ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 5, številka 1-2, junij 2001 · ISSN 1408-2969

OSEBNA IDENTITETA

Derek Parfit

Osebna identiteta

prevedel Jurij Simoniti

Citiranje: Derek Parfit, »Osebna identiteta«, *Analiza: časopis za kritično misel* 5, št. 1-2 (2001): 107–125.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

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.

Derek Parfit[1]
prevedel Jurij Simoniti

OSEBNA IDENTITETA[2]

Mislim, da lahko opišemo primere, kjer, čeprav vemo odgovor na vsako drugo vprašanje, ne znamo na noben način odgovoriti na vprašanje o osebni identiteti. Ti primeri ne vključujejo kriterijev za osebno identiteto, ki jih običajno uporabljamo.

Se s tem postavlja problem?

Morda se zdi, da ne, saj bi se taki primeri lahko nikoli ne pojavili. Toda sumim, da bi se nekateri teh primerov lahko pojavili. (Nekateri bi lahko, na primer, postali znanstveno možni.) Toda trdil bom, da tudi če bi se pojavili, ti primeri ne bi predstavljali problema.

Ciljam torej na dve prepričanji: na eno o naravi osebne identitete in na drugo o njeni pomembnosti.

Prvo trdi, da v teh primerih vprašanje o osebni identiteti mora imeti odgovor.

Nihče teh problemov ne zastavlja pri, recimo, narodih in strojih. Naš kriterij za identiteto leteh ne pokriva določenih primerov. Nihče ne misli, da bi v teh primerih na vprašanji "Je to isti narod?" ali "Je to isti stroj?" morali imeti odgovor.

Nekateri verjamejo, da so glede na to ti problemi različni. Strinjajo se, da naši kriteriji za osebno identiteto ne pokrivajo določenih primerov, toda verjamejo, da je narava njihove lastne identitete skozi čas nekako takšna, da zagotavlja, da v teh primerih vprašanje njihove identitete mora imeti odgovor. To prepričanje lahko izrazimo takole: "Karkoli se zgodi od tega trenutka zdaj pa do kateregakoli prihodnjega časa, bom bodisi še vedno eksistiral ali pa ne. Katerokoli prihodnje izkustvo bo bodisi *moje* izkustvo ali pa ne."

To prvo prepričanje – o posebni naravi osebne identitete – ima, mislim, določene posledice. Zaradi njega ljudje domnevajo, da je načelo koristoljubja bolj racionalno privlačno od kateregakoli moralnega načela. In ob misli na staranje in smrt postanejo še bolj depresivni.

Ne vem, kako ovreči to prvo prepričanje. Opisal bom primer, kjer se zastavlja problem. Toda to bo ono trditev zgolj pokazalo kot neverjetno.

Drug pristop bi bil lahko tak: lahko bi nakazali, da je en vzrok tega prepričanja projekcija naših čustev. Če si predstavljamo nas same v tem primeru, se nam zdi,

[1] Pri pisanju so mi pomagali D. Wiggins, D. F. Pears, P F. Strawson, A. J. Aycr, M. Woods, N. Newman, in (preko svojih publikacij) S. Shoemaker.

[2] Prevedeno po Derek Parfit (1971), "Personal Identity", *The Philosophical Review*, 80, str. 3-27.

da vprašanje "Bi bil to jaz?" mora imeti odgovor. Toda kar bi tako določili kot prevaro nadaljnjih dejstev, bi bila le prevara našega razmišljanja.

Tukaj se ne bom držal tega pristopa. Toda eden od vzrokov naših težav je prepričanje, ki bo moja druga tarča. To pa je, da če vprašanje o osebni identiteti nima odgovora, ne moremo odgovoriti na določena pomembna vprašanja (gre za vprašanja o preživetju, spominu in odgovornosti).

Proti temu drugemu prepričanju bom trdil naslednje: določena pomembna vprašanja predpostavljajo vprašanje o osebni identiteti. A lahko so osvobojena te predpostavke. In kadar so, vprašanje o identiteti ni več pomembno.

I.

Začnemo lahko z obravnavo znanega primera o človeku, ki se, tako kot ameba, deli.[3]

Wiggins je nedavno zaostril ta primer[4]. Najprej se je nanašal na operacijo, ki si jo je izmislil Shoemaker[5]. Recimo, da so moji možgani presajeni v drugo telo, ki je brez možganov, in oseba, ki s tem nastane, ima moj značaj in jasne spomine mojega življenja. Večina bi se po premisleku strinjala, da sem nastala oseba jaz. Tu bom privzel tako domnevo.[6]

Wiggins si je nato zamislil lastno operacijo. Moji možgani so razdeljeni, in vsako polovico naselimo v novo telo. Oba nastala človeka bi imela moj značaj in jasne spomine mojega življenja.

Kaj se zgodi z mano? Zdi se, da so le tri možnosti: (1) jaz ne preživim; (2) jaz preživim kot eden od obeh ljudi; (3) jaz preživim kot oba.

Težava z (1) je v tem: strinjali smo se, da bi preživel, če bi bili moji možgani uspešno presajeni. In ljudje so dejansko preživeli z uničeno polovico svojih možganov. Zdi se, da sledi, da bi preživel, če bi bila polovica mojih možganov uspešno presajena, druga polovica pa uničena. A če je to tako, kako bi *ne* preživel, če bi bila tudi druga polovica uspešno presajena? Kako bi dvojni uspeh lahko bil neuspeh?

Pojdimo k drugemu opisu. Morda je en uspeh največ, kar lahko dosežemo. Morda bi bil le eden od nastalih ljudi.

---

[3] Implicitno v John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, (London, 1961), Vol. II, Ch. XXVII, sec. 18; o tem so, med drugimi, diskutirali A. N. Prior v "Opposite Number", *Review of Metaphysics*, 11 (1957-1958), in v "Time, Existence and Identity", *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVII (1965-1966); J. Benett v "The Simplicity of the Soul", *Journal of Philosophy*, LXIV (1967); in R. Chisholm in S. Shoemaker v "The Loose and Popular and the Strict and the Philosophical Senses of Identity", v *Perception and Personal Identity: Proceedings of the 1967 Oberlin Col- loquium in Philosophy*, (Cleveland, 1967).

[4] V *Identity and Spatio-Temporal Continuity* (Oxford, 1967), str. 50.

[5] V *Self-Knowledge in Self-Identity* (Ithaca, N. Y., 1963), str. 22.

[6] Tisti, ki se ne bi strinjali, se ne motijo. Za njih bi moj argument potreboval drugačen primer. Moral bi obstajati nekakšen mnogokraten transplant, ob katerem bi ti ljudje le stežka verjeli, da vprašanje o osebni identiteti mora imeti odgovor, in bi jim hkrati lahko pokazali, da to vprašanje nima nobenega pomena.

Težava pri tem je, da je v Wigginsovem primeru vsaka polovica mojih možganov natanko enaka drugi, in tako je, vsaj začnemo lahko s tem, tudi z vsako nastalo osebo. Kako lahko potem preživim le kot eden od dveh ljudi? V čem bi bil prej eden kot drugi?

Zdi se, da sta oba opisa – da ne preživim in da preživim kot eden od obeh ljudi, zelo neverjetna. A ti, ki so jih sprejeli, so morali domnevati, da sta to edina mogoča opisa.

Kaj pa naš tretji opis, da preživim kot obe osebi?

Lahko bi rekli: "Če 'preživeti' implicira identiteto, ta opis nima nobenega smisla – ne moreš biti dva človeka. Če pa ne, potem je ta opis nepomemben za problem osebne identitete."

Kasneje bom zanikal drugo od teh pripomb. Obstajajo pa načini, kako zanikati prvo. Lahko bi rekli: "Kar smo imenovali 'dva nastala človeka' nista dva človeka. Sta ena oseba. Jaz preživim Wigginsovo operacijo. Njena posledica je, da imam dve telesi in deljeni um."

Svoj argument bi skrajšal, če bi bilo slednje nesmiselno. Toda mislim, da ni, in vredno je pokazati, zakaj.

Menim, da si lahko predstavljamo deljeni um. Lahko si predstavljamo, da ima človek dva sočasna doživljaja, pri čemer se pri tem, ko ima enega, ne zaveda drugega.

Tega si nam niti ni treba predstavljati. Določeni dejanski primeri, ki jih navaja Wiggins, so še najbolje opisani prav na tak način. Gre za rez mostu med hemisferama možganov, katerega cilj naj bi bil ozdraviti epilepsijo. Toda zdi se, da je rezultat, po besedah kirurga, nastanek "dveh ločenih sfer zavesti"[7], katerih vsaka nadzira po eno polovico bolnikovega telesa. Kar doživlja vsaka od obeh polovic, domnevno doživlja bolnik.

Seveda obstajajo določeni zapleti v takih dejanskih primerih, zato si zamislimo lažji primer.

Recimo, da most med mojima hemisferama nadziram s svojo voljo. To bi mi omogočalo prekiniti povezavo med hemisferama na tako lahek način, kot če bi mežiknil. S tem bi razdelil moj um. In lahko trdimo, da kadar je moj um deljen, lahko v vsaki polovici izvršim ponovno združenje.

Ta zmožnost bi imela očitne koristi. Naj navedemo primer: recimo, da sem blizu konca izpita iz matematike in vidim, da sta dve možnosti reševanja zadnje naloge. Odločim se, da razdelim svoj um, da bi z vsako polovico opravil nekaj računov, potem pa ju spet združim in lepo prepišem boljši rezultat.

Kaj bi s tem izkusil?

[7] R. W. Sperry v *Brain and Conscious Experience*, (New York, 1966), str. 299.

Ko prekinem povezavo med mojima hemisferama, se moja zavest razdeli v dva toka. Toda te delitve ne izkusim. Vsak od obeh tokov zavesti ima enostavno kontinuiteto z mojim enim tokom zavesti pred trenutkom delitve. Edini spremembi v vsakem toku sta ukinitev polovice mojega vidnega polja in izguba občutkov in kontrole nad polovico mojega telesa.

Poglejmo moja izkustva v tem, čemur lahko rečemo moj "desničen" [*right-handed*] tok. Spomnim se, da sem moji desnici naložil daljši račun. Tega zdaj začnem in vidim, zaradi gibanj leve roke, da hkrati računam tudi drugega, vendar se tega ne zavedam. Tako bi lahko v desničnem toku čutil, kako napredujem v levičnem toku.

Delo sem zdaj končal in sem na tem, da ponovno združim moj um. Kaj naj v vsakem toku pričakujem? Enostavno to, da se bom nenadoma spomnil dveh računov, kjer se pri reševanju vsakega od njiju nisem zavedal reševanja drugega. Upam si trditi, da si to lahko predstavljamo. In če je bil moj um deljen, so ti spomini pravilni.

V opisovanju teh doživljajev sem predpostavil, da sta bili dve serije misli in da sta bili obe moji. Če sta obe moji roki vidno izpisali dva računa in če trdim, da se spominjam dveh ustreznih serij misli, potem je to gotovo to, kar želimo povedati.

Če je to res, potem osebna duhovna zgodovina ni nujno le pot z enim samim kanalom. Lahko bi bila kot reka, z otoki in ločenimi tokovi.

Če to apliciramo na Wigginsovo operacijo: omenili smo stališče, da imamo lahko dve telesi in deljeni um. Tega ne moremo imeti več za nesmiselno, toda mislim, da je nezadostno.

V primeru izpita sta bili dve potezi, ki bi lahko vodili k temu, da bi rekli, da je bila vključena le ena oseba. Um je bil kmalu ponovno združen, telo pa je bilo tako in tako le eno. Če pa bi bil um trajno deljen in bi se njegovi polovici razvijali v različne smeri, bi le še težko govorili o eni osebi. Wigginsov primer, kjer gre za dve telesi, pa se zdi, da je čez to ločnico. Po tej operaciji imata oba "produkta" vse atribute osebe; lahko bi živela na različnih koncih Zemlje. (Če bi se kasneje srečala, se morda sploh ne bi prepoznala.) Nikakor ne bi mogli več zanikati, da gre za dva različna človeka.

Recimo, da priznamo, da gre za dva človeka. Bi še lahko trdili, da sem preživel kot oba, pri tem pa uporabljal "preživeti" tako, da le-to implicira identiteto?

Lahko bi. Saj bi lahko trdili, da dva človeka sestavljata tretjega. Lahko bi rekli: "Preživel sem Wigginsovo operacijo kot dva človeka. Lahko sta različna, a sta vseeno jaz, ravno na enak način, kot so papeževe tri krone ena sama."[8]

To je možni način, kako dati smisel trditvi, da sem preživel kot dva različna človeka, pri tem pa uporabljati "preživeti" tako, da le-to implicira identiteto.

[8] *Glej* David Wiggins, ibidem, str. 40.

Toda tako lahko govorimo o identiteti le, če s tem spremenimo koncept osebe. Proti taki spremebi pa lahko najdemo očitne ugovore.[9]

Alternativa, ki jo bom zagovarjal, je v tem, da se odpovemo jeziku identitete. Predlagal bi, da preživim kot dva različna človeka, iz česar pa ne sledi, da tudi sem ta dva človeka.

Ko sem prvič omenil to alternativo, sem omenil tale ugovor: "Če vaš novi način govora ne implicira identitete, ne more rešiti našega problema, kajti naš problem je problem identitete. Problem je v tem, da so vsi možni odgovori na vprašanje identitete zelo neverjetni."

Zdaj lahko odgovorimo na ta ugovor.

Na začetku se lahko spomnimo, da ta ugovor drži le, če delimo vsaj eno od prepričanj, ki sem jih omenil na začetku članka.

Prvo prepričanje je bilo, da mora za vsako vprašanje identitete, v vsakem opisljivem primeru, obstajati resničen odgovor. Tiste, ki delijo to prepričanje, Wigginsov primer dvojno zbega. Če so vsi mogoči odgovori neverjetni, se je težko odločiti, kateri od njih je resničen, težko *je* celo imeti prepričanje, da eden od njih mora biti resničen. Če se odpovemo temu prepričanju, in mislim, da bi se mu morali, ti problemi izginejo. Ta primer bomo torej obravnavali kot mnoge druge, v katerih iz povsem nedvoumnih razlogov, ni odgovora na vprašanje o identiteti. (Recimo: "So bili Angleži po letu 1066 isti narod?")

Z Wigginsovim primerom postane torej prvo prepričanje neverjetno in trivialno, saj spodkoplje drugo prepričanje. To je bilo prepričanje, da vprašanje identitete poraja pomembna vprašanja. (Vredno je poudariti, da tisti, ki delijo samo to drugo prepričanje, ne mislijo, da mora *obstajati* odgovor na to vprašanje, ampak predvsem, da moramo izbrati odgovor.)

Moj ugovor proti temu drugemu prepričanju je naslednji. Določena vprašanja predpostavljajo vprašanje osebne identitete. In ker ta vprašanja *so* pomembna, Wigginsov primer predstavlja problem. Toda tega problema ne moremo rešiti z odgovorom na vprašanje identitete. Problem lahko rešimo le tako, da ta pomembna vprašanja zastavljamo in jih cenimo mimo vprašanja identitete. Potem ko smo to storili, vprašanje identitete (čeprav se ga morda lotimo zaradi želje po urejenosti), za nas ni več zanimivo.

Ker obstaja precej vprašanj, ki predpostavljajo identiteto, bom za svojo trditev potreboval kar nekaj časa.

Najprej se vrnimo k vprašanju preživetja. To je poseben primer, saj ne gre toliko

[9] Recimo, da bi se nastali osebi dvobojevali. Bi se potlej borile tri osebe, vsaka na eni strani in ena na obeh? In če predpostavimo, da ena od krogel ubije. Ali gre za dve dejanji, umor in samomor? Koliko ljudi preživi? Eden? Dva? (Le stežka bi rekli: "Eden in pol.") Lahko bi razmišljati na ta način, a namesto da trdimo, da nastali ljudje *so* izvorna oseba – in je par torej trio – bi bilo mnogo laže govoriti le o paru in opisati njun odnos do izvorne osebe na kak nov način. (Ta predlagani način govora in ugovore dolgujem Michaelu Woodsu.)

za to, da preživetje predpostavlja ohranitev identitete, kot se zdi, da je identiteti ekvivalentno. Gre torej za poglavitno relacijo, ki jo moramo razločiti od identitete. Šele takrat bomo lahko obravnavali posebne relacije, na primer tiste, ki vključujejo spomin in namere.

Izjava "Bom preživel?" se zdi, kot sem dejal, ekvivalentna izjavi "Bo živa neka oseba, ki je ista oseba kot jaz?"

Če obravnavamo ti dva vprašanji kot ekvivalentni, potem menim, da je najbolj nezadovoljiv opis Wigginsovega primera tak, da bom preživel kot dve telesi in en um.

Mnogi pisci so izbrali rešitev, po kateri nisem ne ena ne druga nastala oseba. Če upoštevamo našo ekvivalenco, to pomeni, da ne preživim. Tudi če Wigginsova operacija ni dobesedno smrt, jo moram, kajti ne bom je preživel, razumeti *kot* smrt. A to se zdi nesmiselno.

Vredno je ponoviti, zakaj. Čustvo ali vedenje lahko kritiziramo, ker temelji na napačnem prepričanju ali ker je nekonsistentno. In če nekdo pojmuje Wigginsovo operacijo kot smrt, potem menim, da mora sprejeti take očitke.

Ta nekdo bi lahko verjel, da relacija do vsake od nastalih oseb ne vsebuje nobenega elementa, ki je vsebovan v preživetju. A le kako lahko to drži? Strinjali smo se, da *bi* preživel, če bi bil v isti relaciji le do *enega* od preživelih ljudi. Torej v Wigginsoven primeru narava relacije, ki skozi operacijo spodleti, ne more biti preživetje. Lahko gre le za podvojitev preživetja.

Recimo, da bi ta nekdo sprejel te očitke, delitev pa bi vendarle še razumel kot smrt. Zapletel bi se v očitno nekonsistenco. Bil bi kot človek, ki bi, ko bi izvedel za zdravilo, ki podvoji število let življenja, imel jemanje tega zdravila za smrt. Edina razlika v primeru delitve je v tem, da dodatna leta tečejo sočasno. To je zanimiva razlika. A to vendar ne pomeni, da nam je ostalo *nič* let.

Ta argument sem predstavil za tiste, ki mislijo, da v Wigginsovem primeru obstaja resničen odgovor na vprašanje identitete. Njim bi lahko dejali: "Morda izvorna oseba izgubi svojo identiteto. Toda morda to lahko naredi tudi na drugačen način kot s smrtjo. En tak drugačen način bi bil multiplikacija. Če bi gledali na ta dva načina kot na ista, bi bilo tako, kot da bi zamenjali ničlo z dvojico."

Tisti, ki mislijo, da je vprašanje identitete stvar odločitve, bi Wigginsovo operacijo težko razumeli kot smrt. Misliti bi morali takole: "Lahko bi si izbral, da sem eden od nastalih oseb in torej tega ne bi smel razumeti kot smrt. Toda ker sem si izbral, da nisem nobena od oseb, to *jemljem* kot smrt." Tega se celo razumeti ne da.[10]

Moj prvi sklep je torej ta: relacija izvorne osebe do vsake od nastalih oseb

[10] *Glej* Sydney Shoemaker, *Perception and Personal Identity: Proceedings pf tl« Oberiin Colloquium in Philosophy,* ibidem.

vsebuje vse, kar nas zanima – vse, kar velja – v kateremkoli običajnem primeru preživetja. Zato potrebujemo nazor, v katerem lahko vsaka oseba preživi kot dve.[11]

Moj cilj v članku bo torej predlagati tak nazor. A najprej lahko začnemo z nekaterimi splošnimi opombami.

II.

Identiteta je relacija ena-na-ena *[one-one relation]*. Wigginsov primer pa kaže, da to, kar šteje v preživetju, ni nujno ena-na-ena.

Seveda ni verjetno, da bi se Wigginsov primer res zgodil. Relacije, ki štejejo, so dejansko ena-na-ena. Le zato lahko pri teh relacijah uporabljamo jezik identitete.

Ta raba jezika je priročna, a nas lahko zavede. Domnevamo lahko, da to, kar šteje, *je* identiteta in da ima torej lastnosti identitete.

V primeru lastnosti "biti v relaciji ena-na-ena" ne zagrešimo resne napake, kajti dejansko tu šteje relacija ena-na-ena. Toda pri drugih lastnostih ta napaka *je* resna. Identiteta je vse-ali-nič, večina relacij, ki dejansko štejejo v preživetju, pa so relacije stopenj [*relations of degrees]*. Če se na to ne oziramo, nas to lahko pripelje do precej neutemeljenih naravnanosti in prepričanj.

Predhodno trditev – da večinoma štejejo relacije stopenj – moram še utemeljiti. Wigginsov primer kaže le na to, da te relacije niso nujno ena-na-ena. Zasluga tega primera ni v tem, da to posebej pokaže, ampak da pokaže prvi razmik med tem, kar šteje, in identiteto. Težko je premagati trditev, da identiteta *je* tisto, kar šteje. To je prikazano v mnogih diskusijah o primerih, ki se dejansko godijo: recimo, primeri amnezije in možganskih poškodb. Odkar je Wigginsov primer služil kot prelom v tem prepričanju, bo nadaljevanje enostavneje.[12]

Če se obrnemo k trenutni debati: večino relacij, ki štejejo, lahko začasno poimenujemo kot "psihološko kontinuiteto" (ki vključuje vzročno kontinuiteto). Moja trditev je, da uporabljamo jezik osebne identitete zato, da impliciramo tako kontinuiteto. To je blizu stališču, da psihološka kontinuiteta priskrbi kriterij identitete.

Williams je to stališče napadel z naslednjim argumentom. Identiteta je relacija ena-na-ena, torej mora katerikoli kriterij identitete terjati relacijo, ki je logično

[11] *Glej* David Wiggins, ibidem, str. 54.

[12] Tu je pomemben članek "The Self and the Future," *Philosophical review,* LXXIX (1970), str.161- 180, Bernarda Williamsa. V njem se v vrsti problematičnih primerov sprašuje: "Bom preživel?" In kaže, kako naravno je verjeti, (1) da to vprašanje mora imeti odgovor, (2) da mora biti odgovor vse-ali-nič in (3) da obstaja "tveganje", da bomo dosegli *napačen* odgovor. Ker so ta prepričanja tako naravna, moramo, če jih želimo ovreči, prevprašati njihove vzroke. Te vzroke je najti v načinih, kako napačno interpretiramo, kar bi si mogli zapomniti *(glej* poglavje III spodaj) in anticipirati *(glej* Williamsovo "Imagination and the Self," *Pmceedings of the British Academy,* Lil (1966), 105-124), pa tudi v načinu, kako so določene poteze naše sebične skrbi – ki je enostavna in se nanaša na vse zamišljive primere – "projicirane" na objekt. (Druga relevantna diskusija: Terence Penelhum, *Survival and Disembodied Exu>tcnce* (London, 1970), zadnja poglavja.)

ena-na-ena; psihološka kontinuiteta ni logično ena-na-ena, torej ta ne more priskrbeti kriterija identitete.[13]

Nekateri pisci so odgovarjali, da je dovolj, če je terjana relacija vselej dejansko ena-na-ena.[14]

Sam predlagam nekoliko drugačen odgovor. Psihološka kontinuiteta je osnova za govorjenje o identiteti, kadar je ta en-na-ena.

Če ima psihološka kontinuiteta obliko ena-na-mnogo ali razvejano obliko, pa bi morali, sem ugovarjal, opustiti jezik identitete. Ta možnost torej ne bi spodbijala onega stališča.

Lahko pa postavimo še močnejšo trditev in ta možnost bi govorila v prid onemu stališču.

Stališče lahko branimo takole. Sodbe o osebni identiteti imajo velik pomen. Pomembnost jim daje dejstvo, da implicirajo psihološko kontinuiteto. Zato kadarkoli imamo tako kontinuiteto, bi jo morali, če le lahko, implicirati s sodbo o identiteti.

Če je psihološka kontinuiteta prevzela razvejano obliko, ji ne more ustrezati noben koherenten niz sodb o identiteti, ki bi lahko impliciral razvejano obliko te relacije. A v takem primeru bi morali vzeti pomembnost, ki je navezana na sodbo o identiteti, in jo navezati neposredno na vsak krak razvejane relacije. Ta primer nam torej pomaga, da pokažemo, da sodbe o osebni identiteti izpeljujejo svojo pomembnost iz dejstva, da implicirajo psihološko kontinuiteto. To nam pomaga pokazati, da kadar lahko koristno govorimo o identiteti, je ta relacija naša osnova.

Ta argument se nanaša na načelo, ki ga je uveljavil Williams[15]. Načelo pravi, da mora biti pomembna sodba potrjena in zanikana samo zaradi pomembno različnih razlogov.

Williams je uporabil to načelo v primeru, v katerem je en človek psihološko kontinuiran z mrtvim Guyem Fawkesom, in v primeru, v katerem sta z njim kontinuirana dva človeka. Njegov argument je tak. Če jemljemo psihološko kontinuiteto kot zadosten razlog za govorjenje o identiteti, potem bomo rekli, da en človek je Guy Fawkes. A vendar ne bi mogli reči, da sta to dva človeka, čeprav bi imeli za to enak razlog. To se torej ne sklada z načelom. Zdravilo za to je v zanikanju, da en človek je Guy Fawkes, v vztrajanju, da je istost telesa nujna za identiteto.

Williamsovo načelo dopušča različen odgovor. Recimo, da psihološko kontinuiteto smatramo za pomembnejšo od istosti telesa[16]. In recimo, da je en

[13] "Personal Identity and Individuation," *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVII (1956-1957), 229- 253; tudi *Analysb*, 21 (1960-1961), str. 43-48.

[14] J. M. Shorter, "More about Bodiliy Continuity and Personal Identity," *Analysis*, 22 (1961-1962), str. 79-85; in Mrs. J. M. R. Jack (neobjavljeno), ki vztraja na tem, da ta resnica spada v vzročno teorijo.

[15] *Analysis*, 21 (1960-1961), str. 44.

[16] Razloge za to je dal A M. Quinton v "The Soul," *Journal of Philosophy*, LIK (1962), str. 393- 409.

človek res psihološko (in vzročno) kontinuiran z Guyem Fawkesom. Če je, potlej bi kršili načelo, če bi zanikali, da je on Guy Fawkes, saj imamo enak pomemben razlog kot v običajnem primeru identitete. Prav tako imamo enak pomemben razlog v primeru dveh ljudi. Torej bi morali vzeti pomembnost iz sodbe o identiteti in ga navezati neposredno na ta razlog. Morali bi reči, tako kot v Wigginsoven primeru, da je vsak krak razvejane relacije prav tako dober kot preživetje. To pa je v skladu z načelom.

Če sklenemo: tudi če psihološka kontinuiteta ni niti logična niti vselej dejansko ena-na-ena, lahko priskrbi kriterij identitete. Lahko se namreč navezuje na relacijo *nerazvejane* psihološke kontinuitete, ki je logično ena-na-ena.[17]

Kriterij lahko orišemo takole: "*X* in *Y* sta ista oseba, če sta psihološko kontinuirana in ni nobene osebe, ki bi bila sočasna z enim in psihološko kontinuirana z drugim." Morali bi razložiti, kaj mislimo s "psihološko kontinuiran", in povedati, koliko kontinuitete kriterij zahteva. Tedaj bi, mislim, morali imeti opisan zadosten pogoj za govorjenje o identiteti.[18]

Treba je reči še nekaj. Če priznamo, da psihološka kontinuiteta morda ni ena-na-ena, tedaj bi morali povedati, kaj bi morali storiti, če ne bi bila ena-na-ena. Sicer bi morali priznati očitke, da je naš pristop nepopoln in samovoljen.[19]

Predlagal sem, da če ima psihološka kontinuiteta razvejano obliko, potem je treba govoriti na nov način o tem, kar smo opisali kot tisto, kar ima isti pomen kot identiteta. To odgovori na gornje očitke.[20]

Zdaj se lahko vrnemo k naši diskusiji. Preostali so nam še trije cilji. Prvi naj poda nazor o "preživetju", ki ne implicira identitete. Drugi naj pokaže, da so za preživetje pomembne relacije po stopnjah. Tretji naj pokaže, da nobene teh relacij ni treba opisati na način, ki predpostavlja identiteto.

III.

Te cilje lahko obravnavamo tudi v obratni smeri.

Najbolj pomembna posebna relacija je tista, ki vključuje spomin. To pa zato, ker je tako enostavno verjeti, da se njen opis nanaša na identiteto.[21] To prepričanje o spominu je pomemben vzrok za stališče, da ima osebna identiteta posebno

[17] Cf. S. Shoemaker, "Persons and Their Pasts," *American Philosophical Quarteriy,* in "Wiggins on Identity," *Philosophical Review,* LXXIX (1970), str. 542.

[18] Toda ne nujni pogoj, saj bi v odsotnosti psihološke kontinuitete bila morda dovolj telesna identiteta.

[19] *Glej* Bernard Williams, "Personal Identity and Individuation," *Proceedings of the Aristotelian Society,* LVII (1956-1957), str. 240-241; in *Analysis,* 21 (1960-1961), str. 4; pa tudi Wiggins, ibidem, str. 38: "... če je koincidenca pod (pojmom) *f v resnici* zadostna, ne smemo utajiti identitete ... le zato, ker je ogrožena tranzitivnost."

[20] Williams je predložil še en očitek "psihološkemu kriteriju": da naj bi namreč ta le težko znal raz-ložiti razliko med pojmom identitete in pojmom popolne podobnosti *^Ina^sis,* (1960-1961), str. 48). Toda če vključimo zahtevo vzročne kontinuitete, se izognemo temu očitku (in enemu teh, ki ga je predložil Wiggins v svoji opombi 47).

[21] Vseh filozofov s tem prepričanjem, od Butlerja naprej, je preveč, da bi jih citirali.

naravo. A to sta podrobno obravnavala že Shoemaker[22] in Wiggins[23], zato smo lahko kratki.

Menda je logična resnica, da se lahko spominjamo le naših lastnih izkustev. Vendar lahko oblikujemo nov pojem, za katerega to ni logična resnica. Imenujmo ta pojem "*q*-spomin" [q-*memory*].

Definicija se glasi[24]: izkustva se *q*-spominjam, če (1) imam prepričanje o preteklih izkustvih, ki se v sebi zdi kot spominsko prepričanje, (2) nekdo je imel tako izkustvo in (3) moje prepričanje je odvisno od tega izkustva na isti način (karkoli to že je), kot je od njega odvisen spomin na izkustvo.

Glede na (1) se zdijo *q*-spomini kot spomini. Torej se *q*-spominjam, da sem *imel* izkustva.

Zato se morda zdi, da *q*-spomin predpostavlja identiteto. Kdo bi lahko rekel: "Moj očiten spomin, da sem *imel* izkustvo, je očiten spomin na *mene*, ki sem imel izkustvo. Kako bi se potlej lahko jaz *q*-spominjal izkustev drugih ljudi?"

Ta očitek izhaja iz napake. Ko se zdi, da se spominjam izkustva, tedaj se res spominjam, da sem ga *imel*[25]. Toda to, da sem jaz – oseba, ki se zdi, da se spominja – oseba, ki je imela to izkustvo, ne more biti, del tega, kaj se zdi, da se spominjam o tem izkustvu.[26] To, da sem, avtomatično predpostavljam. (Moji očitni spomini so včasih le prepričanje, da sem *jaz* imel določeno izkustvo.) A to lahko upravičeno predpostavljam le, ker dejansko nimam *q*-spominov na izkustva drugih ljudi.

Recimo, da sem začel imeti take *q*-spomine. Če sem, tedaj bi moral prenehati predpostavljati, da so moji očitni spomini spomini na moja lastna izkustva. Očiten spomin bi moral določiti z dvema vprašanjema: (1) *Mi* pove kaj o preteklih izkustvih? (2) Če ja, o izkustvih koga?

Povrh (in to je ključna točka) se mi bodo moji očitni spomini razkrili *kot q*-spomini. Premislimo tiste od mojih očitnih spominov, ki veljajo zgolj za prepričanja o moji preteklosti, na primer: "Storil sem to." Če bi vedel, da bi se lahko *q*-spominjal izkustev drugih ljudi, tedaj bi se ta prepričanja izražala bolj previdno, na primer: "Nekdo – verjetno jaz – je storil to." Morda bi celo mogel ugotoviti, kdo je to storil.

Pokazal sem, da je pojem *q*-spomina koherenten. Wigginsov primer ponuja ilustracijo. V njegovem primeru imata nastala človeka oba očitne spomine na

[22] Ibidem.

[23] V še ne objavljenem članku o Butlerjevemu ugovoru Locku.

[24] Tukaj sledim Shoemakerjevemu "navideznemu [*quasi*-] spominu". Glej tudi Penelhumovo "retrokognicijo" v njegovem članku "Personal Identity" v *Encyclopedia of Philosophy*, ur. Paul Edwards.

[25] Kot pove Shoemaker, se zdi, da sem imel izkustvo "od znotraj" (*op. cit.*).

[26] To so spregledali mnogi avtorji. *Glej* Thomas Reid: "Moj spomin priča ne le, da je bilo nekaj narejeno, ampak tudi to, da je bilo narejeno od mene, ki se sedaj tega spominjam." ("Of Identity", v *Essays on the Intellectual Powers of Man*, ur. A. D. Woozley (London 1941), str. 203.) O tej napaki govori A. B. Palma v "Memory and Personal Identity", *Australian Journal of Philosophy*, 42 (1964), str. 57.

življenje izvorne osebe. Če se strinjata, da nista ta oseba, tedaj bosta morala svoje spomine smatrati le za *q*-spomine. In če ju bo kdo, na primer, vprašal "Si to glasbo že kdaj slišal?", bi morala odgovoriti: "Prepričan sem, da se *q*-spominjam, da sem jo slišal. Nisem pa prepričan, da se spomnim, da sem jo slišal jaz. Nisem prepričan, ali sem jo slišal jaz ali izvorna oseba."

Nadalje lahko opozorimo, da je po naši definiciji vsak spomin *q*-spomin. Spomini so enostavno *q*-spomini na naša lastna izkustva. Ker je tako, lahko zdaj opustimo pojem spomina in na njegovem mestu uporabimo pojem *q*-spomina. Če to naredimo, potem moramo opisati relacijo med izkustvom in tem, kar zdaj poimenujemo "spomin" na to izkustvo, na način, ki ne predpostavlja, da je izkustvo in spomin imela ista oseba.[27]

Ta način opisovanja te relacije ima določene prednosti. Brani "spominski kriterij" za osebno identiteto pred obtožbo krožnosti.[28] Mislim pa, da bi lahko tudi pomagal pri problemu drugih umov [*other minds]*.

A pojdimo naprej. Posvetimo se relaciji med namero in kasnejšim dejanjem. Morda obstaja logična resnica, da lahko nameravamo storiti le naša lastna dejanja. Toda namere lahko na novo opišemo kot *q*-namere. Tako bi ena oseba lahko *q*-nameravala storiti dejanja druge osebe.

Wigginsov primer nam znova lahko služi za ilustracijo. Predpostavljamo, da nobeden od nastalih ljudi ni izvorna oseba. Če je tako, potem se moramo strinjati, da lahko izvorna oseba pred operacijo *q*-namerava izvršiti njihova dejanja. Lahko bi, na primer, *q*-nameravala, kot ena izmed njih, nadaljevati svojo kariero in, kot druga, poizkusiti nekaj novega.[29] (Rekel sem "*q*-nameravala *kot* ena izmed njih", kajti izraz "*q*-nameravala, *da* bi ena izmed njih" ne bi izrazil neposrednosti dane relacije. Ce nameravam, da nekdo drug stori nekaj, ga s tem ne pripeljem do dejanja zgolj s formiranjem namere. A če sem izvorna oseba in je on eden od nastalih ljudi, tedaj lahko.)

Izraz "*q*-nameravati *kot* ena izmed njih" nas spomni na to, da potrebujemo nazor, kjer ena oseba lahko preživi kot dve. Toda najprej poudarimo, da nam pojmi *q*-spomin in *q*-namera dajejo model za druge pojme, ki jih potrebujemo: torej,

[27] Ni logično nujno, da se *q*-spominjamo le naših lastnih izkustev, toda kje drugje bi to lahko bilo nujno. To možnost je zanimivo raziskal Shoemaker v "Persons and Their Pasts" (ibidem), kjer pokaže, da lahko *q*-spomini priskrbijo znanje o svetu le, če *q*-spominjana opažanja sledijo po precej kontinuiranih prostorsko-časovnih poteh. Če pa ta *q*-spominjana opažanja ustvarijo mrežo poti, ki se pogosto spajajo, potlej, tako se mi zdi, ne morejo biti koristno pripisana vztrajajočim opazovalcem in bi se morali na njih nanašati na bolj kompleksen način. Toda dejansko opažanja, ki se jih (/-spominjamo, sledijo po posameznih in ločenih poteh, tako da jih lahko pripišemo nam samim. Z drugimi besedami, epistemološko nujno je, da bi opazovanja, ki se jih *q*-spominjamo, morala zadostiti določenemu splošnemu pogoju, katerega ena posamezna oblika dovoljuje, da so koristno pripisana samemu sebi.

[28] *Glej* Wigginsov članek o Butlerjevemu ugovoru Locku.

[29] Tu nastanejo težave. Lahko bi formiral *divergentne q*-namere le, če bi lahko vnaprej razlikoval med nastalimi ljudmi (na primer med "levičarji" in "desničarji"). In lahko bi bil gotov, da bodo take divergentne *q*-namere bile izvršene le, če bi upravičeno verjel, da ne bo noben od nastalih ljudi spremenil svoj (podedovani) um. Recimo, da bi bil razpet med dolžnostjo in poželenjem. Tedaj ne bi mogel rešiti te dileme s *q*-namero, da bi opravil dolžnost kot ena od nastalih oseb in ugodil poželenju kot druga. Saj bi ta oseba, za katero je *q*-nameraval, da opravi dolžnost, bila soočena z isto dilemo.

človek, ki se lahko *q*-spominja, lahko tudi *q*-prepoznava, je lahko *q*-priča nečesa, česar nikoli ni videl; in človek, ki lahko *q*-namerava, ima lahko tudi *q*-ambicije, lahko daje *q*-obljube in je *q*-odgovoren.

Če povemo na splošno: različne relacije so vključene ali so posledica psihološke kontinuitete. Te relacije opisujemo na način, ki predpostavlja kontinuiran obstoj ene osebe. Toda lahko bi jih opisali na nov način, brez te predpostavke.

To pa je že drznejša trditev: Morda bi bilo mogoče misliti o izkustvih na povsem "neoseben" način. Te trditve tu ne bom razvijal. Poskusil pa bom opisati način mišljenja o naši lastni identiteti skozi čas, ki je bolj fleksibilen in manj zavajajoč kot način mišljenja, ki ga imamo zdaj.

Ta nov način mišljenja bo dovolil nazor, po katerem ena oseba preživi kot dve. Njegova še bolj pomembna poteza pa je, da obravnava preživetje kot stvar stopenj.

IV.

Najprej moramo pokazati potrebo po tej drugi potezi. Uporabil bom dva izmišljena primera.

Prvi je obrat Wigginsovega primera: fuzija [*fusion*]. Tako kot delitev kaže, da to, kar v preživetju šteje, ni nujno ena-na-ena, tako nam fuzija služi, da pokažemo, da gre v preživetju za vprašanje stopenj.

Fizično je fuzijo lahko opisati. Dva človeka prideta skupaj. Medtem ko sta nezavestna, se njuni telesi zlijeta v eno. Nato se zbudi ena oseba.

Bolj kompleksna pa je psihologija fuzije. Z enim detajlom smo se že seznanili v primeru izpita. Ko je bil moj um ponovno združen, se spominjam, da sem izračunal dva računa. Oseba, ki nastane s fuzijo, se lahko podobno *q*-spominja, da je živela življenja dveh izvornih ljudi. Ni treba, da se katerikoli od njunih *q*-spominov izgubi.

Toda nekaj se mora izgubiti. Kajti katerakoli zlita človeka bosta imela različne lastnosti, različne želje in različne namere. Kako bi lahko *te* združili?

Predlagamo lahko naslednje. Nekatere lastnosti, želje, namere bodo kompatibilne. Te lahko koeksistirajo v nastali osebi. Nekatere pa bodo nekompatibilne. Te, če so enako močne, lahko druga drugo izbrišejo, če pa so različnih moči, lahko močnejše postanejo šibkejše. Torej so vse posledice lahko predvidljive.

Naj navedemo primer, najprej za kompatibilnost: Rad imam Palladia in nameravam obiskati Benetke. Sem na tem, da se zlijem z osebo, ki ima rada Giotta in namerava obiskati Padovo. Vnaprej vem, da bo imela iz naju nastala oseba oba okusa in oba namena. Zdaj pa nekompatibilnost: sovražim rdeče lase in sem vedno volil laburiste, druga oseba pa ljubi rdeče lase in vedno voli

konzervativce. Lahko vem, da bo iz naju dveh nastala oseba, ki bo indiferentna do rdečih las in nestalen volivec.

Če bi bili na tem, da se podamo v tako fuzijo, bi jo obravnavali kot smrt?

Nekateri bi jo. To je manj nesmiselno, kot če obravnavamo delitev kot smrt. Kajti po delitvi mene bi nastala dva človeka, ki bi bila v vsem taka kot jaz, medtem ko bi po fuziji nastala oseba ne bila povsem enaka. Zato pri fuziji laže rečemo: "Ne bom preživel," in tako še naprej obravnavamo preživetje kot vse-ali-nič.

Ta odziv je torej manj nesmiseln, a tu sta dva primera, ki mu oporekata.

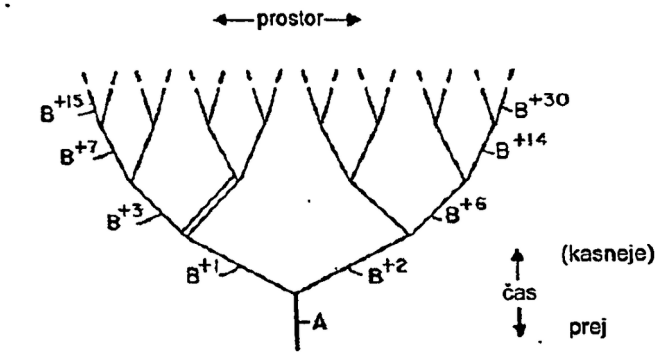
Prvič, fuzija bi vključevala spremembo nekaterih naših lastnosti in nekaterih želja. Toda le zelo samozadovoljen človek bi to razumel kot smrt. Mnogi ljudje sprejemajo postopke s takimi posledicami.

Drugič, nekdo, ki se namerava zliti, ima lahko vnaprej prav toliko "namenske kontrole" nad dejanji nastalega individua kot nekdo, ki je na tem, da se poroči, nad dejanji nastalega para. In izbira partnerja za fuzijo je prav enaka izbiri partnerja za poroko. Dve izvorni osebi se lahko prepričata (morda s "poskusno fuzijo"), da imata kompatibilne značaje, želje, namere.

Predlagal sem, da fuzija, čeprav ni očitno preživetje, tudi ni očitna nezmožnost preživetja, torej to, kar šteje v preživetju, ima lahko stopnje.

Da bi okrepili te trditve, si poglejmo še drugi primer, kjer vpeljemo določena izmišljena bitija. Ta bitja so ravno taka kot mi, le da se razmnožujejo s procesom naravne delitve.

Zgodovino teh izmišljenih bitij lahko ilustriramo s pomočjo diagrama (slika 1). Črte diagrama predstavljajo prostorsko-časovne poti, ki bi jih zarisala telesa teh bitij. Vsako posamezno črto (kot tudi vsako dvojno) lahko poimenujemo "vejo", celotno strukturo pa "drevo." Predpostavimo, da vsaka "veja" ustreza življenju enega individua.



Te individue imenujemo "A", "B+1" in tako naprej.

Vsaka posamezna delitev je primerek Wigginsovega primera. Torej je relacija *A*-ja do obeh, tako *B*+1 kot *B*+2, ravno enako dobra kot preživetje. Kaj pa je z

relacijo *A*-ja do *B*+30?

Prej sem že dejal, da kar šteje v preživetju, lahko začasno imenujemo "psihološka kontinuiteta". To relacijo pa moram zdaj razlikovati od druge, ki jo bom poimenoval "psihološka stičnost" [*psychological connectedness]*.

Recimo, da je relacija med *q*-spominom in izkustvom *q*-spominjenega "neposredna" relacija. Druga "neposredna" relacija je med *q*-namero in *q*-nameravanim dejanjem. Tretja je tista, ki drži med različnimi izrazi neke trajne *q*-lastnosti.

"Psihološka stičnost", kot jo definiram, zahteva vzdrževanje teh neposrednih psiholoških relacij. "Stičnost" ni tranzitivna, kajti te relacije niso tranzitivne. Torej, če se *X q*-spominja večino *Y*-ovega življenja in se *Y q*-spominja večino *Z*-jevega življenja, iz tega še ne sledi, da se *X q*-spominja *Z*-jevega življenja. In če *X* izvršuje *Y*-ove *q*-namere, *Y* pa *Z*-jeve *q*-namere, to še ne pomeni, da *X* izvršuje *q*-namere *Z*-ja.

"Psihološka kontinuiteta" nasprotno zahteva le prekrivajoče se verige neposrednih psiholoških relacij, torej je "kontinuiteta" tranzitivna.

Vrnimo se k našemu diagramu. *A* je psihološko kontinuiran z *B*+30. Med njima so verige prekrivajočih se relacij. Tako ima *A q*-namerno kontrolo nad *B*+2, ta pa nad *B*+6 in tako do *B*+30. Ali: *B*+30 se lahko *q*-spominja življenja *B*+14, *B*+14 se lahko *q*-spominja življenja *B*+6 in tako nazaj do *A*.[30]

Toda *A ni* nujno psihološko stičen z *B*+30. Stičnost zahteva neposredne relacije. In če so ta bitja taka kot mi, *A* ne more biti v takih relacijah z vsakim individuom v njegovem nedoločeno dolgem "drevesu". *Q*-spomini bodo krneli skozi čas in potem izginili. *Q*-ambicije bodo potem, ko bodo enkrat izpolnjene, nadomeščene z drugimi. *Q*-značilnosti se bodo postopoma spreminjale. V splošnem je *A v* vedno manjšem številu neposrednih psiholoških relacij do individua v svojem "drevesu", bolj ko je ta individuum oddaljen. In če bo individuum (kot *B*+30) dovolj oddaljen, morda ne bo več *nobenih* neposrednih psiholoških relacij.

Zdaj, ko smo razločili glavne relacije psihološke kontinuitete in psihološke stičnosti, predlagam, da je stičnost bolj pomemben element v preživetju. Kot trditev o našem lastnem preživetju bi potrebovala obširnejšo argumentacijo, kot pa imam tu prostora. Toda zdi se, da povsem drži za moja izmišljena bitja. *A* je tako psihološko blizu *B*+1, kot sem jaz sam danes blizu meni samemu jutri. *A* je tako daleč od *B*+30, kot sem jaz od svojega prapravnuka.

Tudi če stičnost ni bolj pomembna kot kontinuiteta, je dovolj dejstvo, da ima ena od obeh relacij stopenj, da bi pokazali, da kar šteje v preživetju, lahko ima stopnje. V vsakem primeru pa sta obe relaciji precej različni. Torej bi tudi naša izmišljena bitja potrebovala tak način mišljenja, ki prepoznava to različnost.

[30] Veriga kontinuitete mora teči v eno smer časa: *B*+2 ni, v mojem smislu, psihološko kontinuiran z *B*+1.

V.

Predlagam naslednje.

Prvič, A lahko misli na katerikoli individuum v njegovem "drevesu" kot na "nasledstveni jaz" [*a descendant self*]. Ta izraz implicira psihološko kontinuiteto. Podobno lahko vsak kasnejši individuum razume prejšnjega na posamezni poti[31], ki ga povezuje z A-jem kot "podedovani jaz" [*an ancestral self]*.

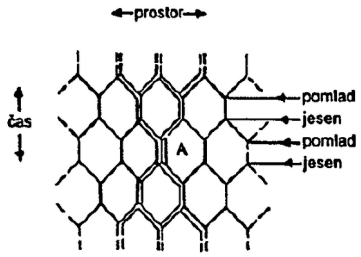
Ker je psihološka kontinuiteta tranzitivna, sta tranzitivna tudi "biti podedovani jaz" in "biti nasledstveni jaz".

Pri psihološki stičnosti pa predlagam izraze "eden mojih prihodnjih jazov" in "eden mojih preteklih jazov".

S temi izrazi lahko opišemo Wigginsov primer. Kajti imeti pretekle in prihodnje jaze je ravno to, kar potrebujemo, to je način kontinuitete eksistence, ki ne implicira identitete skozi čas. V tem smislu izvorna oseba preživi Wigginsovo operacijo: dva nastala človeka sta njegova kasnejša jaza, oba pa se lahko nanašata nanj kot na "moj pretekli jaz". (Lahko si delita pretekli jaz, ne da bi bila isti jaz.)

Ker psihološka stičnost ni tranzitivna in je stvar stopenj, bi morali tudi relacije "biti pretekli jaz" in "biti prihodnji jaz" razumeti kot relacije stopenj. Zato moramo dovoliti nove nize opisov: "moj najbolj nedaven jaz", "eden mojih prejšnjih jazov", "eden mojih oddaljenih jazov", "komaj še eden *mojih* preteklih jazov (*q*-spominjam se le malo njegovih izkustev)" in končno "na noben način eden *mojih* preteklih jazov – zgolj podedovani jaz".

Ta način razmišljanja bi jasno ustrezal našim prvim izmišljenim bitjem. A obrnimo se k drugemu tipu bitij. Ti se razmnožujejo tako s fuzijo kot delitvijo[32]. Predpostavimo, da se zlijejo vsako jesen in delijo vsako pomlad. To ponazarja sledeči diagram:



Če je *A* individuum, katerega življenje predstavlja trikraka "veja", potem dvokrako "drevo" predstavlja tista življenja, ki so psihološko kontinuirana z življenjem A-ja. (Lahko vidimo, da ima vsak individuum svoje "drevo", v katerem se prekrivajo mnogi drugi.)

[31] *Glej* David Wiggins, ibidem.
[32] *Glej* Sydney Shoemaker v "Persons and Their Pasts", ibidem.

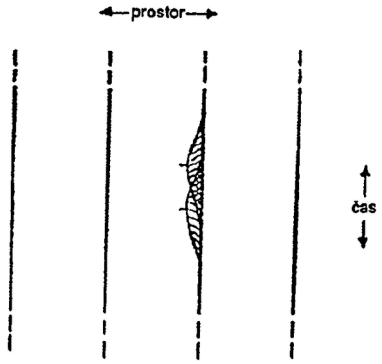
Za izmišljena bitja v tem drugem svetu bi izraza “podedovani jaz” in “nasledstveni jaz” pokrila preveč, da bi še bila za rabo. (Lahko bi imeli le pare datumov, tako da bi vsak individuum, ki bi živel pred prvim datumom, bil podedovani jaz vsakega individuuma, ki bi živel po drugem datumu.) In obratno, glede na to, da življenje vsakega individuuma traja le pol leta, bi beseda “jaz” pokrila premalo, da bi imela še isti pomen, kot ga ima za nas. Torej bi bil del posla opravljen s tem, da bi ta druga bitja govorila o preteklih in prihodnjih jazih.

Zdaj lahko izpostavimo teoretično pomanjkljivost v našem predlaganem načinu mišljenja. Izraz “pretekli jaz nekoga” implicira psihološko stičnost. Biti pretekli jaz nekoga se razume kot relacijo stopenj, tako da ta izraz implicira različne stopnje psihološke stičnosti. A ta izraz lahko implicira le stopnje stičnosti med različnimi življenji, ne moremo pa ga uporabiti znotraj posameznega življenja. Naš način določanja sukcesivnih življenj pa se ne nanaša na stopnje psihološke stičnosti. Torej ni nobenega zagotovila, da se izraz “pretekli jaz nekoga” lahko uporabi, kadarkoli ga potrebujemo. Ni zagotovila, da psihološka stičnost ne bo variirala po stopnjah znotraj posameznega življenja.

Ta pomanjkljivost ne bo zadevala naših izmišljenih bitij, saj se ta delijo in združujejo tako pogosto in so posledično njihova življenja tako kratka, da bi znotraj posameznega življenja bila psihološka stičnost vedno na maksimumu.

Toda poglejmo, na koncu, še tretjo vrsto bitij.

V tem svetu ni ne združevanj ne delitev. Je le nešteto večnih teles, ki postopoma spreminjajo videz. Neposredna psihološka razmerja veljajo, tako kot prej, le skozi omejeno časovno obdobje. To lahko ilustriramo s tretjim diagramom (slika 3). V tem diagramu dve senci predstavljata stopnje psihološke stičnosti glede na njuni osrednji točki.



Ta bitja ne bi mogla sprejeti tak način mišljenja, kot smo ga predlagali mi. Ker ne gre za nikakršno razvejanost psihološke kontinuitete, bi se morala ta bitja smatrati za nesmrtna. Lahko celo rečemo, da to tudi so. Vendar mislim, da obstaja boljši opis.

Naša bitja bi imela en razlog, da se smatrajo za nesmrtna. Deli vsake “črte” so

psihološko kontinuirani, toda deli vsake "črte" niso psihološko stični. Neposredne psihološke relacije veljajo le med deli, ki so si blizu v času. To navaja naša bitja k temu, da *ne* razumejo vsake "črte" kot pripadajoče enemu samemu življenju. Kajti če bi, ne bi mogli več vsebovati te neposredne relacije. Kadar govorec reče, na primer: "Nekaj časa sem počel to in to," tedaj njegovi poslušalci ne bi več mogli upravičeno domnevati, da ima govorec kakršnekoli spomine na ta čas, da sta si njegov značaj takrat in danes v čemerkoli podobna, da zdaj izvršuje katerekoli namere, ki jih je imel takrat, in tako naprej. Ker bi beseda "jaz" ne vsebovala nobene teh implikacij, bi za ta "nesmrtna" bitja ne imela več take rabe kot za nas.[33]

Da bi pridobili boljši način mišljenja, moramo popraviti zgoraj predlaganega. Popravek pa je tak. Razlikovanje med sukcesivnimi jazi lahko dosežemo, če se nanašamo na stopnje psihološke stičnosti in ne na razvejanost psihološke kontinuitete. Ker gre pri tej stičnosti za stvar stopenj, lahko razlikovanje prepustimo izbiri govorca in dovolimo, da se razlikuje od konteksta do konteksta.

V tem načinu mišljenja beseda "jaz" lahko vsebuje *največjo* stopnjo psihološke stičnosti. Ko pa se stičnost zniža in se pojavijo znaki sprememb značaja in življenjskega stila *ali* izgube spomina, tedaj bi naša izmišljena bitja dejala: "Tega nisem storil jaz, temveč eden mojih prejšnjih jazov." Tedaj bi lahko tudi opisala, na kakšen način in do katere stopnje so v relaciji do tega prejšnjega jaza.

Ta popravljeni način razmišljanja ne bi odgovarjal le našim "nesmrtnim" bitjem, temveč bi tako lahko o naših življenjih razmišljali tudi mi sami. Mislim, da zveni presenetljivo naravno.

Eno teh potez, distinkcijo med sukcesivnimi jazi, je uporabilo že mnogo pisateljev. Poglejmo primer iz Prousta: "Ko smo zaljubljeni, smo nezmožni ravnati kot vredni predhodniki naslednjih oseb, kar bomo, ko ne bomo več zaljubljeni, postali ..."[34]

Čeprav Proust razlikuje med sukcesivnimi jazi, pri tem še vedno misli le na eno osebo kot bitje teh različnih jazov. Če pa bi mislili tako, kot predlagam jaz, bi razmišljali povsem drugače. Če rečem: "To ne bom jaz, ampak eden od mojih prihodnjih jazov," s tem ne mislim, da jaz tudi bom ta prihodnji jaz. On je le eden mojih prihodnjih jazov in jaz le eden njegovih preteklih, ni pa nobene osnovne osebe, ki sva midva oba.

Lahko pa poudarimo še eno potezo tega načina razmišljanja. Če rečem: "Ni nobene osebe, ki sva midva oba," je to zgolj odločitev. Neka druga oseba bi lahko rekla: "To boš ti," in se tako odločila drugače. Nobena od teh odločitev pa ni napačna. Reči "jaz" ali "eden mojih prihodnjih jazov" ali "nasledstveni jaz", vse to je le stvar izbire. Strinjati se je treba le o tem, če je ustreza disjunkcija. (Vprašanje "Sta *X* in *Y* ista oseba?" postane: "Je *X vsaj* podedovani (ali

[33] *Glej* Austin Duncan Jones, "Man's Mortality", *Analysis, 28* (1967-1968), str. 65-70.
[34] *Within a Budding Grove* (London, 1949), I, str. 226 (moj prevod).

nasledstveni) jaz *Y*-a?")

VI.

Poskušal sem pokazati, da so, kar šteje v kontinuirani eksistenci osebe, večinoma relacije stopenj, in predlagal sem način mišljenja, v katerem bi to pripoznali.

Končal bom z omembo dveh posledic in enim vprašanjem.

Včasih se misli, da je še posebej racionalno delovati v lastno korist. Toda zdi se mi, da to načelo lastne koristi nima moči. Na tem polju imamo le dva resnična tekmeca. Eno je načelo pristranske racionalnosti: počni, kar bo najbolje doseglo to, kar si želiš. Drugo je načelo nepristranskosti: počni to, kar je v najboljšo korist vseh prizadetih.

Očitna moč načela lastne koristi mislim, da izhaja iz naslednjih dveh načel:

Načelo lastne koristi ponavadi podpira načelo pristranske racionalnosti, saj večino ljudi skrbi za lastne prihodnje interese.

Recimo, da to načelo nima opore. Recimo, da človeka ne skrbi za to, kar se mu bo zgodilo, recimo, v bolj oddaljeni prihodnosti. Tak človek meni, da načelo lastne koristi lahko podpremo le s sklicevanjem na načelo nepristranskosti. Moramo reči: "Tudi če ti je vseeno, moraš vzeti to, kar se ti zgodi, v svoj račun." A za to posebno trditev ne najdemo no- benih argumentov. Podpremo jo lahko le kot del splošne trditve: "To, kar se zgodi komurkoli, moraš enako vzeti v račun."[35]

Posebna trditev naloži človeku, da zagotovi vsem delom njegove prihodnosti *enake* težo. Argument za to je lahko le v tem, da so vsi deli prihodnosti v *enaki meri* deli *njegove* prihodnosti. To drži, a ta resnica je preveč plehka, da bi vzdržala težo argumenta. (Naj navedem analogijo: enotnost naroda je po svoji naravi stvar stopenj. Torej je le plehka resnica, da so vsi človekovi rojaki v *enaki meri* njegovi rojaki. Ta resnica ne more podpirati dobrega argumenta za nacionalizem.)[36]

Trdil sem, da načelo lastne koristi nima moči samo po sebi. Če to drži, potem ni nobenega problema v tem, da je to, kar moramo delati, lahko v nasprotju z našimi interesi. Obstaja le splošni problem, da to morda ni tisto, kar si želimo delati.

Druga posledica, ki jo bom omenil, je vsebovana v prvi. Egoizem, strah ne pred bližnjo, ampak daljno smrtjo, obžalovanje, da je preteklo toliko našega *edinega* življenja – to, se mi zdi, ni popolnoma naravno ali instinktivno. Vse to

[35] *Glej* Thomas Nagel *The Possibility of Altmism* (Oxford, 1970), kjer posebno trditev v bistvu brani kot del splošne trditve.

[36] Enotnost narodov redko jemljemo za več, kot je. Delno zato, ker narode ne obravnavamo kot enote, ampak na bolj kompleksen način. Če bi obravnavali nas same na način, kot sem ga predlagal, potem bi tudi lastne identitete verjetno ne jemali za več, kot je. Večkrat je rečeno: "Iracionalno je delovati proti lastnim interesom, saj boš *ti* tisti, ki boš to obžaloval." Na to lahko odgovorimo: "Ne, to ne bom jaz in niti ne eden mojih prihodnjih jazov, temveč le moj nasledstveni jaz."

spodbujajo prepričanja o osebni identiteti, ki sem jih napadal. Če se odpovemo tem prepričanjem, bodo tudi strahovi in obžalovanja oslabeli.

Moje zadnje vprašanje pa je takole. Ta čustva so slaba, in če jih oslabimo, pridobimo. Toda, mar lahko dosežemo to pridobitev tudi, ne da bi oslabili zvestobo ali ljubezen do drugih posameznih jazov? Kot je svaril Hume, "pretanjene misli filozofije ... ne morejo zmanjšati ... naših zlih strasti ..., ne da bi zmanjšale ... tudi vrline. Te misli so ... primerne za vsa naša čustva. Zaman upamo usmeriti njihov vpliv le na eno stran."[37]

Ta up *je* zaman. A Hume je upal tudi nekaj drugega: da je več slabega odvisno od napačnega prepričanja. To pa je tudi moje upanje.

[37] "The Sceptic" v "Essays Moral, Political and Literary", *Hume's Moral and Political Philosophy* (New York, 1959), str. 349.