ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 8, številka 1-2, maj 2004 · ISSN 1408-2969

HUME IN JAZ

Tomaž Grušovnik

Jaz sem le jaz, ki se mi zdi

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Tomaž Grušovnik, »Jaz sem le jaz, ki se mi zdi«, *Analiza: časopis za kritično misel* 8, št. 1-2 (2004): 135–142.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Tomaž Grušovnik
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

JAZ SEM LE JAZ, KI SE MI ZDI[1]

Avtor v članku na kratko povzema Humovo teorijo osebne identitete, pri čemer izpostavi njen skeptično konstruktivni moment: zanikanje identitete jaza kot dejstva, ki se ga neposredno zavedamo, ter prikaz mehanizma, ki na podlagi relacij podobnosti in vzročnosti, s katerima so zaznave povezane v niz, proizvaja fikcijo jaza. V nadaljevanju so nanizani nekateri najpomembnejši ugovori Humu, ki so razdeljeni no dva dela: na "načelne" in na "sistemske". Prvi se v glavnem nanašajo na Humove predpostavke in skušajo izpodbijati njihovo veljavnost. Čeprav so morda upravičeni, skuša avtor pokazati, da jim lahko nasprotujemo na podoben način, kot sami nasprotujejo Humu. Drugače kot "načelni" skušajo "sistemski" ugovori nasprotovati Humu ne tako, da bi ga napadali z novimi načeli, temveč tako, da izpostavijo morebitno notranjo nekonsistentnost teorije. Avtor ugotavlja, da so slednji ugovori močni in da Humova teorija – takšna, kot je – težko vzdrži kritični pretres, kar ugotavlja že Hume sam v "Dodatku". Kljub določenim težavam in različnim interpretacijam ostaja Humov prispevek k problemu osebne identitete neprecenljiv.

Ključne besede: David Hume, osebna identiteta, teorija svežnja duha, jaz.

> Razdelek "O osebni identiteti" je tipičen primer Humove "skeptično konstruktivne" metode analize idej, s katero želi najprej ovreči metafizično spekulativna mnenja predhodnih filozofov, nato pa zgraditi lastno stavbo filozofske vednosti, ki bi bila zasnovana na "eksperimentalni metodi razmišljanja", in s tem v svoji strogosti in stopnji gotovosti primerljiva z eksaktnimi znanostmi[2]. Hume tako v razdelku "O osebni identiteti" ne bo skušal odkriti garanta istovetnosti jaza, saj je ta, če obstaja, izven dometa naših spoznavnih moči, temveč bo raje prikazal mehanizme oziroma vzroke za

[1] Za naslov je vzet deveti verz Menartove pesmi *Jaz*, kjer pesnik s poetično plastičnostjo zelo nazorno prikaže razliko med t.i. mundanim jazom in metafizičnim jazom, distinkcijo, ki jo, denimo, zasledimo pri Wittgensteinu ali Husserlu. Pesem se, zelo zgovorno (primerljivo s Humovo dikcijo na koncu prevedenega "Dodatka"), konča: "... a pravi jaz je dan za dnem ! uganka meni in ljudem."

[2] John Biro označuje Humove filozofske napore kot ustanavljanje nove *znanosti* o človeku (kar tudi Hume v uvodu k *Razpravi* izpostavlja kot svoj namen) in ga s tem, ko želi "vsaj malo odkriti skrite vzmeti in načela delovanja človeškega duha", razglasi prej za znanstvenika kot za tradicionalnega filozofa, saj se je Hume pri metodi zgledoval po Newtonu, Boylu, Hooku ... (Biro, 1993; Rosenberg, 1993)

nastanek prepričanja, da obstaja trajen identičen jaz.

V "skeptičnem" delu razdelka "O osebni identiteti" Hume pokaže, da nismo upravičeni meniti, da je identiteta jaza dejstvo, ki se ga "neposredno zavedamo". Ob tem velja izpostaviti glavne Humove predpostavke: prve načelo, ki ga predpostavlja, je, da so zaznave ločene bitnosti, ki lahko bi vajo neodvisno od česarkoli in imajo v tem pogledu status substance

Zaznave pa so za Humov *mentalni atomizem* hkrati tudi vse, kar je človeku neposredno dostopno in kar posledično sestavlja njegovega duha. Za Huma "sovražiti, ljubiti, misliti, čutiti, gledati; vse to ni nič drugega kot zaznavati". Zato z "zaznavo" Hume ne misli zgolj čutnih vtisov, temveč nekaj podobnega kot Locke s svojimi "idejami". Zaznave se tako primarno delijo na vtise in ideje, pri čemer so slednje "blede podobe" vtisov. Za empirista Huma torej v duhu ni ničesar, kar pred tem ne bi bilo že v čutih. Ideja je potem lahko resnična le, če je izpeljana iz nekega njej odgovarjajočega vtisa. Ideja trajnega jaza, na primer, mora nastati iz ustreznega trajnega vtisa. Ker pa noben vtis ni trajen, izpeljuje Hume, ideja trajnega jaza ne more biti resnična. Jaz naj bi ravno bil nekaj, na kar se številne zaznave nanašajo in kar jih v resnici združuje, ker pa so zaznave po Humu samostojne, različne in ločene bitnosti, jim nič (niti človeški duh) ne more vzeti teh lastnosti, tako da bi jih v *resnici* združilo in povezalo.

Ker pa se nam vseeno *zdi*, da jaz te zaznave združuje, preostane še vprašanje, zakaj in kako smo v to zmoto zapeljani – s tem se ubada "konstruktivni" del Humovega filozofema o osebni identiteti. Ob tem Hume predpostavi, da velja močna analogija med identiteto rastlin, živali in sploh vseh predmetov ter jazom. S tem je jaz naturaliziran in se smatra za bistveno enakega vsem ostalim predmetom, tako da lahko pade pod isto metodo proučevanja. Naslednja Humova predpostavka je, da je zgolj *stroga identiteta [identitas indiscernibilis]* identiteta v pravem smislu, šibka identiteta ali podobnost pa velja prej za različnost kot za istovetnost. Ker pa je razlika med identiteto in podobnostjo včasih zelo majhna, slednja pa tudi ni nič težavnejša za pojmovanje kot prva, smo nagnjeni k zamenjevanju ideje *različnih predmetov, ki so povezani v zaporedje*, z idejo *identitete.* Kadar opazujemo, na primer, zaporedje podobnih predmetov A, A', A", si radi domišljamo, da cel čas spremljamo en in isti predmet A, saj domišljija[3] zlahka napreduje od predmeta do predmeta v zaporedju[4]. Cela reč je za filozofsko proučevanje še težavnejša zato, ker tudi racionalno utemeljevanje ne prepreči nastanka zmote – četudi si nenehno dopovedujemo, da predmeti *niso* istovetni, si ne moremo kaj, da se nam ne bi takšni *zdeli*[5]. Celo več: kadar smo

[3] "Domišljijo" moramo pri Humu, podobno kot zaznave, jemati *cum grano salis.* Domišljija za Huma namreč ni neka muhasta, poljubna delujoča sposobnost, temveč je mehanizem duha, deloma nasproten razumu (kot bomo kmalu videli) – tako Humove fikcije niso poljubne, ampak nujne (glej Biro, 1993).

[4] To se da ponazoriti z gledanjem filma, kjer so prehodi med sličicami filmskega traku tako kratki, da jih ne zaznamo, in tako, denimo, pri nekem statičnem kadru menimo, da cel čas opazujemo eno sliko mize, medtem ko je "le-ta" v resnici zaporedje številnih, med seboj različnih samostojnih sličic.

[5] V sodobni znanosti takšnim kognitivnim zmožnostim pravimo kognitivno neprebojne *[cognitively impenetrable]* oziroma informacijsko zaprte *[informationally encapsulated]*. Primer tega je vsem znana Muller-Lyeijeva iluzija, Iger se enako dolgi črti z različno obrnjenimi puščicami na krajiščih zdita različno dolgi, kljub vednosti, da sta enaki. Iluzija jaza bi po Humu morda lahko bila podobnega, čeprav veliko bolj zapletenega, izvora.

evidentno priča velikim in hitrim spremembam, recimo pri deroči reki (ali, denimo, metamorfozi bube v metulja), raje hlinimo neko načelo (substance ali substrata), po katerem predmet ostaja istoveten, namesto da bi priznali, da gre za zaporedje različnih predmetov. Ker je jaz podoben vsem ostalim predmetom, bo podobno veljalo tudi glede njegove identitete – ko domišljija motri zaporedje povezanih zaznav, proizvede fikcijo, kot da gre za identičen niz, ki je združen v jaz.

"Edino preostalo vprašanje" je za Huma, potem ko je razkril fiktivni obstoj jaza, pojasniti, s pomočjo katerih relacij so zaznave povezane v niz, da lahko domišljija proizvede fikcijo enotnega jaza. Po Humovem mnenju sta to *podobnost* in *vzročnost, stičnost* pa v tem primeru opusti, nemara zato, ker je ta relacija vezana na prostor, o duhu pa, kakor pravi, "nimamo nikakršnega pojma prostora".

Vlogo *podobnosti* in *vzročnosti* za nastanek fikcije jaza Hume razlaga s pomočjo spomina, ki je že pri Locku glavno jamstvo osebne identitete. Vendar Hume, kar se tiče *podobnosti,* v nasprotju z Lockom pravi, da spomin identiteto jaza prej vzpostavi, kot pa odkrije – spomin je namreč zmožnost, s katero prikličemo pretekle zaznave, s tem pa hkrati zaznave tudi podvajamo: ob spominjanju se spominjamo zaznave tako, da jo "kopiramo" z novo zaznavo. Zaradi tega spomin v niz zaznav vnaša nove zaznave, ki so podobne prejšnjim, in tako dobimo niz številnih podobnih zaznav, kar pa močno olajša prehod domišljije med zaznavami, ki je glavni vzrok fikcije. Glede vloge *vzročnosti* pri spominjanju pa je Hume Locku bolj naklonjen – spomin osebno identiteto v tem primeru odkrije. Brez spomina nikdar ne bi imeli pojma vzročnosti, saj nam spomin pokaže vzročno posledično vez med našimi različnimi zaznavami, posledično pa se tudi ne bi zavedali verige vzrokov in posledic, ki sestavljajo jaz. Ko pa smo se dokopali do tega spoznanja, pravi Hume, lahko to verigo vzrokov in posledic razširimo onkraj dejanskega spomina in tako menimo, da smo obstajali tudi v tistih časih in okoliščinah, katerih se neposredno ne spominjamo več – to je hkrati tudi odgovor na Lockovo težavo, kako naj dokažemo lasten obstoj v obdobjih, ki se jih več ne spominjamo, če je zgolj spomin tisti, ki nam jamči našo istovetnost.

Ugovori Humu glede osebne identitete so številni. Prvi pomislek lahko izvira iz domnevno neupravičene naturalizacije jaza ali zavesti, kot bi se izrazil Husserl. Humu se očita, da je slep za to, da jaza vendar ne moramo odkriti med zaznavami, kamor se ga sam odpravi iskat, saj je jaz neka vrhovna instanca, ki šele omogoča opazovanje, ter da je Hume globoko protisloven, saj jaz že predpostavlja, ko pravi, da "se" ne mora ujeti. Tukaj je potrebno poudariti, da je Huma mogoče formulirati tako, da dikcijo iz prvoosebnega pripovedovalca prestavimo v tretjeosebnega – potem ni več (Humov) jaz tisti, ki si domišlja, da ne obstaja (kar je seveda protislovje), temveč je nek določen niz povezanih zaznav, ki ima zaznavo X z vsebino, da ta niz zaznav pripada (Humovemu) jazu, prišel do spoznanja, da je vsebina zaznave X zmotna in da niz zaznav ne potrebuje (Humovega) jaza za svoj obstoj, saj so vse zaznave ločene bitnosti, da pa ga (namreč ta niz) v zmoto sili delovanje domišljije. Hume torej ni tako

banalno protisloven, kot se mu rado očita.

Po drugi strani Hume niti ne more pogledati drugam kot med zaznave, saj so te samostojne različne bitnosti, ki sestavljajo duha. Po Humu namreč zaznave niso nekakšne modifikacije jaza in tako nobeno duševno stanje ni intrinzična lastnost jaza, temveč ima samostojno eksistenco. Tako lahko, denimo, jaz primerjamo z gozdom, posamezne zaznave pa z drevesi. Medtem ko je Hume prepričan, da ne moremo govoriti o gozdu, če nimamo posameznih dreves, pa mu kritiki ravno očitajo, da zaradi dreves ne vidi gozda. Vendar Hume ne potrebuje gozda *pred* drevesi, saj njegov obstoj ravno pojasni z drevesi – ni gozd tisti, ki daje obstoj drevesom, temveč drevesa sestavljajo gozd. Kritiki, ki niso zadovoljni s Humovo reifikacijo zaznav, se tako raje zatekajo k drugi primerjavi, kjer je težavneje misliti dele brez celote – kot, recimo, v primeru, ko je jaz ponazorjen z oceanom, zaznave pa z valovi. Kot si ne moremo predstavljati valov brez oceana, tako tudi ne moremo pojmovati zaznav, ne da bi nekomu pripadale. Najbrž ni težko uvideti, da bi tudi s to primerjavo Hume opravil na podoben način kot z gozdom – kar prvotno obstaja, ni ocean, temveč posamezni valovi, ki ga sestavljajo. Ker lahko le-ti bivajo samostojno, bi jim za njihov obstoj bilo nesmiselno dodajati še ocean. Načelni ugovori, da zaznav ne moremo pojmovati kot samostojno bivajočih, ne pripeljejo prav daleč; nasprotno pa postavi pod vprašaj smiselnost njihove samostojne eksistence sledeč ugovor, ki je hkrati ugovor na metodo redukcije.

Ko Hume razpravlja o vlogi *vzročnosti* pri nastanku fikcije jaza, izvede slavno redukcijo osebe na njene zaznave, ki naj bi bila analogna redukciji države na njene državljane, katero so kasneje povzeli logični pozitivisti Dunajskega krožka, v novejšem obdobju pa Derek Parfit. Hume v "Dodatku" na nek analogen način omenja tudi "konstrukcijo" jaza iz posameznih zaznav. Tam pravi, da če si lahko zamislimo življenje z eno zaznavo, zraven te zaznave ne najdemo še pojma jaza ali substance. Če je to res, pravi, potem nam tudi dodajanje drugih zaznav ne bo dalo omenjenih pojmov. Humova teorija jaza kot svežnja zaznav je torej v srčiki redukcionistična. Tukaj pa se začnejo naslednje težave: Daniel Dennett (Biro, 1993) ugovarja, da je lahko redukcija racionalne, razmišljajoče osebe na njene zaznave uspešna le, če jo lahko izvedemo tako, da ne rabimo predpostaviti človečka (homunkul[us]a), ki bi bil nosilec racionalnosti. Da bi redukcija bila uspešna, moramo konstruirati sliko od zgoraj-navzdol *[top-down picture]*, kar pomeni, da pojasnimo racionalne procese s "primitivnejšimi neinteligentnimi" fizikalnimi (mehanskimi) procesi. Da bi se Hume izognil postavljanju človečka, meni Dennett, je zvito predpostavil razmišljajoče zaznave, ki mislijo namesto osebe. Ta rešitev pa je po Dennettovem mnenju prav tako nesprejemljiva[6], Hume pa ni imel druge možnosti, kot da jo jemlje resno.[7] Redukcija jaza na samostojno obstoječe zaznave je potemtakem sicer možna, ni pa ravno smiselna, saj nam nič

[6] Nenazadnje so potem vse zaznave nekakšni človečki (po Humu združeni v državo-jaz), kar nam ponovno ne pove ničesar o nastanku in sestavi inteligentnih procesov.

[7] Biro skuša v tej točki rešiti Huma iz Dennettovih očitkov, kar mu v določeni meri uspe, vendar ključna težava Humove redukcije vendarle ostaja nerazrešena (Biro, 1993: 51-56). O redukcionizmu glede osebne identitete piše tudi Noonan (1991: 118-122), ki opozarja na podobno težavo – duševna stanja ali Humove zaznave ne nazadnje ne moremo imeti za "samostojne bitnosti", ki bi imele neodvisen obstoj, kot to zahteva redukcionizem.

ne pove o nastanku in izvoru človekovih racionalnih sposobnostih.

Pri načelnih ugovorih lahko izpostavimo še naslednjega, ki Humu očita, da je njegova definicija identitete kot stroge *identitas indiscernibilis* nepravilna. Za večino stvari namreč menimo, da lahko utrpijo določene, čeprav seveda ne vse, spremembe – samo spomnimo se Descartesovega voska, ki se lahko "na zunaj" spremeni tako rekoč v celoti, a še zmeraj ostaja istoveten. V primeru osebne identitete, poudarjajo teoretiki, se, denimo, sprašujemo ravno, *kakšne spremembe* lahko utrpi oseba, ne da bi prenehala biti istovetna. Če prikažemo problem osebne identitete na takšen način, potem se zdi Humov podvig že od vsega začetka obsojen na neuspeh. Vendar pa osebne identitete najbrž ravno *ne smemo* prikazati na tak način, vsaj ne v izhodišču. Za opustitev "stroge" identitete se lahko odločimo šele, ko smo pokazali na njene slabosti ali nemara celo protislovja. Dejansko pa odločitev za "strogo" identiteto sprva prinaša manj nevšečnosti kot privzemanje šibke identitete, saj se pri slednji soočamo s ti. mejnimi primeri, kot je, recimo, Tezejeva ladja. Ravno zaradi arbitrarnosti pri določanju kriterija istovetnost predmetov v primeru šibke identitete se Hume odloči za strogo varianto. Tako bi Hume za Descartesov vosek preprosto rekel, da gre za niz različnih povezanih predmetov, ki jim Descartesova domišljija pripiše istovetnost tako, da hlini nek substrat "pod" posameznimi lastnostmi.

Doslej smo obravnavali načelne ugovore, ki se lotevajo Humovih temeljnih predpostavk z drugimi načelnimi predpostavkami – najbrž je jasno, da nas ta pot ne pripelje ravno daleč. Težava je namreč v tem, da lahko primere, ki jih podajamo v prid nekemu načelu, s katerim želimo zavreči nasprotno, enako uspešno opišemo tudi z nasprotnim načelom, kot smo videli v primeru gozda in dreves, oceana in valov ter Descartesovega voska. Na isto stvar lahko evidentno imamo več pogledov – favorizirati pa moramo tistega, ki ima manj notranjih, sistemskih težav. Tako je naslednji ugovor, ki se ga bomo lotili, "sistemski", pokaže pa na temeljno težavo Humovega prikaza delovanja domišljije pri proizvajanju fikcije.

Nekateri filozofi Humu očitajo, da vzročnost in podobnost nista niti (a) nujni niti (b) zadostni razlog za to, da bi s tema relacijama povezane zaznave pripisali lastnemu jazu – (a) vzemimo, da imam zaznavo računalnika, nato pa pogledam na desno in imam zaznavo omare. Po Humu lahko smatram ti zaznavi za svoji le, če sta povezani bodisi s podobnostjo bodisi z vzročnostjo, vendar pa v tem primeru ni jasno, kako bi naj zaznava računalnika povzročila zaznavo omare, niti si ti zaznavi v običajnem smislu nista podobni – po Humovem mnenju ju torej ne bi smel vzeti za svoji, a ju vendarle trmasto pripisujem sebi. (b) Strinjamo se lahko, da so si naše zaznave, kadar opazujemo eno stvar, zelo podobne, kar ne nazadnje ugotovimo po opisu in pogovoru, večkrat pa smo ljudje tudi zapleteni v komuniciranje, kjer, če rečemo zelo poenostavljeno, naše duševne zmožnosti (recimo racionalnega govorjenja) vplivajo druga na drugo – moje vprašanje povzroči vaš odgovor, ta pa znova vprašanje nekoga drugega itd. V slednjem primeru so naše zaznave podobne in medsebojno povzročene, a si jih vendarle ne lastim zgolj jaz. Ker Hume opusti stičnost oziroma zavrne možnost prostorske lokacije zaznav, ostane povsem nejasno, kaj naj bi duhove z enakimi vzročno

posledično povezanimi zaznavami ločevalo v posameznike. Če je ta ugovor dober, ostane Hume brez kakršnekoli vezi, ki bi povezovala zaznave v niz, kot tudi brez ostre meje, ki bi en niz zaznav ločevala od drugega.

Vendar lahko Hume te očitke skuša zavrniti rekoč, da zato, ker "ne vidimo v srce drugega", zaznave drugih ljudi pač niso podobne mojim, moje zaznave pa tudi ne morejo biti povzročene z zaznavami drugih ljudi (ali obratno), ker bi sicer ravno vse te zaznave bile moje. Z drugimi besedami se to sliši, kot da so moje zaznave moje zato, ker so moje. Takšen krožen odgovor pa nam seveda prav nič ne pove. Da bi se Hume rešil te težave, mu preostaneta dve možnosti: ali prizna stičnost kot eno izmed relacij – in s tem zaznave umesti v prostor – ali pa zagovarja povsem neintuitivno predstavo, po kateri lahko ena posamezna zaznava hkrati sestavlja različne duhove. V prvem primeru bi lahko moja zaznava jabolka morda tičala kje v omari med oblačili,[8] v drugem primeru pa bi bilo povsem možno, da bo moj včerajšnji glavobol jutri vaša tegoba, ali celo, da na račun moje gledališke vstopnice v predstavi uživa še kdo drug, ki si z mano deli zaznave tega spektakla.

Kot vidimo, ima Hume s svojim naukom osebne identitete številne, domala nespravljive težave. Tega se prav dobro zaveda tudi sam, kot lahko vidimo v "Dodatku" k *Razpravi*.[9] Njegovo lastno nesoglasje je navdihnilo številne avtorje k različnim interpretacijam. Te so lahko tako različne, da nekateri pravijo, da Hume sploh ni želel zanikati obstoja jaza, ki je edini, kateremu se lahko pripišejo intencionalne lastnosti, značilne za misleča bitja (Biro: 1994), sploh pa ga potrebuje v drugi knjigi *Razprave (O čustvih)*, medtem ko drugi menijo, da je Hume v celoti zanikal jaz in da je protisloven. Najbrž je tukaj pomembno to, da v Humovem času kakšne druge teorije jaza razen kartezijanske in Lockove še niso bile poznane in da ima Hume, ko govori o neobstoju jaza, najbrž v mislih jaz kot samorazvidno danost, ki naj bi spremljala vsa duševna stanja, kot jaz, ki ga izpeljemo. iz *cogito* argumenta. V tem primeru je seveda skeptik in ne priznava obstoja (takšnega) jaza. Po drugi strani pa postavi pozitivno trditev, da je jaz sveženj zaznav, kar seveda še ne pomeni, da jaza sploh ni, temveč pomeni predvsem to, da ni kartezijanskega jaza. Tudi sicer njegova teorija, če pustimo ob strani nekatere predpostavke, denimo istovetnost kot strogo identiteto in zaznave kot samostojne bitnosti, ni daleč vstran od kriterija psihološke kontinuitete osebne identitete – v marsičem je Hume celo pripomogel h kasnejšemu vzpostavljanju tega kriterija, recimo z ugotovitvijo, da spomin ni zadosten garant identitete jaza in da mu je potrebno priključiti še vzročno posledično razmerje med psihološkimi stanji.

[8] Ta trditev je morda preveč ironična – zagovorniki telesnega kriterija osebne identitete bi zaznave lahko preprosto locirali v telo oziroma možgane, vendar moramo vedeti, da je takšna možnost Humu zaprta.

[9] Komentatorji si niso soglasni, v čem naj bi bilo avtorjevo nesoglasje. Po mojem mnenju gre za sledečo težavo – ker Hume razglasi samostojno eksistenco zaznav in načelo, da razumevanje ne odkriva resnične vezi med zaznavami, ne more več pokazati, kaj naj bi zaznave tudi v resnici povezovalo v niz (in ne zgolj njihovih idej v domišljiji). To hkrati pomeni, da, kot ugotavlja tudi Noonan (1991: 98 in 100), Hume potrebuje, če želi pojasniti psihološki mehanizem nastanka fikcije, predhodno ontološko vez, ki še pred delovanjem domišljije povezuje zaznave v niz. Ker pa *"duh nikdar ne zazna resnične povezave med ločenimi bitnostmi"* in jo "mi zgolj *zaslutimo"*, je praktično nemogoče reči, kaj je tista resnična ontološka povezava, ki zaznave veže v sveženj.

HUME ABOUT PERSONAL IDENTITY

In this article author briefly presents Hume's theory of personal identity by stressing its sceptical-constructive moment: the denial of the existence of the self as a fact, of which we are "intimately conscious" and outlining the mechanism which on the basis of relations of resemblance and causation between different perceptions produces the fiction of the identical self. This is followed by a presentation of the most important objections to Hume which are separated into two parts: firstly, the so called "objections to principles", which question Hume's presuppositions. The author tries to show that although these might be correct, they can be confronted in a similar way in which they try to confront Hume. Second are so called "objections to system" which deal with the (in)consistency of the theory. The author remarks that second objections are strong and that Hume's theory as it is can hardly sustain them, what was probably known to Hume himself. In spite of certain difficulties and diverse interpretations, Hume's contribution to the problem of personal identity remains invaluable.

Keywords: David Hume, personal identity, bundle theory of mind, Self.

Literatura

Biro, J. (1993). "Hume's new science of the mind". V Norton, D. F. (ur.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 33-63.

Božičevič, V. (1996). *Filozofija britanskog empirizma*. Zagreb: Školska knjiga, str. 347-480.

Casullo, A. (1999). "Bundle theory". V Audi, R. (ur.), *The Cambridge Dictionnary of Philosophy* (druga izdaja), Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, D. (2004). "O osebni identiteti". *Analiza*, 1-2/VIII, str. xxx-xxx.

McCann, E. (1997). "History-philosophy of mind in the seventeenth and eighteenth centuries". V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell: Oxford, 1997, str. 338-347.

Morrison, K. (1997). "The self*. V Guttenplan, S. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, str. 550-558.

Noonan, H. W. (1991). *Personal Identity*. London: Routledge.

Petrovič, G. (1956). "Pogovor". V Hume, D., *Istraživanje o ljudskom razumu* (prevedel Vidan I.), Zagreb: Kultura, str. 213-257.

Rosenberg, A. (1993). "Hume and the philosophy of science". V Norton, D. F. (ur.), *The Cambridge Companion to Hume,* Cambridge: Cambridge University Press, str. 64-89.