ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 10, številka 1-2, maj 2006 · ISSN 1408-2969

FILOZOFIJA V FILMU

Christopher Grau

Večno sonce brezmadežnega uma in moralnost spomina

prevedel Božidar Kante

Citiranje: Christopher Grau, »Večno sonce brezmadežnega uma in moralnost spomina«, *Analiza: časopis za kritično misel* 10, št. 1-2 (2006): 67–88.

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.

Christopher Grau
prevedel Božidar Kante

VEČNO SONCE BREZMADEŽNEGA UMA IN MORALNOST SPOMINA*

Film *Večno sonce brezmadežnega uma* (Michael Gondry, 2004) je eden tistih filmov, za katerega si ljudje prizadevajo, da ga bodisi ljubijo bodisi sovražijo.[1] Kritiki so ga na splošno pretirano hvalili, če pa pogledate spletne strani, ki ljudem dovoljujejo, da objavljajo svoje lastne ocene, boste našli precejšnje število ocen z "eno zvezdico" in pritožb, da je film zmeden, pretenciozen ali zgolj preprosto dolgočasen. Po drugi strani pa si tisti, ki imajo ta film radi, prizadevajo, da bi ga res imeli radi in mu dajejo pet zvezdic ter priznavajo, da so film večkrat videli v kinodvoranah. Zakaj se zdijo privrženci tega filma tako *fanatični* v svoji vdanosti? Čeravno menim, da ima veliko njihovega cenjenja svojo podlago v občutljivi in ustvarjalni režiji Michaela Gondryja, v pametnem scenariju Charlieja Kaufmana, v lepo melanholični glasbi Jona Briona in v impresivni igri vseh udeleženih igralcev, mislim tudi, da ni norost predlagati, da je *filozofija* filma pomagala, da je ta dosegel kultu podoben status, ki ga sedaj uživa.[2]

Kaj natančno mislim, ko pravim, da ima ta film neko filozofijo? Dobro, ne mislim *zgolj*, da raziskuje filozofske ideje. To počne zelo učinkovito, vendar ponuja tudi nekaj več: ko te ideje raziskuje, implicitno ponuja neko filozofsko *stališče*. To je, ne zastavlja zgolj nekih globokih vprašanj, temveč tudi predlaga odgovore na ta vprašanja. Ker je to film, ne pa članek v reviji, stališče, ki ga kaže, ne prihaja k nam v obliki eksplicitnega argumenta, vendar pa je to stališče, ki ga je treba – tako mislim – odmotati in braniti. V skladu s tem bom tu poskusil eksplicirati filozofsko perspektivo, za katero menim, da je implicitna v tem izvirnem in ganljivem filmu.[3]

---

* Prevedeno po Christopher Grau (2006), "*Eternal Sunshine of the Spotless Mind* and the Morality of Memory", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64 (1), str. 119-133. – op. prev.

[1] V veliko pomoč mi je bila razprava s poslušalci na univerzi North Florida kot tudi razprava z udeleženci na srečanju pacifiškega oddelka American Philosophical Association leta 2005, ki ga je gostilo Society for the Philosophical Study of Contemporary Visual Art. Poleg tega dolgujem posebno zahvalo še Susan Wolf, Timu Mawsonu, Murrayu Smithu, Tomu Wartenbergu, Danu Callcutu, Seanu Greenbergu, Carlene Bauer, Chrisu Carusu. Susan Watson, Seanu Allenu-Hermansonu, Paulu Draperju in Johnu Orecku za komentarje prejšnjih osnutkov tega eseja.

[2] Mogoče se zdi očitno, da je treba vsakršno filozofsko temo v filmu pripisati scenaristu, toda v tem primeru ni jasno, koga gre hvaliti (ali kriviti). Scenarij je napisal Charlie Kaufman, vendar je ta temeljil na scenariju Michaela Gondryja, ki je spet imel za podlago idejo francoskega konceptualnega umetnika Pierra Bismutha. Kaufmanov izvirni scenarij je torej znatno drugačen, z žalostnim in bolj ciničnim koncem. Bodisi Gondry bodisi drugi so si prizadevali, da bi imel film bolj niansiran, romantičen in (previdno) optimističen konec.

[3] Ne bom raziskoval posebnih estetskih in filmsko-teoretičnih vprašanj, ki jih zastavlja *Večno sonce*, vendar to ne zato, ker ne mislim, da so vredna premisleka – veliko je tega, kar je mogoče povedati o tem opaznem filmu. Na primer, drugi so pokazali, da se zdi, da se *Večno sonce* precej lepo prilega v žanr filma, ki ga je Stanley Cavell naredil za znamenitega s svojim poimenovanjem "komedije ponovne poroke" (glej Stanley

I. Ne pozabi me

Večno sonce brezmadežnega uma (Večno sonce) je zgodba o skupini ljudi, ki ima dostop do posebne in močne tehnologije. Zahvaljujoč delu dr. Mierzwiaka (Tom Wilkinson) in njegove družbe Lacuna Inc., je večjemu številu oseb omogočeno, da se podvržejo postopku, v katerem iz svojega duha izbrišejo spomine na druge ljudi, da bi tako zmanjšali trpljenje, ki ga lahko povzročajo ti boleči spomini. Po gledanju filma je težko, da se ne bi pomudili pri možnosti, ki je ponujena likom Joela (Jim Carrey), Klementine (Kate Winslet) in Marije (Kirsten Dunst). Če bi *vi* lahko izbirali, da nekoga izbrišete iz svojega življenja, ali bi to storili? Četudi vi osebno ne bi izbrali, da bi se podvrgli takemu postopku, ali mislite, da bi nekdo drug moral imeti tovrstno izbiro, ki bi mu bila odprta? Če spomini posameznega dogodka ali odnosa nekomu dejansko povzročajo strašno bolečino, ali potem ta ne *bi moral imeti* možnosti, da te spomine – ob predpostavki, da je to mogoče storiti varno in učinkovito – odstrani?

Film je čudovito niansiran in prefinjen in tako ni presenetljivo, da nam ne ponudi lahkih ali očitnih odgovorov na tovrstna vprašanja. Kljub temu je splošen občutek, ki ga dobimo iz filma, ta, da tehnologija odstranitve spomina, prikazana v filmu, dejansko ne dopušča "večnega sonca", ki je omenjeno v naslovu. Res je, težko si je zamišljati koga, ki pri zapuščanju kinodvorane misli, da bi bilo sledenje taki tehnologiji dobra stvar.[4] Zakaj ne? Dobro, film nam pokaže nekatere precej nesrečne posledice, ki izvirajo iz rabe te tehnologije: Marija, Joel in Klementina kot tudi drugi, ki so z njimi povezani, vsi čutijo bolečino in srčno bol kot rezultat domnevno skrivnega postopka, ki se izjalovi zaradi raznih hib. Tisto, kar je za moj cilj pomembnejše, je kajpada dejstvo, da se zdi, da film predlaga, kako je tehnologija za odstranitev spomina problematična, *četudi bi bilo mogoče odpraviti težave in hibe.* V Joelovi ugotovitvi (medtem ko je sredi postopka), da noče izgubiti svojih spominov na Klementino, je tragični občutek, žalosti, ki jo gledalci občutijo z njim, pa *ne* odpravi misel, da se izgube verjetno ne bo zavedal. Nasprotno, zdi se, da zavedanje prihodnje nevednosti *sestavlja* žalost: to, da bo kmalu brez ključev, ni stvar za proslavljanje. Za škodo, ki jo naredi ta postopek, se ne zdi, da jo je mogoče popolnoma razložiti v okviru škode, ki jo liki zavestno *čutijo.* Ko bom šel preko filozofskih vprašanj, ki jih zastavlja film, upam, da bom ponudil razlago, zakaj občutek tragične izgube, ki jo sugerira film, odmeva v gledalcih in zakaj je implicitno filozofsko stališče, ki ga predpostavlja film, spoštovanja vredno in ubranljivo, četudi se na prvi pogled zdi, da je povsem

Cavell, *Pursuit of Happiness: The Hollywood Comedy of Remarriage;* Harvard University Press, 1981). Taki filmi vključujejo ločen par, ki se naposled znova združi tako, da odkrije, zakaj sta se prvič zaljubila. *Večno sonce* sledi temu vzorcu, vendar z novim obratom odstranitve spomina, ki olajša "ponovno združitev".

[4] Tu obstaja zanimiva izjema: tehnologija, kakor deluje v filmu (pomanjkljivosti in vse drugo), dejansko dopušča, da se par znova združi na način, ki drugače ne bi bil možen. Ni jasno, ali je ta ponovna združitev *dobra* stvar (čeravno mnogo gledalcev, vključno z mano, meni, da je). Četudi težavna in nepopolna odstranitev spomina povzroči srečen rezultat v tem posebnem primeru, to kajpada ne zagotavlja sprejetja te tehnologije na splošno.

zagonetno in protislovno.[5]

II. Utilitarizem

Na nek način je najbolj očiten in smiseln odgovor, ki ga je mogoče dati na vprašanje "Ali je uporaba take tehnologije za odstranitev spomina dobra stvar?", tisti, ki bi ga filozofi imenovali tradicionalni utilitaristični odgovor. Tradicionalni ali klasični utilitaristi (taki, kot so Jeremy Bentham, John Stuart Mill ali Henry Sidgwick) so menili, da je pravilno dejanje tisto dejanje, ki prinese največ sreče v celoti, kjer je sreča razumljena v okviru zadovoljstva in izogibanja bolečini. Ko se odloča, kaj storiti, utilitarist naredi vse, kar je mogoče, da bi izračunal možne posledice izbir, ki ležijo pred njim. Moralno pravilno dejanje je dejanje, ki bo (med možnimi dejanji, odprtimi za osebo) imelo za posledico največ sreče in najmanj trpljenja. Utilitarist si bo tako vselej prizadeval izbrati tista dejanja, za katere je najbolj verjetno, da bodo povečala srečo v celoti in minimalizirala trpljenje v celoti. Če postopek za odstranitev spomina v skladu s tem lahko deluje tako, da prinese več sreče, kot bi jo bilo sicer mogoče drugače, potem uporaba takega postopka ni le upravičena, temveč se jo na utilitaristični podlagi dejansko *moralno zahteva.*

Zdaj je treba opozoriti, da je v zgornji trditvi velik "če" – *sploh ni jasno*, ali je tovrstni postopek *mogoče* izvesti tako, da bo, gledano v celoti, povečal srečnost. V *Večnem soncu* se zdi postopek daleč od tega, da bi bil popolnoma varen. Res, vidimo norce, ki ta postopek opravljajo (pijani Stan (Mark Ruffalo) in njegov butasti pomagač Patrick (Elijah Wood), oba pa opravita le povprečno delo).[6] Vidimo tudi, da Klementininim znancem ne uspe zadržati njen postopek za skrivnost, v tem postopku pa povzročijo Joelu nemalo nadlog. Poleg tega se zdi,

[5] Thomas Wartenberg je v članku "Philosophy Screened: Experiencing *The Matrix*", *Midwest Studies in Philosophy* 26 (2003), str. 139-152, koristno pokazal, da je ideja, da film, vizualni medij, *lahko* ponazori filozofsko trditev, sama na sebi vredna spraševanja. Čeravno mislim, da je to res splošno vprašanje, ki je vredno, da se z njim ukvarjamo, se mi zdi, da je najboljši način, kako to narediti, obravnava, ali posamezni film lahko dejansko uspe v taki ponazoritvi. To je del tistega, kar se tu lotevam. (Wartenberg naposled, ko razpravlja o *Matrici*, prizna, da film lahko priložnostno uteleša filozofsko argumentacijo kot obliko "miselnega argumenta". Četudi se v tem eseju ne pomudim pri tem vprašanju, mislim, da je mogoče podobno trditev izreči glede *Večnega sonca.* Za Wartenbergov komentar, da "film dejansko ponudi svojim gledalcem vizualno izkustvo, ki je analogno [protagonistovemu]", se zdi, da ga je mogoče v enaki meri nanesti tudi tu (149). Tako kot *Matrica* se tudi *Večno sonce* začne s tem, da gledalca prisili, da zavzame epistemsko stališče, ki je podobno stališču glavnega lika, in da v procesu "pretrese" miselni eksperiment, ki lahko ponudi filozofski vpogled.

[6] Eden od bolj prodornih vidikov filma je njegova predstavitev, kako se dejansko izvede tehnologija odstranitve spomina. V nasprotju z večino "sci-fi" filmov, ki ponudijo naivno sliko tehnoloških inovacij, ki jih zasledujejo in uporabljajo zgolj najboljši in najbolj bistri (na primer "možganarji" v laboratorijskih plaščih), tu vidimo veliko bolj realističen portret, kako naj bi bila ta tehnologija (če jo na široko prodajajo) uporabljena; običajno okrog dvajset (eden več ali manj) zanikrnežev opravlja postopek z enako stopnjo spoštovanja in pristojnosti, ki bi jo uporabili pri razvijanju filma v fotografskem laboratoriju, ki fotografijo naredi v eni uri. (Ker sem kot običajni zanikrnež delal v fotografskem laboratoriju, ki fotografije razvije v eni uri, lahko tu govorim z neko avtoriteto. Način, kako Patrick neetično zadrži Klementinine spomine za svoje lastne namene, je podoben načinom, kako so nekateri moji tovariši-zaposleni naredili kopije fotografij, ki so jim bile všeč, za svojo lastno rabo). To. zakaj večina futurističnih filmov ne vsebuje tovrstnega realizma, kar zadeva način, kako naj bi bila uporabljena tehnologija, je zanimivo vprašanje, čeravno se z njim v nadaljnjem ne bom več ukvarjal.

da postopek odstranitve spomina, ki mu je podvržena Marija, poveča, ne pa zmanjša, bolečino in trpljenje za vsakogar, ki ga zadeva njena afera z Mierzwiakom. Ti in drugi premisleki bi veliko ljudi vodili k sklepu, da si postopek, *kakor je prikazan* v *filmu*, *dejansko ne* prizadeva, da bi, v celoti gledano, maksimiral srečo.

Vprašanje kajpada ostaja, ali je tak postopek *mogoče* naravno voditi tako, da zanesljivo minimizira trpljenje tistih, ki so postopku podvrženi, medtem ko ne naredi vidne škode nobenemu drugemu. Če damo ob stran težave in komplikacije, ki so prisotne v filmu, se je naravno vprašati: Če bi bila odstranitev spomina zanesljiva, učinkovita, varna in uspešna, ali potem še vedno obstajajo razlogi, da jo zavrnemo?

Lahko bi sprejemljivo dokazovali, da boleči spomini ostajajo z nami zaradi dobrega razloga: dopuščajo nam, da se naučimo dragocenih naukov iz preteklosti in da smo tako bolje pripravljeni na prihodnost. To se nedvomno pogosto primeri in v situaciji, kjer se zdi, da bi odstranitev spomina na tak način omejevala osebo (da bi njo ali njega oropala koristne informacije), tak postopek verjetno ne bi bil najboljši (in tako ne bi "maksimiral koristnosti"). Obstajajo kajpada primeri, v katerih se zdi, da boleči spomini naredijo veliko več škode kot dobrega in kjer se je mogoče nekega nauka, ki ga je mogoče izpeljati iz spominov, naučiti preko drugih poti. V primerih *take* vrste se zdi, da bi nadloge, ki bi se jim izognili z odstranitvijo spomina, več kot odtehtale vsakršne možne koristi, ki bi jih normalno imeli, če bi spomine obdržali. Zdi se torej, da bi moral biti utilitaristov odgovor na to, ali je tak postopek upravičen, previden in pogojni "da": *če* je trpljenje v posameznem primeru mogoče minimalizirati, potem je tak postopek v tem primeru ustrezen. V okoliščinah, v katerih bi uporaba odstranitve spomina v celoti gledano povečala srečo, je uporaba takega postopka na utilitarističnih temeljih moralno dobra stvar. Še več, kot sem predlagal že prej, se zdi, da bi utilitarizem *zahteval* uporabo takega postopka, če bi bil najbolj učinkovito sredstvo za maksimiranje koristnosti.[7] Za utilitarista je dobrost ali slabost odstranitve spomina odvisna zgolj od posledic in če lahko zagotovimo, da so te posledice v celoti gledano koristne, potem bi bila taka tehnologija nekaj, kar bi bilo treba pozdraviti, ne pa zavrniti.

III. Obrnjen stroj za izkustvo

Mnogi ljudje bodo mislili, da je pristop, ki smo ga obravnavali – četudi intuitiven v mnogih pogledih – nekako preveč tog. Zaskrbljuje nas, da *četudi* postopek lahko v celoti gledano zanesljivo maksimira srečo (in minimalizira trpljenje), je z

[7] Treba je opozoriti, da je ena od mnogih težav utilitarizma ta, da se v položaju, kakršen je ta, ki ga obravnavamo, zdi. da bi utilitaristična teorija zahtevala take tehnologije celo *neprostovoljno*, če bi bilo verjetno, da bodo maksimirale koristnost

njim *še vedno* nekaj narobe. Zdi se, da je odstranitev spomina problematična tako, da je ni mogoče popolnoma izpeljati v utilitarističnem okviru – do izgube je prišlo, četudi te izgube ne moremo pojasniti, zgolj v okviru izgubljene *koristi* ali sreče.

Do enega razloga, zakaj se postopek v *Večnem soncu* zdi tako težaven, lahko pridemo z obravnavanjem klasičnega primera, ki ga pogosto uporabljajo, da bi podvomili o hedonističnih domnevah, ki so v ozadju tradicionalnega utilitarizma. V svoji knjigi *Anarhija, država in utopija* iz leta 1971 je Robert Nozick uvedel miselni eksperiment, ki je vsepovsod postal glavni predmet uvodnih kurzov iz filozofije. Znan je kot "stroj za izkustvo":

> "Predpostavimo, da bi obstajal stroj za izkustvo, ki bi vam dal vsakršno izkustvo, ki ste si ga želeli. Prvovrstni nevropsihologi bi lahko dražili vaše možgane tako, da bi mislili in čutili, da pišete veliki roman ali pridobivate prijatelja ali berete zanimivo knjigo. Ves ta čas bi plavali v kadi, z elektrodami, ki so priključene na vaše možgane. Ali bi se morali priključiti na ta stroj za življenje, ki vnaprej programira vaše življenjske želje? ... Medtem ko boste v kadi, kajpada ne boste vedeli, da ste tam; mislili boste, da se vse dejansko dogaja. Drugi se lahko tudi priključijo, da bi imeli izkustva, ki si jih želijo, tako da ni nobene potrebe ostati nepriključen, da bi jim služili. (Zanemarite probleme, kot je ta, kdo bo oskrboval stroje, če je vsakdo priključen.) Se boste priključili? Kaj vam bi lahko bilo pomembno razen tega, kako naša življenja čutimo od znotraj?"[8]

Nozick v nadaljevanju dokazuje, da so nam dejansko pomembne druge stvari: na primer, da mi dejansko *delamo* nekatere stvari v nasprotju s tem, da preprosto imamo izkustvo o njihovem delanju. Pokaže tudi, da cenimo, da smo (in postajamo) določena vrsta ljudi. Ne želim si zgolj to, da imam izkustvo, da sem dostojna oseba, želim si dejansko *biti* dostojna oseba. Naposled Nozick dokazuje, da cenimo stik z realnostjo sam na sebi, neodvisno od kakršnekoli koristi, ki nam jo tak stik lahko prinese preko prijetnega izkustva: želimo si vedeti, da izkušamo realno stvar. Če povzamemo, Nozick misli, da večini od nas veliko pomeni, pogosto na precej globok način, da smo avtorji svojih življenj in da naša življenja vključujejo vzajemno delovanje s svetom. Misli, da dejstvo, da se večina ljudi ne bi odločila za vstop v tak stroj za izkustvo, dokazuje, da ljudje cenijo te. druge stvari. Kakor pravi: "Da nam je poleg izkustva nekaj pomembno, se naučimo z zamišljanjem stroja za izkustvo, potem pa ugotovimo, da ga ne bi uporabili."[9]

En način, kako razmišljati o postopku, predstavljenemu v *Večnem soncu*, je, da ga obravnavamo kot neko vrsto *obrnjenega* stroja za izkustvo: namesto da bi vam dal izkustvo po vaši izbiri, vam dopušča, da *odstranite* izkustva, ki ste jih ohranili

[8] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), str. 43.
[9] Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), str. 44.

v vašem spominu. Nastanejo podobna filozofska vprašanja, saj je skrb ta, da v obeh primerih dosegamo zadovoljstvo (ali pa se izogibamo bolečini) na račun resnice. Drugje sem razpravljal o Nozickovem miselnem eksperimentu v kontekstu izbire, ki jo naredi lik Cypher (Joe Pantoliano) v filmu *Matrica* (bratje Wachowski, 1999).[10] Tam sem dokazoval, da je naš naravni odpor, da bi žrtvovali vednost o resnici za srečo, mogoče razumeti kot izraz ene od naših najbolj temeljnih vrednot in da so te vrednote popolnoma legitimne in da ni nujno, da jih ogroža hedonistični pogled, ki trdi, da ima vrednost samo na sebi naposled zgolj prijetno zavestno izkustvo.

Zato ni presenetljivo, da menim, da je nekaj podobnega mogoče reči o postopku za odstranitev spomina, ponujenem v *Večnem soncu.* Četudi bi raba takega postopka maksimirala srečo, je za nekoga razumljivo in upravičljivo, da noče "živeti v laži". Misliti drugače pomeni pozabiti, da mnogi od nas cenijo resnico tako, da je ni mogoče preprosto razložiti v okviru zadovoljstva, ki nam ga vednost o resnici pogosto prinese ali pa omogoča. Naša nenaklonjenost, da bi podprli (ali se podvrgli) postopku za odstranitev spomina, je eden od izrazov te temeljne vrednote, ki jo nalagamo resnici zaradi nje same.

Proti koncu *Večnega sonca* Marija ugotovi, da je bila podvržena postopku za odstranitev spomina, in se odloči, da je tisto, kar je storil Mirzwiak, strašanska napaka. Ta ugotovitev jo napelje, da vrne vse zdravniške datoteke vseh njegovih prejšnjih pacientov in jim pove, da je to storila, da bi situacijo "popravila". V snemalni knjigi za film obstaja dodaten del dialoga, ki dalje sugerira, da njena dejanja utemeljujejo podobni premisleki, kakršne smo obravnavali mi:

> Marija: "Patrick Henry je rekel: 'Kar se mene tiče, kakršnokoli duševno trpljenje naj to že stane, pripravljen sem spoznati celotno resnico; spoznati najslabše in biti na to pripravljen.' Ta navedek sem našla zadnjo noč. Patrick Henry je bil velik domoljub, Howard."[11]

Žal se bodo tisti, ki niso nagnjeni k temu, da bi to intuicijo delili z Marijo, Patrickom Henryjem ali Nozickom (da ima resnica vrednost, ki je neodvisna od dobrih posledic, ki jih lahko prinese vednost o resnici), verjetno pritožili, da to stališče obupno zahteva upravičenje. *Zakaj* je resnica vredna sama na sebi? Zakaj bi morali misliti, da je dobro poznati resnico v situacijah, v katerih nam prinese zgolj bedo? Ni verjetno, da bo naravni odgovor (mi ravno *dejansko* cenimo resnico na ta temeljni in korenit način) požrla oseba, ki misli, da postopek za odstranitev spomina ni problematičen. Čeravno vsakdo soglaša, da se morajo upravičenja nekje končati, filozofi dejansko le poredko soglašajo, ravno *kje* je ta

[10] Christopher Grau, "Bad Dreams, Evil Demons, and the Experience Machine: Philosophy and *The Matrix*". *v Philosophers Explore The Matrix*, ur. Christopher Grau (New York: Oxford University Press, 2005). Moj povzetek Nozickovega miselnega eksperimenta se tu opira na formulacijo v tem eseju.

[11] Charlie Kaufman, *Eternal Sunshine of the Spotless Mind* (*snemalna knjiga*) (New York: Newmarket Press, 2004), str. 111.

pravi konec. Splošni odgovor na znamenito trditev Ludwiga Wittgensteina "Moja lopata se upogne" (to je, zadel sem živo skalo – izčrpal sem upravičenja) je, da se mu pove, naj že pobere prekleto lopato in naj koplje naprej![12]Nisem prepričan, da je mogoče kaj veliko povedati, da bi rešili tovrstno razpravo, toda ena poanta, ki jo je mogoče narediti, je spomniti nasprotnika, da je tudi on ali ona verjetno zadela živo skalo, to je točko, v kateri on ali ona ne moreta nič več ponuditi upravičenja za njegovo ali njeno lastno vrednotenje. Zdi se, da je na vprašanje "In kaj upravičuje vrednost, ki si jo naložil prijetnemu zavestnemu izkustvu?" mogoče le malo povedati. Zdi se, da so tovrstne skrbi nekako samoupravičujoče ali onstran upravičenja. Če je to pravilno, potem ni jasno, zakaj ne bi smeli dopustiti, da bi utegnile biti tudi druge skrbi na podoben način temeljne ali onstran upravičenja.

Nadaljnje upravičenje za cenjenje resnice ne utegne biti mogoče; vendar *je* mogoče kaj več reči s pomočjo pojasnitve, ki zadeva dejstvo, zakaj se mnogo ljudi oklepa te vrednote. Colin McGinn je opisal grožnjo splošnega epistemološkega skepticizma kot posameznikovo odkritje, da sta on ali ona v nekakšni "metafizični samici". Če ne vemo, kaj mislimo, da vemo, potem smo dejansko odrezani od sveta. Če ima skeptik prav, se izkaže, da naš duh nima tiste vrste vzajemnega odnosa z realnostjo, za katerega običajno menimo, da ga imamo, ta možnost pa je za nas razumljivo moteča. Kakor pravi Colin McGinn, želimo si, da bi bil naš duh okno v svet, ne zapor.[13]

Zgolj izguba dela našega spomina gotovo ni enakovredna tisti vrsti radikalne nevednosti, ki jo goji epistemološki skeptik, vendar vključuje s tem povezano vrsto ločitve od sveta. Ko je bil posameznik podvržen postopku za odstranitev spomina, se je strinjal če že ne z metafizičnim zaporom, potem vsaj s parom metafizičnih plašnic in – kar je še slabše – strinjal se je, da bo naredil sebe nevednega o tej izbiri sami. Posameznik izbere, da se odreže od sveta – njen ali njegov duh predstavljata svet manj natančno, kot je to delal pred tem, on ali ona pa sta – v skladu s tem – nekoliko bliže osami in solipsizmu, ki naredita iz skepticizma tako grozečo stvar.[14] Imamo zelo naravno željo, da *ne* bi bili tako odrezani od sveta in tako ni presenetljivo, da nas odstranitev spominov moti na način, ki ga ni mogoče preprosto zajeti v okviru prihodnje nesreče. Dejstvo, da v *Večnem soncu* odstranitev spomina vključuje osamitev osebe od nekoga, ki mu je

[12] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London: Macmillan Publishers, 1958), par. 217.

[13] Colin McGinn, *Eternal Questions, Timeless Approaches* (New York: Barnes & Noble Audio, 2004). McGinn še dalje raziskuje to temo v "Being and Knowingness" (neobjavljen rokopis, 2005).

[14] Obstaja drugi, manj neposreden način, kako ta postopek prinese grožnjo metafizične osamitve: če bi bil tak postopek dejansko možen, bi običajno za lase privlečene skeptične skrbi, da smo lahko v koreniti zmoti glede naše preteklosti, postale manj za lase privlečene in veliko bolj zaskrbljujoče. Nihče ne more biti gotov, da mu niso v neki prejšnji točki izbrisali velikih delov njegovega življenja. (To utegne biti podlaga za dvom, da je utilitaristična obramba take tehnologije lahko sploh kdajkoli mogoča, saj je težko uvideti, kako je tovrstno skrb mogoče odpraviti, če bi eksistenca postopka postala širše znana.) Skrb je tu povezana z skeptičnimi skrbmi, ki zadevajo *umetne* spomine, ki jih vzpostavljajo taki filmi kot *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982) in *Total Recall* (Paul Verhoeven, 1990).

bil pred tem zelo blizu, naredi uporabo tega postopka za še bolj motečo: ni le metafizični odnos tisti, ki se je poslabšal, poslabšal se je tudi osebni in čustveni odnos.

IV. To, česar ne veš, te ne *more* prizadeti

Če dopuščamo, da se zdi, da se prostovoljna odstranitev našega spomina ne ujema z vrednostjo, ki jo mnogo ljudi pripiše poznavanju resnice o nas samih in svetu, potem vznikne nadaljnje – s tem povezano – vprašanje: Ali vrsta izgube spomina, ki jo uprimerja *Večno sonce*, vključuje dejansko *škodo* ali *nesrečo* za osebo, ki je podvržena temu postopku? Za ljudi je povsem naravno z začetka misliti, da za tak postopek *ni mogoče* reči, da osebi škoduje, če za to osebo ne ustvari nobenih neprijetnih učinkov. (Kako mi lahko kaj škoduje, če zavestno ne doživim te škode?) Četudi se to zdi dokaj očitno, po premisleku lahko uvidimo, da je daleč od očitnega, da bo ta preprost pojem škode zadostoval. Poglejmo si komentar Thomasa Nagela glede stališča, da je škodo treba nujno izkusiti:

> "To pomeni, da četudi človeka izdajo njegovi prijatelji, se mu za hrbtom smejijo in ga dajejo v nič ljudje, ki ga iz oči v oči obravnavajo uglajeno, nobena od teh stvari ne more šteti kot nesreča zanj tako dolgo, dokler ne trpi kot rezultat tega. To pomeni, da človeku ni storjena krivica, če izvrševalec njegove oporoke zanemari njegove želje ali če – po njegovi smrti – postane veljavno prepričanje, da je vsa književna dela, na katerih temelji njegova slava, dejansko napisal njegov brat, ki je umrl v Mehiki v starosti 28 let."[15]

Nagel nas spominja, da bi morali mnoge situacije, ki bi si jih naravno želeli označiti kot tiste, ki vključujejo škodo, ponovno opisati, če se želimo okleniti bolj strogega stališča, da je treba škodo izkusiti. Ko je dodeloval Nagelove vpoglede, je Steven Luper koristno razlikoval med tistim, kar on imenuje "škoda, ki rani", in onim, kar imenuje "škoda, ki oropa".[16] Škode, o katerih govori Nagel, lahko razumemo kot škode, ki lahko ne ranijo, vendar kot tiste, ki človeka oropajo neke dobrine, tako Luper kot Nagel pa predlagata, da bi morala razumna razlaga škode biti zmožna vključiti te zadnje vrste nesreče.[17]

Če je ta pristop pravilen, potem bi se zdelo, da bi na oropanje resnice, ki so mu Joel, Klementina in Marija podvrženi v *Večnem soncu*, lahko gledali kot na neko

[15] Thomas Nagel, "Death", v *The Metaphysics of Death*, ur. John Fischer (Stanford University Press, 1993). str. 64.

[16] Steven Luper. "Death". v *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dosegljiva na <http://www.plato.stanford.edu/cntries/deatli>.

[17] Nagelova primarna skrb je osmisliti idejo, da *smrt* škodi nekomu, ki umira. Priznanje smrti kot oropanja prinese s sabo dodatne metafizične težave (na primer, *kdaj* je nekdo oropan?), ki se ne pojavljajo v primeru odstranitve spomina.

obliko škode ali nesreče.[18] Dejstvo, da je to nekaj, kar oni povzročijo sami sebi, tega ne spremeni, saj mi dopuščamo, da si ljudje pogosto (vede in nevede) škodijo na druge načine. (Film ta pojem dejansko implicitno podpira tako, da označuje Klementino kot samouničevalno, Marijo kot zlahka vodljivo in Joela kot depresivnega – to so ravno tiste vrste ljudje, ki bi lahko in bodo škodili samemu sebi.) Škoda tu ni tako dramatična ali očitna kot nekatere druge oblike samozlorabe, vendar je kljub temu prava: žrtvovali so del svojega duha in v tem postopku samega sebe oslepili za del sveta.

V. Imannuel Kant o dolžnostih do samega sebe

Doslej sem predlagal, da je odstranitev spomina problematična zato, ker vključuje spopad med temeljnimi vrednotami: naša skrb za poznavanje resnice pride v nasprotje z našo željo po sreči. Podvrženje takemu postopku neizogibno vključuje žrtvovanje skrbi za resnico, v skladu s tem pa se nagibamo k temu, da osebo, ki je bila podvržena takemu postopku, vidimo kot osebo, ki ji je bila storjena škoda z *oropanjem* resnice. Ali je treba povedati kaj več glede vrste škode, ki smo ji tu podvrženi? Mislim, da je treba, menim pa tudi, da lahko pridemo do globljega vrednotenja škode do samega sebe, ki ga vključuje odstranitev spomina, s premislekom o nekaterih idejah Imannuela Kanta.

Kant je znamenito razglasil, da so osebe edinstvene: vse drugo v svetu je stvar in ima torej ceno, toda zgolj osebe zaslužijo vrsto obravnave, ki vključuje priznanje njihove vrednosti kot tiste, ki je *onstran* cene. Osebe imajo zaradi svoje zmožnosti za svobodo in racionalno delovanje dostojanstvo, ki je nesoizmerljivo in brez cene. V skladu s tem osebe zaslužijo *spoštovanje.* Kant je menil, da moramo biti konsistentni v našem mišljenju o teh zadevah, to pa pomeni, da moramo priznati, da imamo dolžnost, da obravnavamo *samega sebe* s spoštovanjem in da samega sebe nikoli ne uporabljamo zgolj kot sredstvo za neki cilj. V skladu s tem je dokazoval, da moralnost prepoveduje tako samomor kot mnoge oblike samopohabljenja. V *Temelju* strnjeno razprostira svoje razloge za tako stališče:

> "Prvič, tako se bo tisti, ki se ukvarja s samomorom, kar zadeva pojem nujne dolžnosti do samega sebe, vprašal, ali lahko njegovo delovanje obstaja skupaj z idejo človeštva kot smotra samega na sebi. Ko samega sebe uniči, da bi ubežal težavni situaciji, tako streže svoji osebi kot zgolj sredstvu tako, da bi ohranil znosno situacijo do konca življenja. Človek pa ni nobena stvar, torej ni nekaj, kar bi lahko uporabili zgolj kot sredstvo,

[18] Obstaja še drug način, kako gledati na to tehnologijo kot tisto, ki vključuje škodo do samega sebe: po nekaterih filozofskih razlagah jaza (kakršna je Lockova) sestoji osebna identiteta v kontinuiteti in povezavah med spomini. V grobem povedano, po tovrstnih razlagah ste vi ravno vaši spomini. Taki pristopi do identitete prinesejo s sabo posledico, da je izguba spominov povsem dobesedno izguba jaza. Odstranitev spominov postane "samouničenje" kot zadeva definicije! (Meni se tako merilo za osebno identiteto ne zdi posebej prepričljivo, tako da se tu na tem vprašanju ne bom zadržal.)

> temveč mora biti v vseh svojih dejanjih vselej obravnavan kot smoter sam na sebi. Potemtakem ne morem razpolagati s človekom v svoji lastni osebi tako, da ga zmaličim, pokvarim ali ubijem. (Natančnejšo določitev tega načela, da bi se izognili vsem nesporazumom, kot je, na primer, amputacija uda, zato da bi preživel, kot je izpostavljanje mojega življenja nevarnosti, da bi ga ohranil itn., moram tu zanemariti; le-ta sodi v pravo moralo.)"[19]

Mnogi so se posmehovali Kantovim opazkam in ugibali, ali bi njegova prepoved morala vsebovati taka grozljiva dejanja, kot sta prediranje ušes ali striženje las. Če dopustimo, da si v določenih okoliščinah lahko želimo dovoliti dopustnost samomora in telesnih pohab, lahko tu še vedno soglašamo z duhom Kantovih trditev: je nekaj motečega v ideji samomanipulacije, kar je vzporedno z motečimi vidiki manipulacije z drugimi, konsistenca pa napeljuje, da moramo priznati, da so primeri obravnavanja samega sebe zgolj kot sredstva moralno problematični zaradi istih razlogov, kot je zmotno popredmetiti druge. Ravno tako kot je zmotno izkoriščati druge (celo v njihovo lastno korist) na načine, ki ne priznavajo njihove človečnosti, je tudi napak popredmetiti sebe preprosto zaradi domnevne koristi. Kot pravi Kant nekje drugje: "Dolžnosti do samega sebe so kajpada neodvisne od vseh koristi in zadevajo zgolj vrednost biti človek."[20]

To, da postopek, ki ga vidimo v *Večnem soncu*, kritiziramo na podlagi tega, da vključuje neko vrsto moralno problematičnega samopopredmetenja, je naravna razširitev Kantovega stališča. Del tistega, kar je tako moteče glede postopka odstranitve spomina, je to, da je to dejansko oblika samopohabe: da bi "ohranili znosno situacijo", uporabimo sebe kot zgolj sredstvo in tako manipuliramo sami s seboj, kot da bi bili objekt, ne pa oseba, ki zasluži spoštovanje. Res, vrsta manipulacije, ki je tu vključena, je bolj očitno problematična od vrste telesne pohabe, ki jo omenja Kant. Kar je pohabljeno v tem primeru, naposled ni le naše telo, temveč naš *duh* in je torej kršitev naše racionalne narave grozeče neposredna. Odstranitev spomina je bolj podobna tisti vrsti manipulacije z duhom, ki jo je imel v mislih Kant, ko je zavrnil idejo rehabilitacije zapornikov. James Rachels, povzemajoč Kantovo stališče, pojasnjuje osnovno načelo, ki stoji za Kantovim nasprotovanjem rehabilitaciji:

> "[S]moter 'rehabilitacije', čeravno zveni dovolj plemenito, dejansko ni nič več kot poskus izoblikovanja ljudi v tisto, za kar mislimo, da bi morali biti. Kot tak je kršitev njihovih pravic kot avtonomnih bitij, da sami za sebe odločajo, kakšne vrste ljudje bodo. Na njihovo grešnost imamo pravico odgovoriti tako, da jim zanjo 'vrnemo milo za drago', vendar pa nimamo

[19] Imannuel Kant, "Grounding for the Metaphysics of Morals", v *Ethical Philosophy*, prev. James W. Ellington (Indianapolis: Hackett Publishing, 1983), str. 36-37, par. 429.

[20] Imannuel Kant, *Lectures on Ethics*, ur. Peter Heath in J. B. Schneewind, prev. Peter Heath (Cambridge University press, 1997), str. 125.

> pravice kršiti njihove integritete tako, da poskušamo manipulirati z njihovimi osebnostmi."[21]

Kantovo stališče je očitno protislovno, vendar je dokaj lahko razumeti njegovo skrb, vsaj ko obravnavamo nekatere vrste rehabilitacije. Vzemite film *Peklenska pomaranča* (Stanley Kubrick, 1971): v njem ujamejo mladega suroveža Alexa (Malcolm McDowell) in ga podvržejo "averzijski terapiji", ki povzroči, da ni več zmožen storiti nasilnih dejanj, vendar pa ne naredi ničesar, da bi odstranila njegove nemoralne želje ali da bi ga prepričala o napačnosti tistega, kar je storil do tedaj. Postane mehaničen, kot ura, ne pa svoboden, racionalen agent. Natanko občutek, da so z Alexom nepravično manipulirali, je tisti, ki v nas povzroči, da čutimo simpatijo do sicer nizkotne osebe. Četudi je kriminalec, ki je storil številna nemoralna dejanja, to družbi še ne daje pravice, da ga obravnava tako, kakor da bi bil zgolj pokvarjen mehanizem, ne pa oseba. Manipulacija z duhom nekoga je še posebej močan in žaljiv način, kako njej ali njemu ne podeliti spoštovanja, ki si ga vsi ljudje zaslužijo.[22]

Lahko bi si mislili, da je vzporednica med manipulativno rehabilitacijo in samopovzročeno odstranitvijo spomina zmotna zato, ker primer z odstranitvijo spomina vključuje to, da oseba prostovoljno pristane na manipulacijo, medtem ko kriminalec (domnevno) ne pristane na rehabilitacijo. To oživi nekatera precej težavna vprašanja, ki zadevajo vlogo pristanka nasproti Kantovi etiki. Nagibam se k misli, da bi morala Kantova razlaga vsebovati več kot zgolj privolitev, da bi dejanje pokazalo pravo spoštovanje, toda za naše namene tu lahko pustimo to razpravo ob strani, saj se zdi povsem verjetno, da oseba *po odstranitvi spomina* verjetno *ne* bo privolila v postopek, ki je bil opravljen na njej/njem, četudi sta on ali ona vanj privolila *pred odstranitvijo*. (Marija v *Večnem soncu* kaže ta vzorec precej jasno.) Oseba po postopku povsem jasno sodi v razred oseb, ki so kršile svojo integriteto in osebnost s to vrsto manipulacije, ki jo kritizira Kant.

Način, kako postopek odstranitve spomina ustvari kasnejši jaz, ki lahko ne potrdi odločitev prejšnjega jaza, prikliče v spomin še drugo vzporednico, tisto, ki jo film osvetli na še posebej živ način. Žalost, ki jo čutimo tako za Joela kot Klementino, je vzporedna tisti vrsti žalosti, ki jo čutimo za ljudi, ki začnejo iz bede in obupa hoditi po poti samouničenja z uživanjem drog in alkohola. Ni naključje, da je Klementina označena kot alkoholik, prav tako ni naključje, da se Joel pogosto zdi tako depresiven, da je na meji samomora. Njuna izbira, da uporabita tehnologijo odstranitve spomina, je prikazana kot ravno taka kot njune druge samouničevalne tendence. Kant bi domnevno soglašal, da vsa ta obnašanja vsebujejo moralno problematično obliko samouničenja. Ko razpravlja o alkoholu (in samomoru),

[21] James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (Boston: McGraw-Hill, 2003), str. 136.

[22] Nadaljnje vprašanje je, ali ima Kant prav, ko klasificira *vse* oblike rehabilitacije kot manipulacije. Zdi se, da bi Kant moral razločevati med tistimi metodami, ki poskušajo vključiti *razmišljanje* z agentom, in onimi, ki uporabljajo neracionalna sredstva in prisilo, da bi povzročili spremembo.

pripomni:

> "Na primer, če sem danes preveč pil, nisem zmožen uporabiti moje svobode in mojih zmožnosti; ali če naredim samomor, potem se bom verjetno oropal zmožnosti, da uporabim [svoje sposobnosti]. Tako je to v nasprotju z največjo rabo svobode, ki ukine samo sebe, in vsakršno njeno uporabo kot najvišjem *načelu* življenja. Svoboda je lahko konsistentna sama s seboj le v določenih okoliščinah, sicer pride v navzkrižje sama s seboj."[23]

Na odstranitev spominov lahko verodostojno gledamo kot na omejitev svoje svobode, tako kot Kant predlaga, da tako pijanost kot samomor omejujeta svobodo. (Kliše "vednost je moč" tu zveni kot resnica: samovsiljena nevednost, ki jo prinese odstranitev spomina, omeji vašo moč in vašo svobodo tako, da omeji vaše možnosti.) Glede drugih primerov, o katerih razpravlja Kant, pa izkoriščanje vaše svobode, da bi odstranili svoje spomine, vsebuje nekakšno protislovje: vašo svobodo poskušate *uporabiti* zato, da bi *omejili* vašo svobodo. V skladu s Kantovim pristopom – ne glede na primernost ali korist takega postopka – nimamo nobene pravice, da bi si to storili.

Nočem predlagati, da so Kantovo stališča o samomoru, samopohabi ali rehabilitaciji očitno pravilna ali neprotislovna – to vsekakor niso: kritiziralo jih je mnogo pametnih in sposobnih filozofov. Kar želim trditi, je, da sta njegovo stališče v celoti vzeto in način, kakor se kaže v teh posameznih primerih, tako polna vpogledov kot vredna premisleka in da se vpogledi, ki nam jih ponuja Kant, precej dobro nanašajo na temo, ki je pred nami, to je na etiko odstranitve spomina. Kant ponuja osnovno načelo za to, zakaj je škodljivost do samega sebe na določene načine še posebej moteča in moralno problematična. V primerih samomora, samozlorabe in (tako sem dokazoval) odstranitve spomina vidimo agente, ki se obravnavajo zgolj kot sredstva za doseganje nekega cilja, ne pa kot cilji sami na sebi. Gre za neuspeh samospoštovanja, to pa daje tragični občutek, ki ga nekdo ima iz obupa, ker mu ni uspelo priznati svoje lastne vrednosti. To se dobro sklada z razpoloženjem *Večnega sonca*, saj film ponudi natanko to vrsto tragične situacije, v kateri so posamezniki slepi za svojo lastno vrednost: trije ljudje, ki jih vidimo, da uporabijo postopek odstranitve spomina, so vsi označeni kot do določene stopnje samouničevalni. Klementinin alkoholizem, Joelova depresija ter Marijina negotovost in šibkost volje – vse te zadeve storijo, da je vse preveč verjetno, da se bodo tudi zapletli v vrsto škode do samega sebe, ki jo vključuje odstranitev spomina. Film nakaže, da je tisto, kar so storili, tako žalostno kot napačno; Kantova moralna teorija pomaga, da je ta sugestija razumljiva.

[23] Kant, *Lectures on Ethics*, str. 127.

VI. Kako škoditi drugim z varanjem samega sebe

Ko gledamo film, nam za Joela in Klementino ni preprosto hudo zato, ker sumimo, da sta si z odstranitvijo svojih spominov škodila; naravno tudi mislimo, da ta postopek vključuje škodo tudi za tiste, ki so izbrisani.[24] Oglejmo si še posebej občutke simpatije, ki se za Joela pojavijo na podlagi Klementininih dejanj. Če pustimo ob strani skrb, da bo škodil samemu sebi, ko izbere odstranitev spomina, si gledalci filma ne morejo kaj, da ne bi mislili, da je Klementina Joelu že prizadejala škodo s tem, ko je odšla v Lacuno. Njeno odločitev za odstranitev spomina nanj gotovo jemlje kot nekakšno žalitev, mi pa smo pripravljeni s tem soglašati.

Obstaja dokaj premočrten način razumevanja narave te škode, saj na platnu vidimo Joelovo zmedo, žalost in jezo, ko izve, kaj je storila Klementina. Novice ga užalostijo, in zdi se, da je misel o odstranitvi te na novo odkrite bede vsaj del podlage za njegovo odločitev, da se bo postopku podvrgel tudi sam. Resda smo prej videli, da obstajajo drugi razredi škode, ki jih je težavno osmisliti: škode, ki doletijo osebo, čeravno ta oseba ne izkusi teh škod. Predlagal sem, da je na Joela, Klementino in Marijo mogoče gledati kot na osebe, ki na tak način škodijo samemu sebi tako, da se podvržejo postopku za odstranitev spomina; sebi škodijo z oropanjem resnice, ki zadeva njihove prejšnje odnose. Mislim, da lahko gremo (bi morali iti) še korak dlje in reči, da Klementina ni le škodila sebi, temveč tudi *Joelu* na način, ki ga on ne more izkusiti.[25] Tako kot v primeru neizkušene škode do sebe je ta začetna trditev zagonetna. Dovolj jasno je, da je Klementina škodovala Joelu na zelo otipljiv način, ko on *enkrat* odkrije, da ga je izbrisala, vendar je znatno težje vprašanje, ali lahko zanj rečemo, da mu je bila narejena škoda, četudi ne odkrije, kaj je ona storila.

O tej možnosti lahko bolje premislimo, če si ogledamo scenarij, ki je nekoliko drugačen od tistega, ki ga vidimo v filmu: zamislite si, da je Klementina izbrisala Joela, vendar Joel izbrisa *nikoli* ne odkrije. (Morda zapusti deželo, da bi živel v neki drugi deželi, preden se ona podvrže postopku, in izgubi vse stike z vzajemnimi prijatelji, družino itn.) Ali bi bilo prav reči, da je Klementina s svojimi dejanji škodovala Joelu? Verjetno je, da se bodo mnenja tu razlikovala, saj smo prej videli, da obstajajo tisti (taki kot mnogi utilitaristi), ki se jim zdi ideja nedoživljene škode nesmiselna. Obstajajo pa tudi ljudje, kakršen je Nagel, ki sprejemljivo predlagajo, da odprava nedoživljenih škod lahko vključuje večje žrtvovanje naših običajnih intuicij in zdravega razuma, kot je z začetka očitno.

[24] Marijin primer je seveda precej drugačen, saj ima Mierzwiakovo privolitev in spodbudo.

[25] Misel, da bi lahko škodila Joelu tako, da bi ga izbrisala, je bila njena primarna motivacija za to, da se je podvrgla temu postopku. Na neki točki ponosno dopusti, da "sem maščevalna mala psica, da je treba povedati resnico". Njuna vzajemna prijateljica Carrie pa Joelu pove naslednje: "Kaj naj rečem, Joel ... Ona je impulzivna ... Odločila se je izbrisati te domala kot za šalo," tako da stopnja domnevne zlobe v dejanju ni popolnoma jasna.

Če lahko legitimno rečemo, da izdaja nekoga za njegovim hrbtom vključuje to, da mu škodimo, četudi on nikoli ne odkrije te škode, se zdi, da bi morali biti podobno zmožni reči, da Klementinina dejanja škodujejo Joelu, četudi on tega nikoli ne odkrije.

Če dopustimo, da *nekatere* škode niso nujno doživljene, kakšna je potem narava nedoživljene škode, ki jo naredi Klementina?[26] Pravzaprav ni *izdala* Joela, ali ne? Naposled bi si lahko mislili, da izbira, da odstranimo spomine na nekoga drugega, ni kaj bistveno drugačna od tega, da odvržemo njegova stara pisma ali izbrišemo vso njegovo elektronsko pošto.[27] Ali ni njena pravica odstraniti opozorila ali celo spomine, če se tako odloči? Morda, toda tu lahko poteptamo moralno pomembne razlike med primerom bivšega ljubimca, ki sežiga pisma, in Klementininim brisanjem vseh sledi Joela iz svojega duha. Gotovo je, da med tema dvema primeroma obstaja razlika v *stopnji* in to utegne biti dovolj, da naredi moralno razliko, vendar je tu tudi nekaj več: zdi se, da popolni izbris spomina na nekoga kaže pomanjkanje spoštovanja, ki je *po vrsti* drugačno od zgolj zavrženih spominov.

Po premisleku se zdi, da je primer te vrste manj podoben metanju stran starih pisem in bolj podoben pravemu izdajstvu. Tako kot utegnemo misliti, da je nekdo, ki je popačil spomin nekoga drugega z obrekovanjem, temu naredil slabo uslugo, lahko podobno tudi rečemo, da je nekdo, ki je odstranil *ves* spomin na nekoga, naredil slabo uslugo osebi, ki je bila izbrisana.[28] Čeravno ideja lahko z začetka zveni bizarno, pa sledi, da utegnemo imeti moralno dolžnost spominjati se tistih, s katerimi smo imeli tesna razmerja. Bodite pozorni: nisem rekel, da imamo moralne obveznosti do tega, da imamo *ljubeče* spomine, ali do tega, da nam je oseba *všeč*, saj bi to bila očitno smešna zahteva. Nasprotno, predlagam, da smo moralno obvezani, da ne izkrivljamo zgodovine s popačenjem lastnega zgodovinskega zapisa.

Premislimo primer, v katerem bi droga popravila spomin nekoga tako, da bi vsi spomini na njegovo bivšo ženo postali neresnični in nelaskavi. Mnogi bi

[26] Tu ne raziskujem posebne Kantove razlage škode, storjene drugim, vendar bi bilo nemara tako razlago mogoče braniti. Ni jasno, da bi bilo mogoče maksimo, ki vključuje željo po izbrisu spominov na nekoga, univerzalizirati, zdi se pa tudi sprejemljivo predlagati, da izbira, da izbrišemo spomine na nekoga, vsebuje nespoštovanje do izbrisane osebe. Ken Rogerson je (v pogovoru) predlagal, da uporaba odstranitve spomina lahko krši Kantovo absolutno prepoved laganja, kajti z izbrisom vseh sledi nekoga ste se *intencionalno* postavili v položaj, v katerem, če vas vprašajo, morate povedati napačne stvari o svoji lastni zgodovini in o osebi, ki ste jo izbrisali. Obstaja tudi očitna možnost, da bo odstranitev spomina nekoga spodbudila, da ne bo upošteval Kantove prepovedi glede prelamljanja obljub: če se ne morete spomniti svojih obljub, potem verjetno ne boste gotovi, da se jih boste držali

[27] V nedavno objavljenem članku v *New York Timesu* Anna Bahney pokaže, da je mogoče v današnjem času – zahvaljujoč prevladi elektronske pošte in digitalne fotografije – spomine na ljubezen, ki se je skisala, "izbrisati z brutalno učinkovitostjo" ("Zapping Old Flames Into Digital Ash", 4. april, 2004).

[28] Tu se osredinjam na škodo, storjeno osebi, ki ste jo izbrisali, toda glede na način, kako odstranitev spomina deluje v filmu, se pojavljajo tudi druga vprašanja, ki zadevajo vaše dolžnosti do tistih, ki jih vaša dejanja omejujejo. Ali je od vas moralno, da zahtevate, da se vsi vzajemni prijatelji vzdržijo omenjanja postopka, ki ste mu bili podvrženi? Zahteva, da delujejo tako, kakor da se vaš odnos nikoli ni zgodil, lahko – v določenih okoliščinah – privede do vsiljevanja zelo pomembnega bremena.

upravičeno menili, da je uživalec take droge naredil nekaj, kar ni le nepremišljeno, temveč tudi nemoralno. Čeravno *odstranitev* spominov ni enaka z njihovim *izkrivljanjem*, pa odstranitev *vseh* spominov na osebo privede do nekakšnega izkrivljanja: vaš duh pride do tega, da ima zmotno in tako izkrivljeno perspektivo na en vidik sveta. Z namerno "lažjo z izpustitvijo" je pripoved o vašem življenju delno fikcionalizirana.

Prej sem rekel, da je odstranitev spomina moteča zato, ker privede do tega, da si nadenemo "metafizične plašnice", ki delno ločijo povezavo med našim duhom in svetom – duh nič več ne zrcali sveta tako natančno, kot je to počel prej. Tu obstaja simetrija med našimi vrednotami: tako kot si želimo, da bi naš duh pravilno predstavljal svet, si tudi želimo, da bi svet pravilno predstavljal *nas*.[29] Če izbrišem vse moje spomine na neko osebo, zajamčim, da del sveta sploh nič več ne predstavlja te osebe, težko pa je, da si ne bi mislili, da sem se tako zapletel v moralno problematično obliko zmotne predstave. Če bi ta oseba ugotovila, kaj sem storil, bi on/ona imela pravico do užaljenosti. Celo če ne bi odkrila/ je sprejemljivo misliti, da so ji moja dejanja kljub temu škodovala. Čeravno se stopnja prestopka lahko spreminja v skladu z mojimi motivi (kot v primeru obrekovanja ali drugih oblik zmotnega predstavljanja), lahko celo odstranitev spomina, ki je storjena zaradi najboljših razlogov, privede do nesreče osebe, ki je bila izbrisana, saj vključuje ta namerni spodrsljaj, da bi osebo pravilno predstavili.

Sumim, da pri mnogih bralcih ostaja nekaj skepticizma, kajti – kljub zgornjim premislekom – se za dolžnost *spominjati se* lahko zdi, da je to zelo nenavadna stvar, ki naj bi jo zahtevali od morale.[30] Če se lahko osvobodimo očitno ozkega pojmovanja moralnosti kot nič več kot zbira abstraktnih pravil, ki uravnavajo obnašanje do drugih, menim, da lahko spregledamo, da tisto, kar predlagam, dejansko ni tako nenavadno. Filozofinja in romanopiska Iris Murdoch nam lahko tu pomaga: zgovorno je dokazovala,, da je v jedru moralnosti odgovornost, da naredimo najbolje, kar je mogoče, *da bi stvari dojeli pravilno*, to pa pomeni ne *le*, da delamo pravilno, temveč da dojemamo svet in druge ljudi pravilno – da "dejansko gledamo in spregledamo" stvari, kakršne dejansko so:

[29] Če kajpada čutimo, da je ta del naše narave graje vreden, se lahko oklenemo priložnosti, da to dejstvo skrijemo. (Tako Mierzwiak ne čuti nobene potrebe, da bi Marijin duh pravilno zrcalil njegovo celotno naravo.)

[30] V svoji knjigi *The Ethics of Memory* (Harvard University Press, 2002) Avishai Margalit dokazuje, da imamo *etično*, ne pa *moralne* dolžnosti, da se spominjamo drugih. Etiko uvršča v tisto, kar je Bernard Williams imenoval "bogate relacije" s tistimi, za katere skrbimo, medtem ko je morala pregnana v "plitve relacije" z onimi, s katerimi smo manj povezani. Misli, da je področje etike opcijsko na način, kakor moralnost ni, saj sklepa, da je naša dolžnost, da se spominjamo, odvisna od naše želje, da smo vpleteni v skrbeče, odnose z drugimi. Četudi mislim, da je v tem razlikovanju med etiko in moralo (kot tudi med bogatimi in plitvimi relacijami) nekakšen vpogled, nisem tako prepričan, kot je on, da je črto med obema lahko potegniti tako jasno ali da je eno področje opcijsko na tak način, na katerega drugo ni. V skladu s tem se ne obotavljam govoriti o posebni moralni dolžnosti do tistih, do katerih nam je. (Moji argumenti, *zakaj* imamo dolžnost, so precej drugačni od Margalitovih, čeravno mislim, da je veliko tega, kar pravi on o odnosu med skrbjo in spominom, združljivo z mojo razlago. Še posebej mislim, da je poudarek Iris Murdoch na osredinjeno pozornost mogoče reformulirati v okviru "skrbi", kakor ona uporablja ta izraz.)

> "Avtoriteta morale je avtoriteta resnice, to je realnosti. Lahko vidimo dolžino, širino teh pojmov, ko potrpežljiva pozornost brez presledka preoblikuje natančnost v zgolj razsodnost ... Ali bi se moral nesrečni zakon nadaljevati zaradi otrok? Ali bi moral zapustiti svojo družino, da bi opravljal politično delo? Ali bi jo moral zanemariti, da bi se ukvarjal z umetnostjo? Ljubezen, ki prinese pravi odgovor, je izvrševanje pravičnosti in realizma in dejanskega *gledanja.* Težava je ohraniti pozornost, usmerjeno na realne situacije, in ji preprečiti, da bi se skrivno vrnila k jazu z uteho samopomilovanja, nezadovoljstva, domišljije in obupa ... *Naloga* je videti svet, kakršen je."[31]

Če je ta označitev "avtoritete morale" pravilna, potem mislim, da je povsem razumno sklepati, da moramo narediti najbolje, kar moremo, ne le da bi *videli*^ temveč da tudi *ne bi pozabili*, kaj smo videli. Izbira, da bomo izbrisali vse sledi nekoga drugega, je ravno nasprotje nekakšne osredinjene pozornosti, ki jo Murdochova opisuje kot nujno tako za ljubezen kot za pravičnost.[32] Ohranjanje zmožnosti, da se *oziramo nazaj*, je le en del naše večje odgovornosti, da gledamo na svet z jasnostjo, ki jo zahteva moralnost.[33] *Večno sonce* nam predstavi več likov, ki so – zaradi različnih razlogov – izbrali, da se izognejo tej odgovornosti, film pa nas učinkovito svari pred takim eskapizmom.

VII. Marijina kraja

Večno sonce – v nasprotju z nekaterimi znanstveno-fantastičnimi filmi – ni zaljubljeno v novo tehnologijo, ki jo kaže.[34] Povsem nasprotno: postopek za

[31] Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), str. 90-91.

[32] Precej ironično je, da je Kate Winslet igrala tako Iris Murdoch (v filmu *Iris* (Richard Eyre, 2001)) kot Klementino, lik, ki kaže odpor, da bi "dejansko spregledala", ki ga je Murdochova kritizirala. (Tudi žalostna ironija je, da je sama Iris Murdoch trpela za Alzheimerjevo boleznijo in tako postopno izgubila ravno tisto vrsto zaznavne natančnosti, za katero je čutila, da je tako pomembna za ljubezen in pravičnost.)

[33] To, da tu poleg Kanta, univerzalista, uporabljam Murdochovo, moralno partikularistko, utegne na nekatere bralce napraviti bizaren vtis. Gotovo bi bilo bizarno (in nemara nekoherentno), če bi zahteval, da sprejmemo Kantovo celotno moralno teorijo. Vendarle mislim, da utegnemo imeti korist od Kantovih vpogledov, ki zadevajo problematično naravo samopohabe, ne da bi se zavezali njegovemu celovitemu pojmovanju moralnosti, ravno tako kot lahko imamo korist od vpogledov Murdochove, ki zadevajo osredinjeno pozornost in povezavo med ljubeznijo in pravičnostjo, ne da bi sprejeli vse, kar ona pove na temo morale.

[34] Andrew Light je v prodornem članku pokazal, da je na film *Prisluškovanje* (Francis Ford Coppola, 1974) mogoče gledati tako, kot da podpira tisto, kar Light imenuje "bistvena" teza glede tehnologije; glej "Enemies of State", v *Reel Arguments: Film, Philosophy, and Social Criticism* (Boulder, CO: Westview Press. 2003). Ta teza (ki izvira iz del Martina Heideggra, Michela Foucaulta in drugih) vsebuje stališče, da tehnologija ni "vrednostno neodvisna" ali moralno nevtralna, temveč ima inherentno etično razsežnost Light še posebej predlaga, da je tehnologija nadzorovanja, uporabljena v *Prisluškovanju*, predstavljena tako, kot da kvari njene uporabnike. Light pojasnjuje to kvarjenje v okviru odtujitve, ki jo tehnologija neizogibno vsiljuje: tehnologija nadzorovanja si po svoji pravi naravi prizadeva popredmetiti osebo, ki je nadzorovana. Mislim, da je mogoče nekaj podobnega reči tudi v prid "bistvene" interpretacije *Večnega sonca.* Film predstavlja dejansko uporabo tehnologije odstranitve spomina kot tisto, ki neizogibno vključuje depersonalizacijo in manipulacijo s pacientom. To pa spet tako se zdi, vodi k drugim velikim in malim prekrškom: Patrick ukrade tako Joelovo spodnje perilo kot njegovo dekle, Slanu izrecno ne uspe pokazati spoštovanja do Joela kot pacienta, Mierzwiak uporablja tehnologijo, da bi se izognil odgovornosti za svojo afero z Marijo itn. Tako kot *Prisluškovanje* nakaže, da tehnologija nadzorovanja kvari značaj tistih, ki jo uporabljajo, se zdi, da *Večno sonce* predlaga, da je tehnologija odstranitve spomina tudi daleč od tega, da bi bila moralno nevtralna, in da prinese s sabo problematično naravnanost popredmetenja, ki okuži tiste, ki jim je naloženo breme

odstranitev spomina je predstavljen kot vabljivo, vendar zgrešeno in nevarno orodje. Poskušal sem osmisliti in braniti pesimistični ton filma do tovrstnega postopka. Dokazoval sem, da podvrženje odstranitvi spomina lahko privede do tega, da škodi tako nam kot osebi, ki smo jo izbrisali. Sami sebi škodimo tako, da sebe oropamo resnice o svojem življenju in svetu. Drugim osebam škodimo z nekakšno *zmotno* predstavo, ki je neizogibna, ko odstranimo vse predstave te osebe. Moje upanje je, da nam je premislek o vpletenih filozofskih vprašanjih pomagal bolje razumeti in upravičiti tehnološki pesimizem filma in njegov občutek tragične izgube.

Naši premisleki o filozofskih vprašanjih, ki jih zastavlja *Večno sonce*, so nas postavili v boljši položaj, da branimo Marijina dejanja na koncu filma. Že prej sem omenil, da se na koncu odloči ukrasti zdravniške zapise Mierzwiakovih pacientov in da jim jih bo vrnila. S strogo utilitaristične perspektive utegne biti očitno, da Marija počne nekaj moralno napačnega, ko vrača te zapise, spomine in avdiokasete. Gotovo je, da bo mnogim prejšnjim pacientom povzročila bolečino in celo morda intenzivno, dolgotrajno trpljenje. Zakaj potem misli, da "ima prav", in zakaj je publika nagnjena k temu, da simpatizira z njenimi dejanji? V tem eseju sem predlagal, da je mnogo načinov, kako lahko razmišljamo o postopku za odstranitev spomina kot tistemu postopku, ki z oropanjem povzroči znatno škodo. Marija poskuša odstraniti to škodo in četudi njen poskus prinese s sabo nekaj "škode, ki rani", smo mi (in ona) naklonjeni misli, da utegne biti to trpljenje tega vredno. Čeravno ne vidimo polnih rezultatov njenih dejanj, film nakazuje, da je njen cilj cenjen, filozofi pa, ki smo jih obravnavali, so nam pomagali pridobiti popolnejše razumevanje tega, zakaj utegnejo biti njena dejanja upravičena *kljub* bolečini, ki jo bodo prinesla.[35]

VIII. Sklep

Poskušal sem pojasniti, kako nas filozofski viri, ki jih nudijo Nozick, Nagel, Kant in drugi, postavijo v položaj, da bolje razumemo, zakaj je scenarij *Večnega sonca* moteč in moralno problematičen, tako da ga zgolj tradicionalno utilitaristično mišljenje ne more popolnoma privzeti. Nozickovi in Nagelovi vpogledi predlagajo, da lahko legitimno trdimo, da odstranitev spomina vključuje konflikt vrednot, ki je takšen, da ima za posledico škodo za posameznika, ki sega onstran vrst škod, ki jih je mogoče meriti v okviru koristnosti. Poleg tega nam je Kant dal razlog za skrb, da prostovoljna odstranitev spomina kaže pomanjkanje

nadzorovanja tehnologije.

[35] Tu pravim "utegnejo biti upravičena" zato, ker je mogoče, da bo vrnitev zapisov dejansko povzročila *tako veliko* trpljenja, da bo izravnavala dobro, doseženo z odstranitvijo škode oropanja, ki jo je povzročila odstranitev spomina. Obstajajo tudi vprašanja pacientovega pristanka, ki utegnejo biti moralno pomembna. Ne želim zanikati teh možnosti in zapletov – želim zgolj predlagati, da nam dejstvo, da resno razmišljamo o sodbi, da so Marijina dejanja upravičljiva, kaže, da je tu treba priznati tako škode, ki ranijo, kot škode, ki oropajo. Brez priznanja, da je obstajala škoda preko oropanja, postanejo Marijina dejanja *očitno* neupravičljiva, vendar ko film gledamo, se nam ne zdi, da Marija tako očitno nima prav.

samospoštovanja, ki je škodljivo in morda nemoralno. Naposled, ganljiva vizija morale, ki jo ima Murdochova in ki zahteva natančno zaznavanje, nam dopušča, da osmislimo idejo, da utegne odstranitev spomina vključevati ne le škodo do samega sebe, temveč tudi škodo do drugega.

Ti premisleki nam bolje pomagajo razumeti naš odgovor na film: ko gledamo *Večno sonce*, je povsem naravno, da čutimo nelagodje, ki zadeva odločitve, ki jih Joel, Klementina in Marija sprejemajo, da bi koristili odstranitev spomina. Z začetka se lahko zdi zagonetno, da smo privedeni do tega, da čutimo konflikt, kar zadeva prostovoljne odločitve, ki so jih liki sprejeli, da bi sledili sreči. (Nihče jih ne prisiljuje, odstranitev spomina pa izberejo za to, da bi se počutili bolje, zakaj bi torej morali čutiti neko ambivalenco?) Razumevanje narave njihovega žrtvovanja in načina, kako to vključuje nekakšno škodo do drugih kot tudi izkoriščanje samega sebe, nam kajpada dopušča, da bolje osmislimo naš čustveni odnos do filma. Zdaj lahko vidimo, zakaj globino žalosti, ki jo prikliče film, ne izčrpa premislek o slabih posledicah in trpljenju, ki smo mu priča – nesreča, ki jo liki nakopljejo sebi in drugim, ni vselej v obliki bede, vendar je vseeno nesreča.

Ustvarjalci filmov in romanopisci so pogosto uspešnejši kot filozofi, ko raziskujejo nianse in zapletenosti naših prepričanj, želja in vrednot. Filozofija seveda ima svojo vlogo, ko nam pomaga v iskanju smisla in interpretacije te zapletenosti. *Večno sonce* je, med drugim, dragocen filozofski vir zato, ker živo ponazarja bedo klasične utilitaristične perspektive tako, da nas osvešča, da je moralna realnost veliko bolj zapletena, kot lahko dopusti taka utilitaristična teorija. Film nam še posebej pokaže, da škode, ki jo povzroči prostovoljna odstranitev spomina, ni mogoče zadovoljivo razumeti v okviru škod, ki so zavestno izkušene. Da bi naredili vidne te implicitne nauke filma, je potrebna filozofska argumentacija, moj cilj tu pa je uporabljati filozofske vire, da bi naredil ravno to in da bi tako bolje razumeli tako ta opazen film kot filozofska, vprašanja, ki jih tako zgovorno zastavlja.

IX. Postscript: poročilo predsednikovega sveta o biotehnologiji

O odstranitvi spomina sem razpravljal v kontekstu filma *Večno sonce brezmadežnega uma. V* filmu je ta postopek uporabljen za to, da bi izbrisal vse spomine prejšnjega odnosa. Predlagal sem, da nam film daje razlog za mišljenje, da je tak postopek težaven, to misel pa sem poskušal razvezati tako, da sem se oprl na intuicije mnogih filozofov. Moj cilj v pričujočem eseju je bil predvsem dokazati, da je odstranitev spomina lahko moralno problematična na način, ki sega onstran njenega potenciala, da povzroči slaba izkustva. Iz tega pa *ne* izhaja, da odstranitev spomina v nekaterih primerih ne more biti upravičena. Kar sledi, je, da četudi je upravičena, je to nujno ne naredi za nedvoumno dobro stvar – lahko je namesto tega le manjše od dveh zel.

Moje ocene tu niso zgolj zaradi akademske natančnosti, kajti vprašanja, zastavljena v *Večnem soncu*, niso tako za lase privlečena ali futuristična, kot bi kdo utegnil misliti. Kot je poročal *The New York Times*, so tistim s potravmatsko stresno motnjo dali zdravila za zoženje spomina v poskusu, da bi zmanjšali strašne simptome, ki lahko sledijo, če smo priča travmatskim dogodkom.[36] Zdravila, za katera gre, ne izbrišejo natanko problematičnih spominov, temveč jih zožijo tako, da otopijo čustva, ki so povezana s posameznimi spomini. Predsednikovemu svetu za bioetiko se zdi raziskava dovolj moteča, da ji posveti poglavje v nedavnem poročilu in posvari pred uporabo takih zdravil.[37] Želim na kratko pretresti njihove argumente in jih primerjati s skrbmi, ki sem jih izpostavil, kar zadeva odstranitev spomina, ki je pokazana v *Večnem soncu.*

Poročilo izpostavlja mnogo občutljivih skrbi glede varnosti in učinkovitosti takih zdravil. Vendar se zdi, da je jedro njegovega filozofskega argumenta proti odstranitvi spomina v trojnem. Prvič, trdi, da bo sreča, ki jo iščemo pri odstranitvi spomina, tanek simulaker prave sreče:

> "Vendar je daleč od tega, da bi bilo jasno, da bi nas občutek zadovoljstva, ločen od dejanja v svetu ali od odnosa z drugimi ljudmi, lahko naredil res srečne. Ali bi bila sreča, ki ne izvira iz tistega, kar delamo in govorimo, običajno v povezavi z drugimi, kaj več kot simulaker tiste sreče, za katero nas naše duše pripravijo?" (str. 208)

Drugič, svet predlaga, da sledenje taki tehnologiji kaže neuspeh, da bi ustrezno prepoznali naše omejitve:

> "Ko nova zdravila prekinejo povezavo našega razpoloženja in spomina s tistim, kar delamo in doživljamo, bi lahko ogrozila sposobnost in resnicoljubnost tega, kako živimo in kaj čutimo kot tudi našo zmožnost, da bi se odgovorno in z dostojanstvom soočili z nepopolnostmi in omejitvami naših življenj in življenj drugih. Namesto da bi priznali stisko, tesnobo in bol kot ustrezni odsev krhkosti človeškega življenja in kot neločljive od zastojev in srčnih bolečin, ki spremljajo zasledovanje sreče in ljubezen do tovarišev-smrtnikov, smo povabljeni, da jih obravnavamo kot bolezni, ki jih je treba zdraviti, nemara nekoč celo zbrisati." (str. 213)

> "Ali nas izkustvo trdih resnic – neizbranega, nepojasnljivega, tragičnega – ne spominja, da v svetu ne moremo biti nikoli popolnoma doma, še posebej če naj resno vzamemo realnost človeškega zla?" (str. 229)

Nazadnje svet skrbi, da odstranitev spomina vključuje škodljivo vmešavanje v osebno identiteto nekoga:

---

[36] Robin Marantz Henig, "The Quest to Forget Drugs to Prevent Painful Memories", *The New York Times*, 4. april 2004.

[37] To poročilo, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, je na voljo na <http://www.bioethics.gov/reports/beyondtherapy>. Prihodnja sklicevanja se bodo nanašala zgolj na strani.

> "Toda če oslabljeni spomin lahko pohabi identiteto, jo lahko selektivno spremenjen spomin izkrivi. Sprememba vsebine naših spominov ali sprememba njihovih čustvenih tonalitet ... bi lahko subtilno preoblikovala to, kdo smo, vsaj za sebe. S spremenjenimi spomini sc utegnemo počutiti bolje, vendar ni jasno, da bolje čuteči 'mi' ostajamo isti kot pred tem. (str. 212)
>
> "Nebrzdana moč, da izbrišemo spomine, razbistrimo razpoloženja in spremenimo naše čustvene dispozicije, bi lahko ogrozila našo zmožnost za oblikovanje močne in koherentne osebne identitete." (str. 212)
>
> "Mi utegnemo biti pogosto v skušnjavi, da bi žrtvovali natančnost naših spominov v prid tega, da bi olajšali naše bolečine ali razširili naš nadzor na naša psihična življenja. Toda tako početje pomeni, da se naposled ločimo od realnosti in pustimo za sabo našo lastno identiteto." (str. 224)

Ti in drugi premisleki so svet vodili k temu, da je izdal ostro opozorilo proti taki biotehnologiji:

> "Zdravila za spreminjanje spomina in razpoloženja so temeljna nevarnost za naše zasledovanje sreče. V procesu zadovoljevanja naših pravih želja za spokojnost duha, veder izgled, neskaljeno cenjenje samega sebe in za intenzivno zadovoljstvo utegnejo ta zdravila poškodovati našo zmožnost zadovoljitve želja, ki nas po naravi naredijo srečne." (str. 269)

Glede na trditev sveta, da utegne odstranitev spomina spremeniti pacientovo osebno identiteto, je videti, da ustrezno vprašanje ni, ali je mogoče identiteto nekoga spremeniti, temveč, *kako* je spremenjena in ali je ta sprememba sprememba na najboljše. V ideji manipulacije z duhom nekoga je nekaj problematičnega, kot je pokazal naš pretres Kantovega stališča, toda problem gotovo ni *zgolj* ta, da se je identiteta nekoga spremenila. Naposled, obstajajo vse vrste obnašanj, v katere se lahko vpletemo, ki bodo v nekem smislu spremenile našo identiteto.[38] To, da postopek spreminja sebstvo, ne more biti samo na sebi razlog za to, da ga zavrnemo.

Ko svet obravnava trditev, da zasledovanje take tehnologije vključuje zanikanje naših omejitev kot ljudi, je videti, da postavlja v ospredje sporno teistično razlago človekove narave kot notranje omejene. (Predsednik sveta Leon Kass je znan po svojih konservativnih, na teizmu utemeljenih stališčih, vključno s svojo začetno zavrnitvijo oploditve *in vitro.)* Četudi sem precej skeptičen glede ljudi, kakršni so "transhumanisti", ki se površno oklepajo stališča, da bo tehnologija kmalu dopustila domnevno neomejeno povečanje naših zmožnosti,[39] se mi zdi tudi

[38] Dejansko je težko razmišljati o dejavnostih, ki v *nekem smislu* ne spreminjajo tega, kdo smo. Neverjetna popularnost knjig "pomagaj si sam" je testament stopnje, v kateri ne le zgolj dopuščamo, temveč iščemo priložnosti, da sebe spremenimo.

[39] Vire glede transhumanizma je mogoče najti na spletni strani <http://www.transhumanism.org>. Nick Bostrom

moteče, da naletim na vladni svet, ki govori o naravnih "mejah" človeštva in svetuje proti poskusu, da "bi se v svetu počutili doma". Zavrnitev posamezne tehnologije mora biti utemeljena na aktualnih nevarnostih, ki jih postavlja, ne zgolj na dejstvu, da je nova in da se zdi zmožna, da zmanjša naše omejitve na načine, o katerih so nekoč razmišljali kot o "nenaravnih".

Ko šteje trditev, da nas taka zdravila utegnejo mamiti, da sprejmemo plitko ali ponarejeno srečo namesto realnega blagra, simpatiziram s poanto sveta, vendar sem oprezen glede njegovega dokaj ozkega pojmovanja "prave sreče". Zdi se, da skušajo naposled predlagati, da prava sreča ne vključuje občutka, da je dobro, temveč namesto tega preprosto biti dober državljan:

> "Morda leži zdravilo za naše psihične težave v ponovnem odkritju dolžnosti in smotrov zunaj jaza – v obratu navzven, ne pa navznoter, v obratu od zdravega duha k dobri družbi. In morda je najbolj obetajoča pot k pravi sreči živeti popolnoma angažirano življenje kot učitelji in starši, vojaki in državniki, zdravniki in prostovoljci." (str. 267)

Ni dvoma, da angažiranje v skupnosti in v družbi v širšem smislu pogosto privede do bistvenega in trajnega občutka sreče, vendar pa se zdi povsem zgrešeno predlagati, da je resnična sreča dosegljiva *zgolj* s takim angažiranjem ali da bo tako angažiranje nujno prineslo zadovoljstvo. Ta predlog je dejansko škodljiv, če implicira, da *razen* če tako angažiranje ne prinese sreče, potem ni vredno, da ga zasledujemo.

Raje kot da zavrnem idejo, da je sreča lahko dosegljiva z odstranitvijo spomina ali z zdravili za spreminjanje razpoloženja, mislim, da je namesto tega veliko bolj plodno, če pokažem, da sreča ni vse, o čemer nas skrbi v življenju. Kakor kažejo Nozickovi miselni eksperimenti, živeti srečno življenje ni edina stvar, ki je pomembna – živeti *smisla polno* življenje ima za večino ljudi prednost. S "smisla polnim življenjem" menim življenje, v katerem je oseba zmožna udejaniti njene/njegove najgloblje vrednote.[40] Ker mnogi od nas cenijo več kot zgolj srečo, smisla polno življenje ni preprosto srečno življenje. Odstranitev spomina (ali omrtvičenje spomina z zdravili) lahko ovira našo zmožnost za smisla polno življenje, zato je previdnost upravičena, ko gre za zasledovanje take tehnologije. V določenih okoliščinah pa zdravila ali tehnologije, ki otopijo spomine, lahko namesto tega dopustijo srečo in smisla polno življenje, ki drugače ni dosegljivo. Kakor kaže Robin Henig v *The New York Timesu:*

je morda najbolj znan transhumanist, ki je tudi akademski filozof.

[40] Potegnilo bi nas predaleč stran, če bi tu šel veliko globlje, vendar je treba opozoriti, da za mojo označitev "smisla polnega" menim, da je nevtralna med "subjektivnimi" in "objektivnimi" razlagami "smisla polnega" in vrednote. Čeravno simpatiziram z objektivnimi razlagami, bo za moje namene tu zadostovala subjektivna razlaga. Za prodorno razpravo o tem, zakaj so subjektivne razlage "smisla polnega" problematične, glej esej Susan Wolf "The True, the Good, and the Lovable", v *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, ur. Sarah Buss in Lee Overton (MIT Press, 2002).

> "Če nismo priča mukam nenehnih potravmatskih stresnih motenj, potem ni težko pretiravati s koristmi, ki ji imamo, če se oklepamo grenkih spominov. Toda oseba, ki so jo spomini pohabili, je zožena oseba: o njej ni nič plemenitega. Če se mi kot družba odločimo, da je bolje, da ljudi zaradi nekega idealiziranega stališča o tem, kaj pomeni biti človek, držimo zaprte v njihov strah, potem utegnemo sami sebi razkrivati, da smo družba z sprevrnjenim pojmom tega, kaj dejansko pomeni biti človek."[41]

Kot sem dokazoval prej, vključuje odstranitev spomina žrtvovanje zaradi konflikta med vrednostjo, ki jo pripisujemo resnicoljubnosti, in vrednostjo, ki jo pripisujemo zadovoljstvu. Tako žrtvovanje vključuje znatno izgubo, toda v določenih okoliščinah lahko to izgubo odtehta dobitek, vsebovan v zadovoljstvu, svobodi in v psihičnem zdravju. Našo dolžnost do spominjanja lahko izigrajo grozljivo izčrpavajoči učinki resne travme, v takih primerih pa bi bilo povsem kruto zavrniti olajšanje osebi, ki trpi.[42]

[41] Henig. "The Quest to Forget".

[42] Bodite pozorno tudi na to, da se nekateri od ugovorov, ki sem jih postavil proti tehnologiji odstranitve spomina, ki se pojavlja v *Večnem soncu,* lahko ne nanašajo na primere, ki vključujejo potravmatske stresne motnje in zdravila, ki otopijo spomin. Utegne se zgoditi, da z uporabo takih zdravil ne bo nobene znatne škode, prizadete drugim. V obsegu, v katerem zdravila otopijo čustvene tonalitete, ne pa dejstvene vsebine spominov, pa pravilna raba takih zdravil lahko tudi ne ogroža vrednosti, ki jo pripisujemo poznavanju resnice.