* (Bailey 2015: 868). Relativno jednostavan primer može da bude od pomoći kako bi se ilustrovala ova karakteristika relacije identiteta. Na primer, ako je tačno da sada sedim u svojoj fotelji i čitam Parfitovu knjigu *Razlozi i osobe*, prema animalistima mora biti tačno i to da određena životinja (ili živi organizam) sada sedi u fotelji i čita Parfitovu knjigu. Međutim, to nije slučaj kada umesto ove relacije usvojimo relaciju konstitucije, jer iako relacija konstitucije zahteva prostornu koincidenciju ona ipak dopušta da x koje je konstituisano y -om ima izvesna svojstva koja y nema (Baker 2000: 30).⁷⁸ Posedovanje mentalnih stanja koja karakteriše perspektiva prvog lica, kako Bejkerova smatra, spada u upravo takva svojstva.

⁷⁷ Bejkerova ističe da je relacija konstitucije prisutna svuda oko nas: skupovi DNK konstitušu gene, komad plastike konstituise lične karte ili vozačke dozvole i sl.

⁷⁸ Upravo zbog toga, konstitucionalizam Bejkerove nije redukcionističko gledište: iako su sve postojeće stvari konstituisane fizičkim česticama, potpun opis i objašnjenje konstituisanih entiteta ipak ne može da bude dat u terminima koji bi se isključivo odnosili na njihovu fizičku bazu, budući da instanciraju i određena svojstva koja ne možemo da predikujemo samoj fizičkoj bazi koja ih konstituise (Milojević 2018: 81). Da upotrebimo primer Bejkerove, iako je Mikelandelova statua Davida u potpunosti konstituisana fizičkim česticama (mermera) i u potpunosti je pod uticajem fizičkih zakona, ta statua (tj. umetničko delo) ne može da bude redukovana (u potpunosti

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 (Bayley 2015: 868). Kao što je objašnjeno u prvom poglavlju, simetričnost relacije identiteta se sastoji u tome da ako je x identičan y -onu, onda je i y identičan x -u. Nužnost ove relacije se sastoji u činjenici da ako su x i y identični, onda su nužno identični, tj. ne možemo zamisliti okolnosti u kojima x ne bi bio y .

5.4. Animalizam i određenje osobe kao faznog sortala

Olson ističe da precizniju formulaciju „Mi smo identični životinjama“ treba shvatiti isključivo kao tvrdnju kojom se animalizam razgraničava od drugih pozicija sa kojima bi relativno lako mogao da bude pomešan (Olson 2015). Time što se kaže da je x identičan nekoj životinji ili nekom živom organizmu O , tvrdi se da je x isto što i *ceo* taj živi organizam (O), a ne neki njegov deo ili organ. Na ovaj način se pomoću ove formulacije može izvesti jasna granica između animalizma i pozicije prema kojima je x *identičan* mozgu organizma O . Pored toga, kada se kaže da je x *identičan* organizmu O , očuvana je i razlika između animalizma i konstitucionalističke teze prema kojoj organizam O *konstituiše* određenu osobu x . Ukratko, ispravan način da shvatimo identitet koji se navodi u preciznijoj formulaciji animalističke teze jeste da u svakoj situaciji u kojoj postojim *ja* (ili bilo koji čovek) postoji određena životinja, a *ja* i ta životinja nismo dva različita entiteta nego *jedan isti entitet*.⁷⁹ Na primer, u knjizi *Ljudska životinja* (1999), Olson kaže sledeće:

[V]i i ja smo životinje: članovi vrste *Homo sapiens* da budem precizniji. Ne tvrdim da su sve *osobe* [people] ljudske životinje, ili živi organizmi neke druge vrste. Koliko znam, postoje ili mogu postojati inteligentni marsovci, bogovi, anđeli, demoni, trolovi, ili čak racionalni, svesti elektronski kompjuteri sačinjeni od metala i silikona. Ali su *sve ljudske osobe* [human people] životinje. Mi smo ono što Lok naziva „ljudima“. Mi nismo tek blisko povezani na neki način sa ljudskom životinjom. Ne tvrdi se da je vaše *telo* ljudska životinja, ili da ste vi „konstituisani“ nekom životinjom. *Taj živi primat* koji sedi u vašoj fotelji upravo sada *jeste vi*: *vi ste numerički identični nekoj životinji*. (Olson 1999: 16, moj kurziv)

Sledeće mesto je još konciznije,

Animalizam kaže da smo *mi ljudi* (ili, kao što advokati kažu, *osobe*) organizmi. (Olson, 2018: 296, moj kurziv)

Međutim, oba navedena mesta bi čitaoca mogla lako da navedu na pogrešan zaključak da animalisti *poistovećuju* pojam „osobe“ (u pravno-filozofskom smislu, u kojem je reč o nosiocima prava sa paradigmatičnim biološkim pojmom organizma ili životinje). Kako bi izbegao da animalizam bude shvaćen kao kriterijum kojim se ovo tvrdi, Olson pojašnjava da osobe treba smatrati tzv. „faznim sortalima“ (eng. *phase sortals*), tj. tranzijentnim svojstvima

objašnjena isključivim pozivanjem) na komad mermera, budući da ta statua ima određena estetska ili umetnička svojstva koja komad mermera nema. Na isti način, iako bilo koju osobu konstituiše neki biološki organizam, osobe ne možemo da redukujemo na bilo koji biološki organizam, budući da osobe instanciraju mentalna svojstva koja karakteriše perspektiva prvog lica, a ta svojstva ne možemo u neizvedenom smislu da pripišemo bilo kom organizmu.

⁷⁹ Nasuprot tome, prema zastupnicima konstitucionalizma, kao i prema zastupnicima gledišta prema kojem sam *ja* isto što i određeni organ (mozak), *ja* i određena životinja (tj. određeni organizam) smo *dve* numerički različite stvari.

koja živi organizmi instanciraju u određenim vremenskim periodima svog postojanja (vidi Mooney 2022: 1).⁸⁰ Iako je termin „sortal“, po svemu sudeći, u filozofsku upotrebu uveo Džon Lok u svom *Ogledu* (vidi Grandy & Freund 2023), ovaj termin je širu primenu dobio tek pedesetih godina prošlog veka, u radovima Pitera Strosna (Strawson 1990),⁸¹ Kvajna (Quine 1960), Giča (Geach 1962) i Viginisa (Wiggins 1967). Kod Strosna, glavna funkcija sortala se sastoji u pružanju kriterijuma za brojanje stvari određene vrste, ali i kriterijuma pomoću kojeg možemo da odredimo identitet i razlikujemo stvari koje spadaju u tu vrstu (vidi, Strawson 1990: 168).

U filozofskoj literaturi postoje tri glavna pristupa razumevanju sortala. *Nominalističko gledište* naglašava lingvističku prirodu sortala; naime, sortali su određene reči ili izrazi koje koristimo u jeziku kako bismo klasifikovali i brojali stvari i pojave u svetu. Na primer, termin „mačka“ omogućava da identifikujemo i sortiramo individualne mačke, a predstavnici ovakvog shvatanja sortala bi bili Kvajn (1960: 91), Griffin (1977: 43) i eventualno Gič (1962). Prema *konceptualističkom gledištu*, sortali su psihološke kategorije ili mentalne reprezentacije pomoću kojih organizujemo stvari u svetu – tako bi sortal „mačka“ predstavljao određenu mentalnu reprezentaciju ili pojam pomoću kojeg bismo mogli da prepoznamo i sortiramo individualne mačke. Ovu poziciju zastupaju filozofi poput Viginisa (Wiggins 1967) i Olsona (Olson 1999: 29). Konačno, prema *realističkom određenju*, sortali nisu ni jezičke tvorevine ni mentalne reprezentacije, već pre *apstraktna svojstva* ili univerzali stvari u svetu (vidi Mooney 2022: 3); tj. to su svojstva koja postoje nezavisno od ljudskog govora i mišljenja. Strosn koristi termin „sortalni univerzali“ (eng. *sortal universal*) (vidi Strawson 1990: 168) i ističe da sortali pružaju kriterijume za razlikovanje i brojanje pojedinačnih *entiteta*, kao i kriterijume za identitet i opstanak tih entiteta tokom vremena. Kada kažemo da je „mače“ fazni sortal, dok je „mačka“ supstantivni sortal, mi određenom entitetu *e* pripisujemo svojstvo „biti mače“ ili „biti mačka“, koje je određeno na osnovu ostalih svojstava koje entitet *e* instancira. U daljem toku ću zastupati realističko određenje sortala.

Dejvid Viginis (1967: 7; 2001: 30) uvodi dodatno pojašnjenje povlačenjem razlike između supstantivnih (eng. *substance sortals*) i faznih sortala. Supstantivni sortali se odnose na suštinsku prirodu nekog entiteta koja ostaje nepromenjena kroz vreme. U skladu s tim, „mačka“ je supstantivni sortal, jer mačka ostaje mačka tokom celog svog života, uprkos svim promenama u pogledu svoje veličine i izgleda. Nasuprot tome, fazni sortali se odnose na privremena (tranzijentna) stanja ili „faze“ entiteta. Ako se zadržimo na istom primeru koji smo koristili u slučaju supstantivnih sortala, možemo da kažemo da je „mače“ fazni sortal zato što se (kao sortal) odnosi na mačku, ali je izdvaja na osnovu svojstava koja mačka ima u određenoj fazi, tj. koristi se kako bismo specifikovali vrstu kojoj određeni entitet (mačka) ispred nas pripada (tj. kako bismo *sortirali* taj entitet), ali se ta specifikacija ili sortiranje vrši na osnovu svojstava koja taj entitet samo tokom određenog vremenskog perioda svog postojanja. Kada mačka doživi određeni uzrast, ona prestaje da bude mače, iako to ne znači da ona (kao mačka ili entitet određenog tipa) prestaje da postoji ili da prestaje da bude mačka. Slično tome, animalisti smatraju da kada, na primer, kažemo „Erik je osoba“ tim iskazom izdvajamo određenu životinju (tj. Erika) na osnovu svojstava koja ta životinja ima u određenoj fazi – npr. u periodu svog postojanja u kojem ima relevantne psihološke sposobnosti na osnovu kojih bismo mu pripisali personalističke attribute. U slučaju ljudskih osoba, ta faza ne počinje u trenutku nastanka neke ljudske životinje, a u nekim slučajevima ta faza može da prođe, iako je ta životinja nastavila da postoji.

⁸⁰ Olson ističe da ovo shvatanje preuzima od Dejvida Viginisa (Wiggins 1967: 7, 1980: 24). Za više informacija o Olsonovom određenju osobe kao faznog sortala, vidi u Olson 1999: 29.

⁸¹ Iako se u ovoj disertaciji oslanjam na novije izdanje Strosnove knjige *Individue* iz 1990., prvo izdanje te knjige je objavljeno 1959. godine.

Na osnovu ovog objašnjenja je moguće preciznije ukazati na značaj koji pojam sortala ima u savremenoj raspravi o ličnom identitetu koju vode zastupnici animalizma i neolokovski orijentisanih pozicija. Jedna od glavnih tački razilaženja u ovoj raspravi svodi se na to što animalisti odbacuju neolokovsko shvatanje prema kojem bi „osoba“ bila *supstaktivni* sortal. Direktna implikacija kombinovanja neolokovskog ili psihološkog određenja osobe sa određenjem prema kojem je osoba supstaktivni sortal je da kada bilo koja osoba nepovratno izgubi svoje psihološke sposobnosti i sadržaje, ona prestaje da postoji. Drugim rečima, uslovi individuacije neke osobe, kao i uslovi njene perzistencije, neposredno su određeni i zavise od očuvanosti pomenutih psiholoških komponenti. Međutim, animalisti smatraju da čak i kada neka ljudska životinja nepovratno izgubi sve svoje psihološke sposobnosti ona ipak ne prestaje da postoji – tj. ta životinja prestaje da bude osoba, ali ne prestaje da postoji kao životinja. Olson to objašnjava na sledećem mestu:

Nešto je sportista samo u slučaju da ima određene sportske sposobnosti i navike. Stoga ono što je potrebno da bi sportista postojao u dva različita trenutka mora biti u vezi sa njegovim sportskim odlikama. U najmanju ruku možemo da zaključimo da neki sportista ne može da perzistira ako ne (...) zadržava neke od svojih sportskih sposobnosti ili navika. Ako bi ovaj argument bio valjan, penzionisani sportista ne bi naprosto prestao da bude sportista, već bi potpuno prestao da postoji. Nadam se da je očigledno da ovo nije tačno. Parališuća nezgoda ili onesposobljavajući nalet depresije može okončati nečiju sportsku karijeru. Ako se to desi, mogli bismo da kažemo da on „umro kao sportista“, kao što kažemo da je Vordsvort umro kao pesnik u sredini svog života. Ali postoje takve stvari kao što su bivši sportisti i potencijalni sportisti. Argument nije valjan zato što sportista nije pojam supstancije. (Olson 1999: 30)

Kao što možemo da vidimo, Olson koristi distinkciju između supstaktivnih i faznih sortala protiv neolokovskih gledišta o ličnom identitetu. Naime, ako je „osoba“ zaista fazni a ne supstaktivni sortal, onda se animalizam pokazuje kao uverljivije gledište, jer pruža prirodno i koherentno objašnjenje toga kako sam nekada bila fetus (koji nema psihološke sposobnosti i sadržaje) i kako mogu da nastavim da postojim i kada nepovratno ostanem lišena celokupnog mentalnog života. Neolokovci, kako Olson smatra, moraju da poreknu da u ovim slučajevima ja postojim, a njihova „greška“ proizlazi iz toga što „osobe“ ne posmatraju kao fazne sortale (1999: 31). Drugim rečima, shvatanje „osobe“ kao faznog sortala animalistima omogućava da zadrže psihološko određenje osobe i da iz tog određenja izvedu uslove njene perzistencije. Međutim, ovo ne znači da su time određeni i uslovi perzistencije bilo koga od *nas*, budući da „naš supstaktivni pojam – ono što smo mi u najfundamentalnijem smislu – nije osoba, već *Homo sapiens* ili životinja ili živi organizam“ (1999: 30).

U pogledu navedenog Olsonovog zaključka, potrebno je naglasiti da prema Viginu „životinja“ nije supstaktivni sortal, jer samostalno uopšte ne pruža specifični princip individuacije. Vigin to objašnjava na osnovu sledećeg uvida:

Ne treba poreći da su reči „ova životinja“ dovoljne za izražavanje grube i zgodne identifikacije u običnim kontekstima o tome šta neka stvar jeste. Ali to je zato što „životinja“ tako lako *preuzima snagu individuacije iz nekog konteksta i/ili nekog drugog sortalnog predikata* koji je pri ruci. Ali designacija „ova životinja“ je dopunjena na sve različite načine. *U samoj sebi ona ne određuje nijedan princip individuacije.* (Wiggins 2001: 129, moj kurziv)

Preciznije rečeno, kada kažemo „x je životinja“, to nam ne pruža takav odgovor na pitanje „Šta je x?“ koji bi mogao da odredi identičnost ili različitost x-a tokom vremena, tj. koji bi odredio

kada je x nastao i kada je prestao da postoji. U tom smislu, Vigin smatra da, uprkos tome što „životinja“ može biti korisan termin za svakodnevne potrebe običnog jezika, on ipak ne pruža precizni kriterijum koji bi objašnjavao u kom smislu je životinja neki specifičan entitet, a kao posledica toga ni precizne uslove perzistencije nekog entiteta za kojeg kažemo da je životinja. Ukratko, Vigin smatra da „životinja“ nema dovoljno jasno određene kriterijume individuacije koji se zahtevaju za supstantivni sortal, već se individuacija dešava na specifičnijem nivou koji je „ispod“ široko shvaćene kategorije „životinje“, npr. na nivou koji određuje rod, vrstu, rasu itd. životinje, poput „tigra“ ili „mačke“ (vidi Grandy & Freund 2023).⁸² U svakom slučaju, ovaj Viginov prigovor ni na koji način ne osporava animalističku tezu da pojmove poput „osobe“ (ili „fetusa“, „tinejdžera“ i sl.) shvatimo kao fazne sortale, bez obzira na to da li ćemo usvojiti i dodatnu tezu da je „životinja“ supstantivni sortal.⁸³

5.5. Animalizam i psihološki kriterijum

Navedeno određenje prirode osobe kao faznog sortala ili tranzijentnog svojstva ima značajne implikacije za spor između animalista i njihovih teorijskih suparnika. Animalizam se često smatra pozicijom koja je direktno suprotstavljena psihološkom kriterijumu ličnog identiteta. Olson smatra da je ovo pogrešno shvatanje,⁸⁴ budući da animalizam i psihološki kriterijum – koje u ovom kontekstu naziva „lokovskim pristupom“ – odgovaraju na potpuno različita filozofska pitanja, što ih čini različitim i nezavisnim pozicijama:

Animalizam odgovara na pitanje „*Šta smo mi?*“ Lokovski pristup odgovara na pitanje „*Šta je potrebno da bismo mi* (ili uopšteno neka osoba) *trajali kroz vreme?* Nazovimo ovo pitanjem ontologije lica i pitanjem o perzistenciji. Ovu poenta može lako da promakne, jer se oba pitanja nazivaju „problemom ličnog identiteta“, a taj sveobuhvatni termin može da nas navede na pomisao da se sva ta pitanja svode na jednu istu stvar. (...) Animalizam ne odgovara na pitanje o perzistenciji. Kada se ukombinuje sa nekim shvatanjem toga šta je potrebno kako bi neka ljudska životinja perzistirala kroz vreme, on će *implicirati* neki odgovor: možda da perzistiramo zahvaljujući nekoj vrsti grubog telesnog kontinuiteta. Ali ni lokovski pristup ne odgovara na pitanje o ontologiji lica. Zapravo, nema jednostavnog ili donekle nekotroverznog načina da se izvede objašnjenje toga šta smo mi iz lokovskog pristupa (...) većina lokovaca kaže vrlo malo o tome šta smo mi i postoji duboko neslaganje između onih koji kažu bilo šta o našim nementalnim svojstvima koja su od metafizičkog interesa. (Olson 2015: 85)

Olson ovde sugerise da animalističkom tezom uopšte nisu određeni uslovi naše perzistencije niti ta teza pretenduje na to da te uslove odredi. Kada kaže da sama teza animalizma ne određuje uslove perzistencije, on zapravo napominje da te uslove možemo da odredimo samo uvođenjem pomoćnih pretpostavki, ali ove pretpostavke nisu integralni i nerazdvojivi deo same animalističke teze. Drugim rečima, ako prihvatimo shvatanje da je x identičan određenom

⁸² Ovaj Viginov prigovor se relativno lako može otkloniti ako tvrdimo da smo *ljudske* životinje, a ne životinje *simpliciter*. Naime, pojam specifično *ljudske* životinje – na koji se animalisti uostalom i oslanjaju – kao pojam tigra, mačke i sl., ima dovoljno jasno određene kriterijume individuacije koji se zahtevaju za supstantivni sortal. Ipak, treba napomenuti da Vigin sortal „ljudska životinja“ karakteriše kao tzv. „restriktivni“ (eng. *restricted sortals*), a ne kao supstantivni sortal (Wiggins 1967: 30).

⁸³ Takva varijanta animalizma bi mogla da se uskladi sa tzv. „fazalizmom“ (eng. *phasalism*) (vidi Korman 2015: 204-205; Mooney 2022, 2023). Reč je o metafizičkom gledištu prema kojem su *svi* sortali zapravo *fazni* sortali (vidi, Price 1977). Drugim rečima, fazalisti smatraju da supstantivni sortali zapravo ne postoje.

⁸⁴ Stiven Blati i Pol Snoudon takođe napominju da animalizam nije teza o prirodi dijahronog identiteta, kao i da upravo to objašnjava zašto je skoro potpuno izostavljen iz filozofskim rasprava o ovom problemu sve do osamdesetih godina prošlog veka (Blatti & Snowdon 2012: 7).

ljudskom organizmu, time uopšte nije jasno i jednoznačno određeno da li x nastavlja da postoji i nakon smrti ovog organizma, budući da će taj organizam nastaviti da postoji i nakon što su prestale sve njegove biološke funkcije. Ako je zaista tako, onda u navedenom pasusu nalazimo veoma dobre argumente čija glavna svrha je da animalizam zaštiti od razornih primedbi koje im upućuju zastupnici psihološkog gledišta. Naime, svi ozbiljni prigovori animalizmu dolaze u obliku zamislivih scenarija sa transplantacijom mozga (ili cele glave) ili sa prebacivanjem svih sadržaja svesti i psiholoških sposobnosti u neki drugi organizam. Glavno pitanje na koje animalisti u tim zamislivim situacijama moraju da pruže odgovor glasi:

Da li će se x – čija su glava ili mozak ili sadržaji svesti i sl. prebačeni u neko drugo telo – „probuditi“ i nastaviti da postoji u novom telu ili će ostati identičan svom nekadašnjem organizmu kao što je bio slučaj pre operacije?

Međutim, postoji više razloga na osnovu kojih predlažem da odbacimo gore opisanu Olsonovu strategiju odbrane animalizma. Prvo, Olson je više puta u toku svog dugogodišnjeg razvoja odbrane animalizma osporavao pomenute argumente svojih teorijskih suparnika, a slično važi i za druge zastupnike animalizma. Ako bi animalizam trebalo shvatiti isključivo kao odgovor na ontološko pitanje „Šta smo mi?“ i ako su uslovi naše perzistencije tek sporedne posledice ovog gledišta od kojih uopšte ne zavisi stepen njegove uverljivosti, donekle je nejasan razlog tolikog uloženog truda da se ospore ovi prigovori. Konkretnije, ako animalizam zaista odgovara *samo* ili *prevashodno* na ontološko pitanje, a ne na pitanje o uslovima perzistencije, onda svi takvi prigovori naprosto promašuju poentu.

Drugo, sam Olson po pravilu formuliše animalizam pomoću dve teze, pri čemu je jedna od njih očigledno usmerena na osporavanje psihološki određenih uslova perzistencije. Prva od tih teza sastoji se u tvrdnji koju smo do sada detaljno razmatrali, a prema kojoj smo *mi* (tj. ljudske osobe) isto što i životinje, odnosno pripadnici vrste *Homo sapiens* (1999: 16). Međutim, druga teza, koja je po Olsonu mnogo kontroverznija, glasi: „Psihološki kontinuitet nije ni nužan ni dovoljan kako bi ljudska životinja perzistirala kroz vreme“ (1999: 17). Prema shvatanju koje ovde Olson izlaže, očigledno je da animalizam predstavlja i odgovor na pitanje o perzistenciji „Šta je potrebno da bi neka životinja trajala kroz vreme?“. Imajući to u vidu, u nastavku ove disertacije, animalizam nećemo posmatrati kao pitanje koje se direktno ne odnosi na pitanja i prigovore koji se tiču uslova perzistencije ljudskih osoba ili, što po animalizmu jeste jedno i isto, ljudskih osoba, već ćemo analizi ovog gledišta pristupiti u skladu sa Olsonovim određenjem izloženim u ovom pasusu, prema kojem animalizam treba posmatrati kao poziciju koja ima direktne ili neposredne implikacije u pogledu uslova perzistencije. U skladu sa ovom napomenom, u nastavku ovog poglavlja ćemo se upustiti u razmatranje toga na koji način i sa koliko uspešnosti animalizam može da izađe na kraj sa nekim od najčešćih prigovora koji mu se upućuju.

5.6. Problem perzistencije

Ako prihvatimo shvatanje prema kojem je fundamentalna karakteristika svakog od nas to da smo životinje, uslovi naše perzistencije ili trajanja kroz vreme određeni su egzistencijom te životinje. Zapravo, Olson na to ukazuje jasno na sledećem mestu, kada kaže da mi

... perzistiramo sve dok naše funkcije za održanje života ostaju netaknute. Neko preživljava u bilo kom trenutku svog postojanja sve dok je njegova cirkulacija, disanje, metabolizam i tome slično nastavlja da funkcionišu, ili sve dok te aktivnosti nisu nepovratno zaustavljene, ili sve dok njegova sposobnost da upravlja i reguliše te funkcije nije uništena. (Olson 1999: 89)

Na prvi pogled, čini se da navedeno mesto pruža osnovu za precizno određenje animalistički (ili biološki) shvaćenih uslova perzistencije ljudskih životinja: budući da je svako od nas numerički identičan nekom živom organizmu, onda svako od nas počinje da postoji onog trenutka kada nastaje novi organizam i prestaje da postoji onog trenutka kada taj organizam (kojem smo identični) umre. Iako ovo određenje uslova naše perzistencije predstavlja Olsonovo shvatanje, ono je suočeno sa mnogim prigovorima i to ne samo od protivnika animalizma, nego i od nekih njegovih zastupnika. U naredna dva odeljka ćemo se bolje upoznati sa dva tipa rasprava u okviru kojih se gore pomenuto određenje uslova naše perzistencije dovodi u pitanje u savremenoj filozofskoj literaturi. Prvi problem, poznat kao „problem fetusa“, odnosi se na precizno određenje trenutka u kojem počinjemo da postojimo, dok se drugi problem – koji se često naziva „problemom mrtvih tela“ ili „problemom mrtvih organizama“ – tiče trenutka u kojem prestajemo da postojimo.

5.6.1. Problem fetusa

Kako primećuje Olson, problem ličnog identiteta je najčešće formulisan na način koji umanjuje značaj pitanja tipa „Da li sam ja nekada bio fetus?“ ili „Da li sam ja isto što i nekadašnji fetus iz kojeg sam se razvio?“ i sl. Problem ličnog identiteta je po pravilu usmeren isključivo na pitanje perzistencije koje treba da utvrdi da li je *osoba* x_1 u t_1 identična *osobi* x_2 u t_2 .⁸⁵ Ovaj fokus na pojam osobe dovodi do zanemarivanja problema o prirodi relacije koja postoji između bića – poput embriona i fetusa – koja ne zadovoljavaju uslove na osnovu kojih bi im se pripisali personalistički predikati i, s druge strane, bića koja trenutno jesu osobe i koja su se razvila iz embriona i fetusa (Olson 1997: 98; 1999: 78). Drugim rečima, Olson smatra da problem „nastanka“ ili „razvoja“ jedne osobe iz bića koje nije osoba treba da bude razmotren sa mnogo više pažnje nego što je to bio slučaj u filozofskoj literaturi koja se bavi problemom ličnog identiteta. (1997: 99) Do sada, ovaj problem je uglavnom predmet savremene embriologije i „zdravorazumske mudrosti“ koje nam kažu da smo svi mi nekada bili fetusi; ipak, ova poenta nije dobila svoju zasluženu filozofsku analizu (1997: 100).

Prema psihološkom gledištu, uslovi naše perzistencije su određeni isključivo psihološkim faktorima: ja preživljavam i nastavljam da postojim sve dok su očuvane moje psihološke sposobnosti i sadržaji. Drugim rečima, osoba x preživljava kao ista osoba od trenutka t_1 do nekog budućeg trenutka t_n ukoliko je očuvana njena sposobnost za svesna iskustva i za reidentifikovanje sebe pomoću sećanja (Nagel 1986: 41), ili sve dok je očuvana njena sposobnost za razmišljanje i svesnost (Unger 1990: 109, 144), ili sve dok njen „um“ nastavlja da postoji (Johnston 1987: 78).⁸⁶ Jedna od implikacija standardnog gledišta, kako Olson smatra, jeste da niko od nas nikada nije bio embrion, fetus, pa čak ni novorođenče (1997: 103). Ovu tezu možemo da predstavimo kao zaključak sledećeg argumenta koji formuliše Bejkerova:

1. Ukoliko je x sada osoba, onda je bilo šta u prošlosti ili budućnosti što je identično sa x psihološki kontinuirano sa sadašnjim x -om.

⁸⁵ Meki smatra da je u filozofskom smislu značajnije postaviti pitanje da li je osoba x u trenutku t_1 numerički identična entitetu e u nekom budućem trenutku t_n . Kada je formulisano na ovaj način, pitanje ličnog identiteta nije ograničeno na utvrđivanje relacije između dve osobe ili, preciznije rečeno, između dva entiteta koja su u potpunosti određena personalističkim predikatima (Mackie 1999: 225). Ova formulacija otvara prostor za pitanje „Da li smo identični *fetusima*?“, kao i za pitanje „Da li smo identični *mrtvim telima*?“ sa kojim ćemo se detaljnije upoznati u narednom odeljku.

⁸⁶ U različitim varijantama, artikulaciju ove teze – koju Olson naziva i standardnim gledištem – nalazimo kod Grajsa (1941), Luisa (1989: 12), Parfita (1984: 216), Perija (1972), Kvintona (1962: 403), Šumejkera (1984: 90) Viginisa (1967: 57) i mnogih drugih autora.

2. Bilo šta što je psihološki kontinuirano sa x sada ima psihološke sadržaje ili sposobnosti.
3. Nijedan fetus ranog perioda nema psihološke sadržaje ili sposobnosti.
4. Ukoliko je x sada osoba, onda ništa što je bilo fetus ranog perioda trudnoće nije identično sa x . (Baker 1999: 152)

Jedan od načina da zastupnici neolokovskog shvatanja izađu na kraj sa „problemom fetusa“ sastoji se u usvajanju teze o „vremenskoj asimetriji ličnog identiteta“. Prema toj tezi, dopušteno je da je svako biće koje je sada osoba nekada bilo fetus; svako od nas započinje svoju egzistenciju kao nemisleće biće (npr. embrion i kasnije fetus). Između sadašnje osobe i nekadašnjeg fetusa *nema* nikakvih zanimljivih psiholoških relacija. Ipak, *od onog trenutka* kada jedno biće razvije psihološke sposobnosti, za to biće više ne možemo reći da preživljava čak i kada ove sposobnosti izgubi – npr. u slučaju da je u komi, u trajnom vegetativnom stanju ili kada umre. Drugim rečima, relacija ličnog identiteta je *asimetrična* u tom smislu što u trenutku t_2 – tj. *pre* nego što je neki organizam x razvio relevantne psihološke sposobnosti – možemo da kažemo da je x istovetan entitetu y u t_1 (npr. embrionu, fetusu i sl.), koji u t_1 uopšte nema ove psihološke sposobnosti. Ipak, ni u jednom vremenskom trenutku *nakon* t_2 , za x nećemo moći da kažemo da je identičan nekom kasnijem entitetu z koji *više nema* pomenute psihološke sposobnosti. Ovakvo gledište je zastupao Piter Anger (vidi Unger 1990: 140).

Olson smatra da se Angerov predlog rešenja „problema fetusa“ uopšte ne odnosi na bilo koje biće koje još uvek nije postalo osoba, već isključivo na bića koja su *trenutno osobe*. Tačnije, prema Olsonu, Anger zapravo ne može da objasni činjenicu da sam ja dok sam bila embrion i fetus uspevala da preživim iako mi se nije mogao pripisati nikakav tip psiholoških sadržaja i sposobnosti. U tom smislu, Olson zaključuje, Anger i dalje ostaje u okvirima gledišta koje fokus stavlja isključivo na pojam osobe i uslova njene perzistencije, dok „čisto animalna“ bića poput embriona i fetusa predstavljaju tek biološki dodatak ili neophodnu biološku činjenicu koja, sama po sebi, nema nikakvu autentičnu vrednost u ličnom identitetu. Ukratko, iako se na prvi pogled čini da Anger priznaje činjenicu da sam ja nekada bila fetus, on tu činjenicu uopšte ne uključuje u „celokupnu priču“ koja treba da objasni moju prošlost, već njegova teorija u punom smislu počinje tek onog trenutka kada sam postao osoba (Olson 1997: 104).

Prema Olsonovom mišljenju, animalizam pruža mnogo jednostavnije i koherentnije rešenje „problema fetusa“. Prema ovom rešenju, svako od nas je životinja ili živi organizam. Ljudski organizmi neće imati psihološke sadržaje i sposobnosti u svakom trenutku svog postojanja i shodno tome neće uvek biti osobe, ali to za animaliste ne predstavlja nepremostivu teškoću, budući da oni smatraju da naš kriterijum identiteta nije određen psihološkim već biološkim faktorima: „Ja preživljavam ako i samo ako su očuvane moje vitalne funkcije“ (1997: 106). Međutim, ove „vitalne“ funkcije uopšte ne zahtevaju postojanje psiholoških aktivnosti (1999: 89). Na ovaj način, animalisti teže da postignu potpuno koherentno i jedinstveno objašnjenje uslova naše perzistencije i da izbegnu uvođenje *temporalne asimetričnosti* u relaciju ličnog identiteta. Pored toga, njihovo rešenje na prirodan način objašnjava činjenicu embriologije prema kojoj svako od nas započinje svoj život kao nemisleći fetus. Ako je svako od nas jedinstvena ljudska životinja, mi počinjemo da postojimo onog trenutka kada su formirane naše vitalne funkcije i prestajemo da postojimo onog trenutka kada su te funkcije nepovratno uništene. Svakako, oko tačnog trenutka u kojem počinjemo da postojimo postoji prostor za razilaženje u mišljenju. Olson usvaja shvatanje prema kojem tek oplodena jajna ćelija još uvek ne predstavlja strukturalno organizovani i koordinisani spoj ćelija koji čini jedan živi organizam (u punom smislu reči). Olson se oslanja na embriološke podatke prema kojima takav živi organizam nastaje tek nakon druge sedmice gestacije (1997: 107).

5.6.2. Problem mrtvih organizama

Glavna teza animalizma je da je svako od nas numerički identičan određenoj ljudskoj životinji. Ipak, čini se da ako prihvatamo ovu tezu, onda moramo da prihvatimo i tezu da svako od nas nastavlja da postoji i nakon smrti, kao *mrtva* životinja ili leš. Dakle, svako od nas je identičan određenoj životinji, kao i materijalnom objektu koji će u nekom budućem trenutku biti leš (vidi Ayers 1991: 224; Feldman 1992: 89-105; Carter 1999; Mackie 1999). Prema ovakvom shvatanju, smrt nije kraj bilo koga od nas; mi konačno prestajemo da postojimo tek kada se naše telo u potpunosti dezintegriše u prah.⁸⁷

Kako Olson primećuje, brojne zdravorazumske intuicije pružaju podršku izvođenju ovog zaključka, budući da životinje i nakon smrti smatramo i nazivamo životinjama, uz dodatnu karakterizaciju da je reč o „mrtvim“ životinjama. U skladu s tim, intuitivno shvatanje koje odražava naš svakodnevni govor ide u prilog animalističke teze prema kojoj smrt ne predstavlja naš kraj (Olson 2004: 269). Detaljnije objašnjenje ove jezičke poente nalazimo kod Džudit Džarvis Tomson i Dejvida Mekija.⁸⁸ Naime, oni smatraju da je potpuno ispravno reći da osoba nakon smrti postaje mrtva osoba, budući da pridev „mrtav“ u našem jeziku ne funkcioniše na isti način kao pridev „falsifikovan“, „lažan“, „imaginaran“ i sl. Dok falsifikovani ili lažni novac zapravo uopšte nije novac, dotle pridev „mrtav“ ne čini da *x* koje je mrtvo prestane da bude *x*. U tom smislu, Meki kaže sledeće:

Kao što lažni novac nije stvarno novac, tako lažni rubini nisu stvarno rubini, lažna štala nije stvarno štala itd. Zato, ako je „mrtav“ pridev poput „lažan“, onda kao što mrtvi ljudi nisu stvarno ljudi, ni mrtve ruže neće zaista biti ruže, mrtvi leptiri neće zaista biti leptiri, a mrtva trava neće zaista biti trava. Što je još gore, mrtva tela neće zaista biti tela. (Mackie 1999: 223)

Bejkerova smatra da je ovakvo shvatanje fraze „mrtva osoba“, kao i analogija na koju se pomenuti autori pozivaju neuverljiva. Svakako, ona priznaje da kao što postoji mrtva trava, tako u izvesnom smislu govorimo i o mrtvim osobama, mrtvim pesnicima i sl. Ali ono što u strogom smislu reći nazivamo „mrtvom osobom“ jeste naprosto „mrtav organizam koji više ne funkcioniše i stoga više ne konstituiše neku osobu“ (Baker 2000: 120).

Međutim, problem mrtvih tela animalistima ispostavlja glavnu teškoću na ontološkom nivou. Drugim rečima, budući da zastupnici ove pozicije tvrde da je svako od nas identičan određenom ljudskom organizmu, oni moraju da objasne šta se sa nama događa nakon smrti, budući da taj organizam postaje mrtvo telo ili leš. Čini se neuverljivim reći da u trenutku smrti organizam ili životinja prestaje da postoji, a da umesto nje tada nastaje neki *novi* materijalni objekt, odnosno leš. Ali ako je tako i ako nakon smrti životinje X ostaje leš, taj leš mora postojati i pre smrti te životinje. Stoga je živi organizam X u nekom sadašnjem trenutku *t*₁ zapravo isto što i mrtvo telo ili leš životinje u nekom budućem trenutku *t**; tj. telo bilo koga od nas je „budući leš“ ili svako od nas je ne samo numerički identičan živom organizmu, već i budućem lešu. Kako ističe Karter (Carter 1999), leš koji je nakon atentata u Dalasu sahranjen i dalje je Dž.F.K., kao što je bio i pre tog atentata; tj. taj leš je *numerički identičan* čoveku (Karter čak kaže *osobi*) koji je pre atentata bio 35. predsednik SAD-a. Oni koji poriču ovu činjenicu, moraju da tvrde da je Dž.F.K. prestao da postoji onog trenutka kada je ubijen. Ali posledica takvog shvatanja je da je *neko drugi*, a ne upravo Dž.F.K. sahranjen umesto njega. U tom smislu, oni moraju da objasne i na koji način su leš koji je sahranjen i čovek ili živi

⁸⁷ Ukoliko se pokaže kao opravdano, ovo animalističko shvatanje bi moglo da posluži kao sekularna i materijalistička osnova za zabranu prakse kremiranja leševa.

⁸⁸ Treba napomenuti da Tomsonova i Meki zastupaju različita gledišta o prirodi ličnog identiteta. Naime, dok Tomsonova brani kriterijum tela (vidi Thomson 2008), dotle Meki svoju poziciju naziva animalističkom.

organizam koji je pre atentata bio predsednik SAD-a uopšte povezani. Kao što u prethodnom odeljku, fetus ne prestaje da postoji u trenutku u kojem stiče psihološke sposobnosti i sadržaje i ne ustupa mesto novom entitetu (osobi) koji tada po pretpostavci nastaje, tako ni nakon smrti ne možemo da kažemo da organizam prestaje da postoji, a da nastaje leš.

Karterova kritika je upućena animalističkoj poziciji Erika Olsona, koji tvrdi da je svako od nas numerički identičan živom organizmu, ali ne i sa mrtvim telom koje ostaje nakon smrti tog organizma (Olson 1997: 131-138).⁸⁹ Olson svoje rešenje „problema mrtvih tela“ formuliše uporedo kritikujući stavove zastupnika animalizma kao što su Dejvid Meki (Mackie 1999: 236) i Majkl Ričard Ejers (1991: 222-225), koji smatraju da organizam nastavlja da postoji i nakon smrti. Prema ovim filozofima, organizam perzistira sve dok je „uređenost čestica koje ga konstituišu prikladno uzrokovana aktivnostima njegovog života“ (Olson 2004: 270). Drugim rečima, organizam će postojati i nakon smrti sve dok ostane u onom fizičkom obliku u kojem je bio sve do trenutka smrti. Ovo shvatanje nas navodi na brojna pitanja, među kojima se najznačajnije odnosi na proces raspadanja tela. Drugim rečima, iako je u relativno malom broju leševa (npr. kod mumificiranih tela ili tela koja su zamrznuta) prirodni proces raspadanja značajno usporen, ostaje pitanje koji stepen raspadanja će učiniti da određeni mrtvi organizam konačno prestane da postoji. S jedne strane, čini da se da bi Meki i Ejers mogli da kažu da organizam perzistira sve dok je preostao makar jedan njegov deo koji je očuvan, npr. jedna kost. Međutim, kao što Olson primećuje, ovo je neuverljiv odgovor: organizam ne može da nastavi da postoji kao kost ni kao bilo koji zaseban deo organizma zato što nijedan od tih delova tela nije organizam (Olson 2004: 271). Sumirajući svoje gledište, Olson kaže da je

... osnova za pretpostavku da životinja prestaje da postoji kada umre i da se numerički razlikuje od neživih ostataka koji ostaju nakon nje u tome što se to što je potrebno kako bi živi organizam perzistirao čini nekompatibilnim sa onim što je potrebno kako bi perzistirao leš. (2004: 273)

Tačnije, Olson smatra da iz činjenice što leš životinje i živi organizam imaju određene sličnosti ne sledi i njihova identičnost, oni predstavljaju sasvim različite fizičke objekte. Leš je poput statue napravljene od voska ili mermera u smislu da održava svoju formu samo „zahvaljujući intrinzičnoj postojanosti svog materijala“ (2004: 269-270). S druge strane, živi organizam odlikuje dinamičnost, smena materije i konstantna aktivnost, što su svojstva koja ne možemo pripisati nijednom neživom telu. Ali sve te karakteristike organizma prestaju nakon njegove smrti.

Bejkerova smatra da Olsonovo razlikovanje životinje i leša ipak ne može da izbegne ontološku zbrku koja dovodi do nepotrebnog umnožavanja entiteta. Budući da Olson ostaje u okvirima pozicije kojom se tvrdi numerički *identitet* svakog od nas sa određenom životinjom, on mora da prihvati i tvrdnju da su leš i nekadašnja živa životinja numerički različiti entiteti. (Zapravo, Olson eksplicitno kaže da smo mi numerički identični živim organizmima, ali da smo numerički različiti entiteti od leševa; vidi Olson 2004: 273.) Prema njoj, leš uopšte nije entitet koji se numerički razlikuje od životinje koja je prethodno bila živa. Leš je naprosto isto što i nekadašnja živa životinja i nije „misteriozno nastao“ u trenutku smrti te životinje (Baker 2000: 227). U tom smislu, životinja ne nestaje kada umre, već naprosto prestaje da funkcioniše

⁸⁹ Tezu prema kojoj mi prestajemo da postojimo nakon smrti Feldman naziva „tezom o terminaciji“ (Feldman 1992; 2000: 98). Jednu od najpoznatijih formulacija ove teze nalazimo još kod Epikura, koji kaže da „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). Savremenije formulaciju teze o terminaciji zastupaju Leonard Samner (Leonard Sumner 1976), Džozel Fajnberg (Joel Feinberg 1984), Hari Silverstajn (Harry Silverstein 1980), Stiven Rosenbaum (Stephen Rosenbaum 1986) i mnogi drugi (vidi Fisher 1993).

i konstituiše osobu (2000: 120). Ovakav zaključak je omogućen zamenom relacije numeričkog identiteta relacijom konstitucije, kojom je izbegnuto umnožavanje entiteta – nešto što Olson u drugim kontekstima rasprave smatra glavnim argumentom u prilog animalizmu, ali i nešto što, kako Bejkerova smatra, uopšte ne može da postigne u kontekstu problema mrtvih tela (2000: 226). U svakom slučaju, ovde se nećemo dalje upuštati u razmatranje problema mrtvih tela, kao ni druge srodne probleme o uslovima perzistencije organizama sa kojima je animalistička teza suočena. Namera ovog odeljka je bila samo da se predstavi da zastupanje ove teze ne pruža jedinstveno određenje uslova naše perzistencije.

5.7. Animalizam: problem fisije i reduplikacije

Stepen uverljivosti bilo kog predloženog kriterijuma ličnog identiteta ne zavisi samo od usklađenosti sa zdravorazumskim intuicijama ili od stepena unutrašnje koherencije njegovih implikacija, već i od mogućnosti da izađe na kraj sa prigovorima koji mu se upućuju. Problem određenja uslova perzistencije, koji smo upravo razmotrili, samo je jedan od njih. U narednim odeljcima ćemo videti da li animalisti uspevaju da otklone problem transplantacije mozga, kao i slučajeve fisije i reduplikacije uspešnije od zastupnika telesnog kriterijuma.

5.7.1. Animalizam i transplantacija mozga

Kao što je već pomenuto u prethodnim poglavljima, razvoj medicine je omogućio okolnosti u kojima organizam može da preživi operativne procedure transplantacije najrazličitijih organa, poput srca, plućnih krila, jetre, bubrega i sl. Iako u ovom trenutku transplantacija mozga ili čak cele glave nije moguća, ne postoje nikakvi načelni razlozi da sumnjamo u to da bi ljudski organizam jednog dana mogao da preživi ovaj oblik operacije. Ali na osnovu svega što znamo o funkciji mozga, organizam koji bi dobio novi mozak, dobio bi i nov *um*, tj. nakon operacije bi se probudio sa potpuno novom psihologijom. Kako bi uskladio svoju animalističku tezu sa mogućnošću ovog oblika transplantacije, Vilijam Karter (Carter 1989) izvodi specifičnu pojamovnu distinkciju. Naime, Karter polazi od uobičajenog shvatanja funkcije mozga, prema kojoj je upravo mozak *organ* koji određenom organizmu omogućava psihološke sadržaje i sposobnosti – skup tih psiholoških sadržaja i sposobnosti on naziva „umom“ (eng. *mind*) (vidi 1989: 2). Međutim, za razliku od Olsona, koji nastoji da izbegne zaključak prema kojem se osobe u bukvalnom smislu poistovećuju sa organizmima (npr. Olson 1999: 29), kod Kartera nalazimo brojna mesta na kojima se ovakvo poistovećivanje osoba sa organizmima eksplicitno usvaja.⁹⁰

Kako bismo što bolje ilustrovali Karterovo rešenje problema transplantacije mozga (i cele glave), zamislimo slučaj u kojem je jedno ljudsko biće (nazovimo ga Smit) podvrgnuto ovoj operaciji. Da budemo precizni, „Smit“ je vlastito ime određene ljudske *osobe*, tj. prema Karterovoj animalističkoj pojamovnoj distinkciji, to je ime određenog ljudskog bića ili organizma O_1 . Među Smitovim organima se nalazi i poseban mozak, koji je zaslužan za to što Smit ima poseban um, koji predstavlja skup svih Smitovih psiholoških stanja, sadržaja i sposobnosti: sećanja na svoju prošlost, psihološke dispozicije i afekte, brojna intencionalna stanja, poput verovanja, želja, nadanja, namera i sl. Kada smo na ovaj način opisali celokupnu situaciju, razmotrimo šta će se desiti nakon prebacivanja Smitovog mozga u neki drugi organizam O_2 .

U skladu sa Karterovom pojamovnom distinkcijom, nakon transplantacije mozga iz organizma O_1 u organizam O_2 , ovaj drugi organizam će dobiti nov organ (Smitov mozak) i,

⁹⁰ U odbranu Kartera bih navela da je njegov tekst jedna od prvih (ako ne i prva) eksplicitnih artikulacija animalizma u dvadesetom veku, dok još ovaj kriterijum nije bio potpuno razvijen.

ukoliko je operacija uspešna, dobiće nov um. Međutim, nasuprot intuicijama zastupnika psihološkog kriterijuma, ovaj rezultat operacije neće učiniti da dođe do bilo kakvog „transfera“ ili „prelaženja“ *osobe* iz organizma O_1 u O_2 . Ljudska osoba je *identična* ljudskom organizmu, tj. ljudska osoba je *isto što* i određeni ljudski organizam. U skladu s tim, organizam O_1 ostaje ista osoba koja je i bio pre operacije. Razume se, ovaj organizam više neće imati isti mozak, ali to je samo jedan organ, a transplantacija jednog organa ne može da učini da jedan organizam postane neki drugi, niti je rezultat operacije prebacivanje celog organizma u neki drugi organizam. Nakon operacije, ljudski organizam (tj. ljudska osoba) O_2 će imati sva psihološka stanja i sadržaje koje je pre operacije imao O_1 . Ali ova promena ne dovodi do promene identiteta bilo kojeg od ta dva organizma, odnosno, kako bi Karter rekao, te dve ljudske *osobe* (Carter 1989: 2).⁹¹ Do istog rezultata se dolazi i u slučaju transplantacije cele glave sa jednog tela na drugo, kao i u slučaju zamišljenog scenarija u kojem dve hemisfere jednog mozga ubacimo u dva različita organizma O_2 i O_3 . Kada se probude nakon operacije, uprkos tome što imaju samo jednu polovinu novog mozga, O_2 i O_3 će po pretpostavci imati *isti um* (tj. celokupnu psihologiju) koji je nekad imala osoba O_1 . Međutim, Karter smatra da to ne znači da je bilo koji od ovih organizama postao *ista osoba* kao O_1 – naime, organizmi (osobe) O_2 i O_3 su nove i u numeričkom smislu različite osobe od O_1 , uprkos tome što obe imaju isti um koji je osoba O_1 imala pre ove operacije. Po Karteru, činjenica da su O_2 i O_3 potpuno psihološki kontinuirani osobi O_1 i činjenica da O_2 i O_3 imaju jednake polovine mozga osobe O_1 uopšte ne opravdava izvođenje zaključka da bilo koju od tih osoba možemo da smatramo identičnom osobi O_1 . Isto bi bilo slučaj i kada bismo ceo mozak ili čak celu glavu osobe O_1 prebacili na neki drugi organizam. Ali da li ovo Karterovo rešenje uspeva da očuva forenzički karakter osoba – tj. da li u okviru tog rešenja osobe spadaju u klasu bića i entiteta koja možemo da procenjujemo u moralnim i pravnim terminima? Strogo rečeno, odgovor na ovo pitanje je ne. Karter smatra da moralnu i pravnu odgovornost uopšte ne pripisujemo organizmima ni osobama (što je za njega potpuno isto), kao ni bilo kojem od organa, već isključivo *umovima*. U skladu s tim, on kaže sledeće:

Ako (kao što verujem) moje odluke donosi moj um, onda u slučaju da je moj um prebačen u neku drugu osobu, *ta osoba* može da *snosi određenu odgovornost za moje (prethodne) odluke*. Takva „naknadna“ odgovornost ne pokazuje da jedna osoba može da razmeni organizme, nego da jedan um može prvo da bude komponenta jedne osobe, a kasnije komponenta neke druge osobe. (1989: 13, moj kurziv)

Karter ovaj zaključak pojačava poredeći um sa kompjuterskim programom:

Po pretpostavci jedan kompjuter može u različitim vremenima da ima različite programe i različiti kompjuteri mogu da imaju iste programe. Prema programskoj koncepciji uma, ne vidim nikakav razlog zašto jedna osoba ne bi mogla da ima različite umove u različitim vremenima ili zašto različiti ljudi ne bi mogli da imaju isti um u različitim vremenima. (1989: 14)

Ukratko, Karter forenzički karakter ne pripisuje „osobama“, koje individuiira na čisto biološki način, već samo „umovima“, kao skupovima psiholoških sadržaja i sposobnosti. U slučaju u kojem je svaka od hemisfera okorelog zločinca (O_1) stavljena u zasebna dva tela O_2 i O_3 , Karter bi – isto kao i pristalice psihološkog kriterijuma ili zastupnici kriterijuma mozga – morao da

⁹¹ Iako je poistovećivanje značenja termina „organizam“ i „osoba“ u najmanju ruku neprirodno i neobično, u tekstovima animalista se takvo praksa izuzetno često koristi. Štaviše, na početku Karterovog teksta nalazimo sledeće određenje: „Budući da je ovaj organizam osoba, [sledi da] osoba može imati jedan um pre operacije a drugi um nakon nje“ (Carter 1989: 2).

tvrdi da odgovornost snose upravo O_2 i O_3 , budući da će svaka od novih hemisfera koje su stavljene u njih stvarati isti um koji je pre operacije bio glavni i odgovorni krivac za zločine koje je počinio O_1 .

5.7.2. Animalizam: podela mozga i tela

U okviru literature o ličnom identitetu, slučajevi „fisije“ i „reduplikacije“ su blisko povezani, iako među njima postoji razlika koja se sastoji u tome što fisija podrazumeva postojanje prostorno-vremenskog kontinuiteta, dok kod reduplikacije to ne mora da bude slučaj. Naime, slučajevima *fisije* se smatraju slučajevi kao što je podela nekog organizma poput amebe ili podela mozga neke individue na dve hemisfere. S druge strane, u slučajeve *reduplikacije* spadaju slučajevi umnožavanja psiholoških (ili moždanih) profila neke osobe (kao u Vilijamsovom primeru sa Čarlsom i Foksom) ili pravljenje potpune fizičke replike neke individue (kao u Parfitovom primeru sa teletransportacijom). Drugim rečima, za razliku od fisije, kod reduplikacije ne dolazi do *fizičke podele* određenog entiteta – npr. mozga ili celog tela – već se umnožavanje psihologije neke osobe ili pravljenje replike (ili više replika) neke individue ostvaruje posredstvom *informacije* do koje se dolazi na osnovu skeniranja tog mozga ili tela. U skladu s tim, kod fisije je reč o podeli određene fizičke strukture (bilo da je reč o mozgu ili o celom telu) koja je pre te podele bila integralni deo jedne jedinstvene individue, dok je kod reduplikacije reč o stvaranju nove individue (ili više individua) od potpuno novog fizičkog materijala, gde nijedna fizička komponenta reduplicirane osobe nije očuvana.⁹²

Kako ističu zastupnici animalizma, jedna od prednosti ovog gledišta je to što uspeva da izbegne probleme do kojih dovode slučajevi fisije i reduplikacije. Razmotrimo prvo slučajeve fisije. Naime, zamislimo hipotetički slučaj do kojeg dolazi tako što se svaka od hemisfera mozga Bernarda Vilijamsa prebaci u dva kvalitativno istovetna ali numerički različita tela. Kako bismo dodatno pojačali efekat ovog primera, možemo da pretpostavimo i da pomoću bioinžinjerin角度 oba tela u svakom relevantnom pogledu izgledaju potpuno isto kao što je Vilijams izgledao neposredno pre operacije. Nakon operacije će se probuditi dva čoveka ili, preciznije rečeno, dve ljudske životinje, koje će imati potpuno isti skup iskustvenih sećanja koji je pre operacije imao Vilijams, kao i sve njegove psihološke dispozicije, veštine, sposobnosti i sl. Imajući sve to u vidu, nakon operacije bismo se suočili sa pitanjem koji od ova dva čoveka bi bio Vilijams, pri čemu ne bismo imali nikakve razloge za tvrdnju da je on jedan od njih, pre nego drugi. Setimo se, ova i druga slična razmatranja su navela Parfita da odustane od pojma numeričkog identiteta, koji je ustupio mesto pojmu psihološkog kontinuiteta. U skladu s Parfitovom koncepcijom, Vilijams ne bi bio numerički identičan nijednom od dva ljudska bića koja su dobila po jednu hemisferu njegovog mozga.⁹³ Ipak, svako od njih bi sa Vilijamsom instancirao relaciju psihološkog kontinuiteta i u tom smislu bi sve ono do čega je Vilijamsu stalo i što mu je bilo bitno pre operacije „preživelo“ u svakome od njih – obojica bi imala Vilijamsova verovanja, iskustvena sećanja, namere, sklonosti, vrednosne sisteme itd.

Bilo da se slažu u pogledu svih elemenata Parfitovog rešenja, veliki broj filozofa odbacuje animalističko shvatanje prema kojem bi Vilijams nakon operacije ostao ljudski organizam koji se bez mozga još uvek održava u životu. Ali upravo to shvatanje omogućava da izbegnemo čitavo pitanje o tome koji od dva čoveka sa hemisferom Vilijamsovog mozga je

⁹² Neki autori poistovećuju fisiju i reduplikaciju. Na primer, Ketrin Hauli (Katherine Hawley 2005: 602) u slučajeve fisije ubraja i umnožavanje moždanih profila neke osobe, koje bi po navedenoj distinkciji spadalo u slučajeve reduplikacije, a ne fisije.

⁹³ Kako ističe Olson (1999: 47), neki filozofi su nastojali da reše problem fisije tvrdeći da su čak i pre operacije postojala dva numerički različita Vilijamsa. Među ove autore Olson ubraja Perija (Perry 1972), Luisa (Lewis 1976) i Robinsona (Robinson 1985).

sada (pravi?) Vilijams. Do ovog pitanja uopšte ne može da dođe ako prihvatimo animalističku tezu: Vilijams je numerički identičan određenom ljudskom organizmu O_1 i pre i nakon operacije, a svaki od organizama koji će dobiti jedan deo njegovog mozga je zaseban i numerički različit organizam – nazovimo ih O_2 i O_3 . Činjenica da i O_2 i O_3 imaju sve komponente Vilijamsove psihologije za animaliste nema nikakav uticaj na određenje njegovog ličnog identiteta. Njihovo rešenje problema fisije bi bilo to da nakon operacije dva numerički različita ljudska organizma instanciraju kvalitativno istu osobu koja je Vilijams pre operacije bio, ali osoba je prema njima tek fazni sortal, a ne faktor koji određuje lični identitet. U skladu s tim, Vilijams nakon operacije ostaje isti onaj živi organizam koji je i bio, a što se tiče organizama O_2 i O_3 , animalisti bi rekli da svaki od njih naprosto *lažno veruje* da je Vilijams.⁹⁴

Međutim, šta se dešava ako se Vilijams podeli na dva istovetna organizma poput amebe? Kako Olson ističe, izvorni (prvobitni) Vilijams – označiću ga kao Vilijams_(P) – od kog je počela podela bi prestao da postoji (Olson 1999: 114). Nakon podele bismo imali dva nezavisna organizma – nazvaću ih *levi* i *desni* Vilijams, tj. Vilijams_(L) i Vilijams_(D) – pri čemu bi svaki od njih lažno verovao da je Vilijams_(P) i imao bi sva sećanja, verovanja, želje i ostala psihička stanja koja je Vilijams_(P) imao pre podele.⁹⁵

Animalisti na isti način osporavaju i slučajeve reduplikacije. Ako se vratimo na Vilijamsov primer sa Čarlsom i Foksom, animalisti bi rekli da, uprkos svim sličnostima (ili čak potpunog poklapanja) u pogledu psiholoških sadržaja i sposobnosti, Čarls je numerički različita ljudska životinja od Foksa – tj. Čarls i Foks nisu jedan isti biološki organizam – a isto to važi i za Roberta koji je u Vilijamsovom misaonom eksperimentu doživeo istu transformaciju.⁹⁶

5.8. Argument „previše mislilaca“

Prema animalistima, *ja* sam numerički identična određenoj ljudskoj životinji, a osoba (shvaćena u lokovskom smislu, kao poseban psihološki entitet) predstavlja fazni sortal ili tranzijentno svojstvo ove životinje koje ona instancira u određenom vremenskom periodu. U okviru ovog shvatanja, činjenica da imam određene misli, psihološke sposobnosti i sadržaje, ne može biti uzeta kao dokaz o postojanju nekog dodatnog nebiološkog entiteta (osobe), koji bi imao nezavisan ontološki status od biološkog organizma koji ima te iste misli. Sve one filozofske teorije koje pored ljudskog organizma postuliraju još neki dodatni entitet, odnosno entitet kojem bih *ja* bila numerički identična, vode u „nepotrebnu proliferaciju“ ili „umnožavanje“ mislilaca, budući da je njihova direktna implikacija to da u svakom trenutku u kojem imam određenu misao, tu misao imam *ja* kao određeni psihološki entitet i kao određena ljudska životinja (Parfit 2012: 7; Blatti & Snowdon 2016: 12).⁹⁷ Pomenuta implikacija o proliferaciji mislilaca predstavlja osnov jednog od glavnih animalističkih argumenta o „previše mislilaca“ (eng. *too many thinkers argument*).⁹⁸ Olson na sledeći način predstavlja ovaj argument:

⁹⁴ Setimo se, sa istim problemom je suočen i kriterijum tela (vidi odeljak 3.4.).

⁹⁵ Olson takođe napominje da je jedina činjenica na osnovu koje bi se prestanak postojanja Vilijamsa_(P) razlikovao od njegove smrti to što nakon podele na dva kvalitativno istovetna tela ne preostaje mrtvi organizam niti je njegov prestanak postojanja uzrokovan prestankom funkcije bilo kog vitalnog organa (Olson 1999: 114).

⁹⁶ Uz minimalne izmene, ovo animalističko rešenje se može primeniti i na slučajeve reduplikacije koji nastaju umnožavanjem psihološkog profila neke osobe i implementacijom (ili učitavanjem) tog profila u nove organizme.

⁹⁷ Prema Dejvidu Heršenovu, ovaj argument jednako pogađa i savremene dualistički usmerene autore – poput Dina Zimmermana (Dean Zimmerman 2003, 2010), Alvina Plantinge (Alvin Plantinga 2006), Ričarda Svinburna (Richard Swinbourne 1986) i Pitera Angera (Peter Unger 2004) – koji smatraju da mentalne aktivnosti duše zavise od moždanih aktivnosti (vidi Hershenov 2013: 203-204).

⁹⁸ U izvornom obliku, ovaj argument nalazimo kod Sidni Šumejkera, kojem se pripisuje i autorstvo fraze „Problem previše umova“ (eng. *the problem of too many minds*) (vidi Shoemaker 1999; vidi i Hershenov 2013: 207). Ipak, najpopularniju varijantu ovog argumenta pružio je upravo Erik Olson (2007).

Pretpostavite da ljudske životinje misle na isti način kao što to mi činimo: svaka vaša misao je misao određene životinje. Kako bi ta životinja mogla da bude nešto drugo nego vi? Samo ako ste vi jedno od najmanje dva bića koje misli vaše misli. (Ili možda vi i ta životinja mislite numerički različite ali inače identične misli. Tada ste vi jedno od najmanje dva bića koje misli potpuno slične misli.) Ako mislite i ako vaše životinjsko telo misli, ali ono nije vi, onda postoje dva mislioca koja negde sede i čitaju ovu knjigu. (Olson 2007: 35)

Pomoću ovog argumenta animalisti osporavaju različite varijante neolokovskih teorija, kao i gledište prema kojima smo identični određenom delu ljudskog tela (tj. mozgu), kao i savremene konstitucionalističke koncepcije o ličnom identitetu, prema kojima nas biološki organizam konstituše, ali smo numerički identični osobi (shvaćenoj u lokovskom smislu) (vidi, Baker 2016: 50-51). Ukratko, ovaj argument ispostavlja problem svim onim pozicijama koje poriču glavnu animalističku tezu, prema kojoj je svako od nas numerički identičan određenom ljudskom organizmu. Kako primećuje Parfit (2012: 7-8), u okviru argumenta previše mislilaca možemo da razlikujemo sledeća tri međusobno povezana problema koja teorijski protivnici animalizma moraju da otklone:

1. *Ontološki problem* ili problem prenaseljenosti: pretpostavka da svaka misao uvek ima dva numerički različita mislioca ima apsurdne posledice. Prva i ontološki najznačajnija je da svaku fizičku ili psihološku aktivnost istovremeno izvršavaju dva entiteta, iako nam intuitivno izgleda da je reč o samo jednom.
2. *Epistemički problem*: pretpostavka da svaka misao uvek ima dva mislioca povlači i epistemičko ograničenje koje se sastoji u tome što niko od nas ne može da zna ili da utvrdi da li smo biološki organizam ili osoba (shvaćena kao numerički različit psihološki određen entitet). Naime, ako svaku misao istovremeno ima i određena osoba i određena životinja, sledi da će i moju trenutnu misao „Ja nisam životinja“ imati i određena osoba i određena životinja. Ali to nam onemogućava da utvrdimo koji smo mi od ta dva mislioca (vidi Olson 2007: 36).
3. *Problem referencije* ličnih zamenica: nejasno je na koji entitet referiramo upotrebom ličnih zamenica „ja“, „on“, „mi“, „oni“ itd. Da li referiramo na osobu ili na biološki organizam. Kada jedna ljudska životinja iskreno izgovori rečenicu „Ja sam gladna“, da li se ta rečenica odnosi na samu tu životinju ili na (pretpostavljenu) osobu sa kojom fizički koincidira (Olson 2007: 38). Ko ili šta je neposredni objekat referencije ove rečenice? Imajući u vidu prethodno pomenuto epistemičko ograničenje, čini se da odgovor na ovo pitanje nije moguće dati, ako se usvoji filozofska pozicija koja poriče numerički identitet svakog od nas sa određenim ljudskim organizmom.

Animalisti smatraju da bez teškoće izbegavaju sva tri navedena problema, budući da odbacuju osnovnu pretpostavku iz koje ti problemi proizlaze. Naime, u onim slučajevima u kojima zastupnici psiholoških kriterijuma (kao i zastupnici kriterijuma mozga i konstitucionalizma) tvrde da postoje *dva* nezavisna entiteta (osoba i organizam), animalisti tvrde da postoji samo jedan entitet i taj entitet je upravo biološki organizam. Na osnovu toga, animalisti argument o „previše mislilaca“ smatraju jednim od najuverljivijih indikatora teorijske uverljivosti animalističke teze, kao i jednim od izvora najozbiljnijih problema za sve suparničke filozofske pozicije. Kako bismo utvrdili da li i u kojoj meri su animalisti u pravu kada problemu previše mislilaca pripisuju ovaj status, razmotrićemo na koji način konstitucionalisti odgovaraju na njega, kao i rešenje ovog problema koje je predložio Derek Parfit.

5.8.1. Konstitucionalistički odgovor na argument „previše mislilaca“

U prethodnim odeljcima je u osnovnim crtama pokazano na koji način bi na ovaj argument odgovorili zastupnici konstitucionalizma, pa ćemo ga se ovde samo podsetiti. Naime, tvrdeći da je svako od nas numerički identičan psihološkom entitetu – osobi – koji poseduje perspektivu prvog lica, kao i da tu osobu konstituise ljudski organizam, Bejkerova ovaj argument osporava time što poriče da životinjama, strogo rečeno, uopšte možemo da pripišemo misli. Preciznije rečeno, njeno rešenje počiva na distinkciji između derivativnog i nederivativnog instanciranja svojstava.

Ideja u pozadini ove distinkcije je jednostavna: ako x konstituise y u trenutku t , onda neka x -ova svojstva u t imaju svoj izvor (takoreći) u y -u, a neka y -ova svojstva u t imaju svoj izvor u x -u. Bejkerova ovo ilustruje na primeru vozačke dozvole, koja je četvrtastog oblika zato što je komad plastike koji je konstituise četvrtastog oblika. S druge strane, ovaj komad plastike bi imao ovaj oblik i kad ništa ne bi konstituisao. Takođe, komad plastike ima i to svojstvo da sadrži informacije o vozaču *samo zato* što konstituise nešto što bi sadržalo informacije o vozaču, bez obzira na to šta ga konstituise. Bejkerova izvodi razliku između derivativnog i nederivativnog instanciranja svojstava na sledeći način: vozačka dozvola instancira svojstvo sadržavanja informacija o vozaču na nederivativan (neizveden) način, dok komad plastike instancira ovo svojstvo na derivativan način; vozačka dozvola instancira svojstvo četvrtastosti na derivativan način, dok komad plastike ovo svojstvo instancira na nederivativan način. Bejkerova smatra da svojstva koja neki objekt ima nužno ili suštinski ne mogu da se imaju na derivativan način (Baker 2016: 52).

Pogledajmo sada kako se ova distinkcija može primeniti na argument previše mislilaca. Iako ljudske i neljudske životinje mogu da imaju misli i ostala psihološka stanja, onog trenutka kada te životinje počnu da konstituise osobu, nastaje poseban entitet koji je *nederivativni subjekt* tih psiholoških stanja. Ljudskoj životinji koja me konstituise kao osobu moguće je pripisati misao samo u izvedenom smislu. Drugim rečima, iako nas animalistički argument „previše mislilaca“ navodi na zaključak da osporavanje numeričkog identiteta između mene (kao osobe) i određene ljudske životinje rezultira neželjenom postuliranjem dva nezavisna mislioca koji bi bili subjekti bilo koje moje misli, Bejkerova smatra da je reč o pogrešnom zaključku. Nederivativni mislilac je uvek *samo jedan* i to je upravo osoba. Ovaj zaključak Bejkerova izlaže na sledeći način:

Verujem da neljudske životinje mogu da misle, ali su ograničeni u pogledu misli koje mogu da imaju. Oni su ograničeni nedostatkom jezika i, shodno tome, nedovoljnošću pojmova pomoću kojih misle. Ali više od svega, ograničeni su nedostatkom robusne perspektive prvog lica. Primati imaju samo rudimentarnu perspektivu prvog lica i ne mogu da formiraju misli oblika „Ja verujem (ili neki drugi lingvistički glagol) da sam ja neko F“. [Životinja] i ja imamo mozak (ja ga imam derivativno), ali mozak nije mislilac. Neke misli – možda izražene kao „Opasnost tamo“ – mogu da imaju razvijenije životinje, ali misli koje su karakteristične za zrele ljude (npr. „Pitam se kako ću Ja umreti“) životinje ne mogu da imaju osim derivativno, kada konstituise neku osobu. (Baker 2016: 57)

Bejkerova na istim osnovama kritikuje i Snoudonov (Snowdon 1990: 91) argument pomoću kojeg nastoji da pokaže da osporavanje animalističke teze ima apsurdne posledice. Razmotrimo kako. Prvi korak u Snoudonovom argumentu sastoji se u preciznoj formulaciji animalističke teze (A):

(A) Ja sam identična nekoj životinji $\check{Z}$.

1. Ako je (A) lažno, onda kada kažem „Ja sam životinja“ taj iskaz je lažan.
2. Životinje – i stoga Ž (životinja kojoj sam, prema animalistima identična) – su evolutivno razvile sposobnost da koriste reč „ja“.
3. Ali ako je (2) tačno, onda su iskazi u kojima Ž koristi reč „ja“, iskazi kojima Ž govori o sebi.
4. Ako iskazi u kojima Ž koristi reč „ja“ jesu iskazi kojima Ž govori o sebi, onda je iskaz „Ja sam životinja“ koju Ž izgovara istinit.
5. (A) je istinit iskaz. (Snowdon 1990: 91)

Formalno posmatrano, Snoudonov argument je validan: teza (A) na ispravan način sumira centralnu pretpostavku animalizma, a istinitost njegovih premisa (1-4) logički povlači istinitost zaključka (5). Međutim, validnost je samo jedan od uslova na osnovu kojih procenjujemo prihvatljivost nekog zaključka. Ukoliko se pokaže da postoje dobri razlozi za odbacivanje neke od premisa, zaključak (5) više neće biti dobro zasnovan. Bejkerova smatra da može da pokaže upravo to. Kako ona smatra, iako su životinje (poput Ž u Snoudonovom argumentu) evolutivno razvile sposobnost da koriste reč „ja“, prema konstitucionalizmu, te životinje konstituišu novi entitet – tj. osobu – a kada životinja koja konstituiše osobu koristi „ja“, objekt referencije te zamenice je upravo *osoba* (konstituisani entitet), a ne životinja (konstituišući entitet). Ovo se ogleda i u činjenici da nijedna životinja koja ne konstituiše neku osobu ne koristi „ja“ na smislen način. Životinja koja konstituiše osobu je osoba samo u derivativnom ili izvedenom smislu; „ja“ je lična zamenica i uvek referira (nederivativno) na osobu koju životinja konstituiše. Iako se ovakvo rezonovanje često osporava navođenjem slučajeva u kojima su primati ovladali rudimentarnim oblikom jezika, Bejkerova ističe da su, na primer, šimpanze životinje koje ne konstituišu osobu (u njenom specifičnom smislu reči), ali te životinje i ne koriste lične zamenice. U tom smislu Bejkerova osporava Snoudonovu premisu (3) – u onim situacijama u kojima Ž koristi zamenicu „ja“ ona referira na osobu, tj. na entitet koji konstituiše određena životinja (Baker 2016: 54). Konačno, Bejkerova osporava prigovor da njeno konstitucionalističko rešenje problema „previše mislilaca“ počiva na pretpostavci da je lična zamenica „ja“ dvosmislena, tj. da može da ima derivativni i nederivativni objekt referencije. Naime, ona tvrdi da ova zamenica ima samo jedan objekt referencije – nederivativnu osobu (2016: 55). Kada kažem „Boli me glava“ (u originalu: „I have a headache“), ja referiram na *svoju* glavu, tj. na deo tela koji *konstituiše mene kao osobu* (u neposrednom ili nederivativnom smislu). Preciznije rečeno, to je glava tela koje je u derivativnom smislu osoba, a koje konstituiše „mene“ kao osobu u nederivativnom smislu (2016: 55).

5.8.2. Parfitov odgovor na problem „previše mislilaca“

Parfit (2012) na sličan način dovodi u pitanje problem „previše mislilaca“, ali u kontekstu svog gledišta prema kojem je svako od nas identičan mozgu neke ljudske životinje. Pre svega, ovo gledište stiče uverljivost u kontekstu razmatranja hipotetičkih scenarija sa transplantacijom mozga. Naime, u svetlu razvoja neuroloških istraživanja, danas je gotovo opšte prihvaćeno shvatanje prema kojem su naše psihološke aktivnosti ništa drugo do rezultat aktivnosti našeg mozga.⁹⁹ Posledica ovog shvatanja je da bih se u slučaju da je moj mozak izvađen iz mog tela i stavljen u neko drugo telo, „ja“ probudila u tom drugom telu. Slobodno rečeno, ja idem tamo gde ide moj mozak.

⁹⁹ U okviru filozofskih razmatranja, najradikalniji oblik ovog shvatanja je izražen teorijom psihofizičkog identiteta, prema kojoj su naša psihološka stanja poistovećena sa određenim stanjima našeg mozga.

Animalisti smatraju da je i ovo gledište suočeno sa zaključkom argumenta „previše mislilaca“: ako sam ja identičan svom mozgu i taj mozak je mozak neke životinje, onda u svakoj okolnosti u kojoj imam određenu misao, tu misao ima (a) osoba koja je numerički identična mozgu, ali i (b) određena životinja. Poput Bejkerove, Parfit smatra da ovaj zaključak uopšte ne pogađa njegovo gledište. Ključno mesto u Parfitovom rešenju igra razlikovanje dva objekta referencije zamenice „Ja“; ti objekti su

- (i) Unutrašnje-Ja (eng. *inner-I*): to je lokovska osoba
- (ii) Spoljašnje-Ja (eng. *outer-I*): to je ljudska životinja

Unutrašnje-Ja je „mislilac“ u direktnom i neprenesenom smislu reči. S druge strane, spoljašnje-Ja može da misli samo u derivativnom (izvedenom) smislu. Životinja misli samo zato što sadrži komponentu (tj. lokovsku osobu) koja obavlja mišljenje. Strogo rečeno, gde postoji neka misao, ne postoje *dva* mislioca, već jedan (direktni), koji obavlja mišljenje i drugi, kojem se misao pripisuje samo u izvedenom smislu. Ovo rešenje ontološkog aspekta argumenta „previše mislilaca“, Parfit primenjuje i na ostala dva aspekta: (i) epistemički, prema kojem ne možemo da znamo da li smo organizmi ili (lokovske) osobe, kao i (ii) problem referencije ličnih zamenica. Naime, Parfit ističe da samo unutrašnje-Ja uopšte može da razume pitanje „Ko sam ja?“. Prilikom razmatranja tog pitanja i prilikom pružanja odgovora na njega, unutrašnje-Ja direktno referira na sebe (na to unutrašnje-Ja). Na sledećem mestu Parfit najjasnije izražava svoje rešenje:

Unutrašnje-Ja je osoba koja direktno misli ove misli, a spoljašnje-Ja je životinja koja ih indirektno misli, na osnovu toga što jedan njen deo obavlja mišljenje. (...) „Unutrašnje-Ja“ (...) referira na osobu koja je direktni mislilac ovih misli. Kada bilo koji direktni mislilac upotrebi (zamenicu) „unutrašnje-Ja“, znajući šta ova fraza znači, taj mislilac zna da time referira na samog sebe. (Parfit 2012: 23)

U skladu s tim, Parfit izvodi svoj zaključak prema kojem „*mi* nismo ljudska bića, ili životinje, već smo *svesni, misleći, kontrolišući delovi tih životinja*“ (2012: 24, moj kurziv). Drugim rečima, svako od nas je numerički identičan mozgu neke ljudske životinje, a upravo ovaj deo (tj. organ) ljudskih životinja je zaslužan za stvaranje misli i ostalih elemenata našeg psihološkog života. Ipak, prihvatanje ovog zaključka, kako Parfit smatra, uopšte ne navodi na tvrdnju da svaka naša misao istovremeno ima dva mislioca. Početna uverljivost tog zaključka, iz koje animalisti nastoje da izvedu opravdanje glavne teze svoje pozicije, je zapravo posledica činjenice o nepreciznosti našeg govora i višesmislenosti koja prati upotrebu ličnih zamenica (2012: 24). Ali načelni zaključak koji bih izvela na osnovu svega što je prikazano u prethodna dva odeljka je da uprkos tome što animalisti koriste argument previše mislilaca kako bi osporili različite varijante psihološkog kriterijuma, kriterijuma mozga i konstitucionalizam, ovi kriterijumi svakako mogu da se odbrane od tog argumenta.

5.9. Animalizam: problem hibridnih i veštačkih osoba

Na osnovu svega što je do sada prikazano u ovom poglavlju gotovo se prirodno nameće zaključak da animalizam postiže relativno jednostavno rešenje problema ličnog identiteta. Ovo rešenje možemo koncizno da izložimo u obliku sledeće dve teze: (a) svako od nas je numerički identičan određenom živom organizmu, (b) postojanje tog organizma određuje uslove perzistencije svakoga od nas. Međutim, ovaj utisak u velikom meri slabi kada iz konteksta bioloških organizama pređemo na kontekst hibridnih i veštačkih osoba. Napredak u biotehnologiji je u velikoj meri promenio način na koji razmišljamo o ljudskom telu i njegovom

potencijalu za integraciju sa veštačkim sistemima. Kako primećuje Bejkerova (Baker 2016: 58), bilo da kao primer uzmemo pejsmejkere, veštačke udove, kohlearne implante i sl., jasno je da granice između organskog i neorganskog postaju sve nejasnije.¹⁰⁰ Polazeći od ove činjenice, ona formuliše argument kojim ukazuje na inherentne nedostatke animalizma. Naime, ona opisuje misaoni eksperiment u kojem paralizovana osoba x prolazi kroz veoma složen operativni proces u kojem joj se ugrađuje neuralni implant koji bi omogućavao interfejs između mozga i spoljašnjih uređaja (2016: 59). Ovaj implant se zatim povezuje sa robotskim udovima koji reaguju na električne signale koje emituje mozak osobe x nakon čega ona može putem svojih misli da kontroliše pokrete svojih veštačkih udova. Ukratko, rezultat ove operacije je funkcionalno integrisan sistem u kojem veštačke komponente postaju esencijalne za motoričke funkcije osobe x . Bejkerova smatra da opisana situacija suočava animaliste sa sledećom dilemom (2016: 59):

Opcija (1): Životinja preživljava operaciju

Ako biološka životinja $\check{Z}$ – koja je po pretpostavci animalista identična osobi x – preživljava ovu operaciju, tada telo osobe x sada uključuje i određene veštačke komponente (robotske udove i neuralni implant), koje su integrisane sa organskim delovima kako bi omogućile pokretljivost. Međutim, ovde treba imati u vidu Olsonovo određenje prema kojem „nijedna životinja ne može biti delimično ili potpuno neorganska“ (vidi Olson 2003b: 321).¹⁰¹ Ako se usvoji ovo određenje, robotski udovi i neuralni implant ne mogu smatrati delovima životinje $\check{Z}$.¹⁰² Ovo vodi do sledeće kontradikcije: osoba x poseduje sposobnost pokretanja udova, ali $\check{Z}$ nema tu osobinu jer životinja ne može da ima nikakve veštačke komponente koje su u ovom slučaju nužne za kretanje. Ali time se direktno narušava animalistička pretpostavka da ne postoji osobina koju osoba x može da ima, a da $\check{Z}$ nema tu osobinu.¹⁰³ Dakle, x ne može biti identična sa $\check{Z}$.¹⁰⁴

¹⁰⁰ U ovom kontekstu bih navela i slučaj Nila Harbisona (Neil Harbisson), koji je priznat kao prvi kiborg na svetu. Naime, Nil ima implantiranu antenu koja mu omogućava da opaža boje pomoću zvučnih stimulusa. Nil je rođen s retkim stanjem nazvanim „akromatopsija“, zbog čega vidi samo nijanse sive. Antena, koja mu je ugrađena u lobanju, funkcioniše kao senzor koji detektuje boje iz okruženja i pretvara ih u vibracije različitih frekvencija koje Nil opaža kao zvukove. Drugim rečima, Nil pomoću svoje antene može da „čuje“ boje. vidi: BBC News, „The Man Who Can Hear Colours“, dostupno na: <https://www.bbc.com/news/articles/cg58r70vj43o> (pristupljeno 15. 1. 2025).

¹⁰¹ Olson je u toku svog višedecenijskog rada na artikulaciji animalizma drastično menjao stav o veštačkim misliocima. Dok u svojoj knjizi prvoj *Ljudska životinja* ističe da racionalni i svesni kompjuteri i roboti mogu da budu osobe (vidi 1999: 18), dotle u svom novijem tekstu „Metafizika veštačke inteligencije“ (2019), on eksplicitno osporava mogućnost proizvođenja autentičnih misli i svesti u veštačkim *sistemima* kao što su, na primer, kompjuteri.

¹⁰² U nastavku ovog odeljka će se pokazati da ovo nije samo idiosinkratično određenje koje usvaja samo Olson, već da odbacivanje ovog određenja sve animaliste suočava sa vrlo neprivlačnim posledicama.

¹⁰³ Animalisti bi mogli da poriču da osoba x ima sposobnost koja nedostaje $\check{Z}$ – naime, mogli bi da kažu da ni x ni $\check{Z}$ nemaju sposobnost kretanja, već da je reč o simulaciji kretanja ili mogu na neki drugi sličan način da ukažu da se u primeru koji opisuje Bejkerova sposobnost kretanja osobe x ne razlikuje od sposobnosti kretanja životinje $\check{Z}$. Mislim da je ovaj pristup prihvatljiviji od tri opcije koje razmatram u ovom poglavlju. Ovaj problem će se detaljnije razmatrati u sledećem poglavlju.

¹⁰⁴ Moguće je prigovoriti da animalisti, strogo rečeno, uopšte ne tvrde da je x identična $\check{Z}$, već da je x samo *fazni sortal* pomoću kojeg izdvajamo $\check{Z}$ na osnovu svojstava koja $\check{Z}$ instancira u određenoj fazi svog postojanja. Čak i ako tezu animalizma formulišemo na ovaj precizniji način, mora da se zadrži implikacija prema kojoj ne postoji nijedna osobina x koja ne bi bila osobina $\check{Z}$. Štaviše, kada bi odbacili ovu implikaciju, animalisti bi se i sami suočili sa problemom „previše mislilaca“.

Opcija (2): Životinja ne preživljava operaciju

Pretpostavimo da operacija narušava biološko jedinstvo $\check{Z}$ do te mere da životinja prestane da postoji. U ovom slučaju osoba x preživljava operaciju sa sposobnošću pokretanja svojih robotskih udova. Međutim, $\check{Z}$, kao biološka životinja, više ne postoji. Ovaj scenario krši drugu osnovnu tezu animalizma, prema kojoj ne postoji trenutak u kojem osoba x postoji, a da $\check{Z}$ ne postoji. Naime, ako x može preživeti bez $\check{Z}$, onda x i $\check{Z}$ ne mogu biti identični.

Kao što možemo da vidimo, prihvatanje bilo koje od navedene dve opcije dovodi u pitanje neku od centralnih teza animalizma. Štaviše, Bejkerova smatra da konstitucionalizam nudi koherentniji odgovor na gornju dilemu. Prema njenom shvatanju, pre operacije, životinja $\check{Z}$ konstituiše osobu x i ona ne može da se pokreće zbog paralize (tj. zbog fizičkog ograničenja životinje koja je konstituiše) (2016: 59). Međutim, nakon operacije, ono što konstituiše osobu x jeste ili kombinacija životinje $\check{Z}$ i veštačkih ili nebioloških komponenti (ako smatramo da životinja preživljava) ili naprosto zbir bioloških i nebioloških komponenti (ako smatramo da životinja ne preživljava proceduru). Ali u oba slučaja perspektiva prvog lica osobe x opstaje tokom ovih promena, a upravo očuvanost perspektive prvog lica određuje temporalne granice perzistencije osoba (2016: 51). Ova fleksibilnost omogućava konstitucionalizmu da obuhvati i biološke i nebiološke komponente u konstituciji osoba, izbegavajući rigidna metafizička ograničenja animalizma.

Ipak, Bejkerova ne uzima u razmatranje treću opciju pomoću koje animalisti mogu da pokušaju da izbegnu ovaj zaključak Bejkerove. Naime, jedno od potencijalnih rešenja koje je dostupno animalistima se sastoji u odbacivanju Olsonovog određenja kojim se osporava mogućnost integracije bioloških i nebioloških komponenti. Ako animalisti odbace ovo određenje, mogli bi da usvoje opciju (3): nakon procedure, životinja $\check{Z}$ ima veštačke udove pomoću kojih može da se kreće. U skladu s ovom opcijom, više ne bi bila narušena animalistička pretpostavka da ne postoji osobina koju osoba x može da ima, a da $\check{Z}$ nema tu osobinu. Naime, argument Bejkerove uopšte ne bi osporio animalističku tezu prema kojoj je osoba x identična ljudskoj životinji $\check{Z}$. Iako na ovaj način izbegavaju dilemu sa kojim ih suočava argument Bejkerove, odbacivanje Olsonovog određenja animaliste suočava sa novim i ništa manje ozbiljnim problemima. Zamislamo da se stanje osobe x progresivno pogoršava te da jedan po jedan organ u njenom telu počne da otkazuje. Pretpostavimo da je svaki postojeći organ u ljudskom organizmu moguće zameniti veštačkim koji bi u potpunosti obavljao istu funkciju – štaviše možemo da zamislamo da je medicina i tehnologija napredovala do te mere da ovi veštački organi mogu da simuliraju čak i nepravilnosti i funkcionalne nesavršenosti bioloških organa koje zamenjuju. Ali glavno pitanje u ovoj zamislivoj situaciji je koliko svojih bioloških komponenti (organa) $\check{Z}$ mora da zadrži da bismo mogli da kažemo da je $\check{Z}$ nastavila da postoji? Nije uverljivo reći da uspešna zamena bilo kog organa, poput srca, bubrega, pluća, jetre i sl., dovodi do smrti životinje $\check{Z}$. Ali da li $\check{Z}$ nastavlja da postoji i kada zamenimo sve ove organe? Ako bi animalisti tvrdili da u opisanoj situaciji $\check{Z}$ nastavlja da postoji sve dok je preostao neki određeni procenat njenog biološkog tela, to izgleda kao potpuno arbitrarna odluka. Naime, zašto bi situacija u kojoj je preostalo 51% bioloških delova životinje $\check{Z}$ bila situacija u kojoj $\check{Z}$ preživljava, ali bi situacija u kojoj je preostalo 49% njenih bioloških delova bila situacija u kojoj $\check{Z}$ nije preživela?

Shodno tome, možemo da vidimo da odbacivanjem Olsonove teze kojom se ne dopušta integracija bioloških i nebioloških komponenti, animalisti izbegavaju dilemu iz argumenta Bejkerove, ali se suočavaju sa novom dilemom koja podseća na poznati sorit paradoks (ili paradoks gomile). Pored svih ovih teškoća, ono što je izvesno je da animalisti svakako ne smeju

da pristanu na opciju prema kojoj će *Ž* nastaviti da postoji sve dok je njen organski *mozak* održan u životu, budući da bi se na taj način animalizam praktično poistovetio sa kriterijumom mozga ili, još preciznije, sa Parfitovim kasnijim kriterijumom, prema kojem neka buduća osoba može da bude *ja* ako ima dovoljan deo mog mozga da bude sa mnom psihološki kontinuirana (Parfit 2012). Jedino po čemu bi se ova modifikovana verzija animalizma razlikovala od Parfitovog kriterijuma je u tome što osobe ne bi bile shvaćene kao supstantivni sortal, već kao fazni sortal. Međutim, čak ni ova modifikacija ne spašava animaliste od dodatnog prigovora u slučaju da delove biološkog mozga krenemo da zamenjujemo veštačkim komponentama. Konačan ishod takve zamene bi bio potpuno veštački mozak koji bi očuvao sve funkcije i psihološke relacije koje je imao raniji biološki mozak. Ipak, ovo je poslednja granica koju animalisti ne smeju da pređu.

Ukratko, čini se da kojim god putem da krenu animalisti naprosto ne mogu da pruže zadovoljavajuće rešenje problema hibridnih i veštačkih osoba. Prvo, ako se slože sa Olsonom i odbace mogućnost integracije bioloških i nebioloških komponenti, moraju da tvrde da osobe imaju svojstva koja nemaju ljudske životinje, odakle sledi odbacivanje centralne animalističke teze prema kojoj su osobe identične ljudskim životinjama. Drugo, ako tvrde da u slučaju bilo kog oblika integracije bioloških i nebioloških komponenti (prvobitni) biološki organizam prestaje da postoji, moraju da tvrde da osoba može da preživi čak i kada je ljudski organizam sa kojim je identična prestao da postoji. Konačno, ako prihvate mogućnost integracije bioloških i nebioloških komponenti primorani su na donošenje arbitrarne odluke o minimalnom delu (procentu, broju organa i sl.) biološkog organizma koji je neophodan da bismo rekli da taj organizam preživljava integraciju sa nebiološkim komponentama.

6. KOMBINOVANI KRITERIJUM LIČNOG IDENTITETA

6.1. Sumiranje rezultata dosadašnje analize

U prethodnim poglavljima sam ukazala na neke od glavnih nedostataka psiholoških kriterijuma, kriterijuma mozga, kriterijuma tela, Parfitovih kriterijuma, kao i animalizma i konstitucionalizma. Konkretnije, u drugom poglavlju sam razmatrala psihološke kriterijume. Tvrdila sam da najjednostavnija varijanta ovog kriterijuma – tzv. kriterijum sećanja – ne uspeva da objasni svojstvo tranzitivnosti, koje je jedno od fundamentalnih logičkih svojstava relacije identiteta. Takođe, suočena je sa problemom zaboravljanja i paramnezije. Iako savremene varijante ovog kriterijuma (npr. Grajsova i Kvintonova) uspevaju da reše problem tranzitivnosti, prelaženjem sa direktne povezanosti sećanja na kontinuitet sećanja, čak ni one nisu uspele da pokažu da između sećanja i prošlih iskustava određene osobe postoji adekvatna kauzalna veza na osnovu koje ta iskustva i sećanja koja se na njih odnose spadaju u *jednu istu svest*, odnosno da su osoba x_1 koja je imala određena iskustva u t_1 i osoba x_2 koja se seća tih iskustava u t_2 *jedna ista osoba*. Konačno, najteži problem za sve psihološke kriterijume predstavljaju slučajevi grananja.

Suočeni sa svim pomenutim problemima, mnogi filozofi su pedesetih godina prošlog veka počeli da odbacuju psihološki kriterijum te da rešenje problema ličnog identiteta traže u okvirima kriterijuma mozga i kriterijuma tela. U trećem poglavlju sam pokazala da nijedan od tih kriterijuma ne može da izbegne probleme do kojih dolazi u slučajevima grananja. Četvrto poglavlje se bavi Parfitovim pokušajem rešenja problema ličnog identiteta. Odbacivanjem tradicionalne teze prema kojoj pitanja o ličnom identitetu uvek moraju imati jasan i nedvosmislen odgovor, kao i ukazivanjem na značaj relacije preživljavanja, Parfit je bez sumnje pružio jedan od najznačajnijih uvida i razrađenih kriterijuma u savremenoj filozofskoj literaturi o ličnom identitetu. Ipak, u zaključku četvrtog poglavlja sam tvrdila da je najveći problem za njegov kriterijum to što počiva na metafizičkoj pretpostavci prema kojoj pojam osobe predstavlja supstantivni pojam, u smislu da je neki entitet x osoba samo ukoliko i sve dok instancira određeni tip psiholoških relacija – kao što je relacija R – iz čega neposredno sledi da bilo koja osoba koja nepovratno izgubi sve relevantne psihološke sposobnosti i sadržaje prestaje da postoji. Zastupnici animalizma odbacuju ovu metafizičku pretpostavku, tvrdeći da su osobe fazni sortali, pomoću kojih izdvajamo određene ljudske životinje na osnovu toga što u određenoj fazi svog postojanja imaju određene psihološke sposobnosti. Odbacivanje ove pretpostavke je animalistima omogućilo da pruže relativno jednostavan i koherentan odgovor na skoro sve najpoznatije probleme koji se odnose na lični identitet. Međutim, uspeh animalizma je doveden u pitanje na samom kraju petog poglavlja, gde sam pokazala da se ovaj kriterijum ne može jednako uspešno primeniti i na slučajeve hibridnih i veštačkih osoba.

Ukratko, rezultati do kojih sam došla u prethodnim poglavljima opravdavaju zahtev za formulacijom jednog savremenijeg pristupa problemu ličnog identiteta – tj. pristupa koji bi kombinovao elemente prethodno razmotrenih kriterijuma, ali bi glavne teze i pretpostavke tih kriterijuma uskladio i povezao sa nekim savremenijim uvidima koji spadaju u oblast filozofije kognicije. Ovo poglavlje disertacije sam posvetila detaljnom prikazu takvog kombinovanog kriterijuma ličnog identiteta, kao i kritičkoj analizi nekih od teškoća sa kojima je takav kriterijum suočen. Najkonciznije rečeno, ovaj kriterijum ima najviše sličnosti sa animalizmom, iako odbacuje neke od ključnih animalističkih pretpostavki. Kao što je već objašnjeno, animalisti tvrde da je svako od nas identičan nekom *živom ljudskom organizmu*, dok su osobe fazna (sortalna) svojstva ovih organizama, odnosno svojstva koja ti organizmi instanciraju u određenim vremenskim periodima. Nijedan ljudski organizam ne nastaje kao ljudska osoba, iako neki od njih nastavljaju da postoje čak i kada više nisu osobe. Glavna razlika koju donosi kombinovani kriterijum je u tome što se naš identitet više ne vezuje za biološki pojam kao što

je pojam živog ljudskog organizma, već za mnogo širi pojam *kognitivnog sistema*. Ovi kognitivni sistemi se razmatraju iz perspektive tzv. situiranih pristupa kogniciji (eng. *situated approach*), kojima se naglašava ključna uloga koju za formiranje kognitivnih procesa imaju okolinski faktori, pri čemu ti faktori u bar nekim slučajevima konstituišu delove ovih sistema ili neke od njihovih procesa. Preciznije rečeno, *mi* smo identični određenim utelovljenim kognitivnim sistemima, pri čemu bar neki od tih sistema i bar neki od njihovih procesa mogu biti i prošireni. Na ovaj način je klasa bića i entiteta koje možemo da izdvojimo pomoću personalističkih predikata znatno proširena u odnosu na animalizam.

6.2. Tri teze kombinovanog kriterijuma

Glavni cilj ovog poglavlja je predstavljanje i kritička analiza kriterijuma koji nastaje kombinovanjem elemenata animalizma i Parfitove pozicije, a koji ovim elementima pruža nešto savremeniju interpretaciju i opravdanje, polazeći od argumenata i uvida iz oblasti filozofije kognicije. Tvrdiću da ovako formulisan kriterijum zadržava pozitivne strane svih kriterijuma koji su predstavljeni u prethodnim poglavljima, da pruža uspešnije ili bar jednako uspešno rešenje problematičnih slučajeva – poput slučajeva grananja, mogućnosti veštačkih osoba i sl. – kao i da izbegava brojne probleme sa kojima su suočeni prethodni kriterijumi. Drugim rečima, pokušaću da pokažem da je ovaj kriterijum superioran u odnosu na svoje prethodnike, iako to svakako ne znači da je lišen svih nedostataka. Ovaj kriterijum ću artikulirati pomoću sledeće dve teze:

Teza [1]

Osobe su shvaćene kao fazni sortali, pomoću kojih izdvajamo određene kognitivne sisteme zahvaljujući tome što u određenom periodu svog postojanja zadovoljavaju odgovarajući skup uslova U – reč je o zadovoljenju *psiholoških* uslova (poput psihološke povezanosti i psihološkog kontinuiteta) kao i *fizičkih* uslova (poput sposobnosti za dvosmernu interakciju tog kognitivnog sistema sa okruženjem).

Teza [2]

Kako u slučaju psiholoških tako i u slučaju fizičkih uslova, bilo koji uzrok koji omogućava nekom kognitivnom sistemu da zadovolji te uslove smatraće se *prihvatljivim uzrokom* – tj. u okviru ovog kriterijuma činjenica da uzrok nekog od pomenutih uslova nije organski (biološki, prirodan itd.) neće biti smatrana razlogom na osnovu kojeg se tvrdi da kognitivni sistem nije zadovoljio te uslove.

Ove dve teze imaju različite funkcije. Teza [1] određuje skup nužnih i dovoljnih uslova na osnovu kojih neki entitet može s pravom da bude okarakterisan pomoću personalističkog predikata „osoba“ u bilo kom datom trenutku. Tezom [2] se ističe neutralnost u pogledu tipova uzroka koji omogućava ispunjenje uslova iz teze [1]. U tom smislu, dok prva teza ima fundamentalni značaj jer određuje uslove ovog kriterijuma, teza [2] igra ključnu ulogu u njegovom oblikovanju, čineći ga permissivnijim od animalizma. Konkretno, iz ove teze proizlazi da metafizičko ustrojstvo nekog (fizičkog) supstrata ne može da bude smatrano ograničenjem u pogledu toga da li taj supstrat može da bude okarakterisan pomoću personalističkih predikata, odnosno da li može s punim pravom da bude smatran osobom. Strogo rečeno, ako neki entitet e zadovolji uslove koji su specifikovani tezom [1], taj entitet će se smatrati osobom, bez obzira na to koji uzrok je omogućio zadovoljenje ovih uslova. Ovo nije slučaj u okviru animalizma.

Animalizam se obično shvata kao kriterijum kojim se određuje lični identitet (aktuelnih) ljudskih osoba i kojim se ne osporava postojanje neljudskih osoba – tačnije, animalizam ne isključuje mogućnost postojanja neljudskih osoba, ali tvrdi da *ljudske* osobe nisu ništa drugo do ljudski organizmi (Bailey 2015: 867). U skladu s tim, nijedna ljudska osoba ne može biti identična nekom entitetu koji nije ljudska životinja (bilo da je reč o neljudskoj životinji, humanoidnom robotu sa ljudskim mozgom i/ili ljudskom psihologijom, bestelesnom biću poput boga, anđela, demona i sl.) (vidi Thornton 2016: 519). Ali neki animalisti idu i korak dalje. U toku svoje duge i plodne filozofske karijere Erik Olson je menjao svoj stav u pogledu mogućnosti postojanja veštačkih osoba. U ranim radovima Olson eksplicitno dopušta mogućnost neljudskih i veštačkih osoba, poput bogova, anđela, robota i sl. (vidi npr. Olson 1999: 17). Ipak, u kasnijim radovima (npr. Olson 2019: 68-69), Olson zaoštrava svoj stav prema nebiološkim osobama te decidno odbacuje mogućnost postojanja veštačkih osoba, tvrdeći da veštačke sisteme (poput kompjutera, robota i sl.) ne možemo s punim pravom smatrati nosiocima ili realizatorima veštačkih misli. Kombinovani kriterijum je lišen svih pomenutih ograničenja: osoba x u trenutku t_1 može biti fazno svojstvo potpuno *biološkog* kognitivnog sistema, u trenutku t_2 fazno svojstvo *hibridnog* kognitivnog sistema, a u t_3 fazno svojstvo *veštačkog* kognitivnog sistema. Promena u pogledu metafizičkog statusa kognitivnog sistema čije fazno svojstvo je osoba x ne utiče na to da osoba x prestane da postoji ili da postane neka druga osoba, što je direktna implikacija animalizma.

Konačno, ove dve teze pružaju odgovarajući teorijski okvir za rešenje problema perzistencije osoba kroz vreme, koje se u svom najbazičnijem obliku može predstaviti na sledeći način:

Teza [3]

Osobu x_1 u t_1 i osobu x_2 u t_2 možemo s punim pravom smatrati „istom osobom“ akko (i) osoba x_2 u trenutku t_2 sa osobom x_1 u t_1 stoji u relaciji *psihološkog kontinuiteta*, i ako (ii) kognitivni sistem S_1 koji u t_2 instancira fazno sortalno svojstvo „biti osoba x_2 “ stoji u relaciji *fizičkog kontinuiteta* sa kognitivnim sistemom S_2 (ili bar sa dovoljnim delom tog sistema) koji u t_2 instancira fazno sortalno svojstvo „biti osoba x_2 “, bez obzira na metafizičko ustrojstvo kognitivnih sistema S_1 i S_2 .

Predstavljanjem osnovnih teza kombinovanog kriterijuma, postavljena je teorijska osnova za dalju analizu. Naravno, da bi ovaj kriterijum bio u potpunosti opravdan, potrebno je detaljno obrazložiti navedene tri teze na kojima počiva. Naredni odeljci ovog poglavlja su posvećeni upravo ovom zadatku.

6.3. Obrazloženje teze [1]

Teza [1] sadrži nekoliko potencijalno problematičnih i nejasnih pojmova koje bi trebalo dodatno pojasniti. Počecu od određenja *kognicije*. Naime, kognicija se odnosi na skup procesa i mehanizama pomoću kojih entitet – bilo da je reč o ljudskom, životinjskom, veštačkom ili drugom tipu entiteta – stiče, obrađuje, organizuje, skladišti i koristi informacije. Drugim rečima, kognicija obuhvata niz sposobnosti kao što su opažanje, učenje, mišljenje, rešavanje problema, donošenje odluka i prilagođavanje promenljivim uslovima. U tom smislu je važno napomenuti da kognicija ne uključuje samo „unutrašnje“ aktivnosti (npr. kao što su mentalne reprezentacije ili simboličke operacije), već i interakciju sa okruženjem. Ova napomena zalazi u mnogo složeniji spor u pogledu prirode kognitivnih procesa. S jedne strane, prema kognitivističkom shvatanju kognicije (eng. *cognitivist approach*), ove procese možemo da objasnimo u skladu sa apstraktnim modelom, koji bi ih u potpunosti sveo na skup manipulacija

simboličkim reprezentacijama (vidi Putnam 1963; Fodor 1975, 1987). Nasuprot tome, zastupnici tzv. „utelovljenog pristupa“ (eng. *embodied approach*) kogniciji smatraju da je reč o procesima koji su „duboko ukorenjeni“ i proizlaze iz „interakcija sa svetom“ (Wilson 2002: 625). Budući da problematika koja je u vezi sa tezom utelovljene kognicije u velikoj meri prevazilazi okvire ovog rada, mnogi aspekti i detalji koji se tiču precizne artikulacije prirode kognicije i kognitivnih sistema će morati da budu izostavljeni. Imajući u vidu da je moj glavni cilj u ovom poglavlju pokušaj opravdanja kombinovanog kriterijuma ličnog identiteta, na narednim stranama ću se ograničiti na shvatanje prema kojem kognicija ne može da predstavlja samo skup apstraktnih algoritama, već da zahteva neki oblik fizičke instancijacije, tj. neko utelovljenje (vidi Clark 1997; Pfeifer & Scheier 1999). Preciznije rečeno, usvojiću tezu da je javljanje, razvoj i struktura kognitivnih procesa direktan rezultat interakcija sa okolinom i prema kojoj ovi procesi ne mogu biti shvaćeni ni objašnjeni na adekvatan način kao skup apstraktnih manipulacija reprezentacijama koji je potpuno izolovan od okolinskih i telesnih faktora.

Ali šta su *kognitivni sistemi*, koji se eksplicitno pominju u tezi [1]. Razmatrajući mogućnost veštačkih mislilaca (eng. *artificial thinkers*), Olson ističe da je izraz „sistem“ (kao i „supstrat“, „medijum“ i sl.) u tolikoj meri nejasan da praktično nema nikakvu informativnu vrednost. Kako on primećuje, pitati da li jedan „sistem“ može da bude inteligentan jeste zapravo isto što i pitati da li neki veoma široko i nejasno shvaćen entitet može biti inteligentan – tj. takva pitanja nas ni najmanje ne približavaju preciznom određenju inteligentnog mislioca ili osobe (vidi Olson 2019: 69). Međutim, neodređenost izraza „sistem“ smatram pozitivnom odlikom tog izraza, zato što ne povlači nikakva ontološka ograničenja u pogledu svoje ekstenzije. Ovo nije slučaj sa izrazima kao što su „organizam“, „telo“, „mehanizam“ i sl. U skladu s tim, usvojiću određenje prema kojem ću kognitivnim sistemom *u širem smislu* smatrati bilo koji entitet kojem možemo da pripišemo kognitivne procese. U užem smislu reći, kognitivnim sistemom ću smatrati *bilo koji entitet* kojem možemo da pripišemo psihološka stanja, sposobnosti i sadržaje, bez obzira na ontološki tip tog entiteta, tj. bez obzira na to da li je reč o organskom, mehaničkom, digitalnom, duhovnom entitetu i sl. Međutim, iako će posredovanje čak i rudimentarnih psiholoških stanja biti dovoljno da neki entitet nazovemo *kognitivnim* sistemom u užem smislu, nužni uslov da bismo nekom kognitivnom sistemu pripisali svojstvo „biti osoba“ jeste posredovanje *relevantnih* psiholoških stanja i sposobnosti – poput sećanja ili intencionalnih stanja (npr. verovanja, namera i sl.) – tj. takvih stanja i sposobnosti čiji preklapajući lanci jake psihološke povezanosti omogućavaju psihološki kontinuitet (vidi Persson 2016: 150; Milojević 2018: 148ff).¹⁰⁵

Drugo potencijalno problematično određenje je da su osobe *fazni sortali* pomoću kojih izdvajamo ili klasifikujemo kognitivne sisteme. Pre svega, ovo određenje ispostavlja jednu varijantu problema sa kojim je bio suočen i animalizam: kao što je prema Vigninu upitno da li je pojam „životinja“ previše širok i neodređen da bi mogao da se smatra supstantivnim sortalom, čini se da isto važi za pojam „kognitivni sistem“. Ukratko, pitanje glasi: ako su osobe shvaćene kao fazni sortali, da li to ispostavlja zahtev da kognitivne sisteme moramo shvatiti kao supstantivne sortale? Jedan od odgovora se sastoji u usvajanju tzv. „fazalizma“ (eng. *phasalism*).¹⁰⁶ Prema zastupnicima ovog metafizičkog gledišta, nema supstantivnih sortala, već postoje samo fazni sortali, budući da su svi entiteti na svetu samo privremene faze sastavljene

¹⁰⁵ Veoma zanimljivo, a i nezgodno pitanje, koje u ovom trenutku nisam u mogućnosti da dovoljno detaljno razmotrim je da li kognitivni sistem koji zadovoljava sve ostale uslove iz teza [1] i [2] može da bude okarakterisan osobom ako ima isključivo kognitivna psihološka stanja (poput verovanja), tj. ako pored tih stanja nema sposobnost za afektivne doživljaje (poput ljubavi, mržnje, naklonosti, averzije i sl.) ili za hedonska iskustva (poput bola ili zadovoljstva). Budući da ovo pitanje u velikoj meri nadilazi okvire moje disertacije, u nastavku ću usvojiti kao radnu hipotezu da su kognitivna stanja dovoljna da bi kognitivni sistem mogao da bude osoba.

¹⁰⁶ Neki animalisti su pokušali da ojačaju svoj kriterijum kombinujući ga sa fazalističkim shvatanjem. Direktna implikacija takvog kriterijuma je da ni „ljudske životinje“ ni „osobe“ nisu supstantivni, već isključivo fazni sortali. Za više informacija o odbrani tzv. „faznog animalizma“ (eng. *phase animalism*), vidi Sauchelli (2017).

od tzv. „tankih partikularija“ (eng. *thin particulars*) (vidi Armstrong 1996), ili „emergentnih partikularija“ (eng. *emergent particulars*) (vidi O'Connor & Jacobs 2003). Kako objašnjava Džastin Muni (Justin Mooney), ove partikularije predstavljaju ono što bismo u običnom govoru nazvali supstancijom, to su „nosioci“ različitih sortalnih svojstava, koji omogućavaju instancijaciju tih svojstava i nastavljaju da postoje u toku sortalnih smena (vidi Mooney 2022: 118). Najkoncizije rečeno, ove partikularije su jedini nepromenljivi element u okviru fazalističke metafizike. Iako na prvi pogled ove partikularije mogu da podsećaju na atome, važno je naglasiti da su to pre *metafizički* konstrukti, a ne komponente koje nužno imaju određenu materijalnu strukturu, tj. fizički ili hemijski sastav. Prema tome, fazalizam bi mogao da otkloni gorenavedenu nedoumicu o kognitivnim sistemima: kognitivni sistemi su entiteti, a svi entiteti se mogu klasifikovati isključivo pomoću *faznih* sortala.

Ako su osobe fazni sortali, čini se da to mogu da budu samo ukoliko postoje i neki supstantivni sortali, kao nešto što stoji u osnovi i što omogućava nastanak i smenu različitih faznih sortala kroz vreme. Olson je smatrao da je „životinja“ takav supstantivni sortal. Upravo na osnovu toga Olson tvrdi da smo *mi* numerički identični određenoj *životinji*, kao i da je naša perzistencija određena egzistencijom te životinje (Olson 1999: 30-31). Fazalizam direktno osporava pretpostavljenu hijerarhiju supstantivnog i faznog. Naime, u okviru ovog metafizičkog gledišta, fazni sortal i sam može da instancira fazne sortale. Kada ovo primenimo na problem relacije osoba i kognitivnih sistema, dobijamo sledeće: biti osoba x je fazno sortalno svojstvo koje kognitivni sistem S instancira u nekom određenom vremenskom periodu. To ne mora da znači da je kognitivni sistem S *supstantivni* sortal, već samo duža faza neke fizičke strukture. U slučaju ljudi, od trenutka začeca počinje razvoj ljudske životinje $\tilde{Z}$. U jednom trenutku će $\tilde{Z}$ razviti dovoljno psiholoških sposobnosti na osnovu kojih ćemo moći da tu životinju izdvojimo pomoću faznog sortala „biti osoba x “. Ali, kako fazalisti ističu, to ne čini da $\tilde{Z}$ bude supstantivni sortal, već samo fazni sortal sa dužim trajanjem.¹⁰⁷ Problem sortalnih relacija je mnogo složenije pitanje da bi detaljno moglo da bude razmotreno u ovoj disertaciji, ali svakako predstavlja jednu od dostupnih opcija; štaviše, opcija kojoj sam daleko više sklon od rešenja koje usvaja Olson.

Međutim, ovo nije jedini problem u pogledu određenja prema kojem se osobe smatraju faznim sortalima. Naime, prema zdravorazumskoj intuiciji na kojoj počiva mogućnost morala i pravnog poretka, osobe su *uzroci* postupaka koji se mogu procenjivati u normativnim terminima. Drugim rečima, osobama pripisujemo kauzalnu snagu. S druge strane, čini se da sortali funkcionišu tako što sortiraju ili razvrstavaju entitete na osnovu toga da li ti entiteti instanciraju neka druga svojstva – na primer, prema tezi [1], kognitivni sistem k koji ima odgovarajući skup (psiholoških i fizičkih) *svojstava* možemo da izdvojimo pomoću sortala „osoba“. Na osnovu ovakvog shvatanja je moguće zaključiti da su „osobe“ zapravo tzv. „svojstva drugog reda“ (eng. *second-order properties*). Međutim, svojstvima drugog reda ne možemo da pripišemo kauzalnu snagu: pripisati kauzalnu ulogu svojstvima drugog reda bi vodilo u sistemsku *proliferaciju uzroka*, što u velikoj meri podseća na ranije razmatrani problem „previše osoba“. Naime, u svakoj situaciji u kojoj bi osoba x izvršila neki postupak p , imali bismo više kandidata kojima bismo pripisivali kauzalnu snagu: da li je postupak p izvršilo određeno telo ili određena neuralna konfiguracija ili osoba? Ukratko, kako se može pripisati kauzalna efikasnost osobama, ukoliko se zadrži teza prema kojoj su osobe shvaćene kao svojstva drugog reda kognitivnih sistema i teza prema kojoj svojstva drugog reda nisu kauzalno efikasna?

Prema realističkoj koncepciji koju usvajam, sortali su shvaćeni kao *svojstva* koja izražavamo pomoću brojivih imenica, poput „auto“ ili „mačka“. Oni nam omogućavaju da

¹⁰⁷ Jedan od primera na kojima fazalisti pokazuju mogućnost faznih sortala koji instanciraju fazne sortale je primer sa statuom, koja je *fazni sortal komada gline*, pri čemu je i *komad gline* fazni sortal (materije glina) sa dužim trajanjem (vidi Korman 2015: 204-206; Mooney 2022: 74).

individuiramo, sortiramo i brojimo entitete na koje referiramo upotrebom tih imenica kao i da utvrdimo uslove njihove perzistencije (vidi Orilia & Paolini Paoletti 2022). Međutim, postavlja se pitanje da li svojstva mogu da budu kauzalno efikasna? Nasuprot sortalima, postoje i nesortalna svojstva, koja se ne odnose na brojive imenice – primeri takvih nesortalnih svojstava su „zeleno“ ili „mleko“ i sl. Ova nesortalna svojstva mogu biti svojstva prvog i drugog reda. Svojstva prvog reda su svojstva koja se primenjuju direktno na objekte. Na primer, svojstvo „crveno“ primenjuje se na objekt kao što je jabuka: „Ova jabuka je crvena.“ Svojstva drugog reda su svojstva koja se primenjuju na svojstva prvog reda. Na primer, svojstvo „biti boja“ odnosi se na svojstvo „crveno“: „Crveno je boja“.¹⁰⁸

Na osnovu navedene distinkcije se jasnije vidi zašto sortali nisu svojstva drugog reda.¹⁰⁹ Naime, sortal „mačka“ može izgledati kao svojstvo drugog reda, jer ga koristimo da identifikujemo (sortiramo) entitete koji poseduju određeni skup svojstava (npr. krzno, četiri noge, sposobnost mjaukanja itd.). Dakle, čini se da sortal funkcioniše tako što sortira entitete na osnovu prisustva ili odsustva određenih svojstava. Međutim, sortali se primenjuju direktno na *entitete* (npr. sortal „mačka“ se odnosi na Feliksa ili Toma kao konkretne mačke) i omogućava nam da ih identifikujemo i brojimo. Na primer, svojstvo drugog reda „biti boja“ ne klasifikuje direktno, već svojstva poput „crveno“ ili „plavo“, svrstavajući ih u širu kategoriju boja. Kada kažemo „Feliks je mačka“, koristimo sortal „mačka“ da klasifikujemo Feliksa kao entitet određene vrste, a ne da pripisujemo svojstvo „biti mačka“ nekom drugom svojstvu koje Feliks poseduje. Nasuprot tome, svojstva drugog reda kao što je „biti boja“ odnose se na svojstva (npr. „crveno“ i „plavo“), klasifikujući ih u širu kategoriju (boje). Znači, dok sortali operišu direktno na nivou entiteta, svojstva drugog reda funkcionišu na višem nivou apstrakcije, primenjujući se na svojstva koja ti entiteti poseduju.

Sledeće pitanje koje želim da razjasnim je zašto se u okviru teze [1] kao jedan od nužnih uslova pominju *fizičke* sposobnosti, poput sposobnosti za dvosmernu interakciju tog kognitivnog sistema sa okruženjem. Jedna od zamerki psihološkim kriterijumima je to što, na neki način, dopušta da osobe posmatramo kao čisto *apstraktni entitet* ili kao *funkcionalnu strukturu* koja bi mogla da postoji bez ikakve fizičke manifestacije (vidi, Olson 2019: 74).¹¹⁰ Međutim, kombinovani kriterijum osporava ovakvu mogućnost. Prema ovom kriterijumu, jednom kognitivnom sistemu ne mogu da budu pripisani personalistički predikati – tj. ne može da bude nazvan osobom – ukoliko zadovoljava isključivo skup psiholoških uslova koji su navedeni u tezi [1], ali ne i skup fizičkih uslova navedenih u toj tezi.

¹⁰⁸ Obično se smatra da je distinkcija između svojstava prvog i drugog reda određena na osnovu formalnih odlika tih svojstava, a time i nezavisna od konteksta (Orilia & Paolini Paoletti 2022). Ipak, Tomas Polger (Thomas Polger) i Lorens Šapiro (Lawrence Shapiro) napominju da distinkcija između ovih svojstava tipično zavisi od kontekstualnih okolnosti i pojmovnog okvira koji se koristi (vidi Polger & Shapiro 2016: 24). Na primer, moguće je da u kontekstu prava svojstvo „biti osoba“ bude okarakterisano kao svojstvo prvog reda, a u kontekstu neuronauke, psihologije ili filozofije kognicije kao svojstvo drugog reda.

¹⁰⁹ Međutim, čak i kada bi fazni sortal „osoba“ bio shvaćen kao složeno funkcionalno svojstvo drugog reda, prigovor da je reč o svojstvu koje ne može da bude kauzalno efikasno ne bi morao da bude poražavajuć po kombinovani kriterijum. Naime, uverljivo rešenje ovog problema nudi Džegvon Kim (Jaegwon Kim 1989, 1998, 2005), koji smatra da svojstva drugog reda možemo da *poistovetimo* sa (bazičnim) svojstvima prvog reda. Ako bismo ovo rešenje primenili na slučaj osoba, sledilo bi da osobe i dalje možemo da smatramo (složenim funkcionalnim) svojstvima višeg reda, ali da ta svojstva nisu ništa drugo do svojstva prvog reda koja su instancirana u okviru kognitivnih sistema koji zadovoljavaju skup uslova koji je izražen tezom [1].

¹¹⁰ Argumentacija koja opravdava stav da neki entitet ne može biti osoba, a da ne zadovoljava i skup *fizičkih* uslova koji su navedeni u tezi [1] direktno osporava i tzv. „kriterijum duše“. Reč je o kriterijumu koji ima veoma dugu tradiciju i prema kojem se osoba poistovećuje sa *netelesnom supstancijom* ili dušom. Klasične verzije tog kriterijuma možemo naći kod Platona (Plato), Akvinskog (Aquinas), Dekarta (Descartes), Lajbnica, Tomasa Rida, Džozefa Batlera i Semjuela Klarka, dok od savremenih autora koji zastupaju ovu poziciju možemo izdvojiti Roderika Čizolma (Chisholm 1991), Ričarda Svinburna (1984, 1997) i Džona Fostera (Foster 1991).

Kao ilustracija će mi poslužiti primer čuvenog fizičara Stivena Hokinga (Stephen Hawking), kojem je zbog amiotrofične lateralne skleroze (ALS) progresivno oduzeta kontrola nad mišićima, što mu je onemogućilo samostalno obavljanje gotovo bilo koje fizičke aktivnosti. U poslednjim godinama svog života, Hoking je komunicirao isključivo putem uređaja koji je omogućavao da bira slova na ekranu pomoću minimalne voljne kontrole mišića, odnosno pokreta obraza ili očiju. Ovaj oblik komunikacije, iako ograničen, omogućio je Hokingu da nastavi sa radom i interakcijom sa okolinom. Međutim, pred kraj života Hoking je izgubio čak i ovu sposobnost, čime je njegova komunikacija sa spoljnim svetom postala nemoguća. Interesantno je primetiti da bi iz perspektive *svih* kriterijuma koji su predstavljeni u prethodnim poglavljima, Hoking bio smatran osobom – tj. s punim pravom bismo ga mogli okarakterisati upotrebom personalističkih predikata.¹¹¹ U tom smislu, kombinovani kriterijum predstavlja izuzetak, budući da poriče da bi Hoking bio osoba u okolnostima u kojima bi bio potpuno lišen svakog sredstva komunikacije sa svojom okolinom.¹¹²

Ova tvrdnja se veoma zgodno može pojasniti ako uporedimo ključne teze animalizma i kombinovanog kriterijuma. Setimo se, animalisti tvrde da smo *mi* identični određenoj ljudskoj životinji (živom ljudskom organizmu), čak i kada nemamo nikakva psihološka stanja ni psihološke sposobnosti. Prema animalistima, Hoking *je* određeni ljudski organizam *O* koji je rođen početkom 1942. godine i koji je umro 2018. U toku svog postojanja, Hoking – ili, što je isto, ovaj konkretni organizam *O* – je sticao i gubio razne fizičke i psihološke sposobnosti, a među njima i one koje su navedene u tezi [1], zahvaljujući kojima je s punim pravom mogao biti nazvan osobom. Kada govorimo o Hokingu *kao osobi*, mi koristimo sortal „osoba“ da bismo izdvojili (sortirali) ovaj organizam *O* na osnovu činjenice da zadovoljava određeni skup uslova. Ključna razlika koju donosi kombinovani kriterijum je u tome što se lični identitet ne vezuje za *biološki* pojam organizma, već za mnogo širi i permisivniji pojam *kognitivnog sistema* – tj. ovim kriterijumom se tvrdi da smo *mi* identični određenom kognitivnom sistemu. Prema ovom kriterijumu, Hoking *je* određeni *kognitivni sistem H* koji je nastao početkom 1942. godine i koji je prestao da postoji 2018. U toku svog postojanja, Hoking – ili, što je isto, ovaj sistem *H* – je sticao i gubio razne fizičke i psihološke sposobnosti, a među njima i one koje su navedene u tezi [1], zahvaljujući kojima je s punim pravom mogao biti nazvan osobom. Kada govorimo o Hokingu *kao osobi*, mi koristimo sortal „osoba“ da bismo izdvojili (sortirali) ovaj kognitivni sistem *H* na osnovu činjenice da zadovoljava određeni skup uslova.¹¹³

Na ovom mestu se može uputiti prigovor da kombinovani kriterijum sadrži značajan nedostatak u odnosu na animalizam. Naime, u okviru animalizma, već od prvog trenutka začeća počinje da se razvija jedan živi organizam *O*, a uslovi perzistencije organizma *O* ni na koji način ne zavise od toga da li će on u bilo kom trenutku razviti neke fizičke ili psihološke sposobnosti. Na primer, novorođenče sa anencefalijom – tj. sindromom kod kojeg se moždane hemisfere i lobanja uopšte ne razvijaju – i dalje je *živi ljudski organizam*, kao što je to i novorođenče sa potpuno razvijenim mozgom i lobanjom. Činjenica da novorođenče sa anencefalijom nikada neće razviti određene fizičke ili psihološke sposobnosti ne osporava njegov status jedinstvenog živog ljudskog bića. Međutim, pitanje je da li je isto slučaj i kod kognitivnih sistema – tj. da li neku fizičku strukturu možemo nazvati kognitivnim sistemom,

¹¹¹ Naime, prema svim ovim kriterijumima, Hoking ostaje *ista osoba*, jer gubitak sposobnosti za dvosmernu interakciju sa okolinom ne donosi nikakvu relevantnu promenu u pogledu njegove psihologije, niti na bilo koji način dovodi u pitanje istovetnost njegovog mozga ili organizma.

¹¹² U ovom odeljku sam usmerila svu pažnju na slučajeve kod kojih ne postoji mogućnost komunikacije nekog kognitivnog sistema sa svojom okolinom, ali ne razmatram slučajeve kod kojih neki kognitivni sistem nema nikakav senzorni aparat ili nema sposobnost da stekne bilo kakvu informaciju o svojoj okolini. U oba slučaja tvrdim da takav kognitivni sistem ne bi zadovoljio *nužni* uslov da bismo ga mogli okarakterisati kao osobu.

¹¹³ U ovom pasusu namerno koristim doslovno ponavljanje poenti animalističkog kriterijuma, kako bih što jasnije ukazala na njegovu sličnost sa kombinovanim kriterijumom.

ako čak ni načelno ne može da ima kognitivne sposobnosti? Kognitivni sistem se obično definiše kao ona fizička struktura koja poseduje i realizuje određene kognitivne sposobnosti, ili je barem organizovana tako da može da generiše tipična kognitivna stanja i procese – npr. pamćenje, razmišljanje, razumevanje, perceptivnu obradu i sl. Ukratko, kognitivni sistem je bilo koja fizička struktura koju karakteriše odgovarajuća „kognitivna arhitektura“, koju možemo da shvatimo kao određeni fizičko-funkcionalnog sklop (npr. neuronska i motorička mreža u mozgu i telu) koji je neophodan za nastanak kognitivnih stanja i procesa, a koja se *ne* gubi čak ni kada ne dovodi do aktuelnih kognitivnih stanja i procesa.¹¹⁴

Jedan potpuno razvijen ljudski organizam predstavlja paradigmatični primer kognitivnog sistema. U ranim fazama fetalnog razvoja ne možemo govoriti o aktualizovanom kognitivnom sistemu, jer još uvek ne postoji fizičko-funkcionalna osnovu za realizaciju kognitivnih stanja i procesa. Kako se nervni sistem i moždane strukture postepeno razvijaju, fetus stiče (rudimentarnu) sposobnost da detektuje i obrađuje senzorne inpute, povezuje ih i reaguje. U skladu s tim, kao aproksimativno određenje, možemo da usvojimo da bar neke osnove za kognitivnu aktivnost počinju da se uspostavljaju u kasnijim fazama trudnoće (npr. treće tromesečje). Iako se može osporavati tačan trenutak ili period razvoja u kojem ljudski fetus stiče kognitivne aktivnosti, kombinovani kriterijum tvrdi da ljudski organizam postaje kognitivni sistem *kada* njegova kognitivna arhitektura omogući makar minimalne oblike percepcije, pamćenja ili osnovne senzorno-motorne interakcije. Ljudsko biće koje spava ili je u nesvesnom stanju i dalje poseduje očuvanu kognitivnu arhitekturu, iako je privremeno lišeno svesnih kognitivnih stanja. Po buđenju ili oporavku od kratkotrajnog gubitka svesti, njegove kognitivne sposobnosti se ponovo aktiviraju. Zato je i dalje legitimno reći da je reč o kognitivnom sistemu. Međutim, ukoliko ovo ljudsko biće doživi takvo oštećenje da sistem više nema ni minimum funkcionalne osnove za realizovanje kognitivnih stanja i procesa (npr. ima potpuno uništene moždane regije čiji oporavak nije moguć), možemo da kažemo da je reč o „bivšem“ ili „nekadašnjem“ kognitivnom sistemu. Sledeći shematski prikaz ilustruje kako animalizam i kombinovani kriterijumu određuju granice Hokingove perzistencije, odnosno trenutke njegovog nastanka i prestanka postojanja. Da ponovimo, animalisti bi rekli da je Hoking numerički identičan određenom živom ljudskom organizmu *O* – tj. Hoking *jeste* taj organizam – kao i da Hoking postoji sve dok postoji i organizam *O*. Nasuprot tome, kombinovanim kriterijumom se tvrdi da je Hoking numerički identičan određenom kognitivnom sistemu *H* te da Hoking postoji sve dok postoji taj kognitivni sistem. Razlika između ova dva kriterijuma se može jasno prikazati na sledeći način:

		<i>Animalizam</i>	<i>Kombinovani kriterijum</i>
t_1	<i>Embrion</i>	Organizam <i>O</i>	–
t_2	<i>Razvijeni fetus</i>	Organizam <i>O</i>	Kognitivni sistem <i>H</i>
t_3	<i>Trogodišnje dete</i>	Organizam <i>O</i>	Kognitivni sistem <i>H</i>
t_4	<i>Odrasla ljudska individua</i>	Organizam <i>O</i>	Kognitivni sistem <i>H</i>
t_5	<i>Potpuni gubitak sposobnosti za dvosmernu interakciju sa okolinom</i>	Organizam <i>O</i>	Kognitivni sistem <i>H</i>
t_6	<i>Individua u nepovratnom komatoznom stanju</i>	Organizam <i>O</i>	–

Slika 4.

¹¹⁴ U svom najjednostavnijem obliku, kognitivna arhitektura se može shvatiti kao odgovarajuća struktura koja omogućava pojavu inteligentnog ponašanja (vidi Lepore & Pylyshyn 1999; Milojević 2018: 183) ili, drugačije rečeno, kao osnovna infrastruktura jednog inteligentnog sistema (Langley et al. 2009: 141; Huebner 2013: 199).

Dakle, prema animalistima će Hoking postojati od t_1 do t_6 . S druge strane, prema kombinovanom kriterijum Hoking postojati od t_2 do t_5 , dok će se embrion u t_1 eventualno smatrati *potencijalnim* kognitivnim sistemom H , a ljudska individua u t_6 *bivšim* ili *nekadašnjim* kognitivnim sistemom H . Ali ovde ne treba izgubiti iz vida još jedan važan deo poređenja: budući da su prema animalizmu i kombinovanom kriterijumu osobe shvaćene kao fazni sortali određenih fizičkih entiteta, ove kriterijume možemo da poredimo i u pogledu toga u kom vremenskom periodu bi Hoking mogao biti smatran *osobom*.¹¹⁵ Ovo poređenje bi izgledalo ovako:

		<i>Animalizam</i>	<i>Kombinovani kriterijum</i>
t_1	<i>Embrion</i>	—	—
t_2	<i>Razvijeni fetus</i>	—	—
t_3	<i>Trogodišnje dete</i>	Osoba S	Osoba S
t_4	<i>Odrasla ljudska individua</i>	Osoba S	Osoba S
t_5	<i>Potpuni gubitak sposobnosti za dvosmernu interakciju sa okolinom</i>	Osoba S	—
t_6	<i>Individua u nepovratnom komatoznom stanju</i>	—	—

Slika 5.

Na osnovu ovog poređenja se stiče utisak da animalizam postiže koherentnije objašnjenje perzistencije, budući da dopušta mnogo duži period u kojem bi Hoking postojao, a umesto neodređenih kvalifikacija „potencijalni kognitivni sistem“ i „nekadašnji kognitivni sistem“ organizam vidi kao entitet koji je jedinstven u numeričkom smislu. Pored toga, animalizam postavlja manje uslova za to da neki fizički entitet (tj. organizam) bude s pravom smatran osobom. Ipak, smatram da animalizam postiže pomenuti veći stepen koherencije samo zahvaljujući neopravdanom suženju klase fizičkih sistema koje je moguće okarakterisati personalističkim predikatima. Ovo postaje očiglednije kada razmotrimo zamislive situacije u kojima je Hoking, uz napredak tehnologije, zaista mogao da se nađe.

Naime, zamislimo da je Hokingu bio predložen neki od sledećih scenarija. Prva opcija je da Hokingov mozak bude bežično povezan sa androidskim telom (robotom) koji bi, poput njegovog biološkog tela, fizički izvršavao sve ono što Hoking pomisli. Druga opcija je da Hokingov biološki mozak bude zamenjen unapređenim veštačkim mozgom u koji će biti učitani svi Hokingovi dotadašnji psihološki sadržaji i koji će mu omogućiti voljnu kontrolu nad mišićima. Drugim rečima, taj veštački mozak nije samo puka mašina; zamišlja se da on sadrži sve Hokingove dosadašnje psihološke karakteristike (znanje, sećanja, sklonosti) i da mu omogućava voljnu kontrolu mišića. Prema trećoj opciji, Hokingov mozak bi bio izvađen iz biološkog tela i ubačen u novo androidsko telo. Ovaj android bi bio konstruisan tako da ima humanoidni oblik i slične funkcije kao ljudsko telo, ali bi u „glavi“ ili odgovarajućem delu imao upravo Hokingov mozak. Konačno, četvrta opcija je da Hokingov mozak bude izvađen iz biološkog tela, održavan u životu u posudi i ima dvosmernu interakciju sa svojom okolinom pomoću kompjutera, senzora i kablova, što mu omogućava da i dalje misli i komunicira s ljudima, iako nema fizičko telo kakvo bismo obično očekivali. U praksi, Hoking bi mogao da vidi, čuje i govori pomoću računarskog interfejsa, da uči i stiče nova iskustva, i sve to bez svog „starog“ tela. Kao što možemo da vidimo, animalizam i kombinovani kriterijum ove situacije interpretiraju na različite načine:

¹¹⁵ U daljem toku ću Hokinga kao osobu, označavati sa „S“.

		<i>Animalizam</i>	<i>Kombinovani kriterijum</i>
(1)	<i>Hokingov mozak je u svom biološkom telu ali je bežično povezan sa robotom</i>	Organizam <i>O</i>	Kognitivni sistem <i>H</i> i osoba <i>S</i>
(2)	<i>U Hokingovo telo je ubačen veštački mozak koji zadržava Hokingovu psihologiju i omogućava mu voljnu kontrolu mišića</i>	Organizam <i>O</i>	Kognitivni sistem <i>H</i> i osoba <i>S</i>
(3)	<i>Hokingov mozak je ubačen u novo androidsko telo</i>	–	Kognitivni sistem <i>H</i> i osoba <i>S</i>
(4)	<i>Hokingov mozak se održava u životu u posudi i komunicira sa svojom okolinom pomoću kompjutera i senzora</i>	–	Kognitivni sistem <i>H</i> i osoba <i>S</i>

Slika 6.

U situacijama (1) i (2), animalizam i kombinovani kriterijum dovode do istog zaključka. Međutim, u situacijama (3) i (4), animalisti bi morali da tvrde da je Hoking prestao da postoji – prema njihovom kriterijumu, mozak je samo jedan od organa i njegovo očuvanje u životu ne dozvoljava izvođenje zaključka da je ceo organizam *O* nastavio da postoji.¹¹⁶ Upravo u tim situacijama nalazim razloge za zaključak o superiornosti kombinovanog kriterijuma, budući da na osnovu njega sledi ne samo to da Hoking još uvek postoji u (3) i (4), već i da je ostao *ista osoba*.

Trebalo bi objasniti još jedno problematično i potencijalno nejasno određenje koje sledi iz teze [1], u pitanju je tvrdnja da Hoking više ne bi mogao biti smatran osobom onog trenutka kada bi nepovratno izgubio i minimalnu sposobnost za dvosmernu interakciju sa svojom okolinom. Ovaj stav je potencijalno kontroverzan i može da navede na pogrešno razumevanje kombinovanog kriterijuma. Kako bih otklonila ove kontroverze, vratiću se na distinkciju između *subjekata i objekata moralnog i pravnog postupanja*, koja je predstavljena u prvom poglavlju. Podsećanja radi, subjekti moralnog i pravnog postupanja čine klasu entiteta čiji se postupci mogu s punim pravom okarakterisati kao ispravni, neispravni, dopustivi, zabranjeni i sl., dok ove subjekte možemo okarakterisati kao odgovorne, zaslužne, krive, dobre itd. Nasuprot tome, objekti moralnog i pravnog postupanja čine klasu entiteta prema kojima je moguće postupiti na način koji može biti predmet moralne i pravne procene, ali koji oni sami i njihovi postupci ne mogu biti predmet normativne procene.

U svetlu ove distinkcije, Hoking je svakako ostao *objekt* moralnog i pravnog postupanja – prema njemu je i dalje moguće izvršiti neispravan ili nemoralan postupak, ogrešiti se o njegova prava, zapostaviti dužnost prema njemu kao živom i svesnom biću, naneti mu bol ili štetu i sl. Međutim, gubljenjem svake mogućnosti interakcije sa svojom okolinom Hoking više čak ni u minimalnom smislu nije mogao da bude *subjekt* moralnog i pravnog postupanja, tj. osoba. Ovaj zaključak se tiče i tzv. „sindroma zaključanih ljudi“ (eng. *locked-in syndrome*), koji predstavlja kliničko stanje u kojem individua ostaje svesna, ali je u potpunosti paralizovana, bez sposobnosti govora i voljne motorike, osim u nekim slučajevima minimalnog

¹¹⁶ Analogna situacija bi nastala kada bismo tvrdili da je Hoking nakon kremacije nastavio da postoji, da je njegovo srce veštački održavano u životu. Zaključak animalista je u ovom slučaju u potpunom skladu sa našim svakodnevnim intuicijama, ali bi oni dodali da je jedna od uvreženih predrasuda to što smo skloni da zauzmemo drugačiji stav kada umesto srca ili nekog drugog organa uzmemo u razmatranje mozak.

pokreta očiju ili kapaka. Ovaj sindrom je najčešće rezultat teškog oštećenja ventralnog dela ponsa (tj. dela mozga koji omogućava koordinaciju pokreta) (vidi Sciacca et al. 2019), koje može nastati usled moždanog udara, traumatske povrede mozga, ili bolesti poput amiotrofične lateralne skleroze. Uprkos potpunoj paralizi, osobe sa ovim sindromom često zadržavaju netaknutu kognitivnu funkciju, što je dokazano brojnim neuropsihološkim testovima (vidi Plum & Posner 1966). Ovo stanje otvara ozbiljno filozofsko pitanje o vezi između fizičke interakcije i osobnosti: da li je očuvanost svesti dovoljna da neko ostane „osoba“ ako je prekinuta svaka mogućnost interakcije sa okolinom? Moj odgovor na ovo pitanje je: ne.

Svesna sam da se ovakav zaključak može smatrati kontroverznim, a objasniću i zašto, odnosno koja vrsta predrasude stoji iza takvog razmišljanja. Jedna od pretpostavki (predrasuda) je da termin „osoba“ ima određeni vrednosni karakter, tj. da je reč o terminu koji pripisuje i određeni stepen *vrednosti* entitetu kojeg možemo da okarakterišemo kao „osobu“. U skladu s tom pretpostavkom, tvrdi se da egzistencija osobe ima veću vrednost od egzistencije entiteta koji nije osoba: kada se kaže da veštački sistemi (npr. kompjuteri ili roboti) ili određena bića (poput životinja) nisu ili ne mogu da budu osobe, to je praćeno derogativnim određenjem prema kojem je reč o egzistencijama koje manje vrede od egzistencije osoba, koje se po pravilu poistovećuju sa ljudima. Uprkos raširenosti ove pretpostavke u svakodnevnom mišljenju, ali i u filozofskim diskusijama (vidi Singer 1993: 83-85, 117, 150), u ovoj disertaciji predlažem vrednosno neutralnu terminologiju, prema kojoj terminu „osoba“ pripisujem isključivo deskriptivne konotacije, odnosno taj izraz koristim kako bih ukazala na to da određeni kognitivni sistem zadovoljava određeni skup uslova, bez uvođenja bilo kog dodatnog suda o tome da li taj kognitivni sistem ima veću ili manju vrednost od onih sistema koji te uslove ne zadovoljavaju.

Preciznije rečeno, smatram da je distinkcija između subjekata i objekata moralnog i pravnog postupanja daleko prikladnija od termina „osoba“, pre svega zato što je reč o preciznijem terminološkom (ili pojmovnom) određenju, ali i zato što izbegava vrednosne konotacije termina „osoba“. S jedne strane, pod osobama se gotovo po pravilu misli na odrasle *ljudske individue*. Pored toga, čak i u filozofskoj literaturi se termini „osoba“ i „sopstvo“ ponekad koriste na međusobno zamenljiv način (npr. Williams 1970). Zamenom termina „osoba“ sintagmom „subjekt moralnog i pravnog postupanja“ ove asocijacije bi bile izbegnute. Konačno, „subjekt moralnog i pravnog postupanja“ ostavlja potpuno otvorenim to o kakvom entitetu je reč, odnosno da li je reč o faznom sortalu pomoću kojeg izdvajamo biološki, hibridni, mehanički ili digitalni kognitivni sistem. U tom smislu, ovaj terminološki izbor je potpuno *ontološki neutralan*. Sve dok neki kognitivni sistem zadovoljava sve uslove koji su izraženi u tezi [1] – kao što je bio slučaj sa Hokingom dok je imao očuvanu minimalnu sposobnost komunikacije – dotle će se smatrati *subjektom* moralnog i pravnog postupanja.¹¹⁷ Ovo određenje počiva na pretpostavci da Hokingovi komunikacioni činovi, kao i postupci drugih koji bi nastali kao posledice komunikacije sa njim, mogu da se smatraju *aktivnostima* koje se mogu procenjivati u moralnim i pravnim terminima. Nasuprot tome, onaj kognitivni sistem koji *ne* zadovoljava neki od pomenutih uslova – npr. kao što je slučaj kod pacijenata sa sindromom zaključanih ljudi – može se smatrati samo *objektom* moralnog i pravnog postupanja. Naime, iako se kod takvih kognitivnih sistema čak ni načelno ne može govoriti o aktivnostima koje mogu biti predmet moralne i pravne procene, usled činjenice da takvi sistemi

¹¹⁷ Postojanje pravnog sistema i moralne prakse predstavlja jedan od eksternih, konstituišućih kontekstualnih ili okolinskih faktora da bi jedan kognitivni sistem mogao da instancira svojstvo „biti osoba“ i upravo zbog toga nam je mogućnost interakcije sa okolinom (kao konstitutivnim delom samog sistema koji nazivamo „osobom“) od ključnog značaja. Kognitivni sistem svakako može postojati i u svetu kojem ne postoji ništa što bi nalikovalo pravnoj i moralnoj praksi; ovaj kognitivni sistem bi čak mogao da ima određene fizičke i psihološke sposobnosti na osnovu kojih bi mogao da bude *sopstvo*, ali ne i *osoba* u punom ili strogo forenzičkom smislu reči ukoliko u takvom svetu ne postoji moralno/pravna institucija.

mogu da imaju i psihološke sposobnosti – poput sposobnosti za hedonska iskustva i sl. – postupci *prema tim* sistemima bi i dalje spadali u domen procene u moralnim i pravnim terminima.

6.4. Obrazloženje teze [2]

Teza [2] predstavlja proširenje Parfitovog određenja „pravog uzroka“ psihološkog kontinuiteta. Setimo se, Parfit napominje da psihološki kontinuitet mora biti zasnovan na „pravoj“ vrsti uzroka. Prema užoj verziji kriterijuma, psihološki kontinuitet mora biti rezultat *normalnog* (prirodnog, biološkog, organskog itd.) uzroka; prema široj verziji, dopušten je *svaki pouzdan* uzrok psihološkog kontinuiteta, dok se prema najširoj verziji kriterijuma dopušta *bilo koji* uzrok koji omogućava psihološki kontinuitet (Parfit 1984: 207). U slučaju vida, nećemo usvojiti ograničeno shvatanje prema kojem x vidi samo ako vizuelne senzacije dobija putem svojih biološkog organa (očiju), već je dopušten bilo koji uzrok (vidi 1984: 208). Tezom [2] se ovakvo shvatanje proširuje, tako da za sve psihološke i fizičke sposobnosti koje su nužni uslov da bi neki kognitivni sistem bio osoba bude dopušten bilo koji tip uzroka. Jedan od tih uslova je da kognitivni sistem poseduje sposobnost za dvosmernu interakciju – npr. sposobnost vizuelnih senzacija iz svoje okoline i sposobnost za komunikaciju. U okviru kombinovanog kriterijuma će se bilo koje sredstvo koje omogućava ove sposobnosti nekom kognitivnom sistemu smatrati „pravim uzrokom“. Na ovaj način, teza [2] izbegava jedan od glavnih nedostataka animalizma, prema kojem se samo „prirodni“ (biološki) uzroci sposobnosti mogu smatrati adekvatnim ili pravim uzrocima.¹¹⁸

Naravno, ovako ograničeno shvatanje koje usvajaju animalisti je u mnogim slučajevima slabo i neuverljivo. Ponovo ću se poslužiti primerom sa Hokingom. Niko ne bi osporio činjenicu da je Hoking imao sposobnost komunikacije koja se manifestovala u brojnim knjigama, predavanjima, čak i njegovim drugim brakom, ali Hoking je ovu sposobnost stekao na osnovu niza *eksternih* uređaja koji su mu omogućavali da bira slova na ekranu pomoću minimalne voljne kontrole mišića, odnosno preko pokreta obraza ili očiju. Njegov komunikacioni sistem se sastojao od infracrvenog senzora na naočarima koje su bile povezane sa kompjuterskim sistemom koji je detektovao pokrete njegovih očiju i mišića obraza. Ovi pokreti su potom korišćeni za upravljanje ekranskom tastaturom, na kojoj su algoritmi za predikciju teksta ubrzavali proces biranja reči i formulisanja rečenica. Na kraju života, Hoking je koristio Intelov sistem pod nazivom ACAT (eng. *Assistive Context-Aware Toolkit*), koji je dodatno optimizovan da reaguje na ekstremno minimalne pokrete, omogućavajući mu da i dalje precizno komunicira.

Trebalo bi da ovaj primer jasno ilustruje glavnu poentu teze [2], prema kojoj instancijacija tranzijentnog svojstva „biti osoba x “ zahteva zadovoljenje niza psiholoških i fizičkih uslova, ali se ne postavlja bilo kakvo ograničenje u pogledu *prirode uzroka* pomoću kojeg će ti uslovi biti zadovoljeni. Primer sa Hokingom pokazuje i najzanimljiviji element u našoj priči, a to je da iz teze [2] direktno sledi da prihvatljiv uzrok zadovoljenja fizičkih uslova opisanih u tezi [1] ne samo što ne mora da bude organskog ili biološkog porekla, već čak ne mora da bude integrisan sa biološkim organizmom, u smislu u kom bi, na primer, implantati bili integrisani. Iako ovaj stav može relativno lako da se odbrani u slučaju fizičkih uslova, mora biti moguće da se isto tvrdi i za *psihološke* uslove. Drugim rečima, teza [2] svoje filozofsko opravdanje može da nađe samo u okvirima dve savremene teorije: to su (a) funkcionalizam u pogledu prirode psiholoških stanja i (b) teza o proširenoj kogniciji. Razmotrimo ove teorije po redu.

¹¹⁸ Detaljnija analiza ovog problema sa kojim je suočen animalizam predstavljena je u odeljku 5.9.

6.4.1. Funkcionalizam

Teza [2] kombinovanog kriterijuma zahteva da uzroci psiholoških i fizičkih uslova koje kognitivni sistemi moraju da zadovolje da bi mogli biti nazvani osobama mogu biti bilo kog tipa, odnosno bez ograničenja na biološke ili prirodne uzroke. Iako ova teza ne izaziva neke naročite kontroverze u slučaju fizičkih sposobnosti (poput sposobnosti za dvosmernu interakciju tog kognitivnog sistema sa okruženjem), mnogo je teže pokazati da ona važi i u slučaju psiholoških sposobnosti.¹¹⁹ Na početku drugog poglavlja sam pomenula da je jedan od pokušaja da se objasni priroda psiholoških stanja bila tzv. „teorija psihofizičkog identiteta“, prema kojoj su psihološka stanja isto što i stanja mozga. Međutim, jedan od najjačih prigovora ovoj teoriji proizlazi iz njenog neuspeha da objasni mogućnost psiholoških stanja kod bića sa potpuno drugačijom fiziologijom, odnosno kod bića kojima bismo na osnovu njihovog ponašanja pripisali psihološke karakteristike i sposobnosti, iako nemaju ništa što bi nalikovalo na neurološke strukture koje su zapažene kod bića sa kojima smo do sada upoznati (vidi, Lewis 1978).¹²⁰ Drugim rečima, teorija psihofizičkog identiteta nije u stanju da objasni mogućnost *višestruke realizacije* psiholoških stanja, tj. mogućnosti da ova stanja budu realizovana na neki drugi način, a ne isključivo pomoću neuralnih aktivnosti.

Ideju da psihološka stanja mogu biti višestruko realizabilna – tj. da mogu imati više različitih realizatora – uveli su Hilari Patnam (Hilary Putnam 1960, 1967, 1975) i Džeri Fodor (Jerry Fodor 1965, 1968) šezdesetih godina prošlog veka, kao odgovor na pomenuto ograničenje teorije psihofizičkog identiteta i „kao posledicu njegove funkcionalističke alternative“ (Funkhouser 2007: 303).¹²¹ Naime, Patnam i Fodor smatraju da je pitanje o tipu realizatora nekog konkretnog psihološkog stanja irelevantno, kao i da psihološka stanja mogu biti realizovana na različite načine (vidi Putnam 1975: 291).¹²² Ono što je značajno za bilo koje psihološko stanje jeste njegova *funkcionalna uloga*, a ne kontingentna i u osnovi irelevantna činjenica da je to stanje realizovano pomoću neurona, drvenih zupčanika, silikonskih čipova ili bilo koje druge fizičke strukture (vidi Milojević 2018: 156).¹²³

¹¹⁹ Naime, čak ni filozofi koji su jako biologistički nastrojeni verovatno ne bi osporili Parfitovu tvrdnju da čoveku sa veštačkim (neorganskim) očima možemo s punim pravom da pripišemo sposobnost vida. Ipak, tvrdnja da čovek kojem je ceo limbički sistem zamenjen nizom čipova u mozgu i dalje može da doživljava emocije i da su te emocije ista ona psihološka stanja koja je doživljavao dok je imao očuvan svoj biološki limbički sistem ima neuporedivo kontroverzniji karakter.

¹²⁰ U svom čuvenom tekstu „Ludi bol i marsovski bol“ (1978), Dejvid Luis opisuje slučaj zamislivog bića, Marsovcu, u okviru čije fizionomije nema ničeg što bi nalikovalo našoj neuronskoj strukturi te koje bi doživljavalo bol onda kada se šupljine u njegovim stopalima napune određenom tečnošću. Po pretpostavci, ovaj „marsovski“ bol bi bio izazivan istim uzrocima koji kod nas izazivaju istovetne senzacije i imao i identične bihevioralne manifestacije (poput jaukanja, pravljenja karakterističnih grimasa i sl.), ali bi se u pogledu svoje fizičke realizacije ovaj bol drastično razlikovao od bola individue kod koje ovu senzaciju izazivaju određene aktivacije neurona.

¹²¹ Treba napomenuti da su prve formulacije funkcionalističkih teorija o prirodi psiholoških stanja još uvek zadržale „šovinističku“ pretpostavku da samo *neuralne* aktivnosti mogu da predstavljaju realizatore psiholoških stanja (vidi Lewis 1966, 1978; Armstrong 1968).

¹²² Za detaljniji istorijski prikaz razvoja funkcionalističke teze, kao i za objašnjenje različitih tipova funkcionalizma, vidi Milojević 2018: 152-157.

¹²³ Zapravo, Patnam u ovom kontekstu naglašava značaj pojma „funkcionalnog izomorfizma“ (*functional isomorphism*). Naime, dva sistema mogu da imaju sasvim različitu fizičku strukturu (tj. fizičku realizaciju), a da ipak budu funkcionalno izomorfna: računar koji se sastoji od električnih komponenti može da bude izomorfan nekom drugom računaru koji je napravljen od zupčanika i točkova. Ovi sistemi će biti funkcionalno izomorfni ukoliko za svako stanje u prvom računaru postoji stanje u drugom računaru koje mu odgovara na takav način da funkcionalne relacije ostaju iste (Putnam 1975: 291). Na primer, ako je stanje *A* praćeno stanjem *B* u slučaju elektronskog računara, kao i u slučaju računara koji je napravljen od zupčanika i točkova, oni će biti funkcionalno izomorfni, pri čemu uopšte nije značajna činjenica da se ova stanja potpuno razlikuju u pogledu svoje fizičke realizacije.

Ali iako funkcionalizam uspešno objašnjava mogućnost višestruke realizabilnosti psiholoških stanja, pitanje je da li ta teorija može da se usvoji u okviru kombinovanog kriterijuma. Naime, kako bi kombinovani kriterijum mogao da se usvoji, potrebno je otkloniti prigovor koji upućuje Lorens Šapiro (Lawrence Shapiro 2004) da funkcionalistička teza kojom se dopušta višestruka realizabilnost nije kompatibilna sa tezom o utelovljenosti kognicije. Šapiro u svojoj knjizi *Utelovljeni um* (eng. *The mind incarnate* 2004) izlaže detaljnu kritiku teze o višestrukoj realizabilnosti, tvrdeći da se takvim shvatanjem prirode psiholoških stanja implicira da je veza između uma i tela kontingentna i slučajna. Nasuprot tome, teza o utelovljenosti uma ističe da su um i telo duboko integrisani te da su fizičke i biološke karakteristike tela neophodne za oblikovanje i realizaciju kognitivnih procesa. Šapiro svoj argument protiv višestruke realizabilnosti gradi kroz nekoliko ključnih tačaka. U nastavku ću izložiti tri Šapirova prigovora, a odmah ispod njih i svoj odgovor na te prigovore:

Prigovor1: Evolucione i biološke ograničenosti

Šapiro smatra da je razvoj složenih mozgova i tela podložan strogim evolutivnim i fiziološkim ograničenjima, što upućuje na to da određene neuralne strukture moraju biti prisutne kako bi se realizovao ljudski um. Šapiro koristi primere iz evolucione biologije da pokaže kako kognitivne sposobnosti nisu nezavisne od specifičnih fizičkih konfiguracija, već su duboko ukorenjene u biološkim uslovima u kojima su nastale (Shapiro 2004: 29, 79-80).

Odgovor na prigovor 1

Mislim da Šapiro potpuno gubi iz vida činjenicu da je evolucija *kontingentan* proces koji zavisi od specifičnih početnih uslova i slučajnih događaja (npr. uticaj klimatskih promena, prirodne katastrofe i sl.). Tačnije, Šapiro koristi činjenicu da se ljudski mozak razvio na specifičan način kao argument da je to *jedini mogući način* za realizaciju ljudskog uma. Međutim, samo zato što je evolucija na Zemlji proizvela određeni oblik neuralnog realizatora ne znači da su drugi oblici nemogući. Na primer, moguće je zamisliti alternativne evolucione puteve koji bi doveli do razvoja različitih struktura koje su sposobne za slične kognitivne funkcije.

Prigovor 2: Neurološki dokazi

Kako Šapiro ističe, empirijski podaci iz oblasti neuronauke ukazuju na to da različite kognitivne funkcije zavise od specifičnih anatomske i funkcionalne karakteristike mozga i tela. Ova uska povezanost između uma i tela se suprotstavlja funkcionalističkoj ideji da je um moguće realizovati u radikalno različitim fizičkim supstratima (Shapiro 2004: 105-108).

Odgovor na prigovor 2

Neurološka istraživanja do sada su isključivo fokusirana na ljudske i životinjske mozgove, jer su to jedini dostupni primeri. To što su određene kognitivne funkcije povezane sa specifičnim neuralnim strukturama (npr. hipokampus, limbički sistem i sl.) ne znači da ove strukture predstavljaju *jedini mogući* realizator tih funkcija. Neurološki dokazi samo opisuju kako kognicija funkcioniše kod ljudi, ali ne pružaju dokaze o nemogućnosti realizacije istih funkcija u alternativnim sistemima. Ukratko, empirijski dokazi su deskriptivni, a ne normativni.

Prigovor 3: Oslanjanje na slabu analogiju

Šapiro tvrdi da mnogi primeri višestruke realizabilnosti koje filozofi često koriste – poput različitih tipova mišolovki ili kompjutera – zapravo predstavljaju slučajeve koji nisu u skladu

sa složenošću kognitivnih procesa te da predstavljaju primere funkcionalne ekvivalencije, a ne istinske realizabilnosti.

Odgovor na prigovor 3

Pre svega, treba pojasniti na šta tačno Šapiro misli pod funkcionalnom ekvivalencijom i istinskom realizabilnošću. Funkcionalna ekvivalencija podrazumeva da dva sistema ili objekta obavljaju istu funkciju ili imaju istu ulogu unutar šireg sistema, ali ta sličnost ne mora nužno odražavati suštinski različite načine realizacije te funkcije. U slučajevima funkcionalne ekvivalencije, sličnost se svodi na rezultate koje sistemi proizvode, dok se ignorišu duboke fizičke ili strukturne razlike. Na primer, mišolovke različitih tipova (mehaničke, lepljive trake ili ultrazvučni uređaji) su funkcionalno ekvivalentne jer sve služe hvatanju miševa; isto tako, kalkulator izrađen od silicijuma i matematički abakus izrađen od drveta su funkcionalno ekvivalentni budući da omogućavaju izvođenje osnovnih aritmetičkih operacija.

Nasuprot tome, istinska realizabilnost podrazumeva da jedna *ista funkcija ili stanje* (poput mentalnog stanja) može biti realizovano kroz suštinski različite fizičke mehanizme ili supstrate, pri čemu se ti mehanizmi bitno razlikuju u pogledu svojih fizičkih, hemijskih ili bioloških svojstava. Šapiro tvrdi da je zahtev za istinskom realizabilnošću u slučaju mentalnih stanja znatno strožiji nego što funkcionalisti često pretpostavljaju. Konkretnije, da bi neka mentalna funkcija, poput percepcije ili donošenja odluka, bila istinski realizabilna, ona bi morala biti implementirana na radikalno različitim fizičkim supstratima – recimo, u ljudskom mozgu (sačinjenom od neurona) i u mašini koja funkcioniše na bazi silicijumskih čipova ili kvantnih komponenti. Ovo bi podrazumevalo da je struktura mozga ili tela irelevantna za ostvarivanje te funkcije, što Šapiro osporava na osnovu empirijskih dokaza i evolucione biologije. Šapiro ističe da mnogi navodni primeri višestruke realizabilnosti u filozofiji uma nisu primeri istinske realizabilnosti, već trivijalni slučajevi funkcionalne ekvivalencije. Na primer, kalkulatori i abakusi mogu biti funkcionalno ekvivalentni, ali razlika u njihovim fizičkim supstratima nije toliko fundamentalna kao što bi bila razlika između ljudskog mozga i hipotetičkog silicijumskog uma.

Šapiro kritikuje primere poput mišolovki ili abakusa tvrdeći da oni nisu dovoljno kompleksni da bi opravdali višestruku realizabilnost u kontekstu složenih kognitivnih procesa. Međutim, funkcionalisti uloga ne tvrde da trivijalni primeri treba da budu direktni modeli kognitivnih procesa. Umesto toga, ti primeri služe kao ilustracije osnovnog principa funkcionalizma: da se određeno stanje identifikuje na osnovu svoje funkcionalne uloge, a ne specifičnog fizičkog realizatora. Kognitivni procesi, prema funkcionalistima, mogu se definisati kao mreže međusobno povezanih uloga koje obavljaju određene funkcije unutar sistema (npr. percepcija, donošenje odluka, memorija). Takođe, kompleksnost tih mreža ne opovrgava osnovni princip funkcionalizma – da različiti fizički sistemi mogu obavljati istu ulogu. Iako kalkulator i abakus nisu direktno uporedivi sa mozgom, oni pokazuju da je moguće da različiti sistemi obavljaju slične funkcije, čak i kada se njihove fizičke strukture značajno razlikuju. Konačno, treba primetiti da Šapiro zanemaruje mnoge empirijske primere višestruke realizabilnosti (kako unutar bioloških tako i unutar veštačkih sistema) koji pokazuju da se ista funkcionalna uloga može ostvariti u različitim fizičkim supstratima. Na primer, veštačka mrežnjača (retina) ili kohlearni implantati koji su napravljeni od silikona i drugih materijala obavljaju istu funkciju kao i njima odgovarajući biološki pandani – ta funkcija se sastoji u pretvaranju određenih spoljašnjih stimulusa u „signale“ koje zatim obrađuje mozak. Ovo je jasan primer višestruke realizabilnosti, zato što nam pokazuje da potpuno različiti fizički realizatori mogu da obavljaju istu funkcionalnu ulogu.

6.4.2. Teza o proširenoj kogniciji

Prema kombinovanom kriterijumu, *mi* smo identični određenim utelovljenim kognitivnim sistemima, pri čemu bar neki od tih sistema i bar neki od njihovih procesa mogu biti i *prošireni*. Jedna od poenti primera sa Hokingom je to što jasno ukazuje na intuitivnu uverljivost proširenih kognitivnih *sistema*. Međutim, potpunija formulacija kombinovanog kriterijuma zahteva da se pokaže da čak i neki od kognitivnih *procesa* mogu biti prošireni. Upravo to je cilj ovog odeljka. U našem svakodnevnom životu konstantno koristimo najrazličitije alate i pomagala. Naročito značajan fenomen u poslednje vreme jeste pojava tzv. pametnih telefona. Ove naprave sve više postaju neizostavni deo naših života – pomoću njih računamo, prisećamo se važnih događaja i datuma, beležimo važne ideje, pravimo spiskove, planiramo itd. Imajući sve ovo u vidu, teško je ne postaviti pitanje koje su u svom čuvenom tekstu „Prošireni um“ (eng. *the extended mind*) postavili Endi Klark (Andy Clark) i Dejvid Čalmers (David Chalmers); naime, „gde prestaje naš um i počinje ostatak sveta?“ (Clark & Chalmers 1998: 7). Zdravorazumski odgovor na ovo pitanje glasi da je naš um ograničen na okvire naše lobanje ili, šire koncipirano, da je u okvirima našeg tela – tj. sve što je izvan našeg tela jeste nešto spoljašnje u odnosu na naš um.

Nasuprot ovom zdravorazumskom odgovoru, Klark i Čalmers izlažu i brane tzv. *tezu o proširenoj kogniciji*,¹²⁴ prema kojoj naša „verovanja mogu biti jednim delom sastavljena od odlika iz okoline, kada te odlike igraju pravu vrstu uloge u usmeravanju kognitivnih procesa“ (1998: 12). Ovom tezom se tvrdi da realizatori naših kognitivnih procesa „nisu isključivo u glavi“ (tj. nisu ograničeni na lobanju i kožu), već čak i najrazličitiji objekti iz našeg okruženja mogu da predstavljaju delimične realizatore kognitivnih procesa.¹²⁵ Tvrdnja da naša okolina utiče na način na koji razmišljamo, opažamo i postupamo se obično smatra neproblematičnom. Teza o proširenoj kogniciji, međutim, ide korak dalje i tvrdi da su u nekim slučajevima delovi našeg kognitivnog sistema ili naših kognitivnih procesa bukvalno konstituisani predmetima iz naše okoline.¹²⁶ Prema ovom shvatanju, ljudski organizam je povezan (ili uparen) sa određenim predmetima iz svoje okoline u jedan specifičan sistem koji se može smatrati svojevrsnim kognitivnim sistemom:

Sve komponente u tom sistemu igraju aktivnu kauzalnu ulogu i zajednički usmeravaju ponašanje na način na koji to obično radi kognicija. Ako bismo uklonili ovu eksternu komponentu, bihejvioralna kompetencija bi izostala, isto kao kada bismo uklonili neki deo mozga. (Clark & Chalmers 1998: 9)

Kako bi nam približili tezu o proširenoj kogniciji, Klark i Čalmers prvo predstavljaju slučaj uobičajenog ili normalnog verovanja koje je usađeno u našu (biološku) memoriju. Dakle, zamislimo slučaj u kojem je Inga čula od prijateljice da u Muzeju savremene umetnosti ima čuvena izložba slika i odlučuje da ode na tu izložbu. Ona na trenutak razmisli i seti se da se ovaj muzej nalazi u 53. ulici, a zatim se uputi upravo prema toj ulici i prema muzeju (1998:

¹²⁴ Teza o proširenoj kogniciji je jedan od naziva za stanovište koje Klark i Čalmers zovu „aktivnim eksternalizmom“. Za razliku od „pasivnog eksternalizma“ – koji se odnosi na fenomen jezičkog značenja (vidi, Putnam 1975) – Klarkov i Čalmersov „aktivni eksternalizam“ ističe aktivni uticaj našeg okruženja na naše *kognitivne procese*.

¹²⁵ U svojoj knjizi *Telo i um* (1999), Mark Rolands (Marc Rowlands) zastupa sličnu tezu prema kojoj „kognitivni procesi nisu locirani isključivo unutar kože kognizirajućih organizama“ (1999: 22).

¹²⁶ Klark i Čalmers ističu da tezu proširene kognicije ne treba shvatiti u jednom uskom (tj. naučno egzotičnom) smislu – gde bi se odnosila isključivo na kompjuterske čipove unutar glave ili implantirane kamere u očima i sl. – već da se može primeniti i takvim slučajevima kao što je olovka i papir, razni instrumenti, knjige, dijagrami, jezik, kompasi itd. (vidi Clark & Chalmers 1998: 8).

12). Klark i Čalmers smatraju da treba prihvatiti zdravorazumno shvatanje prema kojem je Inga verovala da se muzej nalazi u 53. ulici čak i pre nego što je konsultovala svoju memoriju. Naprosto, stvar je u tome što njeno verovanje nije bilo *okurentno*, već *dispozicionalno* verovanje.¹²⁷ Džozef Adam Karter (Joseph Adam Carter) i Džesper Kalestrup (Jesper Kallestrup) ističu da je u navedenom primeru sa Ingom potrebno razjasniti nekoliko značajnih poenti (vidi Carter & Kallestrup 2016: 691). Prvo, treba zapaziti da biološka memorija Inge predstavlja deo kognitivnog procesa koji ona koristi kako bi skladištila informacije. Drugo, biološka memorija Inge je smeštena „unutar njene lobanje“. Međutim, zamislimo da je usled neke operacije biološka memorija Inge smeštena izvan njene lobanje – npr. da je unutar mozga u posudi koju njeno telo nosi svuda sa sobom, pri čemu ta memorija igra istu ulogu kao u standardnom slučaju koji smo gore razmotrili. Čini se da ne bismo oklevali da ovaj primer sa Ingom „mozgom u posudi“ smatramo realizatorom kognitivnog procesa koji Inga primenjuje kako bi se setila događaja koji su se desili pre njene operacije. Ali u tom slučaju izgleda da *lokacija* realizatora nekog kognitivnog procesa (tj. to da li se on nalazi izvan ili unutar lobanje i tela) nije od naročitog značaja prilikom određenja da li nešto jeste ili nije istinski realizator tog kognitivnog procesa.

Zamislimo sada slučaj u kojem je biološka memorija Inge – npr. njen hipokampus – zamenjen silikonskim čipom koji se nalazi na istom mestu u njenoj glavi i igra istu funkcionalnu ulogu u terminima skladištenja i ponovnog prizivanja informacija. Čini se da uopšte ne bismo oklevali da ovaj veštački implant smatramo delom kognitivnog procesa koji Inga koristi kako bi se setila događaja koji su se desili pre njene operacije. Na osnovu toga izgleda da ni aktuelna konstitucija uopšte nije od značaja prilikom određenja toga da li nešto jeste ili nije deo nekog kognitivnog procesa. Međutim, pravi problem nastaje kod kombinovanog slučaja, tj. kada je (a) deo nekog kognitivnog procesa konstituisan pomoću nebioloških predmeta i (b) kada se odvija izvan kože i lobanje subjekta (vidi Carter & Kallestrup 2016: 692). Klark i Čalmers nam nude upravo takav primer. Naime, Oto pati od blažeg oblika Alchajmerove bolesti i, poput pacijenata koji su oboleli od iste bolesti, Oto organizuje svoj život tako što svuda sa sobom nosi svoj notes.¹²⁸ Kad god čuje neku novu informaciju, Oto je zabeleži u notesu. Isto tako, kada god mu je potrebno da upotrebi neku staru informaciju, on je potraži u notesu. Kao u slučaju sa Ingom, Oto je čuo za izložbu u Muzeju savremene umetnosti i odlučio je da na nju ode. Međutim, za razliku od Inge, kako bi se „setio“ gde se nalazi muzej, Oto otvara svoj notes u kojem piše da se muzej nalazi u 53. ulici. Na osnovu toga, on se upućuje prema 53. ulici i odlazi na izložbu (Clark & Chalmers 1998: 12–13).

Ukoliko ne zastupamo filozofsko gledište prema kojem ne postoje dispozicionalna verovanja, možemo sasvim opravdano reći da je Inga verovala da se muzej nalazi u 53. ulici čak i pre nego što je konsultovala svoju memoriju. Klark i Čalmers, međutim, izvode isti zaključak u slučaju sa Otom. Naime, oni tvrde da je i „Oto verovao da se Muzej nalazi u 53. ulici čak i pre nego što je konsultovao svoj notes“ (1998: 13). Glavno opravdanje ove Klarkove i Čalmersove teze je u osnovi funkcionalističke prirode.¹²⁹ Tačnije, Klark i Čalmers smatraju da ne postoji nikakva *funkcionalna razlika* između uloge koju za Ota igra notes i uloge koju za

¹²⁷ Prema standardno prihvaćenoj podeli u filozofiji, dispozicionalna verovanja su tipično uskladištena u našoj memoriji, a kada neko od tih dispozicionalnih verovanja „prizovemo“ i usmerimo pažnju na njega, tada je reč o okurentnom verovanju.

¹²⁸ Možemo da zamislimo da u savremenom slučaju Oto svuda nosi svoj tablet.

¹²⁹ Ovde treba dodatno pojasniti odnos teze o proširenoj kogniciji i funkcionalizmu. Više autora naglašava da ova teza i funkcionalizam imaju zajedničke pretpostavke (npr. Rupert 2004; Menary 2007; Clark 2008; Adams & Aizawa 2008). Ipak, to nikako ne znači da se teza o proširenoj kogniciji može redukovati na funkcionalizam, kao ni da funkcionalizam naprosto povlači ovu tezu. (Za više detalja o odnosu teze o proširenoj kogniciji i funkcionalizma, vidi Milojević 2013.)

Inga igra njena (biološka) memorija (1998: 13). U tom smislu, baš kao što Inga ima (dispozicionalno) verovanje da se Muzej savremenih umetnosti nalazi u 53. ulici, tako i Oto ima (dispozicionalno) verovanje sa potpuno istim sadržajem, ali se Otovo verovanje nalazi u njegovom notesu. Kako bismo u potpunosti mogli da razumemo ovu tvrdnju, potrebno je razmotriti tzv. princip pariteta (eng. *parity principle*), koji igra veoma značajnu ulogu u Klarkovoj i Čalmersovoj argumentaciji. Glavna uloga principa pariteta je da obezbedi ravnopravan tretman procesa koji imaju spoljašnju realizaciju i procesa koji imaju unutrašnju realizaciju (vidi Sprevak 2009). Evo formulacije ovog principa:

Ako, kada se suočimo sa nekim zadatkom, neki deo sveta funkcioniše kao proces koji bismo, ako bi bio učinjen u glavi, bez oklevanja prepoznali kao deo kognitivnog procesa, onda taj deo sveta (kako tvrdimo) zaista jeste deo kognitivnog procesa. (Clark & Chalmers 1998: 8)

Drugim rečima, procesi koji nisu realizovani unutar naših glava uopšte ne treba da zadovolje neke dodatne ili rigoroznije standarde kako bismo ih mogli smatrati istinskim ili autentičnim kognitivnim procesima (ili istinskim delom nekog kognitivnog procesa). Imajući u vidu ulogu i značaj principa pariteta, Klarkov i Čalmersov argument u prilog tezi o proširenoj kogniciji možemo da predstavimo na sledeći način:

1. Ako, kada se suočimo sa nekim zadatkom, neki deo sveta funkcioniše kao proces koji bismo, ako bi bio učinjen u glavi, bez oklevanja prepoznali kao deo kognitivnog procesa, onda taj deo sveta zaista jeste deo kognitivnog procesa. (*Princip pariteta*)
2. Određeni proces *X* koji je realizovan izvan našeg tela funkcioniše baš kao da je deo nekog kognitivnog procesa *K*.
3. Dakle, proces *X* zaista jeste deo kognitivnog procesa *K*.

Kada u ovom argumentu napravimo dodatne izmene tako da se odnosi na primer sa Otom, on se može preformulisati tako da glasi:

4. Ako, kada se suočimo sa nekim zadatkom, neki deo sveta funkcioniše kao proces koji bismo, ako bi bio učinjen u glavi, bez oklevanja prepoznali kao deo kognitivnog procesa, onda taj deo sveta zaista jeste deo kognitivnog procesa. (*Princip pariteta*)
5. Informacije u Otovom notesu funkcionišu baš kao uobičajena (dispozicionalna) verovanja.
6. Dakle, informacije u Otovom notesu zaista jesu njegova (dispozicionalna) verovanja.

Ovaj argument je moguće osporiti na više načina. Jedan način se sastoji u direktnom napadu na princip pariteta, koji je izražen u prvoj premisi. Moguće je, na primer, prigovoriti da se princip pariteta previše oslanja na naše intuicije o tome šta predstavlja jedan kognitivni proces – naime, principom pariteta se sugerise da „ono što bismo bez oklevanja prepoznali kao deo kognitivnog procesa“ zaista jeste deo kognitivnog procesa. Veliko je pitanje, međutim, da li su naše intuicije dovoljno pouzdan vodič u ovom slučaju. Ipak, ovaj prigovor se može relativno lako i uspešno obesnažiti. S obzirom na to da trenutno ne postoji neka opšte prihvaćena teorija o tome šta konstituiše neki kognitivni proces, pozivanje na intuicije u kontekstu opravdanja principa pariteta ne može se smatrati neprihvatljivim ili neopravdanim.¹³⁰ Upravo iz tog

¹³⁰ Neki autori se ne slažu sa ovim zaključkom te ističu da bi pre pitanja „gde“ se nalazi kognicija, trebalo postaviti pitanje „šta“ je kognicija ili, preciznije, šta je karakteristična odlika jednog autentičnog kognitivnog procesa (vidi, Adams & Aizawa 2008).

razloga, u ovom radu ćemo prihvatiti stav da „ne postoje *apriorni* osnovi za isključenje delova naše okoline kao delova kognitivnih procesa“ (Milojević 2013: 317). Drugi način da se ospori konkluzija gornjeg argumenta sastoji se u napadu na tvrdnju izraženu u drugoj premisi, prema kojoj određeni procesi koji su realizovani izvan naših tela zaista funkcionišu kao deo (unutrašnjeg) kognitivnog procesa. Naime, kritičari veoma često upućuju prigovor da procesi koji su realizovani izvan našeg tela uopšte ne zadovoljavaju funkcionalnu ulogu koja se pripisuje našim autentičnim kognitivnim procesima (vidi Rupert 2004, 2009; Adams & Aizawa 2008: 135–141). Međutim, bilo bi sasvim pogrešno zaključiti da se teza o proširenoj kogniciji može napasti jedino na ova dva navedena načina. Naprotiv, u savremenoj filozofskoj literaturi postoji veliki broj prigovora ovoj tezi.

Prigovor 1: nepouzdanost proširenih kognitivnih stanja

Prema ovom prigovoru, ključnu razliku između primera sa Ingom i Otom treba tražiti u činjenici da Inga ima mnogo pouzdaniji pristup informacijama. Možemo da zamislimo slučaj u kojem je Oto izgubio svoj notes ili u kojem mu ga je neko oteo. S druge strane, memorija Inge je mnogo sigurnija u tom pogledu. Klark i Čalmers priznaju da Otov pristup informacijama nije savršeno pouzdan, ali ujedno ističu da ni u slučaju Inge pristup informacijama nije savršeno pouzdan. U situacijama kada je popila malo više ili kada je pod uticajem određenih medikamenata, Inga bi sasvim izvesno imala poteškoća da pristupi određenim informacijama u svojoj memoriji (Clark & Chalmers 1998: 15). Pored toga, nisu retki slučajevi u kojima ljudi, usled neke povrede, dožive potpuni ili delimični gubitak pamćenja. S obzirom na to da navedeni slučajevi dosta jasno korespondiraju situaciji u kojoj bi Oto bio lišen svog notesa, smatram da opravdano možemo da zaključimo da ovaj prigovor ne uspeva da ospori tezu o proširenoj kogniciji.

Prigovor 2: postojanje proširenih kognitivnih stanja je nezavisno od subjekta

Ovaj prigovor se oslanja na činjenicu da Oto ne usmerava svoje postupke baš uvek pomoću svog notesa – npr. on se tušira bez notesa, ne može da čita svoj notes kada je napolju mračno, itd. U tom smislu, postoje izvesni periodi kada je Oto lišen svog notesa i, shodno tome, kada je lišen informacija koje konstituišu njegova verovanja. Jednostavno rečeno, Otova verovanja dolaze i odlaze. Ali u slučaju naših uobičajenih verovanja mi ipak ne bismo rekli da ona mogu na sličan način da dolaze i odlaze. Klark i Čalmers ističu da ovaj prigovor uopšte ne ugrožava njihovu tezu (Clark & Chalmers 1998: 15). Naime, kada Inga spava ili je kada je pod uticajem snažnih opijata, mi svakako ne bismo rekli da njena verovanja *nestaju*; ono što je zaista bitno jeste to da joj je informacija lako dostupna, kao i to da može da usmerava njene postupke kad god je to potrebno, a upravo to – kako smatraju Klark i Čalmers – jeste slučaj i u primeru sa Otom i u primeru sa Ingom.

Prigovor 3: proširena kognitivna stanja imaju izveden karakter

Ponašanje Inge smo objašnjavali pozivanjem na njenu okurentnu želju da ode u muzej i njeno okurentno verovanje da se muzej nalazi u 53. ulici. Prema tezi o proširenoj kogniciji, slučaj sa Otom bi trebalo objasniti na potpuno isti način (Clark & Chalmers 1998: 13). Međutim, kritičari ove teze mogu da predlože da se slučaj sa Otom objašnjava pozivanjem na njegovu okurentnu želju da ode u muzej i njegovo okurentno verovanje da se muzej nalazi *na lokaciji koja je napisana u njegovom notesu*. Drugim rečima, Otovo okurentno verovanje „Muzej savremenih umetnosti se nalazi u 53. ulici“ je izvedenog karaktera. S obzirom na to da u slučaju sa Ingom ovo verovanje nije izvedenog karaktera, ovaj prigovor ukazuje na relevantnu razliku

u pogledu načina na koji funkcionišu informacije iz Otovog notesa i načina na koji funkcionišu naša uobičajena dispozicionalna verovanja. Klark i Čalmers smatraju da uvođenje verovanja „Informacija *i* se nalazi u mom notesu“, kao osnovnog okurentnog verovanja pomoću kojeg treba objašnjavati sve Otove postupke predstavlja nepotrebnu komplikaciju te da takvo objašnjenje „pravi jedan korak previše“ (1998: 13). Potrebno je shvatiti da notes za Ota predstavlja konstantu i to na potpuno isti način kao što memorija za Ingu predstavlja konstantu. Naime, ukoliko bismo neko vreme pratili Ota, videli bismo da on konstantno koristi svoj notes; njegov notes je od centralnog značaja u svim njegovim svakodnevnim aktivnostima na potpuno isti način na koji je memorija Inge od centralnog značaja u svim njenim svakodnevnim aktivnostima (1998: 13). Ukoliko prihvatimo uvođenje ovog osnovnog okurentnog verovanja u slučaju Ota, onda bismo isto tako morali da u slučaju Inge uvedemo osnovno okurentno verovanje „Informacija *i* se nalazi u mojoj biološkoj memoriji“. Na osnovu toga Klark i Čalmers zaključuju da informacija u Otovom notesu „funkcioniše baš kao informacija koja konstituiše uobičajeno neokurentno verovanje“ (1998: 13).

Prigovor 4: uobičajena upotreba psiholoških termina osporava tezu o proširenoj kogniciji

Kritičar teze o proširenoj kogniciji bi mogao da insistira na činjenici da u skladu sa standardnom jezičkom upotrebom termin „verovanje“ koristimo da bismo referirali isključivo na stanja koja se realizovana unutar naših glava te da taj termin, upravo iz tog razloga, ne možemo primeniti na slučaj Ota, kao ni na bilo koji drugi slučaj kod kojeg je to verovanje realizovano izvan tela. Klarkov i Čalmersov odgovor na ovaj prigovor je krajnje jednostavan. Naime, oni ističu da uopšte ne žele da ospore činjenicu da se standardna upotreba reči „verovanje“ ne primenjuje na slučajeve u okviru kojih bi verovanja imala delimično spoljašnju realizaciju, već da bi pojam verovanja *trebalo* koristiti u jednom širem smislu koji uključuje i takve slučajeve kao što je Oto (1998: 14). Smatram da ovaj odgovor uspešno obesnažuje navedeni prigovor.

Prigovor 5: funkcionalne razlike između proširenih i neproširenih kognitivnih procesa

Robert Rupert (Rupert 2004: 413–415) napominje da prošireni procesi u funkcionalnom smislu uopšte nisu poput naših unutrašnjih kognitivnih procesa. Ovo se jasno pokazuje na sledećem primeru. Dobro je poznato da nas staro znanje ometa u učenju novog znanja. Ovaj fenomen je poznat kao „negativni transfer“. ¹³¹ Treba primetiti, međutim, da se kod Ota negativni transfer uopšte ne bi javljao. Kad god mu je potrebno da „prizove“ u sećanje određenu informaciju, Oto je naprosto pronađe u notesu i pročita, a činjenica da je ta informacija novija od neke druge informacije njemu ne pričinjava baš nikakav problem. Jednostavno rečeno, notes mu omogućava da izbegne negativni transfer, kao i mnoge druge fenomene koji se javljaju u vezi sa ljudskom memorijom. ¹³² Na osnovu toga, Rupert izvodi zaključak da se informacije u Otovom notesu u funkcionalnom smislu razlikuju od naših unutrašnjih kognitivnih procesa (Rupert 2004: 416, 419). Uspešno osporavanje ovog prigovora zavisi od odgovora na sledeće pitanje: Da li određeno stanje koje je realizovano izvan naših glava može da predstavlja

¹³¹ Negativni transfer postaje naročito očigledan kada je reč o memorisanju dužih nizova informacija, kao što je spisak (vidi Sprevak 2009).

¹³² Među takve fenomene svakako treba da uključimo i zaboravljanje. U našem svakodnevnom životu redovno zaboravljamo određene informacije, što često dovodi do toga da izveštavamo o određenim događajima na različite načine. Ja u trenutku t_1 mogu da opišem neki događaj na određeni način, a u nekom kasnijem trenutku t_n taj isti događaj mogu da opišem na, ponekad, sasvim različit način, usled toga što sam zaboravila neke (bitne ili beznačajne) pojedinosti vezane za taj događaj. Međutim, Otovo sećanje nikada *ne bledi* u ovom smislu – informacije vezane za neke događaje, koje su zapisane u Otovom notesu, uvek su iste i nepromenjene.

autentično kognitivno stanje isključivo ukoliko manifestuje (ili ukoliko postoji mogućnost da manifestuje) uobičajene nedostatke koji karakterišu svakodnevna kognitivna stanja koja su realizovana unutar naših glava? Smatram da imamo dobre razloge da na ovo pitanje pružimo odričan odgovor. Pre svega, treba imati u vidu da se relevantna funkcija koju obavlja sistem naših svakodневnih verovanja sastoji se u pouzdanom usmeravanju naših postupaka. Ako određeni sistem ovu funkciju obavlja na znatno pouzdaniji način – tj. na način koji je lišen uobičajenih nedostataka – nije jasno zašto bi trebalo prihvatiti zaključak prema kojem je reč o sistemu koji ne ispostavlja autentična verovanja, pre nego zaključak da je reč o znatno *efikasnijem* sistemu verovanja. Na osnovu toga, činjenica da informacije u Otovom notesu ne dovode do nedostataka koji karakterišu naša svakodnevna verovanja koja su realizovana unutar naših glava, sama po sebi, ne predstavlja relevantan indikator da kod Ota ne može biti reč o autentičnim verovanjima. Naime, insistiranje na tvrdnji da takva stanja ne mogu predstavljati autentična kognitivna stanja navelo bi nas da tvrdimo da nekom biću kod kojeg uočavamo nedvosmislene indikatore kognicije ne možemo pripisati kognitivne procese samo zato što to biće ne manifestuje neke od uobičajenih nedostataka koji su svojstveni našim (nesavršenim) kognitivnim procesima.¹³³

Glavni cilj ovog odeljka se sastojao u tome da se detaljno predstavi teza o proširenoj kogniciji, kako bi se omogućio jasan i nedvosmislen odgovor na pitanje o tome da li procesi koji su (delimično) realizovanim izvan naših tela – tj. u širem smislu, izvan samih kognitivnih sistema – mogu predstavljati autentične kognitivne procese. U svetlu svega što je razmotreno na prethodnim stranama, smatram da do nedvosmislenog odgovora na ovo pitanje nije moguće doći u ovom radu. Naime, iako se sama teza o proširenoj kogniciji može predstaviti na relativno jednostavan način, ona ipak ima dalekosežne filozofske implikacije, koje u velikoj meri otežavaju njenu analizu. Takođe, treba napomenuti da iako zastupnici ove teze mogu dosta uspešno da odgovore na veliki broj prigovora koje smo razmotrili u toku ovog rada, ona time svakako nije stavljena izvan svake sumnje.

Međutim, ova činjenica ne mora nužno da kvari opšti utisak u pogledu teze o proširenoj kogniciji. Teško da postoji bilo koja supstantivna filozofska teza koja uspeva da pruži potpuno zadovoljavajući odgovor na sve prigovore i zamerke koji joj se upućuju. S obzirom na opšti eksternalistički karakter koji s pravom možemo pripisati tezi o proširenoj kogniciji, možda bi se najprikladnije rešenje sastojalo u prihvatanju patnamovskog pristupa, prema kojem odgovor na naše centralno pitanje uopšte ne predstavlja stvar bilo kakvog *otkrića*, već pre naše *odluke* (vidi Putnam 1964). U kontekstu pružanja odgovora na pitanje o proširenim kognitivnim procesima, ova odluka bi se sastojala u našoj spremnosti da odbacimo svoje predrasude i predubeđenja o isključivoj biološkoj realizaciji naših kognitivnih procesa – tj. o realizaciji koja bi se odvijala isključivo unutar naših glava – te da prihvatimo da oni procesi na koje se redovno oslanjamo prilikom svakodневnih aktivnosti i pomoću kojih pouzdano usmeravamo svoje postupke mogu da se smatraju *istinskim* kognitivnim procesima, bez obzira na to da li su realizovani unutar naše glave ili izvan našeg tela. Ovo je odluka koju su prihvatili Klark i Čalmers, a istu odluku sam sklona da prihvatim i sama.

6.5. Obrazloženje teze [3]

Dok nam teze [1] i [2] pružaju skup nužnih i dovoljnih uslova da bi se neki kognitivni sistem mogao smatrati osobom, dotle teza [3] objašnjava na koji način bi se mogao rešiti problem perzistencije osoba kroz vreme. Radi lakšeg praćenja, teza [3] je na početku poglavlja predstavljena na sledeći način:

¹³³ Za više detalja o odgovoru na ovaj prigovor tezi proširene kognicije, vidi Clark 2010: 43–66.

Osobu x_1 u t_1 i osobu x_2 u t_2 možemo s punim pravom smatrati „istom osobom“ akko (i) osoba x_2 u trenutku t_2 sa osobom x_1 u t_1 stoji u relaciji *psihološkog kontinuiteta*, i ako (ii) kognitivni sistem S_1 koji u t_2 instancira fazno sortalno svojstvo „biti osoba x_2 “ stoji u relaciji *fizičkog kontinuiteta* sa kognitivnim sistemom S_2 (ili bar sa dovoljnim delom tog sistema) koji u t_2 instancira fazno sortalno svojstvo „biti osoba x_2 “, bez obzira na metafizičko ustrojstvo kognitivnih sistema S_1 i S_2 .

Nijedan kriterijum ličnog identiteta ne može da se smatra potpunim ako ne pruža jasno rešenje problema grananja, jer je upravo ovaj problem obeležio savremenu filozofsku diskusiju o prirodi ličnog identiteta. U ovom odeljku ću pokušati da prikažem kako bi se na osnovu kombinovanog kriterijuma mogli rešiti različiti zamislivi slučajevi grananja.

Prema kombinovanom kriterijumu, identitet svakog od nas je određen identitetom određene fizičke strukture koja ima sposobnost za stvaranje kognitivnih stanja i procesa, odnosno svako od nas je *numerički identičan* određenom kognitivnom sistemu. Radi što preciznijeg objašnjenja, opet ću se poslužiti primerom sa Hokingom. Još od trenutka začeća, preko faze razvoja zigota, embriona, fetusa, novorođenčeta, deteta, odrasle jedinke, do trenutka svoje smrti, *on (Hoking) je identičan određenoj fizičkoj strukturi* – u konkretnom slučaju, ta struktura se tipično naziva biološkim organizmom, iako bi prema kombinovanom kriterijumu trebalo usvojiti ontološki neutralan naziv „kognitivni sistem“. Preciznije rečeno, Hoking *jeste* taj kognitivni sistem – nazovimo ga sistemom H . Sistem H je po svojoj prirodi potpuno biološki i spada u biološku vrstu čiji tipičan razvoj već nakon nekoliko godina nakon svog nastanka potpuno zadovoljava sve uslove da ga možemo okarakterisati pomoću personalističkih predikata, odnosno možemo ga nazvati *osobom* (S). Prema kombinovanom kriterijumu, osoba S je fazno sortalno svojstvo kognitivnog sistema H ; to je svojstvo koje sistem H instancira u određenom vremenskom periodu i to zahvaljujući tome što taj sistem u tom vremenskom periodu zadovoljava skup fizičkih i psiholoških uslova koji su navedeni u tezi [1]. U daljem toku ću razmotriti četiri tipa problematičnih slučajeva sa kojima svaki kriterijum ličnog identiteta mora da se suoči te da pokaže ili da ti slučajevi nemaju problematičan karakter ili da njihov problematičan karakter može biti otklonjen.

6.5.1. Hokingova replika

Zamislimo da nam je tehnološki napredak omogućio da konstruišemo mašinu (reduplikator) koja može da napravi istovetnu repliku bilo kog objekta koji u nju stavimo. Zamislimo dalje da je Hoking odlučio da olakša svoje obaveze tako što će napraviti svoju repliku. Nakon ove procedure, iz mašine izlaze dva ljudska bića: Hoking i njegova replika. Obojica izgledaju potpuno isto kao Hoking, obojica veruju da su Hoking i imaju sva njegova sećanja i ostala psihološka stanja i sadržaje svesti koje je Hoking imao neposredno nego što je ušao u reduplikator. Pretpostavimo da iz perspektive trećeg lica uopšte nije moguće utvrditi ko od njih je originalni (prvobitni) Hoking, a ko od njih je replika. Uz to, iz perspektive prvog lica, svaki od njih je potpuno uveren u to da je upravo on original, a da je onaj drugi njegova kopija ili replika.

Zapravo, ovaj primer uopšte ne predstavlja naročitu teškoću za kombinovani kriterijum. Moguće je da neće postojati nikakav empirijski način da se utvrdi koji od ova dva čoveka (biološka kognitivna sistema) je „pravi“ Hoking. Ipak, to ne osporava činjenicu da je samo jedan od njih dvojice Hoking, dok je drugi njegova replika. Originalni Hoking (tj. sistem H) je iz reduplikatora izašao kao isti onaj biološki kognitivni sistem koji je bio i pre ulaska u ovu mašinu. U tom smislu, sistem H ima očuvanu jedinstvenu spaciotemporalnu liniju postojanja koja ide od faze embriona, pa do momenta izlaska iz reduplikatora. Kod njegove replike (tj. sistema H_2) ovo nije slučaj; ovaj sistem je tek *sada* nastao u mašini i nema neprekinut fizički

kontinuitet sa onim sistemom koji je postojao pre procedure duplikacije. Na osnovu teze [3] nedvosmisleno sledi da je H_2 novi kognitivni sistem, koji je kvalitativno identičan sistemu H u svakom fizičkom i psihološkom pogledu. Isto tako, iako sistem H_2 veruje da je upravo on Hoking, da je rođen 8.1.1942., da je 1966. godine na Kembridžu stekao zvanje doktora nauka iz oblasti primenjene matematike i teorijske fizike, kao i uprkos tome što ima vrlo detaljna iskustvena sećanja o Hokingovoj prošlosti, to su verovanja jednog numerički različitog kognitivnog sistema; naime, sistema H koji je zaista rođen 8.1.1942., koji je 1966. godine na Kembridžu stekao zvanje doktora nauka i koji je zaista imao iskustva kojih se kognitivni sistem H_2 seća. Ali H_2 je nastao nakon što je kognitivni sistem H doživeo pomenuta iskustva – u tom smislu, H_2 ima skup lažnih verovanja o svojoj prošlosti i skup kvazi-sećanja. Na potpuno isti način bi trebalo odgovoriti i na problem koji je postavljen Vilijamsovim primerom sa reduplikacijom Gaja Foksa (vidi Williams 1957: 238). Naime, Gaj Foks je čovek – tj. biološki kognitivni sistem – koji je postojao u šesnaestom veku. Svakako, primer koji opisuje Vilijams ne sadrži nikakvu pojmovnu protivrečnost: moguće je da se psihologija Gaja Foksa u potpunosti otelotvori u nekom sadašnjem kognitivnom sistemu. Ali uprkos tome što bi taj novi kognitivni sistem imao istu psihologiju i što bi instancirao fazno sortalno svojstvo „biti osoba“ koje se u kvalitativnom pogledu istovetno faznom sortalnom svojstvu koje je Gaj Foks instancirao u šesnaestom veku, taj novi kognitivni sistem prema kombinovanom kriterijumu ipak ne bi bio Gaj Foks, niti bismo ga mogli smatrati numerički identičnom osobom.

6.5.2. Hokingovi naslednici

Zamislimo da je Hoking imao na raspolaganju mogućnost da izbegne potpuno gubljenje sposobnosti da komunicira sa svojom okolinom tako što bi njegov mozak bio prebačen u novo telo. Ipak, budući da je reč o neizvesnom hirurškom zahvatu, doktori savetuju Hokingu da se obezbedi u slučaju da ova operacija ne uspe i preporučuju mu da skenira svoj mozak i da sve informacije koje su dobijene prilikom skeniranja učitaju u jedan veštački sistem (pretpostavimo da je reč o usavršenom kompjuteru koji je u stanju da simulira funkcionisanje biološkog mozga). Možemo da pretpostavimo i da je ovaj kompjuter povezan sa velikim brojem senzora na osnovu kojih dobija informacije o okruženju, kao i sa zvučnikom i robotskom rukom čije pokrete može da kontroliše. Međutim, ispostavlja se da su i transplantacija Hokingovog mozga u novo telo i pokretanje veštačkog kognitivnog sistema bili uspešno realizovani. Koji od ovih kognitivnih sistema je Hoking? Da li je to novo biološko telo sa Hokingovim mozgom (ovaj sistem ću nazvati H_M) ili veštački sistem u koji je uspešno učitani celokupni sadržaj Hokingovog mozga (ovaj sistem ću nazvati H_V)?

Prema tezi [3] sledi da bi u ovom slučaju Hoking bio sistem H_M , ali ne i sistem H_V . Naime, u slučaju *bioloških* kognitivnih sistema (konkretno, u slučaju ljudskih organizama) najznačajniji deo kognitivnog sistema je mozak. Kada bismo iz ljudskog organizma uklonili mozak, taj organizam bi prestao da bude kognitivni sistem. U tom smislu, mozak je svakako *nužan* uslov da bi jedan biološki sistem mogao da ima kognitivna stanja i procese.¹³⁴ Međutim, to ne znači da prebacivanjem Hokingovog mozga u neko novo telo, to telo automatski postaje Hoking. Prema tezi [3], da bi kognitivni sistemi H_M ili H_V bili numerički identični Hokingu (tj. sistemu H) potrebno je

- (i) da osoba koju H_M ili H_V instanciraju stoji u relaciji *psihološkog kontinuiteta* sa osobom koju instancira sistem H ,

¹³⁴ Moram da pojasnim da time uopšte ne tvrdim (i) da je mozak *jedini mogući* realizator kognitivnih stanja i procesa kod bioloških kognitivnih sistema (tj. ne tvrdim da je mozak *metafizički* nužan uslov da bi neki biološki sistem imao kogniciju), a isto tako ne tvrdim ni (ii) da kognitivna stanja i procesi ne mogu da budu prošireni (tj. ne tvrdim da ta stanja i procesi ne mogu biti bar *jednim delom* realizovani izvan mozga i fizičkih granica tela).

- (ii) da kognitivni sistemi H_M i H_V stoje u relaciji *fizičkog kontinuiteta* sa kognitivnim sistemom H .

Prema pretpostavci koja je usvojena u opisu ovog primera, H_M i H_V zadovoljavaju uslov (i), budući da se nakon procedure u svakom od tih sistema „budi“ osoba koja ima potpuno očuvanu Hokingovu psihologiju. Međutim, samo sistem H_M zadovoljava uslov (ii). Naime, ovaj sistem ima neprekinut fizički kontinuitet sa izvornim Hokingom, tj. H_M stoji u relaciji fizičkog kontinuiteta sa jednom od ključnih komponenti kognitivnog sistema H , dok to nije slučaj sa sistemom H_V . Kod sistema H_V nema nikakvog *fizičkog* kontinuiteta s originalnim Hokingovim mozgom, pošto je taj sistem nastao prenosom *informacija* dobijenih skeniranjem. Međutim, za razliku od sistema H_M , možemo da vidimo da sistem H_V zapravo nema nikakav vid fizičkog kontinuiteta sa sistemom H .¹³⁵ U svetlu te činjenice, u ovom primeru bih zaključila da je sistem H_M numerički identičan Hokingu, dok je sistem H_V Hokingova replika ili njegov duplikat.

6.5.3. Hoking „od šest miliona dolara“¹³⁶

Zamislimo sledeći scenario: nakon što je saznao svoju dijagnozu i pomirio se sa činjenicom da će u relativno kratkom vremenskom periodu izgubiti voljnu kontrolu nad svojim mišićima, Hoking odlučuje da svoj organizam zameni veštačkim (nebiološkim) komponentama deo po deo. Svakih nekoliko nedelja, Hoking odlazi kod „ludog“ naučnika koji uklanja jedan po jedan deo njegovog biološkog organizma i zamenjuje ih veštačkim delovima. U prvih nekoliko meseci, Hoking zamenjuje svoje ekstremitete, a kasnije prelazi na zamenu senzornog aparata i u konačnoj fazi na zamenu organa. Na samom kraju ovog postepenog procesa od nekadašnjeg Hokinga preostaje samo njegov biološki mozak koji je smešten u metalnu lobanju. Nakon što ludi naučnik zameni Hokingov mozak novim veštačkim mozgom, u koji su učitani svi podaci i specifičnosti Hokingove psihologije, Hoking prestaje da bude biološki organizam i postaje potpuno veštački (neorganski) kognitivni sistem. Međutim, Hoking ne zna da je ludi naučnik sačuvao sve njegove biološke delove te da je sastavio novo biološko telo koje se u potpunosti sastoji od delova Hokingovog organizma. Ovo nas suočava sa sledećom dilemom: koji od ova dva kognitivna sistema je Hoking? Da li je to potpuno veštački kognitivni sistem (H_V) ili novi biološki kognitivni sistem (H_B) koji je ludi naučnik sastavio od delova Hokingovog organizma? U ovom slučaju ću tvrditi da je sistem H_V numerički identičan Hokingu, dok sistem H_B predstavlja kasnije stvorenu Hokingovu repliku sastavljenu od delova koje su ranije činile Hokinga.

Pre svega, treba primetiti da je ovaj primer u svakom relevantnom smislu analogan primeru u kojem je tokom godina plovljenja i brojnih prepravki svaki deo Tezejevog broda zamenjen novim delom, dok je neko sakupio sve njegove odbačene delove i od njih napravio još jedan brod (vidi Hobbes 1839: 136-137; Wiggins 2001: 92-93). Ovaj primer sa Tezejevim brodom nas suočava sa istom dilemom kao u našem gornjem primeru sa Hokingom; naime, da li je „pravi“ Tezejev brod onaj koji se sada sastoji od novih delova ili onaj brod koji je sastavljen od odbačenih dasaka koje su ranije činile Tezejev brod? Moj odgovor kako u slučaju Tezejevog broda tako i primera sa Hokingom počiva na principu prema kojem svaka postepena

¹³⁵ Na primer, u slučaju da je Hoking (tj. sistem H) dobio nov veštački mozak u koji su učitane sve informacije iz prvobitnog biološkog mozga, jasno je da je i dalje reč o istom kognitivnom sistemu koji je dobio novu komponentu – naime, taj hibridni sistem bi bez sumnje bio fizički kontinuiran ranijoj verziji sistema H , koja je imala biološki mozak. U tom slučaju bih svakako rekla da je taj hibridni sistem i dalje numerički identičan Hokingu.

¹³⁶ Naslov ovog odeljka sam odabrala kao asocijaciju na naslov popularne američke serije „Čovek od šest miliona dolara“ (eng. *Six Million Dollar Man*), koja prati doživljaje pukovnika Stiva Ostina (Steve Austin), čije telo je nakon teške nesreće nadograđeno brojnim i veoma skupim veštačkim komponentama, koje su mu pružile nadljudske sposobnosti.

zamena komponenti ili delova neke fizičke strukture predstavlja očuvanje te strukture, čak i kada ta zamena dovede do ishoda u kojem nijedna od ranijih komponenti više ne konstituise tu strukturu – ovaj princip bih nazvala „principom kontinuiteta“ ili „principom minimalne promene“.¹³⁷

U skladu s ovim intuitivnim principom, Tezejev brod predstavlja određenu fizičku strukturu (fizički sistem), a zamena bilo kod njegovog dela ne povlači da taj brod postane drugi brod (neki drugi fizički sistem ili struktura), već ostaje isti brod koji sada ima novi deo. Ovo pravilo se primenjuje za svaku sledeću zamenu kroz vreme. Kada konačno dođemo do toga da Tezejev brod više ne sadrži nijedan od delova od kojih je bio sačinjen pre nego što je isplovio iz luke, to neće značiti da je Tezejev brod sada neki numerički različit brod, već da je numerički isti brod koji je opstao kroz vreme zahvaljujući tome što su svi njegovi delovi zamenjeni. Isti princip i isti zaključak važe i u primeru sa Hokingom. Dakle, Hoking je određeni kognitivni sistem H koji je odlučio da svoje biološke komponente zameni veštačkim. Na osnovu principa postepene zamene, čak i kada konačno dođemo do toga da H više ne sadrži nijedan od svojih bioloških delova, to neće značiti da je H sada postao neki numerički različit kognitivni sistem, već da je numerički isti sistem koji je opstao kroz vreme zahvaljujući tome što su svi njegovi biološki delovi zamenjeni veštačkim delovima. Ukratko, iz naše gornje definicije teze [3] jasno sledi da su H_V i H *jedan isti* kognitivni sistem. S druge strane, činjenica da je ludi naučnik iskoristio odbačene delove da bi od njih napravio jedan novi kognitivni sistem H_V (koji veruje da je Hoking i ima sva njegova sećanja i ostala psihološka stanja i sadržaje svesti) ne čini da taj sistem bude numerički identičan Hokingu, budući da ne zadovoljava uslov (ii) iz teze 3. Prema tom uslovu, H_V može da bude numerički identičan sistemu H samo ako sa tim sistemom stoji u relaciji *fizičkog kontinuiteta*, a to ovde nije slučaj.

6.5.4. Hokingova podela poput amebe

Zamislmo da je jednog jutra mladi Hoking primetio pukotinu na vrhu svoje glave koja je postajala sve izraženija i veća, deleći njegov organizam poput amebe na dva jednaka dela (vidi Flew 1951: 66-67; Prior 1957: 196-201; Bennett 1967: 651; Wiggins 1967: 37-38). Nakon ove podele, u Hokingovoj sobi se nalaze dva čoveka – H_L (levi Hoking) i H_D (desni Hoking) – koja izgledaju potpuno isto kao Hoking, obojica veruju da su Hoking i imaju sva njegova sećanja, kao i ostala psihološka stanja i sadržaje svesti koje je Hoking imao neposredno pre nego što je otpočela ova neobična podela. Koji od njih je Hoking?

Imamo četiri moguća odgovora:

(A) Hoking je numerički identičan levom Hokingu ($H = H_L$).

(B) Hoking je numerički identičan desnom Hokingu ($H = H_D$).

(C) Hoking je numerički identičan obojici ($H = H_L \& H_D$).

(D) Nakon podele Hoking prestaje da postoji i nijedan od njih nije numerički identičan Hokingu ($H \neq H_L \& H \neq H_D$)

Opcije (A) i (B) su potpuno arbitrarne; dva nova sistema – H_L i H_D – se u kvalitativnom smislu ne razlikuju od nekadašnjeg kognitivnog sistema H , jer su u svakom relevantnom fizičkom i

¹³⁷ U svojoj disertaciji, Muni ne navodi eksplicitno ovaj princip, ali se implicitno oslanja na njega i formuliše gotovo isti odgovor na dilemu sa Tezejevim brodom koju sam sklona da usvojim i sama (vidi Mooney 2022: 182-185)

psihološkom smislu i H_L i H_D nerazlučivi od prvobitnog sistema H . Ako kombinovani kriterijum treba da sačuva logičko svojstvo relacije identiteta prema kojoj je reč o relaciji jedan-prema-jedan, onda je jasno da Hoking svakako ne može da bude numerički identičan obojici. Prema tome, izgleda da je jedino rešenje da usvojimo opciju (D). Ipak, važno je napomenuti da je ova opcija kompatibilna sa dve moguće interpretacije, pri čemu nijedna od njih nije lišena problema i prigovora. Prva interpretacija proizlazi iz fazalističkog gledišta i prema njoj u trenutku podele Hoking potpuno *prestaje da postoji*.¹³⁸ Umesto njega nastaju dva potpuno nova kognitivna sistema H_L i H_D . Ovi sistemi su u svakom kvalitativnom pogledu istovetni Hokingu, iako nijedan od njih *nije* Hoking, budući da fisija (podela) „ukida“ postojanje entiteta koji se deli.¹³⁹ Preciznije rečeno, ni H_L ni H_D ne zadovoljavaju uslove fizičkog i psihološkog kontinuiteta koji su navedeni u tezi [3], budući da, kako ističe Muni (Mooney 2022: 179), „podela prekida odgovarajući kontinuitet“. Odatle sledi da su H_L i H_D potpuno *novi* kognitivni sistemi sa sopstvenim faznim svojstvima. Ovo možemo ilustrovati na primeru sa razbijenim prozorom: nakon što se prozor razbije, njegovi delovi nisu „kontinuirani“ sa prvobitnim (celim) prozorom, već su *novi entiteti* (npr. „komadi slomljenog stakla“). Isto bi važno za kognitivne sisteme H_L i H_D – oni su potpuno slični Hokingu, ali nisu ni psihološki ni fizički kontinuirani Hokingu, već su *novi entiteti* (tj. novi kognitivni sistemi). Direktna posledica ovog pristupa je da H_L i H_D ne bi snosili odgovornost za Hokingove prethodne postupke, niti bi im pripadala prava koja su specifično povezana sa Hokingom – npr. roditeljska, autorska itd. Svesna sam da ova implikacija protivreči zdravorazumskim intuicijama o moralnim i pravnim obavezama, dužnostima i pravima pojedinaca, ali to predstavlja prigovor *samo ako* te intuicije počivaju na ispravnoj metafizičkoj osnovi, ali to je već mnogo kontroverznije pitanje.

Druga interpretacija je u skladu sa Parfitovim shvatanjem prema kojem je Hokingova podela na H_L i H_D slučaj preživljavanja ili opstanka *bez identiteta*, pri čemu oba sistema u jednakoj meri zadovoljavaju sve uslove iz teze [3].¹⁴⁰ Hoking *nastavlja da postoji*, odnosno preživljava kroz dva nova kognitivna sistema. Iako ni sistem H_L ni sistem H_D nije numerički identičan Hokingu, oba sistema su *psihološki kontinuirana* sa Hokingom (vidi Parfit 1971: 12). Velika prednost ove interpretacije je to što ne zahteva usvajanje problematične metafizičke pretpostavke prema kojoj deljenje entiteta e potpuno „ukida“ njegovo postojanje, a time i mogućnost da neki budući entitet bude fizički ili psihološki kontinuiran entitetu e . Međutim, i ova interpretacija je suočena sa određenim pravnim i moralnim teškoćama, poput pitanja koji od ova dva sistema nasleđuje Hokingova prava, dužnosti, obaveze i sl. Na primer, ako prihvatimo da H_L i H_D imaju jednaka prava na celokupnu Hokingovu zaostavštinu, kako bi se mogla razrešiti situacija u kojoj H_L želi da svoju celokupnu imovinu prosledi nekoj humanitarnoj organizaciji, dok H_D želi da svoju celokupnu imovinu prosledi svom omiljenom centru za naučna istraživanja. S obzirom na to da je reč o dve individue sa jednakim pravom raspolaganja ovom imovinom, vrlo je verovatno da bi ova dilema bila pravno razrešena podelom imovine na dva jednaka dela. Ali u nekim slučajevima ovo jednostavnije rešenje naprosto nije moguće sprovesti. Na primer, zamislimo da H_L i H_D imaju jednako roditeljsko pravo, ali se razilaze u pogledu toga da li „njihovo“ dete treba da dobije određeni medicinski tretman, ili oko nekog drugog pravnog pitanja koje može da bude rešeno samo na štetu jednog od njih. U okviru ove disertacije nisam u stanju da pružim iscrpno objašnjenje svih pravnih i moralnih implikacija koje slede iz dosledne primene kombinovanog kriterijuma. Ipak, ovo ograničenje ne smatram njenim nedostatkom, budući da je moj primarni cilj u ovom poglavlju bio da pokažem da kombinovani kriterijum može da se smatra legitimnim i ravnopravnim

¹³⁸ Isto rešenje ovog problema usvaja i Muni (vidi Mooney 2022: 166-168), a pre njega takvo rešenje detaljno razvija Ned Markosian (vidi Markosian 2010).

¹³⁹ Muni ovo shvatanje fisije naziva „teorijom raspada“ (eng. *the breakup theory*), vidi Mooney 2022: 170ff.

¹⁴⁰ Teza [3] bi tada morala da uključuje i dodatni uslov prema kojem ne bi važila u slučajevima grananja.

kriterijumom ličnog identiteta, koji je bar u jednakoj (ako ne i u većoj) meri uspešan kao i kriterijumi koji su razmatrani u prethodnim poglavljima.

6.5.5. Mogućnost digitalnih osoba

Do sada je pokazano da kombinovani kriterijum dopušta da zadovoljenje fizičkih uslova iz teze [1] može da bude postignuto pomoću „bilo kog“ uzroka, kao i da taj uzrok može da se smatra „spoljašnjim“ ili „proširenim“. Međutim, da li kombinovani kriterijum dopušta da kognitivni sistem bude realizovan u čisto digitalnom virtuelnom medijumu? Odnosno, da li mogu da postoje čisto digitalne osobe? Odgovor na ovo pitanje je: da. Naime, teza [1] postavlja samo uslov adekvatne integracije bilo kog kognitivnog sistema sa njegovom okolinom. Bitno je naglasiti da ova teza *ne* ispostavlja nikakva načelna ograničenja u pogledu metafizičkog karaktera te integracije niti povlači nužnost *fizičkog* ili *materijalnog* ustrojstva tog sistema ili te okoline.

Kako bi ova poenta postala jasnija, zamislimo jedan potpuno digitalan virtuelni svet – nazovimo ga „svet *V*“ – koji je programiran tako da funkcioniše po zakonima fizike koje poznajemo. Zamislimo da ovaj program sadrži i određene digitalizovane kognitivne sisteme, koji su realizovani na istovetan način kao biološke osobe i integrisani u svoje digitalno okruženje na isti način kao što su biološki kognitivni sistemi koje u našem svetu smatramo osobama. Konačno, zamislimo da kada bismo ušli u svet *V* pomoću digitalnog avatara, taj svet u svakom fenomenološkom pogledu izgleda potpuno isto kao i svet u kojem se trenutno nalazimo, tj. „digitalna bića“ u tom svetu postupaju potpuno isto kao u našem svetu, govore isti jezik kao i mi, imaju istraživačke centre koji se bave problemom ličnog identiteta itd. Ukratko, jedina razlika između sveta *V* i našeg sveta je u tome što je svet *V* realizovan u jednom naprednom digitalnom medijumu, dok to (bar po pretpostavci) nije slučaj sa našim svetom. Iz perspektive ove digitalne osobe, svet *V* je jednako realan kao što je iz perspektive neke biološke osobe njen svet realan. Drugim rečima, iz perspektive takvog, digitalno realizovanog, kognitivnog sistema, postojala bi relevantna interakcija sa stimulusima.

Činjenica da ovi stimulusi nisu uzrokovani „prirodnim“ uzrocima, već su unapred isprogramirani može da ima epistemičke implikacije, ali ne povlači dalji ontološki zaključak da ovakav kognitivni sistem ne zadovoljava uslove na osnovu kojih bismo ga mogli nazvati osobom, bar u ograničenim okvirima te virtuelne realnosti. To jest, činjenica da je svet *V* programiran i da se svi događaji u tom svetu odvijaju u skladu sa pravilima programa za tu osobu *iz perspektive prvog lica* neće praviti nikakvu razliku. Štaviše, prema jednom od tradicionalnih epistemoloških problema pomoću naših sazajnih sposobnosti uopšte ne možemo da otklonimo mogućnost da živimo u upravo opisanom svetu *V* (vidi Nozick 1974; Putnam 1992; Chalmers 2005).¹⁴¹ Uprkos ovom epistemičkom ograničenju i uprkos tome što je moguće da su svi naši sazajni iskazi sistemski lažni, čak ni najvatreniji skeptici ne osporavaju da je svako od nas ipak osoba u lokovskom smislu reči. Svakako, ovo povlači brojna etička, pravna i epistemička pitanja.¹⁴² Ali u kontekstu teme kojom se bavim u ovoj disertaciji, jedino pitanje na koje mogu da dam odgovor glasi:

¹⁴¹ U svetlu ove činjenice, svaki kriterijum koji osporava mogućnost postojanja digitalnih osoba zapravo indirektno osporava mogućnost postojanja osoba u svetu u kojem se trenutno nalazimo.

¹⁴² Jedan od potencijalnih pravnih i etičkih problema je da li bi digitalnim osobama trebalo pripisati isti pravni i moralni status kao biološkim osobama. Na primer, Džoana Brajson (Joanna Bryson 2018) brani gledište da čak i ako bismo u jednom digitalnom medijumu uspeali da simuliramo kognitivni sistem koji bi bio funkcionalno izomorfan (biološkim) sistemima koje trenutno nazivamo osobama, takav digitalni sistem ne bi trebalo da dobije isti moralni i pravni status koji pripisujemo i ljudima. Štaviše, Brajsonova smatra da bi čak i samo stvaranje takvih digitalnih ili veštačkih osoba predstavljalo moralno neispravan postupak (2018: 16, vidi i Tonkens 2009; Bryson & Kime 2011).

Da li bi jedan (digitalni) kognitivni sistem, koji u ovom (digitalnom) svetu zadovoljava uslov adekvatne (digitalne) integracije sa svojom (digitalnom) okolinom mogli da smatramo (digitalnom) osobom?

Uz zadovoljenje neophodnog dodatnog uslova, sklona sam da na ovo pitanje dam potvrđan odgovor. Naime, ako su i taj sistem i njegova integracija funkcionalno izomorfni nekom kognitivnom sistemu koji je realizovan na takav način koji bi činio da ga izvan ovog digitalnog sveta smatramo osobom, onda bi takav digitalni kognitivni sistem s punim pravom mogao da bude smatran osobom, bez obzira na njegov ontološki karakter i bez obzira na ontološki karakter sveta u kojem je realizovana. Drugim rečima, ako jedan digitalni kognitivni sistem „omogućava simulaciju telesnosti i virtuelnu okolinu koja bi omogućavala relevantnu interakciju sa stimulusima“, onda bi takav (digitalni) kognitivni sistem trebalo da smatramo osobom (vidi Milojević 2018: 192).

6.6. Zaključna razmatranja

Kao zaključak ovog poglavlja, nadam se da sam uspešno pokazala da kombinovani kriterijum ličnog identiteta integriše najbolje aspekte animalizma i Parfitovog kriterijuma, koje usklađuje sa savremenim uvidima iz filozofije kognicije. Opravdanje ovog kriterijuma se oslanja na dve savremene filozofske teorije: funkcionalizam i tezu o proširenoj kogniciji. Funkcionalizam omogućava višestruku realizabilnost psiholoških stanja, čime se osporava „biološki šovinizam“, koji je karakterističan za animalistički kriterijum, i omogućava da bilo koji kognitivni sistem može da bude okarakterisan kao osoba, bez obzira na metafizički karakter tog sistema. S druge strane, tezom o proširenoj kogniciji se pokazuje da kognitivni sistemi, kao i njihovi procesi mogu biti prošireni. U skladu s tim, kombinovani kriterijum je fleksibilniji i permissivniji od svih kriterijuma koji su predstavljeni u ranijim poglavljima, proširujući klasu entiteta koji se mogu okarakterisati personalističkim predikatima.

7. ZAKLJUČAK

Razmatranje u prvim pet poglavlja disertacije je pokazalo da nijedan od kriterijuma ličnog identiteta – psihološki kriterijumi, kriterijum tela, kriterijum mozga, Parfitovi (Derek Parfit) kriterijumi, animalizam i konstitucionalizam – ne mogu samostalno da nam pruže zadovoljavajuće rešenje problema dijahronog ličnog identiteta. Svaki od tih kriterijuma se suočava s ozbiljnim teorijskim i praktičnim teškoćama, što ukazuje na potrebu za novim pristupom. U skladu s tim, glavna teza ove disertacije bila je upravo artikulacija jednog novog pristupa, koji sam nazvala *kombinovanim kriterijumom*. Budući da prethodna poglavlja čine relativno samostalne celine, u ovom završnom poglavlju ću sumirati ključne rezultate i ponovo izložiti tezu disertacije u nešto sažetijem obliku.

Svoju analizu problema ličnog identiteta sam započela razmatranjem psihološkog kriterijuma, polazeći od njegove klasične formulacije kod Loka. Uprkos početnoj intuitivnoj uverljivosti ideje prema kojoj se dijahroni lični identitet može odrediti isključivim oslanjanjem na psihološke činjenice (poput *povezanosti*, a kasnije i *kontinuiteta* sećanja i ostalih psiholoških stanja i procesa) pokazalo se da nijedna verzija psihološkog kriterijuma ne uspeva da otkloni brojne probleme, uključujući paramneziju i zamislive slučajeve duplikacije psihologije neke osobe. Kako bi se ove teškoće prevazišle, razmatrala sam telesni kriterijum i kriterijum mozga. Pretpostavka da je lični identitet neodvojiv od fizičkog kontinuiteta tela ili mozga imala je određene teorijske prednosti u odnosu na psihološke teorije. Naime, ove teorije su obećavale stabilniji temelj za određenje ličnog identiteta, s obzirom na to da fizički entiteti – poput mozga ili tela – za razliku od psiholoških stanja, podležu jasnijim kriterijumima numeričke identifikacije. Međutim, pokazalo se da objašnjenje telesnog kriterijuma u slučajevima presađivanja mozga nije u skladu s našim zdravorazumskim intuicijama, budući da bi nas ono primoralo da tvrdimo kako osoba ostaje identična svom telu, čak i kada joj je mozak u potpunosti zamenjen, te kada više nema nijedno od svojih ranijih psiholoških stanja ili je potpuno lišena bilo kakvih psiholoških sposobnosti. Pored toga, i telesni kriterijum i kriterijum mozga se suočavaju sa problemom grananja, koji nastaje ako bi mozak neke osobe x bio podeljen i svaka hemisfera transplantirana u drugo telo. U takvom slučaju bi nastale dve osobe, od kojih bi svaka imala jednak osnov za tvrdnju da je upravo ona originalna osoba x .

U ovom kontekstu, sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog veka Parfitova analiza ličnog identiteta uvodi radikalnu ideju da pitanje numeričkog identiteta nema onaj stepen teorijske i praktične važnosti koji mu se uobičajeno pripisuje. Štaviše, Parfit zaključuje da je za nas mnogo važnije da *preživljavamo* ili *opstajemo* kao neka buduća osoba, čak i kada s tom budućom osobom nismo numerički identični – što se, na primer, dešava u slučajevima grananja (Parfit 2007: 58). Prebacivanjem značaja sa relacije numeričkog identiteta na relaciju psihološkog kontinuiteta i opstanka, Parfit izvodi brojne implikacije koje značajno utiču na naša svakodnevna shvatanja ličnog identiteta i moralne odgovornosti, među kojima posebno mesto pripada našem odnosu prema smrti (1984: 281), kao i našim egoističkim sklonostima (1971a: 27).

Međutim, ozbiljan prigovor Parfitovom kriterijumu odnosi se zapravo na metafizičku pretpostavku da je entitet x osoba samo ukoliko i sve dok instancira određeni tip psiholoških relacija, poput psihološke povezanosti i kontinuiteta. Direktna posledica ove pretpostavke je da bilo koja osoba koja nepovratno izgubi sve relevantne psihološke sposobnosti i sadržaje prestaje da postoji. To znači da uslovi individuacije i perzistencije neke osobe neposredno zavise od očuvanosti relevantnih psiholoških relacija. Ovaj prigovor Parfitu upućuju zastupnici animalizma (npr. Olson 1999: 29-30), koji odbacuju ideju da je identitet osobe određen isključivo psihološkim kontinuitetom i umesto toga nude biološki kriterijum ličnog identiteta. Animalisti tvrde da je osoba numerički identična svom organizmu, bez obzira na psihološke promene koje može pretrpeti. Ovaj kriterijum izbegava problem grananja i slučajeve

presadivanja mozga time što insistira na tome da je biološki kontinuitet dovoljan za očuvanje identiteta (Olson 1999: 114). Ipak, animalizam ne pruža adekvatne odgovore na pitanje identiteta veštačkih osoba ili kognitivnih sistema čiji kontinuitet može biti tehnološki proširen van granica biološkog organizma. Kako ističe Bejkerova, granica između organskog i neorganskog postaje sve nejasnija sa razvojem biotehnologije (Baker 2016: 59). Savremeni primeri (poput pejsmejke, veštačkih udova i neuralnih implantata) sugerišu da brojne biološke funkcije mogu zavisiti od tehnoloških proširenja, što otvara pitanje da li osoba ostaje numerički identična čak i kada značajan deo njenih kognitivnih i bioloških procesa zavisi od nebioloških komponenti. Na kraju petog poglavlja sam tvrdila da animalizam ne može adekvatno da odgovori na ovu vrstu slučajeva. Preciznije rečeno, ako se identitet osobe striktno vezuje za biološki organizam, tada slučajevi u kojima ključne funkcije organizma postaju zavisne od nebioloških elemenata dovode do problema definisanja identiteta te osobe. Bejkerova pokazuje da bi primena animalističkog kriterijuma na slučajeve hibridnih kognitivnih sistema zahtevala ili neprihvatljivo ograničenje u pogledu toga koji procenat organizma može biti zamenjen, ili bi dovela do isključivanja iz domena osoba entitete koji intuitivno i funkcionalno ispunjavaju sve uslove ličnog identiteta. Ovi problemi dodatno otežavaju poziciju animalista, jer zahtevaju arbitrarne kriterijume za određivanje tačke u kojoj osoba prestaje da postoji kao organizam. Upravo ove teškoće ukazuju na potrebu za kriterijumom koji prevazilazi isključivo biološke osnove identiteta, uzimajući u obzir fleksibilnost kognitivnih sistema i mogućnost njihove proširenosti i tehnološke integracije

Na osnovu ovih razmatranja, u šestom poglavlju sam formulisala i razvila kombinovani kriterijum, koji polazi od teze da smo numerički identični određenim utelovljenim *kognitivnim sistemima*. Kombinovani kriterijum proizilazi iz uvida koji su se postepeno oblikovali kroz analizu kriterijuma u prethodnim poglavljima, ali je najtačnije reći da direktno nastaje iz težnje da se isprave ključni nedostaci animalizma. Da ponovim, jedna od najozbiljnijih teškoća animalizma jeste njegova „šovinistička“ biološka pretpostavka kojom se identitet svakog od nas direktno vezuje za identitet određenog *biološkog* entiteta (tj. živog ljudskog organizma). Kombinovani kriterijum izbegava rigidne ontološke pretpostavke animalizma. Umesto da smatramo da smo numerički identični svojim biološkim organizmima, ovim kriterijumom se tvrdi da je svako od nas identičan određenom *kognitivnom sistemu*. Pored toga, određenjem osoba kao faznih sortala pomoću kojih izdvajamo kognitivne sisteme koji zadovoljavaju skup psiholoških i fizičkih uslova, dobija se kriterijum koji je lišen većine nedostataka koji su opterećivali njegove prethodnike. U okviru ovog kriterijuma, problem reduplikacije i slučajevi grananja gube svoj problematični karakter i postaju činjenice koje menjaju način na koji posmatramo sebe i svoju egzistenciju kao svesnih entiteta (tj. kognitivnih sistema).

Takođe, insistiranjem na tome da kognitivni sistem može da bude osoba samo ako zadovolji skup psiholoških ali i *fizičkih* uslova, pružen je osnov za očuvanje forenzičkog karaktera pojma osobe, što je neophodno kako bismo zadržali normativnu i interpersonalnu konotaciju ovog pojma, ali i zbog prebacivanja problema ličnog identiteta sa tradicionalnog terena mističnih i religijskih rasprava o netelesnim i nematerijalnim entitetima, na teren jasno formulisanih i naučno utemeljenih interdisciplinarnih diskusija, u kojima argumentacija i jasno definisanje pojmova i termina igraju ključnu ulogu. Smatram da je ovo glavni doprinos moje disertacije i verujem da će buduće rasprave o problemu ličnog identiteta sve više pratiti ovaj pravac. Pored daljih filozofskih istraživanja, verujem da ovaj pristup može imati i praktične implikacije u oblastima kao što su filozofija prava, bioetika i filozofija veštačke inteligencije, gde pitanja o prirodi osoba, kao i o njihovim fizičkim i temporalnim granicama, igraju veoma bitnu ulogu. Na kraju, nadam se da će predloženi kriterijum poslužiti ne samo kao teorijski okvir za rešavanje postojećih dilema, već i kao podsticaj za nova istraživanja koja će dodatno rasvetliti složenost problema ličnog identiteta i njegovih filozofskih, naučnih i pravnih implikacija.

LITERATURA

- Aaltola, E. (2008). Personhood and animals. *Environmental Ethics* 30, 175–193.
- Adams, F. R., & Aizawa, K. (2008). *The bounds of cognition*. Blackwell.
- Armstrong, D. M. (1968). *A materialist theory of the mind*. Routledge.
- Armstrong, D. M. (1996). *A world of states of affairs*. Cambridge University Press.
- Atherton, M. (1983). Locke's theory of personal identity. *Midwest Studies in Philosophy* 8, 273–293.
- Atkinson, R. C., & Shiffrin, R. M. (1968). Human memory: A proposed system and its control processes. In K. W. Spence, & J. T. Spence (Eds.), *The psychology of learning and motivation: Advances in research and theory* (Vol. 2, 89–195). Academic Press.
- Ayer, A. J. (1940). *The foundations of empirical knowledge*. Macmillan.
- Ayer, A. J. (1979). Replies. In Macdonald, G. (ed.), *Perception and identity*. Cornell University Press, 277–333.
- Ayers, M. (1991). *Locke: Ontology*. Routledge.
- Bailey, A. M. (2015). Animalism. *Philosophy Compass* 10, 867–883.
- Bailey, A. M. (2016). You are an animal. *Res Philosophica* 93, 205–218.
- Bailey, A. M. (2017). Our animal interests. *Philosophical Studies* 179, 2315–2328.
- 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.
- Baker, L. R. (2007). *The metaphysics of everyday life*. Cambridge University Press.
- Baker, L. R. (2016). Animalism vs. constitutionalism. In Blatti, S., & Snowdon, P. F. (eds.), *Animalism: New essays on persons, animals, and identity*. Oxford University Press, 50–63.
- Behan, D. P. (1979). Locke on persons and personal identity. *Canadian Journal of Philosophy* 9, 53–75.
- Beier, A. D., & Rutka, J. T. (2013). Hemispherectomy: Historical review and recent technical advances. *Neurosurgical Focus* 34, E11.
- Bennett, J. (1967). The simplicity of the soul. *Journal of Philosophy* 64, 648–660.
- Berčić, B. (2012). *Filozofija: Sažeto e-izdanje*. Ibis grafika.
https://bib.irb.hr/datoteka/546996.Bercic_Filozofija_e-izdanje.pdf
- Berkeley, G. (2008 [1732]). Alciphron, or the minute philosopher. In Clarke, D. (ed.), *Philosophical writings*. Cambridge University Press.
- Blatti, S. (2007). Animalism, dicephalus, and borderline cases. *Philosophical Psychology* 20, 595–608.
- Blatti, S. (2012). A new argument for animalism. *Analysis* 72, 685–690.
- Blatti, S. (2020). Animalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/animalism/>
- Blatti, S., & Snowdon, P. F. (2016). *Animalism: New essays on persons, animals, and identity*. Oxford University Press.
- Brennan, A. (2024). Necessary and sufficient conditions. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/necessary-sufficient/>
- Brower, J. E. (2010). Aristotelian endurantism: A new solution to the problem of temporary intrinsics. *Mind* 119, 883–905.
- Brower, J. E. (2014). *Aquinas's ontology of the material world: Change, hylomorphism, and material objects*. Oxford University Press.
- Bryson, J. J. (2018). Patiency is not a virtue: The design of intelligent systems and systems of ethics. *Ethics and Information Technology* 20, 15–26.

- Bryson, J. J., & Kime, P. P. (2011). Just an artifact: Why machines are perceived as moral agents. In *Proceedings of the 22nd International Joint Conference on Artificial Intelligence* (1641–1646), Morgan Kaufmann.
- Butler, J. (1986). *The works of Joseph Butler*, W. E. Gladstone (ed.). Oxford University Press.
- Campbell, T., & McMahan, J. (2010). Animalism and the varieties of conjoined twinning. *Theoretical Medicine and Bioethics* 31, 285–301.
- Carter, J. A., & Kallestrup, J. (2016). Extended cognition and propositional memory. *Philosophy and Phenomenological Research* 92, 691–714.
- Carter, W. R. (1989). How to change your mind. *Canadian Journal of Philosophy* 19, 1–14.
- Carter, W. R. (1999). Will I be a dead person? *Philosophy and Phenomenological Research* 59, 167–171.
- Çataltepe O. (2010). Hemispherectomy and hemispherotomy techniques in pediatric epilepsy surgery: an overview. In Çataltepe, O., & Jallo, G.I. (eds), *Pediatric epilepsy surgery: Preoperative assessment and surgical treatment*. Thieme, 205–214.
- Celesia G. G. (2012). Alcmaeon of Croton's observations on health, Brain, Mind, and Soul. *Journal of the History of the Neurosciences* 21(4), 409–426.
- Chalmers, D. (2005). The matrix as metaphysics. In Grau, C. (ed.), *Philosophers explore the matrix*. Oxford University Press, 132.
- Chalmers, D. (2010). The singularity: A philosophical analysis. *The Journal of Consciousness Studies* 17, 7–65.
- Chisholm, R. (1976). *Person and object*. Allen & Unwin.
- Chisholm, R. (1991). On the simplicity of the soul. *Philosophical Perspectives* 5, 167–181.
- Clark, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford University Press.
- Clark, A., & Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis* 58, 7–19.
- Copenhaver, R. (2018). Reid on memory and personal identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/reid-memory-identity/>
- Corkin S., Hurt R. D., Twitchell T. E., Franklin L. C., & Yin R. K. (1987). Consequences of nonpenetrating and penetrating head injury: Retrograde amnesia, post-traumatic amnesia, and lasting effects on cognition. In Levin H. S., Grafman J., & Eisenberg H. M., (eds.), *Neurobehavioral recovery from head injury*. Oxford University Press, 318–329.
- Crivellato E., Ribatti D. (2007): Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience. *Brain Research Bulletin* 71, 327–336.
- Damasio, H., Grabowski, T., Frank, R., Galaburda, A., & Damasio, A. (1994). The return of Phineas Gage: clues about the brain from the skull of a famous patient. *Science* 264(5162), 1102–1105.
- Davidson, D. (1970). Mental events. In Lawrence Foster & Joe William Swanson (eds.), *Experience and theory*. Humanities Press, 79–101.
- Davidson, D. (1982). Rational animals. *Dialectica* 36, 317–28.
- Dennett, D. C. (1976). Conditions of personhood. In Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*. University of California Press.
- Dennett, D. C. (1978). *Brainstorms*. MIT Press.
- Descartes, R. (1972 [1664]). *Treatise of Man: French Text with Translation and Commentary*, Thomas Steele Hall (trans.). Newcomb Livraria Press.
- Dick, P. K. (1996 [1968]). *Do androids dream of electric sheep?* Ballantine Books.
- Duncan, M. (2021). Animalism is either false of uninteresting (perhaps both). *American Philosophical Quarterly* 58, 187–200.

- Duncan, S. (2005). Hobbes's materialism in the early 1640s. *British Journal for the History of Philosophy* 13, 437–448.
- Duncan, S. (2024). Thomas Hobbes. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hobbes/>
- Ehring, D. (2018). Why Parfit cannot generalize from fission. *Analytic Philosophy* 59, 413–425.
- Emery, N., Markosian, N., & Sullivan, M. (2020). Time. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/time/>
- Epicurus (1994). Letter to Menoeceus. In Inwood, B., & Gerson, L. P., (trans., & eds.), *The Epicurus reader: Selected writings and testimonia*. Hackett Publishing.
- Feigl, H. (1967). *The mental and the physical: The essay and a postscript*. University of Minnesota Press.
- Feldman, F. (1992). *Confrontations with the reaper*. Oxford University Press.
- Feldman, F. (2000). The termination thesis. *Midwest Studies in Philosophy* 24, 98–115.
- Fine, K. (1999). Things and their parts. *Midwest Studies in Philosophy* 23, 61–74.
- Fischer, J. M. (ed.) (1993). *The metaphysics of death*. Stanford University Press.
- Flew, A. (1951). Locke and the problem of personal identity. *Philosophy* 26, 53–68.
- Foisneau, L. (2008). Personal identity and human mortality: Hobbes, Locke, Leibniz. In Hutton, S., & Schuurman, P. (eds.), *Studies on Locke: Sources, contemporaries, and legacy: In Honour of G.A.J. Rogers*. Springer.
- Foster, J. (1991). *The immaterial self: A defence of the cartesian dualist conception of the mind*. Routledge.
- Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy* 68, 5–20.
- Gallois, A. (2016). Identity over time. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/identity-time/>
- Garavaso, P. (2014). Psychological continuity: A discussion of Marc Slors's account, traumatic experience, and the significance of our relations to others. *Journal of Philosophical Research* 39, 101–125.
- Geach, P. (1962). *Reference and generality: An examination of some medieval and modern theories*. Cornell University Press.
- Gordon-Roth, J. (2015). Locke on the ontology of persons. *Southern Journal of Philosophy*, 53, 97–123.
- Gordon-Roth, J. (2020). Locke on personal identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/locke-personal-identity>
- Graham, D. W. (2021). Heraclitus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/heraclitus/>
- Grahek, N. (1982). Hume, Locke i problem ličnog identiteta. *Theoria* 3, 167–177.
- Grahek, N. (1990). *Materija, svest i saznanje: Epistemološki problemi savremenog materijalizma*. FDS.
- Grandy, R. E., & Freund, M. A. (2023). Sortals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/sortals/>
- Grice, H. P. (1941). Personal identity. *Mind* 50, 330–350.
- Griffin, N. (1977). *Relative identity*. Clarendon Press.

- Gustafsson, J. E. (2010). Did Locke defend the memory continuity criterion of personal identity? *Locke Studies* 10, 113–129.
- Harlow, J. M. (1868). Recovery from the passage of an iron bar through the head. *Publications of the Massachusetts Medical Society* 2 (3), 327–47.
- Hawley, K. (2005). Fission, fusion and intrinsic facts. *Philosophy and Phenomenological Research* 71, 602–621.
- Heersmink, R. (2020). Varieties of the extended self. *Consciousness and Cognition* 85, 103001.
- Helm, P. (1979). Locke's theory of personal identity. *Philosophy* 54, 173–185.
- Hershenov, D. B. (2005). Persons as proper parts of organisms. *Theoria* 71, 29–37.
- Hershenov, D. B. (2013). Who doesn't have a problem of too many thinkers? *American Philosophical Quarterly* 50, 203–208.
- Hobbes, T. (1839 [1655]). *De corpore*, Molesworth, E. (ed.), *The collected works of Thomas Hobbes*. Molesworth (vol. 1). London, John Bohn.
- Hobbes, T. (1985 [1641]). *The third set of objections to Descartes meditations*. In *The philosophical writings of Descartes* (vol. 2), Cottingham, J., Stoothoff, R., & Murdoch, D. (trans.). Cambridge University Press.
- Hobbes, T. (1996 [1651]). *The leviathan*. Gaskin, J. C. A. (ed.). Oxford University Press.
- Huebner, B. (2013). *Macro cognition: A theory of distributed minds and collective intentionality*. Oxford University Press USA.
- Hume, D. (1978). *A treatise of human nature*. Selby-Bigge, L. A., Clarendon Press.
- Hurley, P. J. (2012). *A concise introduction to logic (11th Edition)*. Wadsworth Cengage Learning.
- Jaworski, W. (2014). Hylomorphism and the metaphysics of structure. *Res Philosophica* 91, 179–201.
- Jenkins, J. J. (1983). *Understanding Locke: An introduction to philosophy through John Locke's essay*. University Press.
- Johansson, J. (2007). What is animalism? *Ratio* 20, 194–205.
- Johnston, M. (1987). Human beings. *Journal of Philosophy* 84, 59–83.
- Johnston, M. (1992) Reasons and reductionism. *Philosophical Review* 101, 589–618.
- Johnston, M. (2006). Hylomorphism. *Journal of Philosophy* 103, 652–698.
- Kaufman, C. L. (2013). Limb transplantation: From a concept to reality over the last 50 years. *Journal of Rehabilitation Research & Development* 50, 27.
- Kim, J. (1989). The myth of nonreductive materialism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 63, 31–47.
- Kim, J. (1998). *Mind in a physical world*. MIT Press.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or something near enough*. Princeton University Press.
- Korman, D. Z. (2015). *Objects: Nothing out of the ordinary*. Oxford University Press.
- Koslicki, K. (2008). *The structure of objects*. Oxford University Press.
- Kotowicz, Z. (2007). The strange case of Phineas Gage. *History of the Human Sciences* 20 (1), 115–31.
- Laertije, D. (1979). *Životi i mišljenje istaknutih filozofa*. BIGZ.
- Lamba, N., Holsgrove, D., Broekman, M. L. (2016). The history of head transplantation: A review. *Acta Neurochirurgica* 158, 2239–2247.
- Langley, P., Laird, J. E., & Rogers, S. (2009). Cognitive architectures: Research issues and challenges. *Cognitive Systems Research* 10, 141–160.
- Lazović, Ž., & Sokić, M. (2023). Artificial thinkers and cognitive architecture. *Belgrade Philosophical Annual* 36/1, 49–66.
- Lee, H. (1984 [1702]). *Anti-scepticism: Or, notes upon each chapter of mr. Locke's essay concerning human understanding*. New York: Garland.

- Lepore, E., & Pylyshyn, Z. (1999). *What is cognitive science*. Wiley-Blackwell.
- Lewis, D. (1966). An argument for the identity theory. *Journal of Philosophy* 63, 17–25.
- Lewis, D. (1976). Survival and identity. In Rorty, A. O. (ed.), *Identities of persons*. University of California Press, 17–40.
- Lewis, D. (1978). Mad pain and Martian pain. In Ned Block (ed.), *Readings in the philosophy of psychology*. Harvard University Press, 216–222.
- Lewis, D. (1983). Extrinsic properties. *Philosophical Studies* 44, 197–200.
- Lok, Dž. (1962). *Ogled o ljudskom razumu*. Kultura.
- MacBride, F. (2020). Relations. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/relations/>
- Mackie, D. (1999). Personal identity and dead people. *Philosophical Studies* 95, 219–242.
- Mackie, J. L. (1976). *Problems from Locke*. Clarendon Press.
- Margolis, J. (1986). Review: Reasons and persons. *Philosophy and Phenomenological Research* 47, 311–327.
- Markosian, N. (2010). Identifying the problem of personal identity. In Joseph Keim Campbell, Michael O'Rourke & Harry S. Silverstein (eds.), *Time and identity*. Bradford.
- Markova, I. S., & Berrios, G. E. (2000). Paramnesias and delusions of memory. In Berrios, G., & Hodges, J. (eds.), *Memory disorders in psychiatric practice*. Cambridge University Press, 313–337.
- Martin, C. B. (1957). Identity and exact similarity. *Analysis* 18, 83–87.
- McGovern, R. A., Moosa, A. N. V., Jehi, L., Busch, R., Ferguson, L., Gupta, A., Bingaman, W. E. (2019). Hemispherectomy in adults and adolescents: Seizure and functional outcomes in 47 patients. *Epilepsia*, 1–12.
- McMahan, J. (2002). *The ethics of killing: Problems at the margins of life*. Oxford University Press.
- McPherson, T. (1984). The moral patient. *Philosophy* 59, 171–183.
- McTaggart, J. E. (1908). The unreality of time. *Mind* 17, 457–474.
- McWhorter, L. (2017). The morality of corporate persons. *Southern Journal of Philosophy* 55, 126–148.
- Menary, R. (2007). Writing as thinking. *Language Sciences* 29, 621–632.
- Merricks, T. (2001). *Objects and persons*. Oxford University Press.
- Meyendorff, J. (1989). *Imperial unity and christian divisions: The Church 450–680 A.D.* Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Miller, Ch. (2008). Motivation in agents. *Noûs* 42, 222–266.
- Milojević, M. (2013). Functionally extended cognition. *Prolegomena* 12, 315–336.
- Milojević, M. (2018). *Metafizika lica*. Institut za filozofiju.
- Milojević, M. (2023). The notion of a person. *Belgrade Philosophical Annual* 36, 87–106.
- Mooney, J. (2022). *All sortals are phase sortals*. Dissertation, University of Massachusetts Amherst.
- Mooney, J. (2023). Criteria of identity without sortals. *Noûs* 57, 722–739.
- Murphy, J. G. (1972). Moral death: A Kantian essay on psychopathy. *Ethics* 82, 284–298.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep, long-range ecology movements: A summary. *Inquiry* 16, 95–100.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford University Press.
- Ninan, D. (2022). Williams on the self and the future. *Analytic Philosophy* 63, 147–155.
- Noonan, H. (1982). Williams on 'The self and the future'. *Analysis* 42, 158–163.
- Noonan, H. (1983). Personal identity and bodily continuity: A further note on 'The self and the future'. *Analysis* 43, 98–104.
- Noonan, H. (2004). *Personal identity*. Routledge.

- Noonan, H. (2010). The complex and simple views of personal identity. *Analysis* 71, 72–77.
- Noonan, H., & Curtis, B. (2022). Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/identity/>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Harvard University Press.
- O'Connor, T., & Jacobs, J. D. (2003). Emergent individuals. *Philosophical Quarterly* 53, 540–555.
- Oderberg, D. S. (2007). *Real essentialism*. Routledge.
- 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. (1997). Was I ever a fetus? *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 95–110.
- Olson, E. (1999). *The human animal: Personal identity without psychology*. Oxford University Press.
- Olson, E. (2003a). Was Jekyll Hyde? *Philosophy and Phenomenological Research* 66, 328–348.
- Olson, E. (2003b). An argument for animalism. In Martin, R., & Barresi, J. (ed.), *Personal identity*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 318–35.
- Olson, E. (2004). Animalism and the corpse problem. *Australasian Journal of Philosophy* 82, 265–74.
- Olson, E. (2007). *What are we?: A study in personal ontology*. Oxford University Press.
- Olson, E. (2015). What does it mean to say that we are animals? *Journal of Consciousness Studies* 22, 84–107.
- Olson, E. (2018). The zombies among us. *Noûs* 52, 216–226
- Olson, E. (2019a). The metaphysics of artificial intelligence. In Guta, M. P. (ed.), *Consciousness and the ontology of properties*. Routledge, 67–84.
- Olson, E. (2023). Personal Identity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/identity-personal/>
- Parfit, D. (1971a). Personal identity. *Philosophical Review* 80, 3–27.
- Parfit, D. (1971b). On the importance of self-identity. *Journal of Philosophy* 68, 683–90.
- Parfit, D. (1984). *Reasons and persons*. Oxford University Press.
- Parfit, D. (1997). The unimportance of identity. In H. Harris (ed.), *Identity*. Oxford University Press, 13–45.
- Parfit, D. (2007). Is Personal Identity What Matters? <http://www.marcsandersfoundation.org/wp-content/uploads/paper-Derek-Parfit.pdf>
- Parfit, D. (2008). Persons, bodies, and human beings. In Sider, T., Hawthorne, J., & Zimmerman, D. W. (eds.), *Contemporary debates in metaphysics*. Blackwell, 177–208.
- Parfit, D. (2012). We are not human beings. *Philosophy* 87, 5–28.
- Penelhum, T. (1955). Hume on personal identity. *Philosophical Review* 64, 571–89.
- Penelhum, T. (1959). Personal identity, memory, and survival. *Journal of Philosophy* 56, 319–328.
- Penelhum, T. (1967). Personal identity. In Edwards, P. (ed.) *The encyclopedia of philosophy*. New York: Macmillan (Vol. 6), 95–106.
- Perrin, B. (Trans.). (1967). *Plutarch's Lives: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Harvard University Press.
- Perry, J. (1972). Can the self divide? *Journal of Philosophy* 69, 463–488.

- Perry, J. (ed.) (1975). *Personal identity*. University of California Press.
- Persson, I. (2016). Parfit on personal identity: Its analysis and (un)importance. *Theoria* 82, 148–165.
- Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process. *British Journal of Psychology* 47, 44–50.
- Plantinga, A. (2006). Against materialism. *Faith and Philosophy* 23, 3–32.
- Plato (1975). *The Cratylus, Phaedo, Parmenides, Timaeus, and Critias of Plato*. Taylor, T. (ed.), Wizards Bookshelf.
- Plum, F., & Posner, J. B. (1966). *The diagnosis of stupor and coma*. Philadelphia: Davis, F. A.
- Polger, T. W., & Shapiro, L. A. (2016). *The multiple realization book*. Oxford University Press.
- Pollock, H. (2018). Parfit's fission dilemma: Why relation *R* doesn't matter. *Theoria* 84, 284–294.
- Price, M. (1977). Identity through time. *Journal of Philosophy* 74, 201–217.
- Prior, A. N. (1957). Opposite number. *Review of Metaphysics* 11, 196–201.
- Pruss, A. R. (2012). A deflationary theory of diachronic identity. *Australasian Journal of Philosophy* 90 (1): 19–37.
- Putnam, H. (1960). Minds and machines. In Sidney Hook (ed.), *Dimensions of Mind: A Symposium*. New York University Press, 57–80.
- Putnam, H. (1964). Robots: Machines or artificially created life? *Journal of Philosophy* 61, 668–91.
- Putnam, H. (1966). The mental life of some machines. In Hector-Neri Castañeda (ed.), *Intentionality, minds and perception*. Wayne State University Press.
- Putnam, H. (1975). Philosophy and our mental life. In *Mind, language and reality: Philosophical papers*. Cambridge University Press, 291–303.
- Putnam, H. (1992). Brains in a vat. In DeRose, K., & Warfield, T. A., (eds.), *Skepticism: A contemporary reader*. Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1948). On what there is. *Review of Metaphysics* 2, 21–38.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and object*. MIT Press.
- Quinton, A. (1962). The soul. *Journal of Philosophy* 59, 393–409.
- Rábano A. (2018). Aristotle's "mistake": The structure and function of the brain in the treatises on biology. *Neurosciences and History* 6, 138–143.
- Rea, M. C. (2011). Hylomorphism reconditioned. *Philosophical Perspectives* 25, 341–358.
- Reid, T. (1941). *Essays on the intellectual powers of man*. In Woozley, A. D. (ed.). Macmillan.
- Robinson, D. (1985). Can amoebae divide without multiplying? *Australasian Journal of Philosophy* 63, 299–319.
- Robinson, H. (2023). Dualism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta E. N., & Nodelman, U. (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dualism/>
- Rosenbaum, S. E. (1986). How to be dead and not care: A defense of Epicurus. *American Philosophical Quarterly* 23, 217–225.
- Rowlands, M. (1999). *The body in mind: Understanding cognitive processes*. New York: Cambridge.
- Rupert, R. D. (2004). Challenges to the hypothesis of extended cognition. *Journal of Philosophy* 101, 389–428.
- Rupert, R. D. (2009). *Cognitive systems and the extended mind*. Oxford University Press.
- Russell, B. (1919). *Introduction to mathematical philosophy*. George Allan & Unwin Ltd.

- Santoro G., Wood M. D., Merlo L., Anastasi G. P., Tomasello F., Germano A. (2009). The anatomic location of the soul from the heart, through the brain, to the whole body, and beyond: A journey through Western history, science, and philosophy. *Neurosurgery* 65, 633–643.
- Sauchelli, A. (2017). The animal, the corpse, and the remnant-person. *Philosophical Studies* 174, 205–218.
- Schechtman, M. (1996). *The constitution of selves*. Cornell University Press.
- Sciacca, S., Lynch, J., Davagnanam, I., & Barker, R. (2019). Midbrain, pons, and medulla: Anatomy and syndromes. *RadioGraphics* 39, 1110–1125.
- Selimović, M. (1977). *Derviš i smrt*. Sloboda.
- Sergeant, J. (1697). *Solid philosophy asserted against the fancies of the ideists*. Garland.
- Shapiro, L. (2004). *The mind incarnate*. MIT Press.
- Shapiro, L. (2011). *Embodied cognition*. Routledge.
- Shariff A. F., Greene J. D., Karremans J. C., Luguri J. B., Clark C. J., Schooler J. W., Baumeister R. F., Vohs K. D. (2014). Free will and punishment: A mechanistic view of human nature reduces retribution. *Psychol Sci.* 25, 1563–70.
- Shoemaker, D. (2009). *Personal identity and ethics*. Broadview Press.
- Shoemaker, S. (1959). Personal identity and memory. *Journal of Philosophy* 56, 868–902.
- Shoemaker, S. (1963). *Self-knowledge and self-identity*. Cornell University Press.
- Shoemaker, S. (1970). Persons and their pasts. *American Philosophical Quarterly* 7, 269–285.
- Shoemaker, S. (1984). Personal identity: A materialist's account. In Shoemaker S. & Swinburne, R., *Personal identity*. Blackwell, 69–132.
- Shoemaker, S. (1999). Self, body, and coincidence. *Aristotelian Society* (Supplementary Volume) 73, 287–306.
- Shoemaker, S. (2008). Persons, animals, and identity. *Synthese* 162, 313–324.
- Shoemaker, S. (2016). Thinking animals without animalism. In Blatti, S., & Snowdon, P. F. (eds.), *Animalism: New essays on persons, animals, and identity*. Oxford University Press, 128–141.
- Silverstein, H. S. (1980). The evil of death. *Journal of Philosophy* 77, 401–424.
- Singer, P. (1993). *Practical ethics*. Cambridge University Press.
- Singer, P. (ed.) (1977). *Animal liberation*. Avon Books.
- Slors M. (1998). Two conceptions of psychological continuity. *Philosophical Explorations* 1, 61–80.
- Slors, M. (2001). *The diachronic mind: An essay on personal identity, psychological continuity and the mind-body problem*. Kluwer Academic Publishers.
- Smart, J. J. C. (1960). Sensations and brain processes: A rejoinder to dr Pitcher and mr Joske. *Australasian Journal of Philosophy* 38, 252–54.
- Smith, C. N., Frascino, J. C., Hopkins, R. O., & Squire, L. R. (2013). The nature of anterograde and retrograde memory impairment after damage to the medial temporal lobe. *Neuropsychologia* 51.
- Snowdon, P. F. (1990). Persons, animals, and ourselves. In Gill, C. (ed.), *The person and the human mind: Issues in ancient and modern philosophy*. Oxford University Press.
- Snowdon, P. F. (ed.) (2014). *Persons, animals, ourselves*. Oxford University Press.
- Sokić, M. (2020). Lični identitet i teorija psihološkog kontinuiteta. *Theoria* 63, 87–104.
- Sokić, M. (2022). Moralni status veštačke inteligencije. *Theoria* 65, 61–76.
- Sprevak, M. (2009). Extended cognition and functionalism. *Journal of Philosophy* 106, 503–527.
- Strawson, G. (2011). *Locke on personal identity: Consciousness and concernment*. Princeton University Press.

- Strawson, P. F. (1990). *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. Routledge.
- Sumner, L. W. (1976). A matter of life and death. *Noûs* 10, 145–171.
- Sutton, C. S. (2014). The supervenience solution to the too-many-thinkers. *Philosophical Quarterly* 64, 619–639.
- Swinburne, R. (1984). Personal identity: The dualist theory. In Shoemaker, S., & Swinburne, R., *Personal identity*. Blackwell.
- Swinburne, R. (1986). *The evolution of the soul*. Oxford University Press.
- Thiel, U. (1998). Personal identity. In Ayers, M. R., & Garber, D. (eds.), *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy* (vol 1.), Cambridge University Press.
- Thomson, J. J. (2008). People and their bodies. In Sider, T., Hawthorne, J., & Zimmerman, D. W. (eds.), *Contemporary debates in metaphysics*. Blackwell, 155–176.
- Thornton, A. K. (2016). Varieties of animalism. *Philosophy Compass* 11, 515–526.
- Tobia, K. (2015). Personal identity and the Phineas Gage effect. *Analysis* 75, 396–405.
- Toner, P. (2011). Hylemorphic animalism. *Philosophical Studies* 155, 65–81.
- Tonkens, R. (2009). A challenge for machine ethics. *Minds and Machines* 19, 421–438.
- Trahan, J. R. (2008). The distinction between persons and things: A historical perspective. *Journal of Civil Law Studies* 9, 11–12.
- Unger, P. (1990). *Identity, consciousness, and value*, Oxford: Oxford University Press.
- Unger, P. (2004). The mental problems of the many. In Zimmerman, D. (ed.), *Oxford studies in metaphysics*, Vol. 1. Clarendon Press, 195–222.
- Uzgalis, W. (1990). Relative identity and Locke's principle of individuation. *History of Philosophy Quarterly* 7, 283–297.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. MIT Press.
- Victor M. (1969). The amnesic syndrome and its anatomical basis. *Canadian Medical Association journal* 100, 1115–1125.
- Watson, C. J. E., & Dark, J. H. (2012). Organ transplantation: Historical perspective and current practice. *British Journal of Anaesthesia* 108, 29–42.
- Wiggins, D. (1967). *Identity and spatio-temporal continuity*. Basil Blackwell.
- Wiggins, D. (1980). *Sameness and substance*. Harvard University Press.
- Wiggins, D. (2001). *Sameness and substance renewed*. Cambridge University Press.
- Williams, B. (1957). Personal identity and individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society* 57, 229–252.
- Williams, B. (1960). Bodily continuity and personal identity. *Analysis* 21, 43–48.
- Williams, B. (1970). The self and the future. *Philosophical Review* 79, 161–180.
- Williams, B. (1973). *Problems of the self*. Cambridge University Press.
- Winkler, K. (1991). Locke on personal identity. *Journal of the History of Philosophy* 29 (2): 201–226.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Blackwell.
- Wollheim, R. (1979). Memory, experiential memory, and personal identity. In Macdonald, G. (ed.), *Perception and identity*. Cornell University Press, 186–234.
- Zimmerman, D. (2003). Material people. In Loux, M. J., & Zimmerman, D. (eds.), *The Oxford handbook of metaphysics*. Oxford University Press, 491–526.
- Zimmerman, D. (2010). From property dualism to substance dualism. *Aristotelian Society (Supplementary Volume)* 84, 119–150.

BIOGRAFIJA AUTORA

Mirjana Sokić je rođena 1991. godine u Tuzli (BiH). Osnovne akademske studije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu završila je 2017. godine. Odbranom master rada na temu „Dva argumenta protiv teorije psihološkog kontinuiteta“ 2018. godine završila je master akademske studije, sa prosečnom ocenom 10. Prvu godinu doktorskih studija filozofije upisala je 2019. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu i položila sve ispite sa prosečnom ocenom 10.

Naučne oblasti koje obuhvata tema doktorske disertacije i koje predstavljaju centar istraživačkih interesovanja Mirjane Sokić su: filozofija kognicije, filozofija duha, filozofija nauke, filozofija ličnog identiteta i filozofija veštačke inteligencije.

Mirjana Sokić je zaposlena kao istraživač-saradnik na Institutu za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu. Bila je angažovana kao saradnik na projektu „Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti“ [ev. broj 179041], koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja. Pored angažovanja na projektu, Mirjana Sokić je kao demonstrator držala vežbe na kursovima *Filozofija nauke 1*, *Ranohrišćanska i srednjovekovna filozofija*, *Uvod u filozofiju religije*, *Istorija filozofije 3b*, kao i *Problem ličnog identiteta*.

U toku svog dosadašnjeg istraživačkog rada, Mirjana je objavila i sledeće stručne radove u naučnim časopisima:

- Lazović, Ž., & Sokić, M. (2023). Artificial Thinkers and Cognitive Architecture. *Belgrade Philosophical Annual* 36(1), 49–66.
- Sokić, M. (2023). Is Happiness in the Head? In Cekić, N. (ed.), *Virtues and vices – between ethics and epistemology (edited volume)*, University of Belgrade – Faculty of Philosophy, 119–129.
- Sokić, M. (2022). Moralni status veštačke inteligencije. *Theoria* 65(2), 61–76.
- Sokić, M. (2020). Lični identitet i teorija psihološkog kontinuiteta. *Theoria* 63(3), 87–104.
- Sokić, M. (2019). Problem nesvesnih perceptivnih stanja. *Theoria* 62(3), 95–109.
- Sokić, M. (2018). Hjumova teorija motivacije: problem mirnih strasti. *Theoria* 61(1), 103–115.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Мирјана Сокић

Број индекса ОФ 2018-10

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Проблем личног идентитета и савремени приступи когницији

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Мирјана Сокић

Број индекса: ОФ 2018-10

Студијски програм: Филозофија

Наслов рада: Проблем личног идентитета и савремени приступи когницији

Ментор: проф. др Миљана Милојевић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У _Београду, _____

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Проблем личног идентитета и савремени приступи когницији

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
- ☒ 6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У _Београду, _____

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.