УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Александар С. Ерић

ПАРФИТОВА ТЕОРИЈА ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА И САВРЕМЕНИ АНИМАЛИЗАМ У СВЕТЛУ УЧЕЊА СВ. ГРИГОРИЈА НИСКОГ

докторска дисертација

Београд, 2026

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Aleksandar S. Erić

PARFIT'S THEORY OF PERSONAL IDENTITY AND CONTEMPORARY ANIMALISM IN THE LIGHT OF THE TEACHING OF ST. GREGORY OF NYSSA

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2026

Информације о ментору и члановима комисије

Ментор:

проф. др Душко Прелевић, редовни професор,
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

проф. др Миланко Говедарица, редовни професор
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

проф. др Ирина Деретић, редовни професор
Универзитет у Београду, Филозофски факултет

др Предраг Милидраг, Научни саветник при Институту друштвених наука у Београду

Датум одбране: _____

ПАРФИТОВА ТЕОРИЈА ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА И САВРЕМЕНИ АНИМАЛИЗАМ У СВЕТЛУ УЧЕЊА СВ. ГРИГОРИЈА НИСКОГ

Сажетак

Дисертација испитује Парфитову теорију личног идентитета и савремени анимализам у светлу учења св. Григорија Ниског. Циљ истраживања је да се утврде домети и ограничења психолошког и биолошког континуитета као основа личног идентитета и испита објашњавачки значај патристичког појма ипостаси. Примењују се аналитичка реконструкција и критичко испитивање аргумената, компаративна анализа теорија и интерпретација патристичких текстова.

Истраживање показује да Парфитова релација R објашњава психолошку повезаност и континуитет значајне за преживљавање, али оставља отвореним питање јединства њиховог носиоца. Анимализам одређује тај носилац као људски организам, али биолошки континуитет не исцрпљује објашњење личности као субјекта искуства и моралне одговорности. Анализа Григоријевог учења о јединству душе и тела, ипостаси и васкрсењу отвара могућност обухватнијег разумевања истоветности личности кроз промене.

Основни резултат рада јесте теза о онтолошкој асиметрији субјекта и његових психофизичких својстава: својства претпостављају носиоца, па њихов континуитет сам по себи не објашњава његову истоветност. Закључује се да ипостасни модел омогућава повезивање оправданих увида Парфитове теорије и анимализма, уз очување несводивости личности. Допринос дисертације огледа се у образлагању онтолошког приоритета субјекта и померању тежишта са континуитета својстава на континуитет њиховог носиоца.

Кључне речи: лични идентитет; Дерек Парфит; психолошки редукционизам; релација R; анимализам; св. Григорије Ниски; ипостас; онтолошка асиметрија; субјект; васкрсење.

Научна област: *Филозофија*

Ужа научна област: *Филозофија личног идентитета, филозофија когниције, патристика*

PARFIT'S THEORY OF PERSONAL IDENTITY AND CONTEMPORARY ANIMALISM IN THE LIGHT OF THE TEACHING OF ST. GREGORY OF NYSSA

Abstract

This dissertation examines Parfit's theory of personal identity and contemporary animalism in the light of the teaching of St Gregory of Nyssa. It aims to assess the scope and limitations of psychological and biological continuity as grounds of personal identity and the explanatory significance of hypostasis. The methods comprise analytical reconstruction, critical assessment of arguments, comparative analysis and interpretation of patristic texts.

The study argues that Parfit's Relation R explains psychological connectedness and continuity relevant to survival, but leaves open the question of the unity of their subject. Animalism identifies this subject as a human organism, yet biological continuity does not exhaust the explanation of the person as a subject of experience and moral responsibility. Gregory's teaching on the unity of soul and body, hypostasis and resurrection offers a broader framework for understanding personal identity through change.

The central finding is an ontological asymmetry between the subject and its psychophysical properties: properties presuppose a bearer, so their continuity cannot by itself explain that bearer's identity. The dissertation concludes that the hypostatic model accommodates the valid insights of Parfit's theory and animalism whilst preserving the irreducibility of the person. Its contribution lies in defending the ontological priority of the subject and shifting the focus from the continuity of properties to that of their bearer.

Keywords: personal identity; Derek Parfit; psychological reductionism; Relation R; animalism; St Gregory of Nyssa; hypostasis; ontological asymmetry; subject; resurrection.

Scientific field: *Philosophy*

Scientific subfield: *Philosophy of Personal Identity, Philosophy of Cognition, Patristics*

САДРЖАЈ

0. УВОД 1
I Опште питање идентитета 1
II Психолошки редукционизам и Парфитова теорија личности 3
III Анимализам и биолошки приступ личном идентитету 5
IV Онтолошка перспектива личности и концепт ипостаси 6
1. ПАРФИТОВА ТЕОРИЈА ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА 10
1.1. Историјски и теоријски оквир 10
1.1.1. Теоријски оквир личног идентитета 10
1.1.2. Основне историјске расправе о идентитету 13
1.1.3. Локов психолошки критеријум личног идентитета 16
1.1.4. Хјум и проблем јединства „ја“ 18
1.1.5. Савремене формулације личног идентитета 21
1.2. Парфитов психолошки редукционизам 23
1.2.1. Парфитова теорија о небитности идентитета 23
1.2.2. Основне претпоставке редукционизма 26
1.2.3. Редукционизам и филозофска критика 29
1.2.4. Мисаони експерименти у Парфитовој теорији личног идентитета 35
1.2.5. Појам релације R 40
1.2.6. Разликовање идентитета и онога што је битно 46
1.3. Онтолошка, епистемолошка и етичка питања 48
1.3.1. Проблем онтолошког статуса личности 48
1.3.2. Епистемолошка питања: критеријуми препознавања и верификације идентитета 50
1.3.3. Последице по етичке теорије: одговорност, обећање и будуће особе 53
1.3.4. Закључак првог дела: редукционистичка реконцептуализација личности 55
2. САВРЕМЕНИ АНИМАЛИЗАМ И ЛИЧНИ ИДЕНТИТЕТ 58
2.1. Основе анималистичког схватања личности 58
2.1.1. Основне поставке анимализма: историјски и појмовни увод 58
2.1.2. Човек као живи организам: биолошка основа нумеричког идентитета 60
2.1.3. Однос између организма и свести 62
2.1.4. Проблем личности без свести и аргумент „too many thinkers“ 64
2.2. Биолошки континуитет и нумерички идентитет 66
2.2.1. Биолошки и психолошки критеријуми континуитета 66
2.2.2. Телесни континуитет и биолошка трајност као онтолошка основа личног идентитета 70
2.3. Анимализам и Парфитов редукционизам 71
2.3.1. Сукоб анимализма и Парфитовог редукционизма 71
2.3.2. Идентитет vs. функционална замена 73
2.3.3. „Филозофски зомбији“ и проблем феноменалне свести: метафизичке, онтолошке и епистемолошке импликације 74
2.4. Домети анималистичке критике 76
2.4.1. Оцењивање снаге анималистичке критике 76
2.4.2. У којој мери анимализам побија Парфита 77

2.4.3. Могућности интеграције биолошког и психолошког 79
2.4.4. Биолошки континуитет у доба неуротехнологија и вештачке свести 80
3. ЛИЧНОСТ И ИПОСТАС КОД ГРИГОРИЈА НИСКОГ 83
3.1. Антрополошке и тријадолошке основе појма личности 83
3.1.1. Антрополошке основе појма личности код Григорија Ниског 83
3.1.2. Душа и тело као јединство 85
3.1.3. Личност као ипостас у тријадолошком контексту 87
3.1.4. Ипостас и континуитет личног идентитета 89
3.2. Смрт, васкрсење и континуитет личности 91
3.2.1. Смрт и проблем личног идентитета 91
3.2.2. Васкрсење као потврда ипостасног континуитета 92
3.2.3. Неуротехнологије, дигитална репродукција личности и проблем васкрсења 94
3.2.4. Васкрсење као критеријум процене редукционизма и анимализма 96
4. ОНТОЛОШКА АСИМЕТРИЈА И ИПОСТАСНИ МОДЕЛ ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА 98
4.1. Субјект и његова психофизичка својства 98
4.1.1. Границе психолошког редукционизма 98
4.1.2. Онтолошки статус личности и асиметрија субјекта и својстава 100
4.1.3. Онтолошка асиметрија као критеријум процене савремених теорија личног идентитета 101
4.2. Феноменална свест и ипостасни модел 102
4.2.1. Феноменална свест као аргумент за онтолошки примат субјекта 102
4.2.2. Границе редукционистичког и анималистичког тумачења феноменалне свести 104
4.2.3. Ипостас као онтолошки модел личног идентитета 105
5. ЗАКЉУЧАК 108
5.1. Правци будућих истраживања 110
ЛИТЕРАТУРА 112
БИОГРАФИЈА АУТОРА 118

0. УВОД

I Опште питање идентитета

Питање под којим условима једна особа остаје иста кроз време представља једно од темељних питања савремене филозофије личног идентитета. Да ли је континуитет личности утемељен у истости тела, континуитету свести, психолошким релацијама или неком дубљем онтолошком принципу, предмет је дуготрајних филозофских расправа. Управо због тога, како истиче Нунан, проблем личног идентитета кроз време јесте питање шта лични идентитет нужно подразумева, односно питање одређивања критеријума личног идентитета кроз време (Noonan 2003: 2–4). Импликације овог, наизглед искључиво метафизичког, проблема далеко превазилазе границе онтологије. Питања моралне одговорности, рационалног самоинтереса, вредности живота и оправданости казне претпостављају постојање неког облика континуитета личности кроз време (Parfit 1984: 199–203).

Полазно питање сваке теорије личног идентитета јесте под којим условима можемо рећи да је особа која постоји у тренутку t_1 нумерички идентична особи која постоји у тренутку t_2.[1] При томе је неопходно разликовати нумеричку истост од квалитативне сличности. Неки аутори, попут Вигинса, ову разлику сматрају кључном. Вигинс наглашава да нумерички идентитет означава исту ствар која траје кроз време, док квалитативна сличност представља само подударност особина, без стварног идентитета. Полазећи од појма врсте (*sortal*), он показује да се питање идентитета увек поставља у оквиру одређене категорије бића, јер управо врста одређује услове под којима је могуће говорити о истости једног ентитета кроз време (Wiggins 1980: 55–60). Из ове разлике произилази већина савремених анализа личног идентитета.

Историја филозофије понудила је различите одговоре на питање шта обезбеђује континуитет личности. Платон је сматрао да је душа трајни принцип који обезбеђује јединство личности кроз промене тела. У дијалогу *Федон* душа је описана као нематеријални и непропадљиви принцип који омогућава да се личност одржи независно од телесних промена. С тим у вези Платон каже: „Душа је најсличнија ономе што је божанско, бесмртно, невидљиво и непроменљиво, док је тело слично ономе што је смртно, видљиво и подложно промени.“ (Платон 2002: 80b–c).

За разлику од Платона, Аристотел развија другачији приступ. Према њему: „Душа је, дакле, прва ентелехија природног тела које има живот у потенцијалности. А тело које има живот у потенцијалности јесте оно које је органско.“ (Aristotle 2002: 412a–414b). Полазећи од хилеоморфног разумевања бића, Аристотел тврди да се живо биће не може разумети као прост збир душе и тела, већ као јединство форме и материје. Душа је форма живог тела, док је тело материја која ту форму остварује. У *Метафизици* он одређује суштину (οὐσία) као оно што је примарно одређено формом (εἶδος), чиме успоставља онтолошки приоритет форме у односу на материју (Аристотел 2007: Z 7–8). Континуитет личности је, према томе, условљен континуитетом живог организма. Овај приступ поставља темеље каснијим биолошким концепцијама идентитета, које ће у савременој филозофији бити развијене у оквиру анимализма.

У раној модерној филозофији проблем личног идентитета добија нову форму. Џон Лок одбацује традиционалну супстанцијалну теорију душе и предлаже психолошки критеријум личности. Он негира да лични идентитет зависи од континуитета материјалне или нематеријалне супстанције, већ инсистира да је пресудан континуитет свести. У *Огледу о људском разуму* Лок развија теорију према којој је суштинско обележје личности способност да се човек сећа својих прошлих поступака и препознаје их као сопствене (Locke 1975: 335–

[1] Под ознакама t_1 и t_2 подразумевају се два различита временска тренутка. Ова нотација је стандардна у аналитичкој филозофији приликом разматрања питања идентитета кроз време.

340). Локов психолошки приступ постао је једно од најзначајнијих полазишта савремених теорија личног идентитета.

За разлику од Лока, Дејвид Хјум доводи у питање саму идеју стабилног субјекта који стоји иза психолошких стања. У *Расправи о људској природи* он тврди да оно што називамо „ја“ није ништа друго до скуп перцепција које се непрестано мењају и повезују посредством асоцијације идеја (Hume 2000: 252–260). Полазећи од претпоставке да су перцепције једини непосредни садржаји свести, Хјум отвара могућност да лични идентитет није фундаментална метафизичка чињеница, већ конструкција која произлази из начина на који организујемо сопствено искуство.

У савременој аналитичкој филозофији расправе о личном идентитету добијају нови интензитет. Бројни аутори настоје да формулишу прецизне критеријуме на основу којих је могуће одредити под којим условима једна особа остаје иста кроз време. У том контексту развијено је више теоријских приступа, међу којима се посебно издвајају психолошки редукционизам, анимализам и различите форме конституционалних теорија личности.

Најзначајнији представник савременог психолошког редукционизма јесте Дерек Парфит. У свом делу *Разлози и особе* (*Reasons and Persons*) Парфит полази од тврдње да лични идентитет није фундаментална метафизичка чињеница (Parfit 1984: 206–209). Тиме доводи у питање традиционални појам нумеричког идентитета и наглашава да у опстанку личности није пресудна строга нумеричка истост, већ психолошка континуалност и психолошка повезаност различитих временских стања. Своју позицију Парфит аргументује низом познатих мисаоних експеримената.

Психолошку континуалност Парфит одређује као релацију која обухвата различите врсте менталних веза — сећања, намере, карактерне особине, уверења и друге облике психолошке повезаности. Све ове облике повезаности обједињује у оквиру релације **R**, чиме психолошку повезаност поставља као централни елемент у објашњењу личног идентитета (Parfit 1984: 206–210).

Ова анализа снажно је утицала на савремене расправе, јер је показала да традиционално питање о истости особе може бити мање важно од питања које врсте психолошких односа омогућавају наставак живота личности. На тај начин Парфит предлаже да се расправа о личном идентитету преусмери са метафизичког проблема нумеричке истости на анализу односа који су релевантни за рационални самоинтерес, моралну одговорност и практично расуђивање (Persson 2016: 150–155).

Како би испитале домете различитих теорија личног идентитета, савремене редукционистичке концепције често користе мисаоне експерименте (Ehring 1999: 329–332). Они омогућавају испитивање интуитивних граница наших концепција личности. Посебно су значајни сценарији који укључују телепортацију, трансплантацију мозга или фисију свести, у којима се поставља питање да ли психолошки континуитет може постојати и у одсуству биолошког континуитета (Thomson 1996: 312–318).

Међутим, управо ови мисаони експерименти показују да психолошки приступ може довести до парадоксалних резултата. Парфитов експеримент фисије мозга представља један од најснажнијих изазова традиционалном појму нумеричке истости. Ако се лични идентитет заснива искључиво на психолошком континуитету, онда постаје могуће да једна личност, услед гранања психолошког континуитета, буде повезана са два каснија субјекта. Управо на основу овог примера Брукнер показује да психолошки критеријум, у случајевима гранања, губи способност да обезбеди јединствену нумеричку истост личности (Brueckner 2005: 296–298), док Јохансон наглашава да овакви мисаони експерименти откривају унутрашњу напетост између психолошког континуитета и класичног појма идентитета као односа један-према-један (Johansson 2010: 208–210).

Ови проблеми показују да психолошки континуитет сам по себи можда није довољан да обезбеди јединствен критеријум личног идентитета. Управо због тога у савременој аналитичкој филозофији развијени су алтернативни приступи, од којих је најзначајнији анимализам, који наглашава биолошки континуитет као темељ личног идентитета.

У наредном делу увода биће анализирани основни аргументи психолошког редукционизма и анимализма, њихова међусобна критика, као и ограничења оба приступа. То представља неопходан корак ка формулисању основне тезе ове дисертације. Наиме, циљ овог истраживања јесте да, кроз компаративну анализу савремене аналитичке филозофије и патристичке онтологије личности, испита могућности једног интегративног разумевања личног идентитета.

II Психолошки редукционизам и Парфитова теорија личности

Већ поменути Дерек Парфит у свом чувеном делу *Разлози и особе* развија тезу да лични идентитет није фундаментална метафизичка чињеница. Оно што је, према њему, од пресудног значаја за опстанак личности није нумеричка истост субјекта, већ постојање одређених психолошких односа који повезују различите временске фазе живота једне особе (Parfit 1984: 199–205).

Полазиште Парфитове теорије представља критика традиционалног схватања према коме лични идентитет почива на постојању јединственог субјекта који остаје исти кроз време (Parfit 1984: 210–213). По његовом мишљењу, претпоставка о трајном субјекту не објашњава континуитет личности, већ га само подразумева. Уместо тога, Парфит настоји да покаже да се лични идентитет може у потпуности објаснити позивањем на психолошке чињенице, без увођења посебног метафизичког ентитета који би био носилац идентитета.

Парфит психолошку континуалност одређује као сложену мрежу психолошких односа која обухвата сећања, намере, уверења, карактерне особине и друге облике менталне повезаности. Ове односе обједињује појмом релације **R**[2], која означава комбинацију психолошке повезаности и психолошког континуитета између различитих временских стања једне личности (Parfit 1984: 206–210).

Полазећи од редукционистичког становишта, Парфит релацију **R** не поистовећује са строгом нумеричком истошћу личности (Parfit 1984: 281–285). Она није супстанцијални носилац личности, већ означава континуитет психолошког живота који омогућава да се личност наставља кроз време. Због тога питање нумеричког идентитета губи централни значај, док у први план долази питање психолошке континуалности различитих менталних стања.

Овај теоријски помак има далекосежне филозофске последице. Како примећује Персон, управо психолошка континуалност, а не проста психолошка повезаност, представља суштину Парфитовог критеријума личног идентитета (Persson 2016: 150–155). Тако, на пример, одрасла особа може бити идентична детету које је некада била, иако не постоје непосредна сећања која повезују те две животне фазе. Идентитет се, према томе, не заснива на појединачним сећањима, већ на непрекинутом ланцу преклапајућих психолошких веза које повезују различите периоде живота. Ако је управо психолошка континуалност оно што је суштински важно за опстанак личности, онда строга нумеричка истост више није неопходан услов рационалног самоинтереса. Особа има разлога да брине о свом будућем стању уколико је оно психолошки континуирано са њеним садашњим животом, чак и када није могуће доказати строгу нумеричку истост.

Парфит своје становиште илуструје познатим мисаоним експериментима, чији је циљ да испитају наше интуиције о личном идентитету. Најпознатији је експеримент телепортације.[3] У том сценарију особа улази у машину која прецизно скенира њено тело и мозак, уништава оригинални организам, а затим на другој локацији реконструише организам који поседује истоветне психолошке карактеристике, укључујући сећања, уверења и карактерне особине (Parfit 1984: 199–201).

---

[2] Парфит разликује *psychological connectedness* (непосредне психолошке везе, попут појединачних сећања) од *psychological continuity* (континуитета заснованог на ланцу преклапајућих психолошких веза). Релација R означава комбинацију ових односа када су узрочно повезани на одговарајући начин (Parfit 1984: 206–210).

[3] Парфит наглашава да су ови мисаони експерименти методолошки инструменти за испитивање наших интуиција о личном идентитету, а не технолошка предвиђања или емпиријске хипотезе (Parfit 1984: 199–205).

Из овог експеримента природно произлази питање да ли је особа која се појављује након телепортације иста она особа која је ушла у машину. Парфитов одговор гласи да, уколико постоји довољан степен психолошке континуалности, постоји све оно што је суштински важно за опстанак личности (Parfit 1984: 201–205). Чак и ако није могуће утврдити строгу нумеричку истост, психолошки континуитет обезбеђује релевантан смисао преживљавања.

Још већи изазов представља мисаони експеримент фисије мозга. У овом сценарију мозак једне особе дели се на две хемисфере које се затим трансплантирају у два различита тела. Као резултат настају две личности које наслеђују психолошке карактеристике оригиналне особе. Како примећује Јохансон, може се рећи да личност преживљава фисију, али остаје неодређено да ли је било која од новонасталих личности заиста „ја“ (Johansson 2010: 208–210). Ако је психолошки континуитет једини критеријум личног идентитета, онда није јасно да ли је оригинална особа постала једна од нових личности, обе или ниједна од њих (Ehring 1999: 329–332).

Управо овакви случајеви показују да, према Парфиту, лични идентитет није фундаментална чињеница. Уместо једног јединственог одговора постоје различити степени психолошке континуалности који могу постојати независно од строге нумеричке истости (Parfit 1984: 210–215). Из тога произлази редукционистички закључак да се чињенице о личном идентитету могу свести на чињенице о психолошкој континуалности и физичкој организацији организма.

Парфитова редукционистичка позиција убрзо је постала једно од средишњих места савремених расправа о личном идентитету. Док једни аутори истичу да редукционизам пружа убедљиво објашњење психолошке димензије личности и омогућава прецизнију анализу рационалног самоинтереса, моралне одговорности и преживљавања (Brueckner 1993: 7–9), други указују да управо случајеви фисије, дупликације и прекида психолошког континуитета откривају његове концептуалне слабости (Johansson 2007: 225–228). Персон сматра да Парфитова анализа представља један од најзначајнијих доприноса савременој филозофији личности, али истовремено наглашава да она не отклања потребу за дубљим онтолошким објашњењем субјекта (Persson 2016: 150–152). Управо због тога Парфитов редукционизам далеко је превазишао оквир расправа о личном идентитету и постао важна референтна тачка у филозофији свести, когнитивним наукама, неурофилозофији, биоетици и филозофији вештачке интелигенције.

Најзначајнији приговор Парфитовом редукционизму односи се на питање онтолошког јединства личности. Ако се лични идентитет своди искључиво на психолошки континуитет, остаје нејасно шта обезбеђује јединство психолошких стања и зашто она припадају једном истом субјекту. Како примећује Нунан, Парфитов редукционизам може успешно објаснити настављање психолошких стања кроз време, али не објашњава зашто она припадају једном истом носиоцу (Noonan 2003: 4–6). Другим речима, редукционизам убедљиво описује односе између психолошких стања, али оставља отвореним питање субјекта коме та стања припадају.

Овај проблем постаје још израженији у сценаријима психолошког гранања. Ако један ток психолошке континуалности може довести до више будућих субјеката, поставља се питање по ком основу један од њих може бити проглашен наставком оригиналне личности. Управо на ту тешкоћу указује Цимерман, наглашавајући да савремене расправе о временским деловима и гранању идентитета показују како више није могуће једноставно претпоставити да употреба првог лица нужно упућује на једног јединог носиоца идентитета (Zimmerman 2012: 115). Из тих разлога све је присутније становиште да редукционистичко објашњење мора бити допуњено метафизичким критеријумом који обезбеђује јединство личности.

Управо из ових расправа развија се анимализам као једна од најзначајнијих алтернатива психолошком редукционизму. Полазећи од претпоставке да је човек пре свега живи биолошки организам, анимализам настоји да обезбеди стабилнију онтолошку основу личног

идентитета, везујући његов континуитет за континуитет организма, а не за континуитет психолошких стања.

У наредном одељку биће анализирани основни аргументи анималистичке теорије личности, као и њена критика Парфитовог психолошког редукционизма.

III Анимализам и биолошки приступ личном идентитету

Анимализам представља један од најзначајнијих алтернативних приступа Парфитовом психолошком редукционизму у савременој аналитичкој филозофији. Полазиште ове теорије јесте претпоставка да је човек пре свега живи биолошки организам, те да лични идентитет почива на континуитету тог организма, а не на континуитету психолошких стања (Olson 1997: 16–20). За разлику од психолошког редукционизма, који тежиште ставља на свест и психолошку повезаност, анимализам тврди да се критеријуми личног идентитета не разликују од критеријума идентитета других живих организама.

Основна теза анимализма гласи да људска бића јесу животиње, односно живи биолошки организми, због чега њихов идентитет зависи од континуитета биолошког живота. Особа остаје иста све док траје живот истог организма, без обзира на психолошке и менталне промене које могу настати током времена (Olson 2007: 28–32).

Један од главних аргумената у прилог овом становишту заснива се на свакодневном разумевању људских бића. Људе описујемо као биолошке организме који се рађају, расту, старе и умиру. Према анималистима, овај начин говора није само језичка навика, већ одражава дубљу метафизичку чињеницу: човек није посебан ентитет који постоји поред организма, већ је сам организам (Olson 1997: 30–35).

Ова позиција има значајну предност у односу на психолошки редукционизам, јер обезбеђује јасније критеријуме идентитета. Биолошки организми имају релативно одређене услове опстанка: организам наставља да постоји све док се настављају његови основни животни процеси (Blatti & Snowdon 2016: 3–6). На тај начин анимализам избегава поједине парадоксе који се јављају у психолошким теоријама, нарочито у мисаоним експериментима који укључују поделу психолошке континуалности.

Управо на том месту анималисти формулишу један од својих најпознатијих приговора психолошком редукционизму, познат као аргумент „превише мислилаца“ (*too many thinkers*).[4] Ако се личност одређује искључиво посредством психолошких својстава, поставља се питање коме та својства припадају. Будући да и организам поседује исти мозак и учествује у истим мисаоним процесима као и психолошки схваћена личност, следило би да у једном телу постоје два мислећа субјекта: организам и особа. Анималисти овакав закључак сматрају свођењем психолошког редукционизма на апсурд (*reductio ad absurdum*), јер је тешко прихватити да у једном људском телу истовремено постоје два нумерички различита носиоца свести. Због тога Олсон закључује да је мислећи субјект управо сам живи организам (Olson 2007: 32–35), док Хершенов додатно развија последице овог аргумента за редукционистичке теорије личности (Hershenov 2013: 203–205).

Из тог разлога анималисти тврде да не постоји посебна „особа“ која мисли независно од организма. Организам је тај који мисли, памти и делује, па самим тим представља носиоца личног идентитета (Olson 2007: 35–38).

Још један аргумент у прилог анимализму односи се на случајеве радикалних психолошких промена. Код тешке амнезије, на пример, особа може изгубити сва сећања и већину психолошких особина које су је раније одређивале. Док психолошки редукционизам у таквим случајевима мора објаснити да ли је идентитет очуван, анимализам нуди једноставнији одговор: особа остаје иста јер је исти организам наставио да живи (Olson 1997: 70–75).

[4] Аргумент „превише мислилаца“ представља један од најпознатијих приговора психолошком редукционизму у савременој аналитичкој филозофији. Његов циљ није да покаже да психолошка својства не постоје, већ да она сама по себи не могу одредити носиоца тих својстава.

Међутим, иако пружа стабилну биолошку основу личног идентитета, анимализам се суочава са озбиљним тешкоћама када треба да објасни перспективу првог лица. Лични идентитет није само питање биолошког континуитета, већ и питање субјективног искуства. Човек себе не доживљава искључиво као живи организам, већ као субјекта који мисли, осећа, памти и делује. Управо на то указује Нејгел, наглашавајући да ниједан потпуно објективан опис човека не може исцрпети оно што значи бити одређени субјект свести, јер свако свесно биће поседује несводиву перспективу првог лица (Nagel 1986: 14–16). Стога остаје отворено питање да ли анимализам, поред биолошког опстанка организма, може у потпуности објаснити и континуитет личности као субјекта искуства.

Ова тешкоћа нарочито долази до изражаја у мисаоним експериментима трансплантације мозга. Ако би мозак једне особе био пресађен у друго тело, већина људи би интуитивно сматрала да је личност наставила да постоји у новом телу. Према анимализму, међутим, личност би остала тамо где је остао оригинални организам, што доводи до сукоба са уобичајеним интуицијама о личном идентитету. Како примећује Мекмахан: „Већина нас верује да је особа која се потом пробуди у том телу управо ти. Али када би ти био људски организам, онда би то био мртви организам из којег је твој мозак извађен“ (McMahan 2002: 66–70).

Све наведено показује да анимализам, иако обезбеђује стабилну биолошку основу личног идентитета, не може у потпуности објаснити његову психолошку и субјективну димензију. Док психолошки редукционизам наглашава континуитет свести, анимализам наглашава континуитет организма. Оба приступа осветљавају важне аспекте личности, али ниједан не нуди потпуно задовољавајуће решење.

Овај сукоб психолошког и биолошког приступа указује на могућност да је лични идентитет сложенији феномен који захтева шири онтолошки оквир. У том смислу Цимерман с правом примећује да не постоји општа сагласност ни о томе шта смо ми, нити под којим условима опстајемо кроз време (Zimmerman 2012: 110–115). Због тога се све јасније намеће потреба за концепцијом личности која ће обухватити и биолошку и психолошку димензију људског постојања.

Управо у том контексту посебан значај добија патристичка антропологија, а нарочито учење Григорија Ниског. У средишту његовог разумевања личности налази се појам ипостаси, којим се означава конкретни, јединствени и непреносиви субјект постојања. За разлику од савремених теорија које лични идентитет темеље на психолошком или биолошком континуитету, Григорије Ниски полази од тога да су и психолошке и телесне димензије својства која припадају ипостаси, а не принципи из којих се она изводи (Григорије Ниски 2012: 45–50). Савремени православни теолози додатно су развили ову интуицију. Тако Зизјулас наглашава да личност није скуп психолошких својстава нити пука биолошка јединка, већ конкретан начин постојања, истичући да „личност није додатак бићу, него сам начин постојања бића“ (Zizioulas 1985: 49).

Оваква перспектива омогућава да се личност разуме као јединствена онтолошка стварност која се не може свести ни на психолошка стања ни на биолошки организам. Управо зато патристичка онтологија личности може понудити плодан теоријски оквир за преиспитивање савремених расправа о личном идентитету.

У наредном делу биће анализирана онтолошка концепција личности код Григорија Ниског и размотрено на који начин појам ипостаси може допринети интегративном разумевању личног идентитета.

IV Онтолошка перспектива личности и концепт ипостаси

Расправе о личном идентитету у савременој аналитичкој филозофији показују да се проблем континуитета личности не може једноставно свести ни на психолошке ни на биолошке услове. Психолошки редукционизам наглашава континуитет свести и менталних стања, али се суочава са проблемом онтолошког јединства субјекта. Анимализам, с друге стране, обезбеђује релативно стабилну метафизичку основу личности у виду биолошког

организма, али наилази на тешкоће када треба да објасни субјективну и психолошку димензију личног идентитета, а нарочито перспективу првог лица. Управо ова напетост између психолошког и биолошког приступа указује на потребу за ширим онтолошким оквиром који би могао да обухвати и повеже различите димензије личности.

У антропологији и онтологији личности Григорија Ниског централно место заузима појам ипостаси, који означава конкретан, јединствен и непоновљив начин постојања људске природе (Григорије Ниски 2012: 45–50).[5] Полазиште овог схватања није анализа психолошких функција нити биолошке организације човека, већ онтолошки статус личности као носиоца свих њених својстава и делатности. За разлику од савремених теорија личног идентитета, које критеријуме истости најчешће траже у континуитету свести, памћења или биолошког организма, Григорије полази од претпоставке да су психолошка и телесна својства увек својства некога и да већ самим тим претпостављају постојање конкретног ипостасног субјекта коме припадају. Ипостас, стога, није резултат психолошког или биолошког континуитета, већ њихов онтолошки предуслов. Управо зато личност не може бити сведена ни на скуп својих својстава ни на њихову временску повезаност, будући да она остаје исти субјект кроз све промене које се дешавају у њеним психолошким стањима, телесном устројству и животном искуству. Из таквог разумевања произлази да се проблем личног идентитета не може разрешити искључиво утврђивањем критеријума идентификације, већ захтева разматрање онтолошког темеља који омогућава да се све промене приписују једном истом ипостасном субјекту.

Овакав приступ има значајне импликације за проблем личног идентитета. Ако се личност разуме као ипостас, њен идентитет не може бити сведен ни на психолошки континуитет ни на биолошки опстанак организма, јер оба представљају само поједине аспекте њеног постојања. Личност се, напротив, показује као јединствена онтолошка стварност у којој су биолошка, психолошка и релациона димензија интегрисане у ипостасном начину постојања. Из те перспективе, психолошки редукционизам и анимализам не морају се посматрати искључиво као међусобно супротстављени описи личности, већ као приступи који осветљавају различите нивое једне сложене онтолошке стварности. Оно што савремене теорије настоје да објасне посредством различитих критеријума континуитета, Григорије Ниски тумачи полазећи од јединства ипостасног субјекта који остаје исти кроз све промене свог начина постојања.

У том смислу, проблем личног идентитета добија нови теоријски оквир, јер се превазилази избор између супротстављених редукционистичких приступа. Уместо да се личност сведе било на континуитет менталних стања, као у психолошком редукционизму, било на континуитет биолошког организма, као у анимализму, она се схвата као јединствени субјект чији идентитет обухвата обе димензије, а да се ни у једној од њих не исцрпљује. Из такве перспективе, психолошка и биолошка димензија не представљају самосталне носиоце идентитета, већ начине испољавања једног истог субјекта.

У савременој теолошко-филозофској литератури овај аспект патристичке онтологије личности препознат је као један од њених најзначајнијих доприноса савременој филозофској антропологији. Поједини аутори истичу да појам ипостаси омогућава разумевање личности као конкретног и непоновљивог начина постојања који се не може свести ни на општу природу ни на апстрактно схваћену супстанцију. Зизјулас наглашава да се управо у појму ипостаси превазилази класични примат суштине над личношћу (Zizioulas 1985: 44–50), док Јанарас показује да се личност може разумети једино као конкретно егзистенцијално остварење бића, а не као збир његових својстава (Јанарас 2005: 65–70).

[5] У патристичкој традицији појам ипостаси не означава просто индивидуални примерак неке природе, већ конкретни начин на који природа постоји. У том смислу, ипостас није синоним за психолошки појам личности у модерном значењу, иако је у савременој теолошкој литератури често довођена у везу са појмом личности (види: Turcescu 2005: 47–60).

.

У контексту савремених расправа о личном идентитету, овај приступ може се разумети као савремена интерпретација светоотачке онтологије личности, у којој код мислилаца попут Зизјуласа и Јанараса централно место заузима појам ипостаси. Уместо да се личност одређује у оквиру редукционистичких критеријума, она се схвата као конкретно онтолошко постојање које произлази из патристичког разликовања природе и ипостаси. Као јединствен начин постојања, личност се не може свести на појединачне психолошке, биолошке или друге парцијалне одреднице. Ова перспектива омогућава да се личност разуме као јединствено и непоновљиво постојање које своје утемељење не добија из скупа својстава, већ из начина постојања као ипостаси. У том смислу, савремена православна персоналистичка мисао може се тумачити као наставак и реконструкција патристичког разликовања природе и личности.

Полазећи од наведених претпоставки, основни циљ ове дисертације јесте да се кроз аналитичку реконструкцију и компаративну анализу испита однос између три различита приступа проблему личног идентитета: психолошког редукционизма Дерека Парфита, анимализма у савременој аналитичкој филозофији и онтолошке концепције личности код Григорија Ниског које припада корпусу мисли Кападокијских отаца.

Основна теза рада гласи да концепт ипостаси може понудити интегративни теоријски оквир који омогућава другачије разумевање односа између психолошке континуалности и биолошке стабилности личности. У том оквиру, психолошки односи и биолошки континуитет не појављују се као међусобно искључиви критеријуми личног идентитета, већ као различити аспекти јединственог начина постојања личности. Тиме се пажња са питања који је критеријум идентитета једини и коначан премешта на питање онтолошког субјекта коме психолошки и биолошки континуитет припадају.

Метод рада у овој дисертацији превасходно је аналитички, компаративни и интерпретативни. Аналитички приступ примењује се ради реконструкције и критичког испитивања основних аргумената различитих теорија личног идентитета, уз посебну пажњу посвећену њиховим метафизичким претпоставкама и унутрашњој логичкој доследности. Компаративни метод омогућава упоредну анализу савремених аналитичких теорија и хришћанског, односно патристичког разумевања личности, са циљем да се утврде њихове кључне сличности, разлике и могуће тачке дијалога. Интерпретативни приступ примењује се у анализи изворних филозофских и теолошких текстова, уз настојање да се њихови појмови и аргументи сагледају у оквиру сопственог историјског и концептуалног контекста. Истовремено, рад има и критичко-синтетички карактер, јер не настоји само да изложи постојећа становишта, већ и да процени њихове домете у разматрању проблема личног идентитета, као и могућност њиховог међусобног филозофског и теолошког дијалога.

Циљ оваквог приступа није пуко супротстављање различитих теорија личног идентитета, већ показивање да њихова компаративна анализа отвара могућност за прецизније разумевање самог појма личности. У том смислу, дисертација настоји да покаже да се проблем личног идентитета не може исцрпно објаснити ни у оквиру једног издвојеног критеријума нити простим супротстављањем различитих критеријума, већ захтева шири теоријски оквир који омогућава њихово међусобно разјашњење и утврђивање домена у којима су поједини приступи објашњавачки релевантни.

Полазећи од наведених теоријских претпоставки, дисертација је конципирана тако да постепено развија аргументацију од савремених аналитичких расправа ка патристичкој онтологији личности и њеним импликацијама за проблем личног идентитета. У првом делу рада разматрају се основни концепти и кључне теорије личног идентитета у савременој аналитичкој филозофији, са посебним освртом на психолошке приступе. Потом следи анализа Парфитовог редукционизма и његовог разумевања психолошке континуалности, као и критичко разматрање анималистичке теорије, која идентитет настоји да утемељи у биолошком континуитету организма. На тим основама уводи се онтолошка концепција личности код Григорија Ниског, која се испитује као могућа алтернатива и коректив савременим редукционистичким моделима. У завршном делу рада настоји се показати да је могуће понудити синтетичко разумевање личног идентитета које, полазећи од појма

ипостаси, интегрише оправдане увиде савремене аналитичке филозофије са онтолошким увидима патристичке традиције.

На тај начин дисертација настоји да допринесе расправи о личном идентитету реконструкцијом и критичком анализом различитих теоријских модела, при чему се посебна пажња посвећује одређивању њиховог домена објашњења и међусобних односа. Анализа обухвата савремене аналитичке приступе, али и релевантне теоријске оквире који претходе савременој расправи, укључујући патристичку концепцију личности. Завршно поглавље не уводи нове аргументе првог реда, већ испитује у којој мери се резултати претходних анализа могу формулисати као кохерентан теоријски оквир који омогућава заједничко разматрање различитих критеријума личног идентитета, без њиховог насилног свођења на један једини принцип.

1. ПАРФИТОВА ТЕОРИЈА ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА

1.1. Историјски и теоријски оквир

1.1.1. Теоријски оквир личног идентитета

Проблем личног идентитета може се формулисати као питање услова под којима једна личност остаје нумерички иста кроз време (Parfit 1984: 17–19). За разлику од квалитативне истости, која се односи на степен сличности између различитих ентитета, нумерички идентитет поставља питање да ли је један ентитет у различитим временским тренуцима идентичан самом себи (Noonan 1983: 284; Olson 1997: 12). У случају личности, ово питање добија посебан значај, будући да критеријуми личног идентитета непосредно утичу на разумевање континуитета субјекта и услова приписивања одговорности кроз време. Због тога различите теорије личног идентитета, имплицитно или експлицитно, одређују оквир унутар којег се разматрају појмови као што су одговорност, казна и обавеза.

Филозофски значај проблема личног идентитета произлази из његове тесне повезаности са нормативним појмовима као што су одговорност, кривица, заслуга и рационална брига за сопствену будућност. Шумејкер с тим у вези наглашава да је лични идентитет тесно повезан са одговорношћу (Shoemaker 1963: 47–51). Олсон, међутим, настоји да метафизичко питање „ко смо ми?“ раздвоји од нормативних питања моралне одговорности и приписивања обавеза. Иако идентитет у практичним околностима има важну улогу у одређивању субјекта коме се приписују одговорност и обавезе, сам критеријум идентитета, према Олсону, није заснован на нормативним чињеницама, већ на континуитету истог живог организма (Olson 2007: 56–58). Ово разликовање непосредно води проблему моралне одговорности: ако особа која постоји у садашњости није нумерички иста са особом која је у прошлости извршила неки поступак, постаје нејасно на који начин се могу оправдати казна или похвала за раније деловање. У том погледу посебно је значајно запажање Грузалског, који истиче да редукционистичко схватање личног идентитета доводи у питање традиционалну претпоставку да се одговорност нужно заснива на нумеричкој истости личности кроз време. У редукционистичком оквиру личност се, наиме, разуме посредством психофизичких и релационих чињеница, а не као додатна метафизичка стварност која гарантује строгу истоветност субјекта (Gruzalski 1986: 762).

Историјски развој расправа о личном идентитету показује да су одговори на питање опстанка личности кроз време били тесно повезани са ширим метафизичким схватањима људске природе. У античкој филозофији, нарочито код Аристотела, јединство живог бића објашњава се посредством односа душе и тела, при чему се душа схвата као форма живог организма и принцип његових животних и рационалних функција (Aristotle 2002: 55–59; Аристотел 2007: 101–105). На тај начин успостављен је појмовни оквир за разумевање континуитета живог субјекта упркос променама које настају током његовог живота.

У хришћанској патристичкој традицији, нарочито код Григорија Ниског, питање људског идентитета не поставља се експлицитно у облику који ће добити у савременој аналитичкој филозофији, али произлази из разматрања односа душе и тела, смрти и васкрсења. У дијалогу *О души и васкрсењу* Григорије наглашава трајност људског постојања, али без свођења човека на душу као самосталну супстанцију. Континуитет личности не заснива се на непроменљивости појединачних психолошких стања, већ на јединству људског бића и његовој усмерености према Богу (Григорије Ниски 2016; Balás 1966: 34–40).

Ови приступи постепено уступају место модерним расправама о идентитету, у којима централно питање више није искључиво онтолошка структура људског бића, већ критеријум на основу којег се утврђује да ли једна особа у различитим временским тренуцима остаје иста личност.

Значајан заокрет у модерној расправи о личном идентитету доноси Џон Лок, који тежиште помера са супстанцијалног на психолошки аспект личности. Према Локу, лични

идентитет не почива на континуитету материјалне или нематеријалне супстанције, већ на континуитету свести и памћења. Личност је, другим речима, биће способно да се сећа својих претходних искустава и да их препозна као сопствена (Forstrom 2010: 22–26). Овим становиштем постављени су темељи каснијих психолошких теорија личног идентитета, које континуитет личности објашњавају посредством менталних и психолошких веза између њених различитих временских фаза.

Велики део савремених аналитичких расправа о личном идентитету полази од Локовог психолошког критеријума или се критички одређује према њему. У том оквиру, редукционистичка теорија Дерека Парфита представља један од најутицајнијих покушаја систематског разматрања проблема личног идентитета. Парфит тврди да лични идентитет не представља посебну метафизичку чињеницу која постоји независно од психолошких и физичких односа, већ да се чињенице о идентитету могу објаснити посредством њихове структуре и континуитета (Parfit 1984: 31–36). У средишту његове анализе налазе се појмови психолошке повезаности и психолошког континуитета, обухваћени такозваном релацијом R, која означава постојање одговарајућих менталних веза између различитих временских фаза једне особе, као што су сећања, намере, уверења и карактерне особине.

Парфит своју редукционистичку концепцију не развија искључиво посредством апстрактне појмовне анализе (Parfit 1984: 72–80), већ је испитује и низом мисаоних експеримената.[6] Они имају значајну методолошку улогу, јер омогућавају проверу наших интуиција о условима под којима личност опстаје кроз време и о томе шта је суштински важно за њено преживљавање. Сценарији телепортације, фисије или трансплантације мозга постављају питање да ли психолошки континуитет може постојати независно од континуитета биолошког организма и да ли је сам по себи довољан за очување личности (Thomson 1996: 318–321).

У том контексту Еринг разматра случајеве дупликације личности, односно ситуације у којима више од једног каснијег појединца стоји у односу психолошког континуитета према истој ранијој особи. Анализирајући сценарије који укључују путовање кроз време, он указује на то да постојање два психолошки континуирана наследника не мора нужно представљати коначан противпример психолошким теоријама идентитета, већ проблем који захтева прецизније разликовање нумеричког идентитета од релација психолошке повезаности (Ehring 1987: 430–433). Оваква анализа доприноси разумевању ограничења строгог схватања нумеричког идентитета као јединствене релације и подржава Парфитов закључак да су психолошке релације, а не строга нумеричка истост, пресудне за практично значење опстанка личности.

Међу наведеним мисаоним експериментима сценарио телепортације посебно јасно илуструје напетост између психолошког континуитета и нумеричког идентитета. Особа која се појављује на удаљеној локацији задржава сећања, уверења, намере и друге психолошке карактеристике оригинала, али остаје отворено питање да ли је реч о истој личности или о новом појединцу који само стоји у одговарајућем психолошком односу према њој. Овакви случајеви продубљују Парфитову редукционистичку тезу, јер показују да се преживљавање личности може разматрати независно од строгог појма нумеричког идентитета. У први план долазе психолошке релације које повезују различите временске фазе личности, чиме се доводи у питање претпоставка да је нумерички идентитет централна чињеница личног опстанка.

Међутим, ни редукционистички приступ није лишен тешкоћа. Иако омогућава прецизно разлагање личног идентитета на психолошке релације, остаје отворено питање на који начин се различити психолошки процеси уједињују у јединственог субјекта искуства. Парфит наглашава да лични идентитет није посебна метафизичка чињеница која постоји изнад мреже психолошких и физичких односа, већ да се све релевантне чињенице о личности могу

[6] Мисаони експерименти у расправама о личном идентитету немају првенствено функцију технолошких предвиђања, већ служе као методолошка средства за испитивање последица одређених критеријума идентитета у граничним и неуобичајеним условима.

исказати без претпостављања додатног метафизичког субјекта (Parfit 1984: 245–250). Управо зато његова теорија убедљиво описује структуру психолошког континуитета, али оставља отвореним питање носиоца тог континуитета.

Ова тешкоћа постаје још израженија у граничним случајевима као што су дубока амнезија, расцеп свести или фисија мозга, у којима постаје нејасно шта конституише јединствено „ја“ које носи искуства и интегрише психолошке садржаје у једну перспективу. Еринг указује на општији проблем да психолошки континуитет може произвести више од једног подједнако оправданог наследника исте личности, чиме се доводи у питање идеја да овај однос сам по себи може једнозначно одредити лични идентитет (Ehring 1987: 430–433). С друге стране, Шумејкер наглашава да се, поред постојања психолошких релација, мора објаснити и њихово уједињење у јединствену субјективну перспективу, односно у један центар искуства који представља основу личног идентитета (Shoemaker 1963: 47–51).

Алтернативу психолошком приступу представља анимализам, који лични идентитет заснива на биолошком континуитету организма. Према овој теорији, човек остаје исти кроз време уколико опстаје исти живи организам, односно уколико се одржава континуитет његових биолошких процеса (Olson 1997: 7–41). На тај начин анимализам обезбеђује релативно јасну и метафизички стабилну основу идентитета, независну од промена у менталном животу.

Ипак, и ова позиција суочава се са тешкоћама у случајевима у којима долази до значајног раздвајања биолошког и психолошког континуитета. Психолошке трансформације могу радикално изменити сећања, карактер, уверења и животне пројекте личности, док би анималистички критеријум и даље идентификовао исти организам као нумерички исти субјект (Olson 1997: 22–30). Овакви случајеви отварају питање да ли је биолошки континуитет сам по себи довољан за објашњење свих аспеката опстанка личности или је за потпунију теорију неопходно узети у обзир и психолошку димензију идентитета.

У том контексту, патристички појам ипостаси, развијен у мисли Григорија Ниског, отвара другачију метафизичку перспективу разумевања личног идентитета.[7] Док психолошке и анималистичке теорије настоје да критеријум опстанка личности утемеље у психолошком или биолошком континуитету, појам ипостаси упућује на конкретног, јединственог и непоновљивог субјекта постојања који се не може свести ни на психолошка стања ни на биолошке процесе (Григорије Ниски 2016: 135–140). Из такве перспективе, идентитет личности не произлази из континуитета њених појединачних својстава, већ из трајности самог субјекта коме та својства припадају.

Овај концепт отвара могућност да се напетост између психолошке континуалности и биолошког идентитета размотри у оквиру јединственог онтолошког модела, у којем се личност схвата као интегрална и недељива стварност. Ипостас, међутим, не треба разумети као трећи критеријум који се једноставно додаје психолошком и биолошком континуитету. Она пре означава онтолошког субјекта коме психолошке и биолошке одредбе припадају и у чијем се јединству оне повезују.

Са аналитичког становишта, овакав проширени оквир омогућава компаративну процену предности и ограничења различитих теоријских модела. Редукционизам пружа прецизну анализу психолошких релација и њихове улоге у објашњењу континуитета; анимализам нуди јасан критеријум утемељен у биолошкој трајности организма; док концепт ипостаси уводи онтолошку димензију посредством које се настоје објаснити јединство, непоновљивост и трајност субјекта.

Посматрани заједно, ови приступи не морају се разумети искључиво као међусобно искључиве алтернативе, већ као теорије усмерене на различите нивое исте проблемске целине. Управо такво проширење теоријског оквира представља полазиште за систематску и

[7] Појам ипостаси овде се не уводи као непосредан еквивалент савременим критеријумима личног идентитета, већ као онтолошка категорија која омогућава другачије постављање питања о носиоцу психолошког и биолошког континуитета. Стога поређење Григорија Ниског са савременим аналитичким теоријама има систематски и компаративни, а не историјско-генеалошки карактер.

компаративну анализу савремених аналитичких и патристичких схватања личности која ће бити развијена у наставку рада.

1.1.2. Основне историјске расправе о идентитету

У класичној метафизици идентитет се најчешће објашњава посредством појма супстанције као носиоца својстава и основе постојаности у промени. У том оквиру Аристотел разликује супстанцију од акциденталних својстава: супстанција представља оно што постоји по себи и што остаје исто упркос промени својстава, док су акциденти промењиве одлике које јој припадају, али не одређују њен идентитет (Аристотел 1979: 45–50; Аристотел 2007: 101–105).[8] У *Метафизици* Аристотел наглашава да се постојаност ствари кроз време заснива на супстанцији као ономе што опстаје упркос променама својстава, док саме промене акцидената не нарушавају њену истоветност (Аристотел 2007: 101–105). Овакво схватање поставља основу за касније расправе о условима под којима нешто може остати исто кроз време, нарочито кроз разликовање носиоца идентитета од његових промењивих стања.

У оквиру супстанцијалног модела, истоветност се заснива на постојаности супстанције која опстаје упркос промени својстава. Физички објекат може мењати боју, облик или просторни положај, а да притом задржи свој идентитет све док се његова супстанцијална основа одржава кроз време. Овај приступ пружа стабилан метафизички оквир за разумевање трајности у свету промене, али је првенствено развијен у односу на природне и физичке ентитете. Његова примена на људску личност, међутим, отвара низ проблема, јер се субјективни идентитет не може у потпуности свести на трајање физичког носиоца кроз време.

Платонова филозофија нуди другачији метафизички приступ проблему идентитета, у којем се тежиште помера са промењивог света чулних појава на сферу непромењивих идеја. За Платона, оно што се у свету искуства појављује као нестално и подложно промени не представља истинску основу истости, већ само њену несавршену манифестацију. У *Држави* Платон наглашава да се стабилност и суштина ствари заснивају на идеалним формама које постоје независно од чулног света (Платон 2002: 507b–509c).

У том оквиру, идентитет се може разумети као учешће у одговарајућој форми, која функционише као онтолошки стандард стабилности и одређује оно што нешто јесте упркос променама његових појавних облика. Иако Платон не развија теорију личног идентитета у савременом смислу, његово разликовање света постајања и света бића поставља важан метафизички оквир за разумевање односа између промене и трајности.

Након Платоновог и Аристотеловог утемељења проблема идентитета у односу између непромењиве суштине и промењивих својстава, стоичка филозофија уводи додатну перспективу, померајући нагласак ка рационалној структури стварности и улози логоса као принципа њене кохерентности. Према стоицима, свет је уређен као рационално повезана целина у којој логос обезбеђује унутрашњи поредак и континуитет свих појава.[9]

У оквиру такве космологије, људско биће разуме се као део рационално устројеног космоса, при чему се личност повезује са деловањем рационалне душе која омогућава самосвест и морално делање. Иако стоици не развијају експлицитну теорију личног идентитета у савременом смислу, њихово истицање рационалности, унутрашње самодоследности и моралне аутономије представља значајан историјски корак ка каснијим психолошким схватањима личности.

---

[8] Појмове супстанције и акциденције овде треба разумети у оквиру аристотеловске метафизике. Акциденције нису самостални носиоци идентитета, већ својства која постоје у супстанцији и могу се мењати без престанка постојања самог субјекта промене.

[9] Стоичко схватање логоса и рационалне душе не представља теорију личног идентитета у савременом смислу. Његов значај у овом контексту састоји се пре свега у наглашавању рационалне кохерентности, моралне агентивности и унутрашње самодоследности субјекта.

Упркос снажном утицају класичног супстанцијализма, његова примена на проблем личног идентитета показује одређена ограничења, која постају видљива у контексту анализе свести и субјективног искуства. Док овај модел успешно објашњава континуитет физичких ентитета кроз време, његова објашњавачка снага слаби када је реч о јединству свесног субјекта, самосвести и моралне одговорности (Olson 1997: 15–18).

У том смислу, личност се не може у потпуности разумети као пуки носилац својстава који опстаје кроз промене, већ као сложена стварност која укључује психолошке процесе и перспективу првог лица. Управо овај проблем отвара простор за касније теоријске приступе који настоје да континуитет личности кроз време објасне не само у терминима супстанције, већ и посредством психолошких и когнитивних релација.

У хришћанској филозофској и теолошкој традицији проблем личног идентитета добија нову димензију, у којој се питање истости личности повезује са њеном духовном и есхатолошком одређеношћу. Патристичка антропологија наглашава јединственост личности као бића које није исцрпљено својим природним или психолошким одређењима, већ се разуме у односу према трансцендентном поретку постојања (Јанарас 2009: 45–52; Zizioulas 1985: 1–30).

У том контексту посебно место заузима Григорије Ниски, који у оквиру своје антропологије развија схватање човека као конкретног субјекта чије се постојање не може разумети изван односа према Богу (Григорије Ниски 2012: 12–160). Балаш показује да је управо учешће човека у божанском животу један од кључева за разумевање Григоријеве антропологије (Balás 1966: 34–40), док Лаут истиче да се код Григорија човек не одређује искључиво природним или психолошким својствима, већ динамичким усмерењем ка Богу као свом коначном испуњењу (Louth 1996: 120–128).

Тиме појам ипостаси добија значај кључне категорије за разумевање личног постојања. Он означава конкретну и непоновљиву егзистенцију субјекта која се не исцрпљује ни у биолошкој организацији ни у психолошкој структури. Личност се, према томе, не посматра као збир својстава, већ као јединствен начин постојања који интегрише различите нивое људске стварности.

Из таквог оквира произлази да питање истости личности није ограничено на критеријуме континуитета, већ укључује и димензије одговорности, смисла и односа према коначности и смрти. Лични идентитет се стога појављује као појам који истовремено има онтолошку, етичку и духовну тежину, јер се односи не само на то шта човек јесте, већ и на начин његовог постојања и усмерености.

Промене у раној модерној филозофији довеле су до преиспитивања супстанцијалног модела идентитета и постепеног померања ка психолошким критеријумима. У том контексту Џон Лок формулише један од најутицајнијих заокрета у разумевању личности, заснивајући њен идентитет на континуитету свести, а не на истоветности супстанције.

Према Локу, личност се не одређује као метафизички носилац својстава, већ као самосвесни субјект који посредством памћења повезује различите временске фазе сопственог живота и присваја прошла искуства као своја (Forstrom 2010: 22–26).[10] На тај начин психолошки континуитет, а нарочито меморијска повезаност, постаје кључни критеријум истости личности.

Како истиче Форстром, овакво становиште подразумева да се идентитет личности више не заснива на трајности онтолошке супстанције, већ на способности свести да одржи однос према сопственој прошлости кроз акте препознавања и памћења. Тиме се тежиште критеријума идентитета премешта са метафизичког нивоа на ниво психолошке структуре искуства.

Локова теза да свест о садашњим и прошлим поступцима омогућава да се ти поступци припишу једној истој личности имала је значајан утицај на касније расправе о личном

[10] Локов критеријум памћења често се у литератури тумачи прецизније као критеријум континуитета свести, будући да памћење представља један од начина на који се свест протеже на прошле поступке и искуства. Ова разлика постаће значајна у каснијим расправама о циркуларности и ограничењима меморијског критеријума.

идентитету (Лок 1962: II.xxvii.9–10). Она је омогућила преусмеравање пажње са супстанцијалних на психолошке критеријуме истости, при чему свест и памћење постају основни механизми посредством којих се различите фазе живота повезују у јединствену личност.

Међутим, у каснијој рецепцији Локове позиције јавља се проблем што свест, схваћена као критеријум идентитета, не обезбеђује увек довољно снажну везу између временски удаљених стања личности, већ често успоставља континуитет кроз локалне и делимичне везе памћења. Управо ту напетост Парфит препознаје као кључну тачку за даљу анализу, због чега напушта идеју да лични идентитет мора бити заснован на директној меморијској повезаности и уместо ње развија појмове психолошке повезаности и психолошког континуитета.

Савремена аналитичка филозофија преузима овај психолошки оквир и систематизује га у правцу прецизније анализе односа између менталних стања кроз време. У том контексту Дерек Парфит развија концепт психолошке повезаности као прецизнију анализу различитих типова релација које конституишу континуитет личности (Parfit 1984: 31–36; 2000: 102–105).

За разлику од класичног формулисања проблема, Парфит помера тежиште са питања да ли лични идентитет постоји као строга метафизичка чињеница на анализу услова под којима су психолошке везе довољне за разумевање преживљавања и континуитета личности.

Да би испитао интуиције о континуитету личности, Парфит користи низ мисаоних експеримената чија је функција да доведу у питање класичну претпоставку о нумеричкој истости. Сценарији телепортације, трансплантације мозга или фисије личности на две психолошки континуиране индивидуе показују да се психолошки континуитет може одржати и у условима у којима се губи јасна одредивост једног и истог субјекта кроз време (Parfit 1984: 199–201).

У том контексту Нунан наглашава да управо случајеви фисије стварају структурални проблем за психолошке теорије идентитета, будући да више од једног настављача претходне личности може подједнако задовољити критеријуме континуитета. Тиме се доводи у питање теза да психолошка повезаност сама по себи може гарантовати нумеричку истост (Noonan 1983: 295–300).

Иако редукционистичко схватање личног идентитета нуди снажну анализу психолошких односа и њихових граница, оно је истовремено отворило простор за алтернативна објашњења која настоје да обезбеде стабилнији критеријум идентитета. Један од најзначајнијих таквих одговора представља анимализам, који тежиште премешта са психолошких релација на биолошки континуитет организма као основу личног идентитета (Olson 1997: 22–28; 2007: 56–60).

За разлику од психолошког приступа, анимализам нагласак ставља на питање шта чини да један живи организам остане исти кроз време, чиме се проблем идентитета формулише у оквиру биолошке, а не психолошке онтологије. Међутим, овакво решење истовремено отвара нови проблем, будући да биолошки континуитет не обухвата у потпуности субјективну перспективу, нити специфично морално и практично разумевање личности.

Историјски развој расправа о личном идентитету показује да ниједан од разматраних теоријских приступа не успева да понуди исцрпно и коначно решење проблема идентитета личности кроз време.[11] Супстанцијалистички модел обезбеђује онтолошку стабилност, али остаје недовољан за објашњење унутрашње динамике субјекта. Психолошке теорије успешно осветљавају улогу свести и памћења, али не успевају у потпуности да интегришу биолошку димензију постојања. Анимализам, иако пружа чврст критеријум биолошког континуитета, не обухвата у довољној мери специфичност субјективног искуства.

[11] У латинској филозофској традицији супстанцијално разумевање личности своју класичну формулацију добија код Боетија, који личност дефинише као *naturae rationalis individua substantia* („индивидуална супстанција разумне природе“). Како показује Фреде, ова дефиниција представља кулминацију античког супстанцијалног разумевања личности и полазиште каснијих средњовековних расправа о појму личности (Frede 2007: 157-158).

Управо из тог разлога савремене расправе све више попримају компаративни и интегративни карактер, усмерен на преиспитивање граница појединачних модела. Тај плурализам приступа истовремено показује да проблем личног идентитета остаје отворен, будући да сваки од понуђених критеријума осветљава само један аспект сложене структуре личности.

Стога се може закључити да ниједна од анализираних теорија не може бити у потпуности прихваћена као коначно решење, већ пре као парцијално објашњење одређеног аспекта личног идентитета. Управо то оставља простор за даље теоријско продубљивање и могућу синтезу различитих приступа.

Историјски развој проблема личног идентитета показује постепено померање тежишта са супстанцијалног разумевања постојаности, преко психолошких критеријума, до савремених биолошких теорија. Ниједан од ових приступа, међутим, није понудио општеприхваћено решење, што оставља простор за даље онтолошко преиспитивање проблема личности. Управо ће то представљати полазиште наредних поглавља ове дисертације.

1.1.3. Локов психолошки критеријум личног идентитета

Анализа личног идентитета коју Џон Лок развија у *Огледу о људском разуму* представља једну од најзначајнијих прекретница у историји филозофије личности, јер се у њој први пут систематски разликују критеријуми идентитета у зависности од врсте ентитета. За разлику од класичног супстанцијалног приступа, који истост објашњава континуитетом једне те исте супстанције, Лок разликује идентитет материјалних ствари, живих организама и личности, показујући да свака од ових категорија има сопствени критеријум истоветности (Лок 1962: 348–355; Olson 1997: 15–18).

Овакво разликовање означава значајан преокрет у разумевању личности. Лични идентитет више се не изводи из биолошког или материјалног континуитета, већ из континуитета свести. Личност се одређује као самосвесни субјект који различите фазе сопственог живота препознаје као своје, чиме критеријум идентитета постаје независан од критеријума који важе за супстанцију или организам.

Посебан значај Локовог приступа огледа се у томе што показује да критеријуми истости не функционишу униформно, већ зависе од нивоа на којем се поставља питање идентитета. Оно што важи за материјалну супстанцију или живи организам не мора важити и за личност. Због тога Лок личност схвата као нормативни и форензички појам, чији се идентитет одређује према критеријуму свести, а не према истоветности супстанције (Лок 1962: 357).[12]

У Локовом систему идентитет живог организма почива на континуитету живота и организације живог тела, док идентитет материјалне супстанције подразумева нумеричку истост истог материјалног носиоца. Личност, међутим, не припада ниједној од ових категорија. Она је, према Локу, рационално и самосвесно биће које може себе препознати као исто у различитим временским тренуцима. Савремени тумачи с правом указују да ова анализа подразумева плуралност критеријума идентитета, будући да се услови истоветности разликују у зависности од природе ентитета о којем је реч (Gordon-Roth 2019).

Средиште Локове теорије представља појам свести. Лични идентитет не заснива се на истоветности супстанције, већ на способности свести да се „простире уназад“ и присваја прошле мисли и поступке као сопствене (Лок 1962: 358).[13] Континуитет личности тако

[12] Лок под појмом *person* подразумева пре свега форензички (*forensic*) појам, који је непосредно повезан са приписивањем одговорности, заслуга и кривице. Управо због тога личност није истоветна ни човеку ни супстанцији, већ представља субјекта коме се могу приписати поступци и њихове последице (Лок 1962: II, XXVII, 26).

[13] Ова формулација представља основу такозваног меморијског критеријума личног идентитета, који ће у каснијој аналитичкој филозофији постати предмет бројних критика, почев од Батлеровог приговора кружности па до Парфитове реконструкције психолошког континуитета.

произлази из континуитета самосвесног искуства, а не из непроменљивости онтолошког носиоца.

Савремене интерпретације додатно су развиле овај аспект Локове теорије. Шехтман наглашава да лични идентитет претпоставља наративну и рефлексивну интеграцију искустава у јединствену перспективу првог лица, док Вајнберг указује да је Локов критеријум неодвојив од когнитивних способности памћења, препознавања и саморефлексије (Schechtman 2022: 258–262; Weinberg 2011: 400–402). Иако ова тумачења превазилазе сам Локов текст, она показују због чега је његова теорија постала полазиште готово свих савремених психолошких концепција личног идентитета.

Међутим, управо се на овом месту показују границе Локовог психолошког критеријума. Ако се лични идентитет заснива на континуитету свести која повезује различите временске фазе живота, остаје отворено питање шта обезбеђује њено јединство у случајевима прекида памћења, фрагментације искуства или раздвајања психолошких токова. Тиме се поставља питање да ли континуитет свести сам по себи представља довољан услов нумеричке истости личности.

Управо зато је неопходно прецизније одредити место памћења у Локовој теорији. Иако се његово становиште често означава као меморијска теорија личног идентитета, такво тумачење није сасвим прецизно. Форстром показује да памћење код Лока нема статус самосталног критеријума идентитета, већ представља средство посредством којег се свест простире на претходна искуства и присваја их као сопствена (Forstrom 2010: 25–26). Слично томе, Грахек истиче да је пресудан континуитет самосвести, док памћење има посредничку улогу у повезивању различитих временских фаза личности у јединствену перспективу првог лица (Grahek 1982: 168–170). Стога је Локову позицију прецизније разумети као теорију континуитета свести посредованог памћењем него као класичну меморијску теорију личног идентитета.[14]

Последице оваквог разумевања најјасније долазе до изражаја у Локовом чувеном мисаоном експерименту о принцу и обућару. Лок настоји да покаже да лични идентитет не зависи од истоветности тела или супстанције, већ од континуитета свести. Уколико би се свест принца, заједно са његовим сећањима и самосвешћу, пренела у тело обућара, особа која би се након тог преноса пробудила сматрала би себе принцем и била би одговорна за принчеве поступке, а не за поступке обућара (Лок 1962: 361–362). Овим примером Лок настоји да покаже да се лични идентитет мора одређивати на нивоу свесног субјекта, а не на нивоу биолошког или супстанцијалног континуитета.

Упркос својој иновативности, Локов психолошки критеријум суочава се са озбиљним концептуалним приговорима. Најпознатији је Батлеров приговор кружности. Батлер истиче да памћење не може бити конститутивни критеријум личног идентитета, јер га логички већ претпоставља: да би се неко сећање могло приписати одређеној личности, мора већ бити претпостављено да је онај који се сећа исти онај који је имао дато искуство (Butler 2008: 99–105). Памћење, према томе, може бити показатељ личног идентитета, али не и његов темељ.[15] Овим приговором открива се једна од основних тешкоћа психолошког приступа: питање да ли психолошке релације конституишу лични идентитет или, напротив, већ претпостављају постојање јединственог субјекта коме припадају.

Сличан приговор Локовом психолошком критеријуму формулише и Томас Рид у чувеном примеру „храброг официра“. У овом мисаоном експерименту одрасли официр се сећа да је као дечак украо јабуку, док се као старац сећа само периода када је био официр,

[14] У савременој литератури прави се разлика између *memory theory* и ширег *psychological continuity view* Док прва идентитет непосредно заснива на памћењу, друга памћење посматра као једну од психолошких релација које доприносе континуитету личности. Управо ће ова друга интерпретација бити развијена код Дерека Парфита.

[15] Батлеров приговор кружности остао је један од најзначајнијих приговора Локовој теорији и представља полазиште већине каснијих расправа о психолошком критеријуму личног идентитета, укључујући и Парфитову реконструкцију психолошке континуалности.

али више не и догађаја из детињства. Ако се лични идентитет заснива искључиво на памћењу, онда је официр идентичан дечаку, а старац официру. Међутим, пошто се старац више не сећа дечаковог поступка, следило би да није идентичан дечаку, чиме се нарушава принцип транзитивности идентитета: ако је А идентично са В, а В са С, онда и А мора бити идентично са С (Reid 2002: 276–279). Ридов приговор показује да је памћење по својој природи дисконтинуирано и делимично, док се нумерички идентитет традиционално схвата као строга логичка релација која не допушта степене.[16]

Приговори Батлера и Рида постали су полазиште каснијих покушаја да се Локова основна интуиција сачува, али без ослањања на непосредно памћење као критеријум личног идентитета. У том контексту развијен је концепт психолошке континуалности, који идентитет више не заснива на појединачним актима сећања, већ на широј мрежи психолошких релација које повезују различите фазе живота једне личности. Најзначајнију разраду овог приступа даје Дерек Парфит, који задржава Локову основну интуицију о значају свести, али је преобликује у теорију психолошке повезаности и психолошке континуалности као сложених релација које се одржавају посредством ланаца сећања, намера, уверења и других менталних стања (Parfit 1984: 206–216; 2000: 102–105). Тиме се тежиште расправе постепено помера са питања памћења на анализу психолошких односа који омогућавају континуитет личности кроз време.

Поред унутрашњих тешкоћа психолошког критеријума, Локов приступ изложен је и онтолошким приговорима који доводе у питање саму претпоставку да психолошке релације могу бити носиоци личног идентитета. Полазећи од анималистичке перспективе, Олсон истиче да људска бића треба пре свега разумети као живе организме, чији идентитет почива на континуитету биолошког живота, а не на континуитету психолошких стања (Olson 1997: 22–28).[17] Слично томе, Блати и Сноудон наглашавају да психолошка својства представљају само један аспект ширег биолошког јединства организма, због чега не могу чинити самосталан критеријум личног идентитета (Blatti & Snowdon 2016: 15–20). Оваква критика означава почетак савремене расправе између психолошких и биолошких теорија личности, која ће представљати једно од средишњих питања аналитичке филозофије личног идентитета.

У закључку се може рећи да Локова теорија представља један од најзначајнијих преокрета у историји проблема личног идентитета. Премештањем тежишта са супстанције на свест, Лок је отворио простор за психолошке теорије личности које ће обележити савремену аналитичку филозофију. Истовремено, критике Батлера и Рида показале су да психолошки критеријум није лишен озбиљних логичких и концептуалних потешкоћа, што је подстакло развој нових приступа заснованих на психолошкој континуалности, као и њихову критику из перспективе анимализма. Управо ће ова два правца представљати полазиште наредних расправа о личном идентитету.

1.1.4. Хјум и проблем јединства „ја“

Хјумова анализа личног идентитета у *Расправи о људској природи* представља један од најрадикалнијих емпиристичких приступа проблему субјекта, јер доводи у питање саму идеју јединственог и трајног „ја“ као основне метафизичке чињенице. За разлику од филозофских приступа који полазе од претпоставке стабилног субјекта, Хјум настоји да испита да ли уопште постоји непосредан искуствени садржај који би оправдао појам личног идентитета кроз време. Уместо да субјект прихвати као полазну датост, он показује да се идеја „ја“ формира накнадно, као последица асоцијативних механизама и навика ума који повезују дискретне перцепције у привидно јединствену целину.

[16] Ридов пример „храброг официра“ сматра се једним од класичних приговора Локовој теорији, јер показује да се логичка својства идентитета не могу непосредно извести из психолошких односа који су по својој природи променљиви и дисконтинуирани.

[17] Управо ће овај приговор постати полазиште савременог анимализма, који настоји да покаже да питање „ко смо ми?“ логички претходи питању „по ком основу опстајемо кроз време“.

Полазиште Хјумове анализе представља његов принцип порекла идеја, према коме свака легитимна идеја мора потицати из одговарајућег чулног утиска. Уколико не постоји утисак који одговара некој идеји, она нема когнитивно оправдање. Примењен на појам „ја“, овај принцип поставља питање: који утисак одговара идеји трајног и јединственог субјекта? Хјумов одговор је негативан. У интроспекцији не налазимо ништа осим појединачних и пролазних перцепција: осећаја, мисли, емоција и сећања, али никада не затичемо „ја“ као посебан предмет искуства (Хјум 1983: 223–230).[18]

Из овог закључка произлази да појам личности не означава трајну супстанцију која носи психолошка стања, већ представља начин на који ум организује ток сопственог искуства. Како истиче Струд, Хјум не негира постојање перцепција, већ постојање додатног ентитета који би их ујединио у један исти субјект искуства (Stroud 2011: 120–124). На тај начин Хјумова критика није усмерена против психолошког живота као таквог, већ против претпоставке да иза психолошких стања мора постојати јединствени метафизички носилац.

Из овог становишта развија се чувена Хјумова теорија „снопа перцепција“ (*bundle theory*).[19] Према њој, личност није проста и трајна супстанција, већ динамички скуп перцепција које се непрестано смењују и међусобно повезују. Субјект се, дакле, не може разумети као стабилна метафизичка основа искуства, већ као резултат асоцијативног повезивања различитих психичких стања. Савремени тумачи управо у томе препознају суштину Хјумове критике супстанцијалног појма личности, јер се јединство субјекта не објашњава постојањем једног трајног ентитета, већ структуром самих психолошких релација (Stroud 2011: 120–124).

Хјумова анализа, међутим, не завршава се на одбацивању супстанцијалног појма личности. Он настоји да објасни због чега се, упркос одсуству трајног субјекта, ипак јавља снажан утисак континуитета и личног идентитета. Овај феномен не произлази из неке додатне онтолошке чињенице, већ из деловања имагинације и навике, које повезују дискретне перцепције у привидно непрекинут ток искуства. Асоцијативни принципи сличности, узрочности и просторновременске континуираности омогућавају да се разнолика психичка стања организују у јединствену когнитивну целину. Управо у том смислу Хјум говори о „фикцији идентитета“, односно о нужном производу начина на који ум интерпретира сопствени ток перцепција (Hume 2000: 136–140). Стросон с правом наглашава да се ова „фикција“ не сме разумети као обична заблуда, већ као неизбежан структурни механизам посредством којег дискретна искуства добијају привид јединственог субјекта (Strawson 1997: 48–52).[20]

Последице Хјумове анализе за савремене расправе о личном идентитету су далекосежне. Ако се јединствени субјект не може непосредно пронаћи у искуству, онда лични идентитет више није могуће безусловно утемељити у трајној супстанци. Тиме је отворен простор за касније психолошке теорије које ће настојати да идентитет објасне полазећи од различитих релација између менталних стања, а не од постојања једног непроменљивог носиоца тих стања. Управо ће ова Хјумова интуиција представљати једно од најважнијих полазишта Парфитовог редукционизма, који ће психолошку континуалност поставити у средиште савремене расправе о личном идентитету.

Важно је нагласити да Хјум прави разлику између строгог нумеричког идентитета и онога што назива идентитетом у ширем, односно лабавијем смислу. У строгом смислу идентитет подразумева апсолутну истост једног истог ентитета, док се у свакодневном говору термин „идентитет“ користи и за означавање континуитета повезаних промена. У том

[18] Хјумова критика није усмерена против постојања психолошких стања, већ против претпоставке да сваком психолошком искуству нужно одговара један трајни и једноставни субјект. Управо ће овај аспект његове анализе постати једно од полазишта каснијих редукционистичких теорија личности.

[19] Назив *bundle theory* није Хјумов израз, већ термин који су увели каснији тумачи како би означили његово схватање личности као скупа међусобно повезаних перцепција без јединственог супстанцијалног носиоца.

[20] Хјумов појам „фикције“ не означава свесно конструисану заблуду, већ нужан производ деловања имагинације која, посредством асоцијативних принципа, омогућава да се дискретне перцепције доживљавају као континуирано искуство једног истог субјекта.

случају идентитет означава сродност и континуитет, а не строгу нумеричку истост. Управо ову разлику систематски разрађује Вигинс, показујући да се појам истости у случају живих бића и личности не може увек свести на ригидну нумеричку идентичност, већ подразумева континуитет организације живота кроз време (Wiggins 1980: 21–26).

У односу на Локову теорију, Хјумова позиција представља њену радикализацију. Док Лок настоји да формулише психолошки критеријум личног идентитета заснован на континуитету свести, Хјум доводи у питање саму претпоставку да такво јединство има стабилан метафизички статус. У том смислу, он не нуди нови критеријум личног идентитета, већ преиспитује могућност да се уопште говори о трајном субјекту који остаје исти кроз време. Како истиче Нунан, Хјумова анализа не замењује један критеријум другим, већ проблем личног идентитета премешта са питања нумеричке истости на питање начина на који се различита искуства уопште приписују једном субјекту (Noonan 2003: 31–35).

Ова унутрашња напетост постаје нарочито видљива у „Додатку“[21] *Расправи о људској природи*, где Хјум признаје да се, након поновног разматрања сопствених аргумената, „затиче у лавиринту“ и да није успео да у потпуности помири своје објашњење личног идентитета са претходно изведеним закључцима. Пирс с правом указује да ово признање не сведочи само о тешкоћама Хјумове позиције, већ открива и границе емпиристичког покушаја да се јединство свести објасни искључиво посредством асоцијације перцепција. Без додатног принципа синтезе остаје неразјашњено на који начин дискретне перцепције уопште могу чинити јединствен ток искуства (Pears 1975: 208-223).

У закључку се може рећи да Хјумова анализа представља једну од најзначајнијих прекретница у историји проблема личног идентитета. Одбацивањем трајног супстанцијалног субјекта отворио је могућност да се лични идентитет објашњава искључиво посредством односа између психолошких стања, али је истовремено показао да такво објашњење оставља нерешеним питање јединства самог субјекта. Управо ће ова напетост између психолошке повезаности и онтолошког јединства личности постати једно од средишњих питања савремене аналитичке филозофије и полазиште каснијих расправа између психолошког редукционизма и анимализма.

Истовремено, Хјумова критика оставила је простор и за развој супротног становишта. Представници анимализма сматрају да психолошке релације саме по себи не могу обезбедити онтолошки довољан критеријум личног идентитета, јер не одговарају на питање шта је носилац тих психолошких стања кроз време. У том смислу, Хершенов истиче да психолошки модели, упркос својој аналитичкој снази, остављају нерешеним питање субјекта коме психолошка стања припадају, због чега анимализам идентитет утемељује у континуитету живог организма (Hershenov 2016: 209–212).

У богословској рецепцији проблема личног идентитета овакав редукционистички приступ наилази на озбиљне резерве. Патристичка антропологија полази од становишта да се личност не може свести на психолошке процесе или на њихову међусобну повезаност, већ је разуме као онтолошки утемељеног субјекта постојања. У том смислу, савремени православни тумачи патристичке традиције, попут Флоровског и Зизјуласа, истичу да личност не представља скуп психолошких својстава, већ јединствени начин постојања који се не може редуковати на унутрашња ментална стања (Флоровски 2017: 56–62; Zizioulas 1985: 27–32). Из ове перспективе, ограничење Хјумовог приступа не састоји се само у одбацивању супстанцијалног схватања личности, већ и у томе што не успева да понуди онтолошко објашњење јединства субјекта коме психолошка стања припадају.

[21] Додатак (*Appendix*) уз *Расправу о људској природи* написан је након завршетка главног текста дела. У њему Хјум признаје да није успео да у потпуности разреши проблем личног идентитета, наводећи да се „затиче у лавиринту“ (*I find myself involved in such a labyrinth*).

1.1.5. Савремене формулације личног идентитета

Развој савремених теорија личног идентитета представља наставак расправе која своје полазиште има у раној модерној филозофији, пре свега у Локовом психолошком критеријуму личности и Хјумовој критици јединственог субјекта. Док је Лок настојао да лични идентитет утемељи у континуитету свести, а Хјум довео у питање постојање трајног носиоца психолошких стања, савремена аналитичка филозофија настоји да систематски реконструише услове под којима је могуће говорити о опстанку личности кроз време. Управо из тог настојања развијају се различити модели личног идентитета који настоје да превазиђу ограничења класичних теорија.

У најширем смислу, савремене расправе могу се груписати у три основна приступа. Први чине психолошке теорије, које идентитет личности објашњавају посредством психолошке повезаности и континуитета. Други приступ представља анимализам, који критеријум личног идентитета проналази у континуитету живог организма. Трећу групу чине различити интегративни или хибридни модели, који настоје да обједине психолошке, биолошке и друге релевантне аспекте личности, указујући да се проблем личног идентитета не може исцрпети једним критеријумом.[22]

Психолошке теорије личног идентитета непосредно се надовезују на Локову основну интуицију да се личност кроз време одржава посредством континуитета свести. У савременој аналитичкој филозофији ова идеја прецизирана је у појмовима психолошке повезаности и психолошке континуалности. Психолошка повезаност означава непосредне психолошке релације, као што су памћење, намере, уверења, жеље и карактерне особине, док психолошка континуалност означава њихово временско повезивање у стабилан низ посредством преклапајућих ланаца психолошких веза (Shoemaker 1963: 91–108; Parfit 1984: 205–210). На овај начин тежиште анализе више није на трајности супстанције, већ на структури психолошких односа који повезују различите фазе живота једне личности.

Најзначајнију разраду овог приступа пружио је Дерек Парфит. Полазећи од разликовања психолошке повезаности и психолошке континуалности, он настоји да покаже да лични идентитет није фундаментална метафизичка чињеница, већ да се чињенице о опстанку личности могу у потпуности објаснити посредством психолошких односа између различитих временских стања једне особе (Parfit 1984: 199–223).[23] Детаљна анализа Парфитове редукционистичке концепције биће предмет наредног поглавља.

Супротан приступ развија анимализам[24], који критеријум личног идентитета утемељује у биолошком континуитету организма. Полазна теза овог становишта гласи да су људска бића, пре свега, живи организми, те да услови њихове истоветности не могу бити различити од услова идентитета било ког другог живог бића. Из те перспективе, психолошке карактеристике, као што су памћење, уверења или карактерне особине, могу претрпети дубоке промене, а да при том не буде нарушен лични идентитет, јер се он заснива на континуитету истог организма (Olson 1997: 16–35; 2007: 28–38). Слично становиште заступа и Сноудон, који наглашава да биолошки приступ пружа стабилнији критеријум идентитета управо зато што избегава тешкоће психолошких теорија у случајевима гранања, дупликације и прекида психолошког континуитета (Snowdon 2014: 118–126).

Из ове перспективе, психолошке теорије суочавају се са једним од својих најзначајнијих метафизичких проблема. Ако се лични идентитет своди искључиво на психолошке релације, остаје неразјашњено шта представља носиоца тих стања и на основу чега се она уопште приписују једном истом субјекту. Анимализти управо зато тврде да психолошке функције

---

[22] Већина савремених прегледа литературе разликује психолошке теорије, анимализам и различите конституционалне или хибридне приступе. Видети: Olson 2015; Noonan & Curtis 2018.

[23] Парфит разликује psychological connectedness (непосредне психолошке везе) и psychological continuity (континуитет заснован на преклапајућим ланцима тих веза). Видети: Parfit 1984: 205–209.

[24] Појам „анимализам“ (*animalism*) усталио се у савременој аналитичкој филозофији деведесетих година XX века, пре свега захваљујући радовима Ерика Олсона, који га формулише као тезу да смо ми, у најосновнијем онтолошком смислу, људски организми. Видети: Olson 1997: 16–20.

претпостављају већ постојећи живи организам као свог носиоца, те да се без биолошког континуитета не може говорити о идентитету личности у строгом смислу (Snowdon 2014: 126–132).

Међутим, савремена литература све чешће указује да психолошки и биолошки приступ не морају бити међусобно искључиви. Поједини аутори настоје да покажу како различити критеријуми личног идентитета могу имати различите домене примене. Тако Шумејкер сматра да биолошки континуитет обезбеђује онтолошку стабилност субјекта, док психолошки континуитет остаје неопходан за разумевање самосвести, моралне одговорности и практичне рационалности (Shoemaker 2015: 15–24). У том смислу, психолошки и биолошки критеријум не морају се разумети као конкурентни, већ као различити нивои објашњења једног сложеног феномена.

Истовремено, расправе о личном идентитету све више добијају интердисциплинарни карактер. Неуронаука, когнитивна психологија и филозофија ума настоје да објасне механизме који омогућавају психолошки континуитет, док биолошке науке наглашавају улогу организма као стабилне основе индивидуалности (Damasio 1999: 154–173; Metzinger 2003: 1–25).[25] Ови увиди додатно су подстакли савремене филозофске расправе о трансплантацији мозга, дигиталној репликацији личности и другим мисаоним експериментима који преиспитују однос психолошког и биолошког континуитета.

Из наведених расправа постаје јасно да савремена аналитичка филозофија није дошла до јединственог критеријума личног идентитета. Напротив, управо супротстављеност психолошког редукционизма и анимализма, као и покушаји њиховог интегративног превазилажења, показују да проблем личног идентитета остаје отворен. Управо ће ова два приступа представљати полазиште за даљу анализу у наредним поглављима дисертације.

У оквиру наведених расправа све чешће се указује на то да редукциони модели личности, било психолошки било биолошки, не успевају да у потпуности обухвате сложеност феномена личног идентитета. Због тога се у савременој литератури развијају различити интегративни приступи који настоје да превазиђу једностраност појединачних критеријума, полазећи од претпоставке да различити аспекти личности могу захтевати различите нивое објашњења.[26]

У аналитичкој филозофији један од најпознатијих покушаја у том правцу представља конституциона теорија Лин Рудер Бејкер. Према овом становишту, личност се не може поистоветити ни са живим организмом ни са пуким низом психолошких стања, већ представља посебну онтолошку целину конституисану на биолошкој основи, али одређену способношћу за перспективу првог лица (*first-person perspective*) (Baker 2000: 9–15). На тај начин Бејкер настоји да избегне и редукционизам психолошких теорија и искључиво биолошко разумевање личности.

Слична тежња ка превазилажењу редукционизма може се уочити и у савременој теолошко-филозофској литератури, која проблем личности поставља у ширем онтолошком оквиру. Полазећи од патристичке традиције, поједини аутори наглашавају да личност није сводива ни на психолошке ни на биолошке карактеристике, већ да представља јединствени начин постојања који интегрише различите димензије људског бића (Zizioulas 1985: 27–35; Флоровски 2017: 56–62). Ова перспектива не представља непосредну алтернативу савременим аналитичким теоријама, али указује на могућност да се проблем личног идентитета разматра у ширем онтолошком хоризонту.

Из наведеног произлази да савремене расправе о личном идентитету више није могуће свести на супротстављање психолошког и биолошког критеријума. Савремена литература показује све израженију тежњу ка интегративним моделима, у којима се различити

[25] Развој неуронауке и когнитивних наука није решио филозофски проблем личног идентитета, али је значајно утицао на формулисање нових мисаоних експеримената и аргумената у савременој филозофији ума.

[26] У савременој аналитичкој филозофији овакви приступи често се означавају као *non-reductive* или *constitution views*, јер настоје да избегну свођење личности искључиво на психолошке или биолошке критеријуме. Видети: Baker 2000: 9–15; Olson 2007: 15–20.

критеријуми разумеју као различити нивои објашњења једног истог феномена. Управо из тог разлога у наредним поглављима биће посебно анализирани психолошки редукционизам, анимализам и онтолошки приступ личности, како би се испитало у којој мери сваки од њих може допринети разумевању проблема личног идентитета.

1.2. Парфитов психолошки редукционизам

1.2.1. Парфитова теорија о небитности идентитета

Парфитова теорија личног идентитета представља један од најрадикалнијих покушаја преобликовања традиционалне расправе о личности у савременој аналитичкој филозофији. За разлику од класичних теорија које настоје да одреде услове под којима једна личност остаје нумерички иста кроз време, Парфит доводи у питање саму претпоставку да је нумерички идентитет централна категорија у анализи опстанка личности. Полазећи од тезе да нумерички идентитет није пресудан за опстанак личности, Парфит у средиште своје теорије поставља психолошку повезаност и психолошку континуалност као релације које повезују различите временске фазе једног живота (Parfit 1984: 255–267). На тај начин тежиште расправе помера се са питања нумеричке истости на питање услова под којима се одржава континуитет личности кроз време.

Оригиналност Парфитовог приступа не састоји се само у одбрани психолошког континуитета, већ у тврдњи да чињенице о личном идентитету немају независан метафизички статус изван конкретних психолошких и физичких односа. Према његовом редукционистичком становишту, не постоји никаква „додатна чињеница“ која би гарантовала идентитет личности. (Parfit 1984: 210–223).[27] Управо због тога Парфит сматра да су многи традиционални спорови о личном идентитету засновани на погрешној претпоставци да мора постојати јединствен носилац психолошких стања који остаје непромењен упркос свим променама.

Савремени аутори слажу се да је Парфит овим приступом променио саму структуру расправе о личном идентитету. Марк Џонстон прихвата Парфитову критику класичног супстанцијализма, али истиче да редукција личности на психолошке релације оставља отвореним питање због чега одређени облици континуитета имају посебан егзистенцијални значај за самог субјекта (Johnston 2010: 89–104). Са друге стране, Мери Шехтман наглашава да Парфитова анализа успешно показује ограничења традиционалних критеријума идентитета, али да недовољно узима у обзир перспективу првог лица и наративно јединство живота, без којих је тешко објаснити начин на који личности себе разумеју као јединствене субјекте кроз време (Schechtman 2014: 87–95). Управо у простору између Парфитовог редукционизма и ових критика формира се већи део савремене дебате о личном идентитету.

Парфитов редукционизам полази од претпоставке да су чињенице о личности у потпуности одређене психолошким и физичким чињеницама, без позивања на додатни метафизички субјект који би обезбеђивао њихово јединство кроз време (Parfit 1984: 210–223). Управо у томе лежи радикалност његовог приступа; питање личног идентитета више се не решава трагањем за носиоцем идентитета, већ анализом релација које повезују различите фазе једног живота. Како истиче Џонстон, тиме се отвара питање да ли се егзистенцијални значај опстанка може у потпуности објаснити релационим чињеницама, без претпоставке јединственог субјекта (Johnston 2010: 89–104).

Значај ове дистинкције не исцрпљује се у појмовном разликовању психолошке повезаности и психолошког континуитета, већ представља основу Парфитове тезе о небитности личног идентитета.[28] Увођењем психолошког континуитета као шире релационе

[27] Парфит израз *further fact* користи да означи претпостављену метафизичку чињеницу која би постојала независно од психолошких и физичких чињеница и обезбеђивала нумерички идентитет личности.

[28] Парфит под психолошком повезаношћу (*psychological connectedness*) подразумева непосредне психолошке везе, као што су сећања, намере и уверења, док психолошка континуалност (*psychological continuity*) означава њихово посредовано одржавање кроз низ преклапајућих психолошких веза. Видети: Parfit 1984: 205–210.

структуре, Парфит настоји да покаже да опстанак личности не зависи од очувања појединачних сећања или других непосредних психолошких веза, већ од постојања довољно снажног ланца психолошке повезаности који се протеже кроз време (Parfit 1984: 301–306). Захваљујући томе, психолошки континуитет може бити очуван и онда када су многе непосредне психолошке везе прекинуте.

Шехтман сматра да је овим потезом Парфит успешно избегао класичне приговоре упућене меморијским теоријама личног идентитета, али истовремено указује да се тиме појам личности удаљава од начина на који субјект доживљава сопствени живот као јединствену целину. Према њеном мишљењу, психолошке релације могу објаснити континуитет искуства, али не и због чега различите животне епизоде припадају једној истој биографској целини која има егзистенцијални значај за самог субјекта (Schechtman 2014: 90–96). Тиме се расправа помера са формалних услова психолошког континуитета на питање јединства личности као носиоца животне приче.

Посебно место у Парфитовој аргументацији заузимају мисаони експерименти.[29] Њихова сврха није формулисање новог критеријума личног идентитета, већ испитивање граница традиционалног схватања нумеричке истости. Парфит настоји да покаже да управо у ситуацијама у којима су интуиције о опстанку личности најјаче класични појам идентитета губи своју објашњавајућу снагу.

Најпознатији пример представља сценарио фисије мозга, у којем једна особа стоји у односу психолошког континуитета према два будућа субјекта. У таквој ситуацији класични појам идентитета, као релације један-према-један, више се не може доследно применити. Парфитов закључак није да један од наследника представља „правог“ носиоца идентитета, већ да сам захтев за утврђивањем јединственог носиоца почива на погрешној претпоставци да је нумерички идентитет оно што је од пресудног значаја за опстанак личности (Parfit 1984: 254–266).

Сличну аргументативну функцију имају и мисаони експерименти фузије, у којима се два независна психолошка тока интегришу у једну будућу личност. И у овом случају психолошки континуитет није споран; проблем настаје тек онда када се покуша његово описивање традиционалним категоријама нумеричке истости (Parfit 1999: 233–240). Парфит стога закључује да питање личног идентитета није увек одређено јединственим одговором, док психолошки континуитет може остати очуван и у ситуацијама у којима класични критеријуми идентитета престају да буду применљиви.

Управо су ове последице Парфитове теорије постале предмет бројних критика. Дејвид Вигинс истиче да сценарији фисије не показују небитност идентитета, већ ограниченост психолошких критеријума који настоје да га објасне. Према његовом мишљењу, из чињенице да у случајевима гранања није могуће утврдити јединствени нумерички идентитет не следи да је сам појам идентитета изгубио метафизички значај (Wiggins 2001: 192–196). Шехтман, с друге стране, сматра да Парфитови мисаони експерименти успешно испитују логичку структуру појма идентитета, али недовољно узимају у обзир чињеницу да личности себе разумеју као носиоце јединствених биографија, а не само као носиоце психолошких релација (Schechtman 2014: 101–107). Сличан приговор формулише и Марк Џонстон, који прихвата Парфитову критику класичног супстанцијализма, али указује да остаје неразјашњено због чега управо одређени облици психолошког континуитета имају егзистенцијални значај за субјекта који опстаје (Johnston 2010: 118–125). Стога се расправа након Парфита више не води о логичкој могућности фисије или фузије, већ о питању да ли психолошке релације могу у потпуности заменити појам личности као јединственог субјекта који опстаје кроз време.

[29] Парфитови мисаони експерименти нису замишљени као емпиријски могући сценарији, већ као методолошко средство за испитивање појмовних претпоставки које стоје у основи различитих теорија личног идентитета.

Из ових анализа Парфит изводи закључак који представља средиште његове теорије: идентитет није оно што је заиста важно (*identity is not what matters*).[30] Смисао мисаоних експеримената није у негирању постојања личног идентитета, већ у показивању да наше бриге о опстанку, будућности и сопственом животу могу бити рационално оправдане и онда када је нумерички идентитет неодређен или чак одсутан. Према Парфиту, практични значај преживљавања произлази из психолошке повезаности и психолошког континуитета, а не из постојања једног трајног субјекта који остаје строго исти кроз време (Parfit 1984: 280–281). На тај начин Парфит радикализује редукционистичку линију која се може пратити од Хјума, али јој додаје експлицитну тезу да лични идентитет није фундаментална метафизичка чињеница, већ појам чији је значај у традиционалној метафизици био прецењен.

Из оваквог схватања произлазе и далекосежне етичке последице. Ако су психолошка повезаност и континуитет важнији од строгог нумеричког идентитета, онда и рационални самоинтерес, морална одговорност и брига за будућност добијају постепен, односно градиран карактер. Персон наглашава да Парфитова анализа омогућава да се морални односи тумаче независно од класичне претпоставке о апсолутној истости личности, јер релевантност прошлог деловања зависи од степена психолошке повезаности између различитих временских фаза живота (Persson 2016: 145–152). Фишер, међутим, указује да тиме остаје отворено питање да ли се морална одговорност може у потпуности засновати на психолошком континуитету или ипак захтева известан облик трајности субјекта који остаје носилац моралних обавеза кроз време (Fischer 2011: 37–45). На тај начин расправа о личном идентитету постепено прелази у расправу о нормативном статусу личности, односно о томе које су релације довољне да оправдају приписивање одговорности, рационалног самоинтереса и моралне вредности једном животу као целини.[31]

Савремена литература показује да се Парфитов редукционизам не може свести на одбрану психолошког критеријума личног идентитета. Напротив, његова анализа отвара низ нових метафизичких и концептуалних проблема који постају средиште касније расправе. Једна линија интерпретације настоји да прошири Парфитов оквир анализом граничних случајева у којима психолошка структура личности није у потпуности очувана, као што су сценарији делимично преживелих или фрагментираних субјеката, познати у литератури као проблем „преостале личности“ (remnant-person problem) (Blatti & Snowdon 2016).[32] У овим случајевима доводи се у питање не само примењивост психолошког континуитета, већ и његова објашњавајућа моћ у условима дискретних прекида у менталном животу.

Друга линија критике, полазећи од анималистичке позиције, сматра да овај тип проблема показује дубљу потешкоћу редукционизма. По том критеријуму, психолошке релације се не могу третирати као самодовољан основ идентитета, јер већ претпостављају постојање биолошког носиоца који их интегрише у јединствен живот организма (Olson 1997: 16-25). Из ове перспективе, спор око психолошког континуитета није само спор о критеријуму идентитета, већ о томе шта уопште може бити носилац било каквих релационих чињеница.

Управо на том месту се отвара трећа, концептуално померена интервенција Мери Шехтман. Уместо да прихвати оквир у коме се расправа води искључиво између психолошких и биолошких критеријума, Шехтман доводи у питање претпоставку да је адекватна теорија личности уопште обавезана да бира између носиоца и релација. Њена теза је да се јединство личности конституише кроз наративну структуру саморегулације и самоприписивања, у којој се психолошки и телесни елементи интегришу тек у оквиру

[30] Ова формулација представља једну од најпознатијих Парфитових теза. Њоме се не пориче постојање личног идентитета у логичком смислу, већ се тврди да он није пресудан за разумевање опстанка личности и практичног живота. Видети: Parfit 1984: 210–218.

[31] Управо је ова нормативна димензија Парфитове теорије извршила снажан утицај на савремене расправе у биоетици, филозофији морала и политичкој филозофији, где се питање личног идентитета повезује са проблемима одговорности, будућих генерација и рационалног самоинтереса.

[32] Под *remnant-person problem* подразумевају се случајеви у којима након радикалних психолошких или неуролошких промена остаје само део претходне психолошке структуре личности, што доводи у питање домет психолошког критеријума континуитета. Видети: Blatti & Snowdon 2016: 214–220.

перспективе првог лица као биографске целине (Schechtman 2014: 96–104). На тај начин, Шехтман не додаје трећу „теорију“ поред постојећих помера расправу са питања критеријума личног идентитета на питање структуре личности као јединственог субјекта животне приче.

У богословском контексту, Парфитова редукционистичка теза о непостојању додатне чињенице идентитета поставља директан изазов традиционалним онтолошким моделима личности. За разлику од редукционистичког схватања, у православној антропологији личност се не одређује као збир психолошких или физичких релација, већ као онтолошки јединствено постојање које не може бити сведено на функционални опис својих стања. Код Григорија Ниског нпр. јединство човека не почива на континуитету појединачних психичких садржаја, онтолошком јединству ипостаси који омогућава истост личности упркос променама и прекиду емпиријског континуитета, што се нарочито наглашава у есхатолошкој перспективи васкрсења (Григорије Ниски 2016: 45–50; Флоровски 2017: 56–62).

У том смислу, занимљиво је да се Парфитова позиција у савременој литератури често доводи у везу са будистичким схватањем непостојања трајног „ја“, због чега је у англоамеричкој филозофији повремено описиван и као „Оксфордски будиста“ (Oxford Buddhist).[33] Ова ознака не подразумева директну доктринарну блискост са будизмом, већ указује на структурну сличност у одбијању идеје трајног субјекта као метафизичке основе личности. Управо та паралела додатно наглашава разлику између редукционистичког модела, који личност своди на релациону структуру, и богословског приступа, који инсистира на онтолошком примату личности као носиоца постојања.

У вези са реченим, Парфитова анализа помера расправу о личном идентитету са питања шта чини истог субјекта кроз време на питање да ли је сама претпоставка о јединственом носиоцу искуства неопходна за разумевање преживљавања. Уместо трагања за критеријумом који би гарантовао нумеричку истост, фокус се преусмерава на структуру релација које конституишу континуитет живота као практично релевантну целину. На тај начин се мења и сам статус проблема. Све оно што је у класичној метафизици било схваћено као питање онтолошког идентитета, код Парфита постаје питање адекватности наших објашњавајућих категорија, односно питање шта уопште треба сматрати релевантним за бригу о сопственом опстанку. Интересантно је, с тим у вези, поменути Семјуела Шефлера који наглашава да Парфитова позиција не мења само одговор на питање идентитета, већ трансформише саму структуру наших практичних разлога и интуиција о значају будућег живота (Scheffler 2013: 94–102).

Овакво преусмеравање има значај који превазилази појединачно решење једног филозофског проблема, јер доводи у питање саму интуицију да се јединство личности мора заснивати на једној трајној чињеници. Управо због тога Парфитова позиција функционише као методолошка прекретница у савременој аналитичкој метафизици. Она не нуди коначно решење проблема личног идентитета, већ преобликује сам концептуални оквир у којем се тај проблем поставља. Управо у томе лежи њен трајни значај за савремену аналитичку метафизику личности.

1.2.2. Основне претпоставке редукционизма

Редукционизам у теорији личног идентитета означава становиште према коме се све чињенице о личности могу у потпуности свести на физичке и психолошке чињенице, без позивања на посебну, онтолошки независну чињеницу идентитета. Према овом схватању, не постоји „дубља“ чињеница која би, независно од психолошких и физичких процеса, обезбеђивала нумеричку истост личности кроз време. Оно што називамо личним идентитетом у потпуности је одређено релацијама које повезују временски распоређена

[33] Назив *Oxford Buddhist* појављује се у савременој литератури као неформална одредница Парфитовог редукционизма због његове структурне сродности са будистичком доктрином *anattā* (не-сопство). Сам Парфит је више пута указивао на ову сродност, али није тврдио да његова позиција представља облик будистичке филозофије. Видети: Parfit 2011: vol. II, 618–620; Garfield 2015: 53–60.

психолошка стања, као што су сећања, намере, уверења, карактерне особине и други облици менталне повезаности (Parfit 1984: 210–216).[34]

Редукционизам, међутим, не представља само негирање супстанцијалних теорија личности. Његова дубља претпоставка јесте да се свака чињеница о личности може објаснити без увођења посебног субјекта који би био носилац тих стања. У том смислу, идентитет није примитивна или основна категорија, већ деривативни појам чији је садржај у потпуности исцрпљен описом психолошких и физичких релација. Парфитов редукционизам стога није усмерен само против појма душе или супстанције, већ против сваке теорије која претпоставља постојање додатне метафизичке чињенице личности.

Слично становиште развија и Шумејкер, који у оквиру функционалистичког приступа показује да се личност може разумети полазећи од функционалне организације менталних стања и њихових међусобних узрочних односа, без претпоставке о посебном метафизичком носиоцу тих стања (Shoemaker 1963: 7–22).[35] Из ове перспективе, личност није засебан ентитет који стоји иза психолошких процеса, већ образац функционално организованих психолошких стања.

Из оваквог схватања произлази једна од основних претпоставки редукционизма: потребно је разликовати питање личног идентитета од питања практичног значаја опстанка личности. Парфит сматра да нумерички идентитет нема привилегован статус у објашњењу рационалног самоинтереса, моралне одговорности и бриге за будућност. За практичне сврхе пресудан је степен психолошке повезаности и психолошког континуитета који повезује различите фазе живота, а не постојање једног трајног субјекта који остаје нумерички исти кроз време (Parfit 1984: 251–267).

Из овога следи и друга важна претпоставка редукционизма. Ако су психолошке релације све што је потребно за објашњење опстанка личности, онда питање личног идентитета више није фундаментално метафизичко питање, већ питање адекватног описа односа који постоје између различитих временских стања једног живота. Управо у томе лежи специфичност Парфитовог приступа; он не настоји да понуди нови критеријум нумеричке истости, већ доводи у питање претпоставку да је такав критеријум уопште неопходан.

У савременој литератури Парфитов приступ се често тумачи као померање тежишта са питања онтолошке истости на питање психолошког континуитета. Уместо да рационалну бригу за будућност заснива на строгом нумеричком идентитету, Парфит настоји да покаже да је за практичне сврхе од пресудног значаја степен психолошке повезаности. Како истиче Џонстон, овим се не релативизује само значај нумеричког идентитета, већ се мења и сам оквир у коме се поставља питање рационалног интереса за будуће фазе сопственог живота (Johnston 2010: 104–110).[36]

Једна од најзначајнијих последица овог становишта односи се на проблем оправдања стабилности практичних ставова према будућим фазама личности. Ако се прихвати да не постоји додатна метафизичка чињеница која обезбеђује јединство субјекта, поставља се питање на чему почива рационална разлика између бриге за сопствену будућност и бриге за друге особе.

У савременој етичкој литератури овај проблем се често формулише као питање односа између личног идентитета, моралне одговорности и практичног разлога. Волф указује да стабилност моралних пракси не зависи искључиво од метафизичких чињеница о идентитету, већ и од нормативног начина на који се појединци препознају као носиоци разлога за

[34] Парфит редукционистичко становиште супротставља нередукционистичком (*non-reductionist view*), према којем поред физичких и психолошких чињеница постоји и додатна чињеница (*further fact*) личног идентитета која се на њих не може свести (Parfit 1984: 210–213).

[35] Шумејкерова функционалистичка анализа личности не поклапа се у потпуности са Парфитовим редукционизмом, али оба приступа деле заједничку претпоставку да није неопходно уводити посебан метафизички субјект као носиоца психолошких стања.

[36] Џонстон, међутим, не прихвата Парфитов закључак у целини, већ настоји да покаже да психолошки континуитет није довољан да објасни егзистенцијални значај опстанка личности.

деловање (Wolf 1990: 46–54). Из ове перспективе, нормативна функција појма личности није у потпуности зависна од критеријума нумеричке истости.

Парфитова позиција тиме истовремено представља наставак и радикализацију локовске и хјумовске традиције. Како наглашава Нунан, Парфит преузима Локову интуицију о значају психолошког континуитета, али га више не тумачи као критеријум личног идентитета, већ као оно што је релевантно за преживљавање личности (Noonan 2003: 89–94). Истовремено, како показује Гарет, Парфит прихвата Хјумову критику трајног субјекта, али је развија у правцу систематског редукционизма који психолошке релације поставља у средиште анализе личности (Garrett 1998: 170–178).[37]

Из оваквог разумевања произлази и специфична улога граничних случајева у Парфитовој аргументацији. Ако идентитет више нема примарни објашњавајући статус, онда се редукционистичка теорија мора проверити управо у ситуацијама у којима се психолошки континуитет не може једнозначно повезати са једним будућим субјектом.

Због тога фисија добија статус методолошког теста. Она показује да психолошки континуитет може бити очуван и онда када није могуће говорити о једном јединому настављачу претходне личности. Како истиче Цимерман, овакви случајеви показују да се проблем не тиче само критеријума идентификације, већ и саме кохерентности појма опстанка када се он одвоји од строгог нумеричког идентитета (Zimmerman 2010: 112–118). Управо зато фисија представља најважнији тест домета Парфитовог редукционизма.

Оваква анализа са собом доноси и значајне нормативне последице, али не у смислу директне редукције моралних појмова на психолошке чињенице, већ у смислу преиспитивања услова под којима се уопште оправдава приписивање одговорности и рационалне бриге за будућност. Уместо да се полази од претпоставке о јединственом носиоцу моралних својстава, нагласак се помера на степен и структуру релевантне повезаности која омогућава континуитет практичних разлога кроз време.

У савременој етичкој литератури овај помак се често интерпретира као прелаз са метафизичког на практично-нормативни модел личности. Калхун, у том контексту, наглашава да се стабилност појмова одговорности и саморазумевања не заснива на претпоставци о непроменљивом субјекту, већ на социјално и практично уређеним облицима саморелације који омогућавају континуитет агенције упркос психолошким дисконтинуитетима (Calhoun 1995: 235-260).[38] На тај начин, не морају нужно поништити нормативну структуру одговорности, већ захтевају њено другачије образложење у светлу очуване практичне повезаности личности.

И поред свих критика, редукционизам се не може разумети као укидање појма личности, већ као његова концептуална анализа у смислу разлагања на конститутивне односе. Парфит не негира употребљивост појма личности, већ одбацује претпоставку да он упућује на додатни, нерелациони метафизички ентитет. У том смислу, његова позиција задржава снажан аналитички карактер, јер настоји да изолује оне релације које су објашњавајуће релевантне за оно што приписујемо као личност, насупрот интуицији о јединственом и недељивом „ја“.

Са те тачке гледишта, редукционизам функционише истовремено као метафизичка и методолошка теза. Метафизички, он одбацује постојање додатне чињенице личног идентитета изван психолошких и физичких односа, док, методолошки, он захтева да се објашњење личности формулише преко конкретних релационих структура, а не преко претпоставке о супстанцијалном носиоцу. Међутим, како примећује Велман, редукционистичко објашњење ризикује да превиди рефлексивну структуру самосвести која

[37] Гарет сматра да Парфитов редукционизам представља најсистематичнији наставак хјумовске критике супстанцијалног субјекта у оквирима савремене аналитичке филозофије личности.

[38] Калхун не брани Парфитов редукционизам у строгом смислу, већ анализира начин на који се нормативни појмови идентитета и одговорности могу одржати независно од класичне метафизике личности.

није пука збирка релација, већ начин на који се субјект односи према себи као јединственој перспективи деловања (Velleman 1996: 39-76).[39]

Слично томе, Витинг наглашава да проблем редукционизма није само у онтолошкој економији, већ у томе што не обухвата у потпуности нормативну структуру агенције, у којој се личност појављује као носилац разлога и одговорности, а не само као чвор психолошких односа (Whiting 1986: 547-580). На тај начин редукционизам остаје снажан аналитички модел, али није довољан за потпуно објашњење практичне и саморефлексивне структуре личности.

С друге стране, ова позиција отвара простор за систематичне онтолошке критике које превазилазе оквир појединачних приговора и захтевају промену нивоа на коме се уопште поставља питање личности. У анималистичкој традицији, чији је најизразитији савремени представник Олсон, инсистира се на тези да су људске личности у основи биолошки организми и да свака адекватна теорија личног идентитета мора полазити од континуитета живог организма, а не од релационих психолошких стања. Из тог угла, редукционизам не успева да обезбеди онтолошки носилац психолошких процеса, јер их третира као самосталне релације без јасно дефинисаног живог субјекта у коме су инстанциране (Olson 1997: 22–45).

Ова линија приговора се у широј расправи додатно појачава методолошким скептицизмом према редукционистичком објашњењу. Стога, Сноудон наглашава да психолошки критеријуми не могу имати примарни објашњавајући статус, јер већ претпостављају постојање живог бића чији се животни континуитет узима као услов могућности сваке даље психолошке артикулације, редукционистички модел излаже опасности кружног образложења (circular explanation) (Snowdon 2014: 77–84). У том смислу, проблем није само у избору критеријума идентитета, већ у томе да ли се психолошке релације уопште могу разумети независно од биолошког субјекта који их носи.

На све то се надовезује Вигинс, који у оквиру онтолошке анализе живог бића наглашава да примарни носилац идентитета није скуп менталних стања, већ организам као јединка природне врсте (*natural kind*), чији се идентитет одређује континуитетом живота, а не променљивошћу психолошких својстава (Wiggins 2001: 77–90). На тај начин, анимализам не функционише само као алтернативни критеријум личног идентитета, већ као теза о примату биолошке онтологије над психолошком дескрипцијом личности.

Поред тога, редукционизам се суочава и са ширим приговором да не може у потпуности објаснити јединство субјекта искуства. Чак и ако се прихвати да су сећања, намере и уверења релевантни за практично разумевање личности, остаје отворено питање шта конституише јединство тока свести у којем се та стања јављају као стања једног и истог субјекта. У онтолошким приступима, то јединство није изведено из психолошке повезаности, већ из чињенице континуитета живог бића које поседује искуство, чиме се редукционистичка анализа показује као објашњавајуће непотпуна.

Упркос овим приговорима, редукционизам остаје једна од најутицајнијих позиција у савременој расправи о личном идентитету, пре свега зато што радикално преобликује саму структуру проблема. Уместо тражења услова нумеричке истости субјекта, акценат се помера на релационе структуре које омогућавају континуитет живота, практичне рационалности и моралне одговорности, чиме редукционизам остаје неизоставна полазна тачка већине савремених аналитичких расправа о личном идентитету, без обзира на бројне онтолошке и нормативне приговоре који су му упућени.

1.2.3. Редукционизам и филозофска критика

Парфитов редукционизам у савременој расправи не представља само алтернативу супстанцијалном схватању личности, већ и методолошку реконфигурацију самог проблема личног идентитета. Уместо да се полази од претпоставке да постоји чињеница о нумеричкој

[39] Велманова критика припада широј струји аутора који сматрају да редукционизам не може у потпуности објаснити перспективу првог лица и јединство практичне агенције.

истости субјекта која мора бити објашњена, анализа се усмерава ка релационим условима који чине основу за приписивање преживљавања, рационалне бриге и моралне одговорности (Parfit, 1984: 199–223; 251–267). Овим се мења логичка структура проблема. Питање више није шта чини да једна личност остаје идентична, већ које врсте односа уопште имају објашњавајућу и практичну релевантност.

Управо овај помак постаје предмет филозофске критике. У интерпретацијама које наглашавају улогу самосвести и перспективе првог лица, попут Велманове анализе, указује се да редукционистичко разлагање не обухвата рефлексивну структуру у којој се субјект не појављује само као носилац психолошких стања, већ као инстанца која их интегрише у јединствену практичну перспективу (Velleman 1996: 39-76). Слично томе, методолошки приговор који се развија у савременој англо-америчкој традицији наглашава да психолошке релације, уколико се узимају као примарни објашњавајући ресурс, имплицирају претходну претпоставку о континуитету живог бића, већ претпостављају континуитет живог организма као носиоца психолошких процеса. Због тога се доводи у питање могућност да психолошке релације саме по себи представљају довољан критеријум личног идентитета (Snowdon 2014: 2–3). У онтолошки оријентисаним читањима, овај проблем се додатно радикализује тезом да се јединство субјекта не може свести на релациону структуру без губитка појма носиоца искуства као таквог.

На тај начин, редукционизам добија двоструки статус. С једне стране, он остаје најразрађенији покушај да се лични идентитет објасни без позивања на додатну метафизичку супстанцију, док, с друге стране, он истовремено отвара питање Истовремено, Парфитова позиција показала се изложеном различитим типовима филозофских приговора који се не могу свести на једну линију критике. У савременој расправи о личном идентитету ови приговори се најчешће артикулишу у три међусобно повезане групе: (1) метафизичке критике које доводе у питање редукцију личности на скуп психолошких и физичких чињеница, (2) нормативно-практичне критике које проблематизују импликације редукционизма за појмове одговорности и рационалне бриге, и (3) критике које произлазе из анализе мисаоних експеримената и граница психолошког критеријума.[40]

Метафизички приговори, које у анималистичкој традицији излаже Олсон, полазе од тезе да се личност не може адекватно објаснити без референце на континуитет живог организма, јер је управо организам онај ентитет који конституише јединство психолошких стања кроз време (Olson, 1997: 22–45). Насупрот томе, критике које се развијају у оквиру не-редукционистичких и делимично психолошких теорија, попут оних које артикулишу Нунана и Брукнера, не одбацују нужно значај психолошког континуитета, али доводе у питање тезу да се он може третирати као самодовољан критеријум идентитета без преосталог онтолошког или субјективног вишка (Noonan 2003: 4–8; Brueckner 1993). У том спектру интерпретација, редукционизам се не критикује само као погрешна теорија, већ као недовољно осетљива на различите нивое на којима се питање идентитета уопште може формулисати.

Даље, метафизичка критика редукционизма полази и од тезе да релациона анализа психолошких и физичких чињеница није довољна да објасни онтолошки статус субјекта искуства. Чак иако се прихвати да су ментална стања повезана одређеним односима континуитета, остаје отворено питање шта конституише њихово јединство као стања једног и истог носиоца. У том смислу, Нунан наглашава да редукционизам може објаснити мрежу психолошких релација, али не и чињеницу да су те релације инстанциране у једном субјекту, чиме се указује на објашњавајући јаз између релационе структуре и онтолошког јединства личности (Noonan 2003: 5–6).

Овај приговор се у литератури артикулише у две основне форме. У умереној верзији прихвата се да психолошке релације имају значајну улогу у објашњењу личног идентитета, али се негира да оне могу бити довољне без додатног принципа који гарантује јединство субјекта кроз време. У радикалнијој интерпретацији, редукционизам се критикује као

[40] Оваква класификација није експлицитно преузета од једног аутора, већ представља аналитичку систематизацију најчешћих праваца критике у савременој литератури о Парфитовој теорији.

позиција која елиминише управо оно што треба да објасни. Другим речима, уколико не постоји трајни субјект као носилац психолошких стања, појам преживљавања губи своју онтолошку референцу и постаје интерно нестабилан.

Управо у том контексту Вигинс развија онтолошки приговор који помера фокус са психолошких релација на примат живог бића као основног носиоца идентитета. Према његовом становишту, јединство личности није изведено из мреже менталних стања, већ из континуитета организма као природне врсте ентитета, што редукционистички модел оставља необјашњеним (Wiggins 1980: 160–175). На тај начин се критика редукционизма формулише као тврдња да психолошке релације, без онтолошког упоришта у организму или субјекту, не могу носити пуно објашњавајуће оптерећење које им Парфит приписује.[41]

Парфит на овај тип метафизичког приговора одговара тезом о онтолошкој сувишности додатне чињенице о личном идентитету. Према његовом становишту, уколико су већ спецификовани сви релевантни факти, укључујући психолошку повезаност, континуитет и телесну историју, онда нема простора за постулирање засебне, „додатне“ чињенице која би гарантовала нумеричку истост субјекта. У том смислу, захтев за јачим онтолошким ентитетом представља, по Парфиту, непотребно удвостручавање објашњења без додатне експланаторне вредности (Parfit 1984: 210–216).

Узимајући све речено у обзир, критичари сматрају да ова стратегија не представља решење, већ померање нивоа проблема. Чак иако се прихвати да је појам „додатне чињенице“ метафизички оптерећен, остаје отворено питање да ли се јединство субјекта може у потпуности реконструисати из релационих и физичких факата без губитка онтолошког статуса носиоца искуства. У том смислу, Парфит успешно демонстрира да лични идентитет не захтева постулирање картезијанског ега, али не показује да свака не-редукционистичка концепција субјекта мора бити елиминисана као објашњавајуће сувишна.

У том контексту значајне су и критике које долазе изнутра психолошке традиције, али које не прихватају Парфитов редукционистички закључак о небитности личног идентитета. За разлику од анималистичких приговора који одбацују психолошки критеријум у целини, ове позиције настоје да очувају тезу да психолошки континуитет има директну објашњавајућу и нормативну улогу у конституисању личности. Међутим, истовремено се одбацује Парфитова теза да се питање идентитета може „разложити“ на релације без остатка, јер се тиме губи управо она форма јединства која је неопходна за разумевање субјективне истости кроз време.

Следећи речено, Јохансон наглашава да редукционистичка анализа недовољно објашњава стабилност првог лица као перспективе која интегрише психолошка стања у јединствено саморефлексивно гледиште, те да се тај интегративни аспект не може у потпуности свести на релационе чињенице (Johansson 2007: 117–126). Слично томе, Полок брани умерени психолошки критеријум који задржава снажнију везу између идентитета и континуитета менталног живота, али без прихватања Парфитове тезе о елиминацији значаја идентитета као таквог (Pollock 2018: 148–154). На тај начин се формира средња позиција која настоји да сачува психолошки оквир, али да га не редукује на чисто инструментални услов преживљавања.

Друго, нормативно-практичка критика редукционизма не усмерава се примарно на његову метафизичку структуру, већ на питање да ли та структура може да носи објашњавајући терет који подразумевају праксе као што су морална одговорност, казна, обећање и рационална брига за будућност. Док Парфит настоји да покаже да се оправдање ових пракси може извести из релационих чињеница о континуитету психолошког живота, критичари истичу да нормативни појмови функционишу у оквиру јачих претпоставки о стабилности носиоца одговорности него што их редукционизам допушта.

[41] Овај приговор се често јавља у расправама о разлици између „thin“ и „thick“ концепата личности. Парфитов модел је намерно „танак“: он настоји да елиминише све што није нужно за објашњење психолошког континуитета.

У класичној формулацији овог приговора, Вилијамс наглашава да концепти кривице и одговорности претпостављају „реинтегративно“ јединство личности које омогућава да се поступци не третирају само као догађаји у низу, већ као дела једног и истог агента који остаје предмет оправдања или осуде кроз време (Williams, 1970: 168–172). У савременој расправи, Јеске додатно проблематизује могућност да се обавезе и обећања редукују на степен психолошке повезаности, истичући да нормативна обавезујућност захтева стабилнији појам агента него што га чисто релациони модел може обезбедити (Jeske 1993: 55–67). Слично томе, Ли наглашава да морална одговорност претпоставља темпорално проширеног агента, те да редукционистичко схватање личности не може у потпуности објаснити агенство и приписивање одговорности искључиво на основу психолошких релација (Lee 1990: 25–29). На тај начин, критика редукционизма у нормативном регистру не тиче се само његове описне адекватности, већ и његове способности да очува кохерентност моралне праксе.

Проблем настаје у тренутку када се теза о степенованој психолошкој повезаности директно пренесе на нормативни ниво одговорности. Ако степен психолошке континуираности варира, онда се чини да и степен моралне и правне одговорности мора варирати у складу са тим, што доводи у питање традиционалну претпоставку да је одговорност нужно везана за једног и истог починиоца, као стабилног носиоца дела. Овај закључак је посебно изражен код Парфита, који прихвата да у случајевима као што су амнезија, деменција или радикалне психолошке трансформације, одговорност може бити делимично очувана, ослабљена или укинута у зависности од степена континуитета (Parfit, 1984: 323–329).

Из таквог редукционистичког схватања личности произлази могућност градуалног разумевања моралне одговорности, будући да се степен одговорности доводи у везу са степеном психолошке повезаности. Управо ова импликација постала је предмет бројних критика, јер се сматра да отежава оправдање појма јединственог моралног агента и доследно приписивање кривице и казне.

Додатни проблем јавља се на нивоу рационалног самоинтереса, где се доводи у питање нормативна асиметрија између бриге за себе и бриге за друге. Традиционална теорија практичне рационалности полази од претпоставке да будућа стања сопствене личности имају посебан нормативни значај управо зато што припадају истом нумерички идентичном субјекту. Уколико се, међутим, прихвати редукционистичка теза да је оно што је важно искључиво степен психолошке повезаности и континуитета, онда се чини да се разлика између самоинтереса и интереса за друге поступно релативизује.

Парфит овај закључак не само да прихвата већ га и експлицитно укључује у шири етички оквир, сугеришући да рационална брига за сопствену будућност може зависити од степена психолошке повезаности, а не искључиво од строгог нумеричког идентитета (Parfit 1984: 307–317). Међутим, ова последица редукционизма може се тумачити као проблематична, јер доводи у питање уобичајену привилегованост односа према сопственој будућности и тиме мења структуру практичне рационалности. У том смислу, редукционизам не мења само критеријум личног идентитета већ и начин на који субјект рационално пројектује себе кроз време.

С друге стране, у савременој литератури о Парфиту развија се интерпретација према којој последице редукционизма не треба разумети као његову слабост, већ као промену критеријума онога што уопште сматрамо филозофски релевантним. Ако се прихвати да лични идентитет нема онтолошку дубину коју му приписује традиционална метафизика, онда следи да ни наше моралне и практичне интуиције не могу остати непромењене, већ морају бити предмет рефлексивне ревизије.

У том оквиру, теза о „слабљеном“ значају идентитета тумачи се као позитиван резултат. Укидање самог привилегованог статуса стабилног „ја“ омогућава ширу расподелу моралне бриге и рационалне пажње, чиме се отвара простор за јаче облике непристрасности. Грузалски, нпр., развија линију читања према којој Парфитова позиција природно води ка етичком проширењу самоинтереса у правцу општије бриге за будуће субјекте, док се у

каснијим интерпретацијама Парфитовог дела наглашава да управо слабљење метафизичког значаја идентитета омогућава кохерентнију форму моралног разматрања која није ограничена границама строгог првог лица (Gruzalski, 1986). На тај начин, оно што критичари виде као губитак онтолошке стабилности, браниоци интерпретирају као добитак у нормативној општости и етичкој симетрији

Критика заснована на мисаоним експериментима усмерава се на сам методолошки статус аргументације којом Парфит подржава тезу о небитности личног идентитета. Његови најпознатији сценарији, пре свега фисија и фузија, не функционишу само као илустрације редукционистичке тезе, већ као кључни ослонац за њен закључак. Управо зато критичари доводе у питање да ли ови конструисани случајеви имају довољну метафизичку стабилност да би могли носити терет ревизије појма који традиционално подразумева строгу нумеричку јединственост субјекта. Како то Томсон (Thomson 1996: 121–136.) истиче овакви сценарији често функционишу као тест интуиција, а не као независни аргументи о структури стварности, док Соса наглашава да се из њихових резултата не може директно екстраполирати онтолошки закључак о природи идентитета (Sosa 2003: 91–98).

Друга линија критике усмерена је на методолошки и епистемолошки статус Парфитових мисаоних експеримената. У сценаријима фисије претпоставља се идеализована ситуација у којој је психолошки континуитет савршено дуплиран, чиме се већ у полазишту искључују услови у којима би интуиција о јединственом субјекту могла имати пресудну улогу. Због тога закључак о „небитности“ идентитета не произилази нужно из саме природе личности, већ делимично и из идеализација уграђених у конструкцију експеримента. У том контексту Брукнер и Еринг указују да проблем није у томе што фисија открива нову онтологију личности, већ у томе што је сам сценарио конструисан тако да класични појам нумеричког идентитета унапред постане непримењив (Brueckner 2005: 221–232; Ehring 1995: 433–445).

Из овакве методолошке критике произлази и шири епистемолошки приговор Парфитовој аргументацији. Чак и ако се прихвати да у случајевима фисије нумерички идентитет не може бити очуван у стандардном односу један-према-један, из тога не следи нужно закључак да је идентитет као такав филозофски небитан. Пре би се могло тврдити да овакви сценарији указују на ограничења применљивости појма идентитета у екстремним и високо идеализованим условима, него на његову општу метафизичку ирелевантност.

С тим у вези, критичари попут Јохансона и Полока наглашавају да Парфит прелази са локалне тезе о неодређености или нарушености идентитета у специфичним граничним случајевима на глобални закључак о његовој небитности, чиме се ризикује неоправдана генерализација из ограниченог скупа интуитивно проблематичних сценарија (Johansson 2010: 149–156; Pollock 2018: 149–159). На тај начин, спор се не води само око тога шта мисаони експерименти показују, већ и око тога који тип закључивања је легитиман када се из идеализованих случајева прелази на општу теорију личног идентитета.

Анималистичка критика редукционизма добија своју најјачу систематску артикулацију у тези да је сама структура Парфитовог проблема погрешно постављена, јер претпоставља да се питање личног идентитета може изоловати од онтолошког питања шта ми уопште јесмо. У оквиру ове позиције, Олсон (Olson 1997: 16–30; 2007: 28–38) одбацује психолошки редукционизам не као недовољно прецизну теорију критеријума, већ као категоријалну грешку. Олсон, наиме, сматра да су носиоци психолошких стања живи организми, те да свака анализа која занемарује биолошки континуитет већ у старту губи предмет који настоји да објасни.

Овај приговор има снажнију импликацију од уобичајене конкуренције између критеријума идентитета. Он не тврди само да је организам „бољи“ критеријум од психолошког континуитета, већ да је психолошки приступ уопште деривативан у односу на биолошку онтологију. Наиме, психолошка стања могу бити предмет анализе само ако се већ претпостави стабилан живи носилац који их интегрише у јединствен животни ток. У том смислу, редукционизам се критикује као позиција која не објашњава носиоца искуства, већ га прећутно претпоставља, а затим редукује на релационе структуре.

У ширем анималистичком оквиру, овај проблем се даље продубљује наглашавањем да је телесни континуитет, укључујући ембриолошки[42] развој и биолошку историју организма, конститутиван за идентитет, а не само његов спољни услов. Блати и Сноудон, као и Хершенов, у различитим варијантама ове линије аргументације истичу да редукционизам систематски потцењује значај отеловљености (*embodiment*), јер личност посматра као скуп психолошких чињеница које се могу анализирати независно од живог организма, чиме се губи управо она димензија која обезбеђује јединство субјекта кроз време (Blatti & Snowdon 2016: 15–28; Hershenov 2016: 215–223). На тај начин, анимализам не функционише само као алтернативни критеријум идентитета, већ као радикално померање онтолошког фокуса са психолошких релација на примат живог организма као темељног субјекта.

У поређењу са патристичким и савременим православним онтолошким схватањем личности, Парфитов редукционизам се може описати као модел који доследно функционише унутар функционално-психолошког регистра, али који остаје интенционално ограничен у погледу онтолошке експликације јединства субјекта. Иако он прецизно реконструише мрежу релација које омогућавају континуитет искуства, карактера и самосвести, у овом оквиру изостаје појам јаке онтолошке индивидуалности која не би била изведена из тих релација, већ би им претходила као њихов носилац. Управо у том смислу се отвара продуктивна компарација са Григоријем Ниским и каснијом православном персоналистичком теологијом, у којој се личност не схвата као функционални скуп стања, већ као ипостас, једно конкретно, непоновљиво и онтолошки утемељено биће које поседује трајни статус јединства изван редукције на психолошке процесе (Григорије Ниски 2016: 45–50; Флоровски 2017: 56–62; Zizioulas 1985).

Важно је нагласити да овај приговор не функционише као директна теолошка замена за филозофски аргумент, нити као екстерно одбацивање редукционизма, већ као интерпретативни контрапункт који показује његову експланаторну цену. Парфитова позиција тиме добија двоструки статус. С једне стране, она успешно редефинише услове под којима говоримо о континуитету личности у релационим терминима, док, с друге стране, она истовремено експлицира оно што у таквом моделу остаје неизречено, наиме појам онтолошки јаке субјективне јединствености која не може бити у потпуности изведена из односа. У том смислу, значај редукционизма није само у његовој аргументативној снази, већ и у томе што прецизно означава границе једног типа аналитичке реконструкције личности.

Узимајући све речено у обзир, Парфитов редукционизам остаје једна од централних тачака савремене расправе о личном идентитету управо зато што не нуди само једну теорију, већ радикално преобликује услове под којима се теорија уопште формулише. Уместо схватања идентитета као примарне и недељиве метафизичке чињенице, он га реконструише као деривативни феномен који настаје из мреже психолошких и делимично телесних односа који омогућавају континуитет искуства, практичну оријентацију и облике моралне одговорности. Овај помак представља истовремено и његову највећу објашњавајућу снагу и извор најупорнијих приговора: метафизичких, јер доводи у питање јединство и носиоца субјективног тока; нормативних, јер релативизује традиционалну асиметрију самоинтереса и одговорности; и онтолошких, јер оставља отвореним питање да ли релациони опис може у потпуности заменити појам супстанцијалног или биолошки утемељеног субјекта.

У том смислу, критика редукционизма не стоји изван Парфитове теорије као њена спољашња опозиција, већ чини њен унутрашњи теоријски хоризонт. Она, наиме, експлицира напетости које настају када се идентитет сведе на релације без остатка. Управо зато се савремена расправа структурно распада на више паралелних линија: редукционистичку, анималистичку и различите не-редукционистичке психолошке и онтолошке приступе. Све заједно, оне не представљају само алтернативе, већ различите одговоре на исто питање о носиоцу психолошких и моралних чињеница.

[42] Код Парфита то питање није релевантно.

Парфитова коначна филозофска важност стога не лежи искључиво у одбрани редукционизма, већ у томе што показује да је спор о личном идентитету заправо спор о томе да ли уопште постоји потреба за додатном чињеницом „субјекта“ изнад структуре односа. Управо се у том преусмеравању питања огледа његов трајни утицај на савремену аналитичку метафизику личности.

1.2.4. Мисаони експерименти у Парфитовој теорији личног идентитета

Мисаони експерименти заузимају централно место у Парфитовој анализи личног идентитета, јер имају специфичну методолошку функцију у оквиру његовог редукционистичког приступа. Њихова сврха није конструисање необичних или футуристичких сценарија, већ испитивање логичке структуре појмова којима описујемо личност и њен опстанак кроз време. Они не настоје да покажу како би људи могли изгледати у неким технолошки могућим околностима, већ да открију које су претпоставке неопходне, а које само контингентне за разумевање личног идентитета. У том погледу Парфит наставља аналитичку традицију која, још од Лока, настоји да разликује оно што је конститутивно за личност од онога што је последица традиционално прихваћених метафизичких претпоставки (Лок 1962: 285–312). Истовремено, његов приступ задржава извесну сродност са Хјумовом критиком трајног субјекта, али ту скептичку интуицију развија у оквиру сопственог редукционистичког модела личности (Hume 2000: 289–296; Parfit 1984: 199–203).

Из тог разлога Парфитови мисаони експерименти функционишу као тестови концептуалне неопходности. Они конструишу ситуације у којима се елементи које уобичајено повезујемо са личношћу: сећања, карактер, намере, телесни континуитет и нумерички идентитет, могу међусобно раздвојити. Такви сценарији омогућавају испитивање питања да ли је строги лични идентитет заиста неопходан услов преживљавања или се оно што нам је практично и морално важно може објаснити и без позивања на једну додатну чињеницу о „истом субјекту“ (Parfit 1984: 205–216). Управо у томе лежи аналитичка функција ових експеримената: они не доказују непосредно Парфитову тезу, већ тестирају неопходност претпоставки на којима она почива.

С друге стране, методолошка снага мисаоних експеримената истовремено је и њихова најспорнија страна. Критичари указују да није свака интуитивна реакција на гранични случај довољна да оправда ревизију основних метафизичких појмова. Соса посебно наглашава да филозофски значај таквих сценарија зависи од тога да ли они заиста откривају природу стварности или само показују нестабилност наших концептуалних интуиција (Sosa 2003: 91–98). На сличном трагу је и Томсон, која указује да мисаони експерименти често функционишу на граници између анализе појмова и конструисања крајњих случајева који могу преобликовати, али не нужно и решити, проблем који се испитује (Thomson 1996: 121–136). Због тога се расправа о Парфитовим мисаоним експериментима не води само око њихових резултата, већ и око њиховог методолошког статуса, односно питања колику доказну снагу уопште могу имати идеализовани сценарији у филозофској анализи личности.

Полазна Парфитова претпоставка није да лични идентитет треба једноставно заменити психолошким континуитетом, већ да треба преиспитати сам статус идентитета у објашњењу преживљавања личности. Традиционално питање, да ли је будућа особа нумерички иста као садашња? Парфит преусмерава на питање које релације између различитих временских фаза једног живота оправдавају рационалну бригу, осећај настављања сопственог постојања и приписивање моралне одговорности. У том смислу, мисаони експерименти нису необични контрапримери, већ методолошки инструменти чија је сврха да покажу да ли појам строгог личног идентитета заиста има ону објашњавајућу улогу коју му традиционална метафизика приписује или се та улога може у потпуности преузети релацијама психолошке повезаности и континуитета (Parfit 1984: 199–203; 254–267).

Један од најпознатијих Парфитових мисаоних експеримената јесте сценарио телепортације[43], чија је сврха да испита однос између психолошког континуитета и прекида телесне истости. У овом сценарију особа улази у уређај који у потпуности скенира њено тело и мозак, бележи све релевантне физичке и психолошке карактеристике, а затим уништава оригинални организам. На другој локацији конструише се ново тело које је физички и психолошки идентично претходном; оно располаже истим сећањима, намерама, карактерним особинама и животним пројектима као особа која је ушла у телепортер (Parfit 1984: 199–201).

Филозофски значај овог сценарија лежи у томе што раздваја елементе који су у уобичајеним условима нераздвојно повезани. Уколико новоконструисана особа задржава потпуну психолошку структуру претходне личности, поставља се питање да ли прекид телесног континуитета нужно подразумева и престанак постојања истог субјекта. Управо на овом месту јављају се прве значајне критике Парфитовог приступа. Роберт Нозик истиче да савршена репродукција физичких и психолошких својстава није сама по себи довољна да оправда закључак да је реч о истој личности. Напротив, могуће је да је настало ново биће које у потпуности одговара оригиналу, али није нумерички идентично са њим (Nozick 1981: 35–42). Телепортација стога јасно открива разлику између подударности својстава и нумеричке истости субјекта.

Парфит, међутим, управо овај проблем користи како би довео у питање претпоставку да је нумерички идентитет оно што објашњава преживљавање личности. Према његовом становишту, чињеница да не можемо са сигурношћу одговорити на питање *да ли је то иста особа* не значи да је изгубљено све оно што је за преживљавање суштински важно. Ако су очуване релевантне психолошке везе: сећања, намере, карактерне особине и континуитет животног пројекта, постоји довољан основ да се новоконструисана особа сматра практичним наставком претходног живота (Parfit 1984: 201–203). Телепортација тако показује да се питање нумеричког идентитета може раздвојити од питања преживљавања, што представља једну од основних полазних тачака Парфитове тезе да идентитет није оно што је заиста важно.

Ову Парфитову линију подржава Шумејкер, који сматра да су психолошке релације централне за разумевање личног идентитета, јер управо оне објашњавају памћење, приписивање одговорности и рационалну бригу за будуће „ја“ (Shoemaker 1984: 89–97). Насупрот томе, Вигинс указује да телепортациони сценарији преувеличавају значај психолошке структуре, јер занемарују чињеницу да су личности отелотворена бића чији идентитет није могуће у потпуности одвојити од континуитета живог организма (Wiggins 1980: 160–175). Управо због тога телепортација постаје један од централних спорних примера у савременој расправи о личном идентитету. Њен филозофски значај не лежи у понуди коначног решења, већ у томе што јасно показује да се спор не води само око критеријума идентитета, већ и око питања шта уопште треба сматрати довољним условом за опстанак личности кроз време.

На овај приговор Парфит одговара карактеристичним контрапитањем. Ако бисмо били сигурни да ће телепортација функционисати савршено, да ли бисмо имали рационалан разлог да је одбијемо из страха да ће наш живот бити прекинут? Његов одговор је негативан, али значај тог одговора превазилази сам пример телепортације. Парфитов циљ није да покаже само да је један необичан технолошки сценарио прихватљив, већ да открије дубљу структуру онога што уопште чини будућност „нашом“ (Parfit 1984: 305–307). Према њему, рационална брига за будућност не произлази из саме чињенице да ће постојати исти нумерички субјект, већ из очувања психолошких релација које повезују садашњу и будућу фазу живота. Телепортација, дакле, није аргумент у прилог томе да је идентитет нестао, већ средство

[43] Парфитов мисаони експеримент телетранспорта припада широј традицији научне фантастике, али га не треба доводити у непосредну везу са Велсовим романом *Времеплов* (*The Time Machine*, 1895), јер је у том делу реч о механичком путовању кроз време, а не о телепортацији у строгом смислу. Као један од најранијих примера научнофантастичке телепортације обично се наводи роман Fred T. Jane-a *To Venus in Five Seconds* (1897), у којем се појављује машина која човека тренутно преноси са Земље на Венеру.

којим Парфит настоји да покаже да за практичне сврхе преживљавања није неопходно претпоставити постојање додатне чињенице нумеричке истости.

У том смислу, телепортација постаје средство за преиспитивање једне дубоко укорењене метафизичке претпоставке, наиме да је нумерички идентитет основни услов свега што нам је важно у личном опстанку. Парфитов редукционистички пројекат настоји да преокрене ову традиционалну перспективу, показујући да психолошке и нормативне релације не зависе од претходно утврђеног нумеричког идентитета, већ да управо оне чине оно што је релевантно за преживљавање личности. Ако су очуване психолошке структуре које носе сећања, намере, вредности, карактерне особине и животне пројекте, онда је, према Парфиту, очувано управо оно због чега имамо рационалан разлог да бринемо о сопственој будућности. Зато телепортација није само мисаони експеримент о могућој технологији, већ радикални тест традиционалне метафизичке претпоставке да је „бити иста особа“ неопходан услов за наставак личног живота (Parfit 1984: 307–311).

Из наведене анализе произлази један од кључних закључака Парфитовог редукционизма. Могуће је замислити ситуацију у којој су очуване све оне психолошке релације које у пракси повезујемо са наставком личног живота, иако питање нумеричког идентитета остаје неодређено или губи своју објашњавајућу улогу. Управо у томе огледа се филозофски значај телепортационог аргумента. Његов циљ није да покаже како лични идентитет не постоји, већ да доведе у питање претпоставку да је он неопходан услов објашњења преживљавања личности. Телепортација зато код Парфита није пука спекулација о могућој технологији, већ методолошки инструмент којим се испитује да ли је захтев за строгом нумеричком истошћу субјекта заиста неопходан за разумевање континуитета личности и свега онога што сматрамо релевантним за њен опстанак (Parfit 1984: 307–311).

Још радикалнији изазов традиционалном појму личног идентитета представљају Парфитови сценарији фисије мозга. У класичној верзији овог мисаоног експеримента обе мождане хемисфере једне особе довољно су функционално развијене да свака може самостално да подржи ток свести, памћења и психолошког живота. Након хируршке поделе, једна хемисфера се трансплантира у једно тело, а друга у друго, при чему оба резултирајућа субјекта задржавају сећања, карактерне особине, намере и друге психолошке карактеристике оригиналне особе (Parfit 1984: 254–258).

Филозофски значај фисије лежи у томе што она доводи у питање једно од основних логичких својстава релације идентитета – њену једнозначност. Ако је оригинална особа идентична само једном од новонасталих субјеката, остаје необјашњено на основу ког критеријума се једном од њих даје предност. Ако је идентична обема, нарушава се једнозначност, а посредно и транзитивност релације идентитета. Ако, најзад, није идентична ниједном, поставља се питање како објаснити чињеницу да оба субјекта стоје у потпуно симетричном односу психолошког континуитета према оригиналној личности. Управо на ову тешкоћу указује Шумејкер, анализирајући последице фисије за појам нумеричке истости (Shoemaker 2007: 115–118), док Брукнер закључује да овакви случајеви откривају границе психолошког критеријума када се он настоји употребити као строг критеријум личног идентитета (Brueckner 2005: 221–232).

У ширем метафизичком контексту, сличан проблем разматра и Дејвид Луис. Полазећи од теорије временских делова и counterpart-релација, он настоји да покаже да се овакви случајеви могу разумети без инсистирања на строгој нумеричкој истости, тако што се нагласак премешта са идентитета на односе континуитета између различитих временских и могућих стања (Lewis 1986: 202–208). Иако Парфит не прихвата Луисову четвородимензионалистичку онтологију, фисија мозга показује да и алтернативни метафизички модели наилазе на исту тешкоћу; очување интуиције о јединственом носиоцу идентитета у условима симетричног психолошког гранања.

Да би избегао овај проблем, Парфит уводи појам R-релације, којом означава психолошку повезаност и психолошки континуитет остварен на одговарајући узрочни начин (Parfit 1984: 262–266). R-релација је замишљена као објашњавајући појам независан од строгог

нумеричког идентитета. Њена сврха није да замени идентитет новом метафизичком категоријом, већ да покаже да се све оно што је практично и морално релевантно за опстанак личности може објаснити без позивања на јединственог носиоца који остаје нумерички исти кроз време. У случају фисије обе новонастале личности стоје у довољно снажној R-релацији према оригиналу, па Парфит закључује да се преживљавање може остварити и онда када је нумерички идентитет неодређен или није очуван.

Сличну интуицију развија и Перибум, који у оквиру свог редукционистичког приступа наглашава да психолошки континуитет може имати пуну практичну и моралну релевантност чак и у одсуству строгог нумеричког идентитета, јер оно што је нормативно важно није метафизичка истост, већ степен очуваности психолошки конститутивних односа личности кроз време (Pereboom 2014: 60–90). На тај начин Перибум додатно поткрепљује Парфитову тезу да критеријуме преживљавања треба формулисати на нивоу психолошких релација, а не на нивоу супстанцијалног идентитета.

Из овакве анализе Парфит изводи један од својих најпознатијих закључака: преживљавање не захтева лични идентитет (*survival does not require identity*). Ова теза није усмерена на негирање психолошког континуитета, већ на одбацивање претпоставке да се тај континуитет мора нужно изразити кроз релацију нумеричке истости. У случају фисије оригинална особа не наставља да постоји као један нумерички идентичан субјект, али постоје два будућа субјекта који стоје у релевантној R-релацији према њој и тиме задовољавају све услове који су, према Парфиту, практично и морално релевантни за преживљавање. Управо зато он говори о двоструком преживљавању (*double survival*)[44], као феномену који класична метафизика личног идентитета не може адекватно да објасни (Parfit 1984: 269–271).

Док фисија показује да се један психолошки ток може разгранати у више наставка, сценарији фузије представљају њен логички инверзан, али филозофски подједнако изазован случај. Они полазе од могућности да се два или више психолошких токова интегришу у једну нову личност. По овом сценарију, две или више особа, свака са сопственим сећањима, карактером и психолошком историјом, бивају обједињене у један субјект који на кохерентан начин интегрише њихове релевантне психолошке садржаје (Parfit 1984: 282–285).

Проблем који се овде јавља структурно је аналоган проблему фисије. Ако је новонастали субјект психолошки континуиран са више претходних личности, поставља се питање да ли је идентичан било којој од њих. Класичне теорије, засноване на једнозначној релацији идентитета, тешко могу понудити задовољавајући одговор. Шумејкер истиче да овакви случајеви показују како психолошке релације могу остати очуване и онда када није могуће успоставити јасан критеријум нумеричке истости, што доводи у питање њихову редукцију на идентитет (Shoemaker 2007: 121–123). Слично томе, Нунан наглашава да сценарији фузије показују како релације психолошког континуитета нису нужно коекстензивне са релацијом нумеричке истости, чиме се откривају границе традиционалних критеријума личног идентитета (Noonan 2003: 3–10).

Парфит, међутим, управо у томе види потврду свог редукционистичког становишта. Фузија, као ни фисија, не показује да психолошки континуитет нестаје, већ да се он може одржати и у облицима који нису сагласни са логичком структуром нумеричког идентитета. Преживљавање, стога, није бинарна категорија која се или остварује или не остварује, већ релациони феномен чији обим зависи од структуре и степена психолошке повезаности. У случају фузије свака од претходних личности „преживљава“ утолико уколико су њене психолошке карактеристике интегрисане у нови ток свести (Parfit 1984: 286–289).

Из ових мисаоних експеримената постаје јасно да Парфит не нуди само алтернативни критеријум личног идентитета, већ преобликује сам начин на који се овај проблем поставља. Личност више није схваћена као метафизички једноставан и недељив ентитет чија се истост

[44] Израз *double survival* није Парфитов технички термин у строгом смислу, већ интерпретативна ознака која се у секундарној литератури користи за опис исхода сценарија фисије, у којем два будућа субјекта стоје у релевантној R-релацији према једној претходној личности. Уп. *Parfit* 1984: 254–271.

или очувава или губи, већ као релациона структура у којој психолошка повезаност и континуитет имају примарну објашњавајућу улогу. На тај начин, бинарни модел идентитета уступа место степенастом моделу преживљавања, у коме је тежиште анализе померено са питања ко остаје исти на питање које релације обезбеђују континуитет онога што је практично и морално важно у једном животу.

У наставку анализе сценарија клонирања и неуротрансплантације, Парфит додатно прецизира да релевантност психолошких стања за преживљавање не може бити схваћена у терминима пуке сличности или структуралне репликације. Иако би клон могао бити психолошки идентичан оригиналу, таква подударност сама по себи не успоставља однос преживљавања, уколико не постоји одговарајућа узрочна веза која објашњава настанак те психолошке сличности (Parfit 1984: 294–297).

Овај захтев има за циљ да искључи случајеве случајне подударности психолошких стања и да очува дијахрони карактер R-релације. У том контексту, Шумејкер наглашава да психолошки континуитет мора бити схваћен као узрочно структурисан однос, а не као проста коекстензивност менталних садржаја (Shoemaker 2007: 121–123). Слично томе, Луис показује да се питање идентитета мора разликовати од питања психолошке подударности, јер метафизичка истост зависи од начина на који су различите временске фазе личности повезане у оквиру узрочне и контрафактуалне структуре, а не од саме чињенице њихове сличности (Lewis 1986: 192–203).

На тај начин, Парфитова позиција се јасно дистанцира од сваке теорије која преживљавање своди на просту репродукцију психолошких стања. Мисаони експеримент клонирања управо зато представља важан тест граница редукционистичког приступа. Чак и у случају потпуне психолошке подударности, остаје отворено питање да ли постоји одговарајући узрочни континуитет који оправдава тврдњу да је реч о наставку исте личности. Према Парфиту, психолошка сличност сама по себи није довољна, већ мора бити праћена одговарајућом узрочном повезаношћу (Parfit 1984: 294–297). Управо зато редукционизам не своди опстанак личности на психолошку идентичност, већ на психолошки континуитет који је остварен на одговарајући узрочни начин.

Филозофски значај ових мисаоних експеримената не исцрпљује се у њиховим закључцима, већ се огледа у начину на који функционишу као аналитички инструменти. Они показују да наше свакодневне интуиције о личном идентитету остају стабилне у уобичајеним околностима, али постају неодређене у граничним случајевима. Парфитов циљ није да дискредитује уобичајени појам личности, већ да покаже да он нема фундаментални метафизички статус, јер се у логички могућим, мада екстремним, ситуацијама открива да „оно што је важно у преживљавању није идентитет, већ психолошка повезаност и континуитет“ (Parfit 1984: 306). У том смислу, Томсон наглашава да овакви сценарији функционишу као тестови наших концептуалних интуиција, а не као непосредни докази о структури стварности, будући да су намерно конструисани тако да испитају границе применљивости наших уобичајених појмова (Thomson 1996: 189–194).

Са критичке стране, Соса наглашава да мисаони експерименти пре откривају нестабилност наших интуитивних судова него што непосредно откривају метафизичку структуру стварности (Sosa 2003: 275–282). Слично томе, Јохансон истиче да се из оваквих идеализованих сценарија не могу непосредно изводити општи онтолошки закључци, јер они пре свега показују границе нашег концептуалног апарата (Johansson 2010: 210–214). Полок, са своје стране, сматра да мисаони експерименти производе конфликте интуиција који не морају имати непосредан метафизички значај, већ пре указују на напетости унутар самих појмова којима се служимо у анализи личности (Pollock 2018: 146–153).

Ипак, управо у томе лежи трајни значај Парфитове методологије. Чак иако мисаони експерименти не могу сами по себи доказати истинитост редукционизма, они приморавају филозофску расправу да јасно одреди шта сматра суштинским условом опстанка личности и да раздвоји интуитивну уверљивост од концептуалне оправданости. У том смислу, њихова вредност није само у одбрани једне теорије личног идентитета, већ у томе што показују да

питање опстанка личности неизбежно захтева преиспитивање самих појмова идентитета, континуитета и субјекта.

1.2.5. Појам релације R

Након анализе мисаоних експеримената постаје јасно да Парфитов главни циљ није да понуди нови критеријум очувања класичног личног идентитета, већ да покаже да питање нумеричке истости није полазна тачка за разумевање преживљавања личности. Управо у том контексту он уводи појам R-релације као средишњи концепт свог редукционистичког приступа. R-релација означава однос психолошке повезаности и психолошког континуитета који је остварен на одговарајући узрочни начин. Она обухвата сећања, намере, уверења, карактерне особине и друге психолошке структуре које повезују различите временске фазе једног живота (Parfit 1984: 262–267).

Важно је нагласити да R-релација није замена за лични идентитет у традиционалном смислу, нити представља нову форму метафизичке истости. Њена функција је искључиво објашњавајућа. Парфит настоји да покаже да управо психолошка повезаност и континуитет објашњавају све оно што је практично релевантно за преживљавање личности, чак и у случајевима у којима је нумерички идентитет неодредив или није очуван. Због тога редукционизам не тврди да у сценаријима попут фисије идентитет опстаје, већ да R-релација представља довољан основ за разумевање онога што је за преживљавање заиста важно (Parfit 1984: 262–271).

Управо овај концептуални помак представља један од најзначајнијих доприноса Парфитове теорије, али је истовремено отворио и низ критичких питања. Шумејкер прихвата да психолошки континуитет има централну улогу у анализи личности, али наглашава да он не сме бити сведен на просту повезаност менталних стања, већ мора бити схваћен као узрочно структурисан процес који објашњава њихово настајање и преношење кроз време (Shoemaker 2007: 121–123). Са друге стране, Нунан указује да Парфитова анализа убедљиво објашњава услове психолошког наставка личности, али оставља отвореним питање да ли је тиме заиста решен проблем личног идентитета или је он само преобликован у питање психолошког континуитета (Noonan 2003: 91–96).

Из тог разлога, R-релација заузима двоструко место у савременој филозофији личности. За браниоце редукционизма она представља кључни аргумент да се преживљавање личности може у потпуности објаснити без позивања на трајни супстанцијални субјект, док за критичаре она остаје само опис релација које повезују различите фазе једног живота, али не и објашњење зашто су те релације уопште релације једне исте личности. Управо зато расправа о R-релацији превазилази питање психолошког континуитета и постаје расправа о томе да ли је могуће разумети личност искључиво у релационим терминима или је за њено потпуно објашњење ипак неопходан јачи онтолошки појам субјекта.

У најопштијем облику, Парфит одређује R-релацију као комбинацију психолошке повезаности и психолошког континуитета, под условом да су те релације остварене на одговарајући узрочни начин. То значи да R-релација не обухвата само чињеницу да два временска стања личности показују одређен степен сличности, већ да између њих постоји историјски и узрочно објашњив низ повезаних менталних односа

С тим у вези, Персон наглашава да је управо овај помак од идентитета ка релацији суштина Парфитовог пројекта. Према његовој анализи, Парфит не покушава да покаже да је лични идентитет замењен неком новом метафизичком чињеницом, већ да покаже како се оно што је практично важно за преживљавање може објаснити независно од строгог појма нумеричке истости. У том смислу, R-релација функционише као основа за разумевање због чега су психолошки односи релевантни за рационалну бригу о будућности, моралну одговорност и практични однос према сопственом животу. Како Персон примећује, Парфитова анализа мења само питање које постављамо; уместо да тражимо шта чини будућу особу истом особом, испитујемо који односи чине њену будућу егзистенцију довољно повезаном са садашњом да би имала практични значај (Persson 2016: 152–159).

Значај R-релације не лежи само у томе што она описује психолошке везе између различитих фаза једног живота, већ и у томе што мења саму логику расправе о личном идентитету. Парфитов циљ није да покаже да постоји нова врста „идентитета“ која би заменила традиционалну нумеричку истост, већ да покаже да питање строгог идентитета није оно које објашњава све што је у преживљавању практично важно. Ако су очувани односи који чине R-релацију, онда постоји континуитет који може објаснити због чега будућност једне особе има посебан практични значај за њу у садашњем тренутку, чак и када питање метафизичке истости остаје нерешиво (Parfit 1984: 262–267).

На тај начин, R-релација постаје средишњи појам Парфитове анализе, јер повезује његову редукционистичку метафизику са нормативним питањима рационалне бриге, моралне одговорности и самоинтереса. Управо због те двоструке функције она представља централни концепт читавог Парфитовог пројекта, али истовремено постаје и главни предмет филозофске критике.

Управо овај помак представља и главну тачку спора. Док Парфит сматра да је тиме показано како је традиционална потрага за трајним субјектом сувишна, критичари тврде да R-релација успешно описује услове психолошког континуитета, али не објашњава у потпуности зашто су ти односи односи једне исте личности (Noonan 2003: 91–96; Olson 1997: 48–52).

У оквиру Парфитове анализе, директне психолошке везе представљају основни конститутивни елемент R-релације, јер показују на који начин се једна временска фаза личности непосредно повезује са другом. Оне обухватају односе као што су сећање сопствених искустава, настављање раније формираних намера, очување животних планова, као и релативну стабилност карактерних и вредносних структура. Када особа у тренутку t_2 памти одређено искуство из t_1 као сопствено, препознаје раније намере као своје и задржава битне аспекте карактера који су постојали у t_1, успоставља се директна психолошка повезаност између ових временских стања (Parfit 1984: 280–282).

Из тога следи да директне психолошке везе представљају основни, али не и довољан елемент R-релације. Оне објашњавају непосредну повезаност између суседних временских фаза једног живота, али постају недовољне у сложенијим случајевима, као што су фисија или други сценарији у којима се психолошки односи могу разгранати или комбиновати. Управо због тога Парфит уводи шири појам психолошког континуитета, који не почива на једној директној вези, већ на целокупној мрежи међусобно повезаних психолошких односа (Parfit 1984: 206–216).

Директне психолошке везе имају и значајну феноменолошку и нормативну функцију. Са феноменолошке стране, оне објашњавају због чега себе у свакодневном искуству доживљавамо као исту личност кроз време. Садашња личност није повезана са својом прошлошћу само спољашњом сличношћу, већ унутрашњим односима сећања, намера, карактерних особина и вредности. Са нормативне стране, ове везе представљају основу за праксе као што су приписивање одговорности, испуњавање обећања, осећај кајања и дугорочно планирање, јер управо психолошка повезаност објашњава зашто садашња личност има посебан однос према сопственим прошлим и будућим стањима (Shoemaker 2007: 113–116).

У том смислу, ако се особа у тренутку t_2 сећа одређеног поступка из t_1 као свог дела и препознаје намере, мотиве и вредности који су тај поступак обликовали, постоји основ да се она сматра истим практичним носиоцем одговорности. Међутим, управо овај прелаз са нумеричког идентитета на психолошке везе отвара једно од најзначајнијих питања Парфитове теорије. Ако су психолошке везе степенасте, поставља се питање да ли и морална одговорност мора бити степенаста.

Парфит, међутим, изричито наглашава да директне психолошке везе не представљају неопходан услов опстанка личности у сваком појединачном случају. То је пресудна тачка његове анализе, јер би супротна позиција водила закључку да сваки прекид непосредног памћења, свести или приступа сопственој прошлости нужно означава прекид личног

континуитета (Parfit 1984: 206–216). Таква последица била би не само супротна нашим уобичајеним интуицијама о трајању личности, већ и теоријски неодржива, јер би лични континуитет учинила зависним од очувања појединачних психолошких веза, а не од њихове укупне структуре.

Управо зато Парфит уводи шири појам психолошког континуитета као непрекинутог низа преклапајућих психолошких веза. Према његовом схватању, није неопходно да свака каснија фаза живота буде непосредно повезана са свим претходним фазама; довољно је да постоји континуирани ланац психолошких односа који омогућава очување психолошке историје једне личности (Parfit 1984: 284–287). Ако је t_1 директно повезан са t_2, t_2 са t_3, а t_3 са t_4, онда постоји психолошки континуитет између t_1 и t_4, чак и када у t_4 више не постоји непосредно сећање на искуства из t_1.

Овим потезом Парфит настоји да избегне тешкоће које су пратиле класичне меморијске теорије личног идентитета. У том контексту, Бернард Вилијамс указује да теорије које идентитет заснивају искључиво на памћењу наилазе на проблем транзитивности. Могуће је, наиме, да једна особа памти другу, а ова трећу, док прва више не памти трећу, што доводи у питање логичку структуру идентитета као транзитивног односа (Williams 1970: 167–170). Парфитов појам психолошког континуитета представља покушај да се ова тешкоћа превазиђе, јер тежиште анализе премешта са појединачних аката памћења на целокупну мрежу психолошких веза које се постепено надовезују и заједно конституишу континуитет једног живота.

На тај начин личност више није схваћена као непроменљива супстанција која мора бити непосредно присутна у свакој фази живота, већ као историјски образац психолошких односа који се одржава кроз време. Управо у томе Персон препознаје једну од најважнијих иновација Парфитовог редукционизма. Континуитет живота тиме не почива на једној привилегованој чињеници о идентитету, већ на мрежи психолошких односа чија се повезаност протеже кроз различите фазе егзистенције (Persson 2016: 152–156).

Снага овог модела огледа се у његовој способности да објасни континуитет личности без претпоставке постојања једне непроменљиве метафизичке основе која би обједињавала све фазе живота. Парфитова анализа омогућава да се случајеви постепених психолошких промена, старења, губитка појединих сећања или дубоких промена карактера разумеју као варијације унутар једног континуираног психолошког процеса, а не као прекид постојања исте личности. Како Парфит наглашава, лични континуитет не зависи од очувања сваког појединачног менталног садржаја, већ од постојања довољно снажне структуре психолошких односа који повезују различите фазе живота (Parfit 1984: 216–223).

Управо у томе Шумејкер препознаје једну од главних предности психолошких теорија личног идентитета. Према његовом мишљењу, њихова објашњавајућа снага лежи у томе што личност тумаче као динамички процес, а не као очување једне непроменљиве карактеристике кроз време. Због тога особа која се више не сећа раних периода свог живота ипак може бити психолошки повезана са тим фазама, јер та повезаност не зависи од једног актуелног сећања, већ од ширег узрочног ланца психолошких стања (Shoemaker 2007: 113–116).

Међутим, управо овај успех отвара и основну критичку дилему Парфитовог редукционизма. Јохансон примећује да Парфит убедљиво показује како многе наше интуиције о личном идентитету зависе од психолошке повезаности, али остаје спорно да ли тиме објашњавамо сам лични идентитет или само показујемо који односи имају практични значај за преживљавање (Johansson 2010: 207–212). На то се надовезују Нунан и Олсон, који из различитих полазишта указују да опис психолошког континуитета није исто што и објашњење јединства субјекта. Док Нунан сматра да редукционизам успешно описује односе између различитих психолошких стања, али не и личност која је њихов носилац (Noonan 2003: 91–96), Олсон тврди да Парфитова анализа неприметно замењује питање ко опстаје питањем које психолошке карактеристике остају очуване (Olson 1997: 48–52).

Зато R-релација представља истовремено највећу снагу и најспорнију тачку Парфитове теорије. Она нуди изузетно прецизан опис психолошког континуитета кроз време, али

оставља отвореним питање да ли континуитет психолошких односа сам по себи може објаснити јединство личности или само њен функционални наставак.

Посебно важан елемент R-релације јесте захтев да психолошка повезаност буде остварена на одговарајући узрочни начин. Парфит овај услов уводи како би јасно разликовао стварни психолошки континуитет од пуке подударности менталних карактеристика. Није довољно да два субјекта имају иста сећања, уверења, намере или карактерне особине; неопходно је да каснија психолошка стања проистичу из ранијих посредством одговарајућег узрочног процеса (Parfit 1984: 295–297).

Овај услов постаје нарочито значајан у сценаријима репликације или вештачког стварања личности. Ако би се појавио субјект који случајно поседује све психолошке карактеристике неке друге особе, то само по себи не би било довољно за постојање R-релације. Недостајала би управо она историјска и узрочна повезаност која објашњава како су каснија психолошка стања настала из ранијих. Зато Еринг наглашава да психолошка сличност, ма колико била потпуна, није довољна уколико није праћена одговарајућим узрочним континуитетом који повезује различите фазе живота (Ehring 1995: 433–445).

Стога, Парфитова анализа не своди лични континуитет на просту подударност психолошких садржаја. Није довољно да два временска стања личности показују висок степен психолошке сличности; неопходно је да између њих постоји одговарајућа узрочна историја која објашњава како су каснија психолошка стања настала из ранијих. Шумејкер управо овај аспект сматра пресудним, јер идентитет и континуитет не зависе само од тога које психолошке карактеристике постоје у одређеном тренутку, већ од начина на који су те карактеристике повезане у јединственом развојном процесу личности (Shoemaker 2007: 113–116). Управо зато Парфитова теорија није теорија психолошке копије. Она не тврди да је свака савршена репродукција једне особе њен наставак, већ да преживљавање зависи од очувања узрочно повезаног психолошког тока.

Овим захтевом Парфит избегава једну од најозбиљнијих слабости чисто формалних критеријума идентитета. Личност није одређена искључиво психолошким садржајем који постоји у одређеном тренутку, већ историјом односа који тај садржај повезују кроз време. Управо зато R-релација није сведива на психолошку сличност, већ подразумева континуитет остварен кроз одговарајући узрочни процес. Парфиту, дакле, није пресудно да нека будућа личност довољно личи на садашњу, већ да њено постојање представља наставак истог психолошког развоја (Parfit 1984: 295–297).

Тај услов има непосредне практичне последице. Ако би свака довољно слична особа могла бити сматрана наставком садашње личности, изгубила би се разлика између стварног преживљавања и пуке репликације. Насупрот томе, рационална брига за будућност, испуњавање обећања и приписивање моралне одговорности имају смисла само према оним будућим субјектима који стоје у релевантној R-релацији са садашњом особом (Parfit 1984: 307–317).

Персон наглашава да је управо у томе садржана једна од најзначајнијих иновација Парфитовог приступа. Парфит, по његовом мишљењу, не настоји да сачува традиционални појам личног идентитета, већ показује да практични значај који смо му приписивали заправо произлази из психолошке повезаности и континуитета, који могу постојати и онда када питање строгог нумеричког идентитета остаје отворено (Persson 2016: 152–156). Истовремено, Нунан указује да остаје спорно да ли такви односи могу у потпуности заменити сам појам личности или само објаснити њене практичне функције (Noonan 2003: 91–96).

Филозофски значај R-релације најјасније се испољава у Парфитовом најпознатијем закључку да лични идентитет, схваћен као нумеричка истост једног субјекта кроз време, није оно што има пресудан практични значај. У уобичајеним случајевима постоји подударање између идентитета и R-релације, јер је будућа психолошки континуирана особа уједно и нумерички иста личност. Међутим, сценарији попут фисије показују да та повезаност није неопходна. Када један психолошки ток може да се настави у више праваца, појам

нумеричког идентитета више није довољан да објасни оно што је за преживљавање заиста важно (Parfit 1984: 267–271).

Парфит тиме не пориче значај личног идентитета, већ доводи у питање његов традиционално схваћени метафизички примат. Према њему, рационална брига за будућност, наставак животних планова и морални односи не зависе првенствено од нумеричке истости, већ од очувања психолошких односа који повезују различите фазе једног живота (Parfit 1984: 280–285). R-релација тако добија примарни објашњавајући статус, док идентитет постаје појам који у нормалним околностима прати психолошки континуитет, али га не утемељује.

Управо овај закључак остаје и најспорнија тачка Парфитовог редукционизма. Јохансон указује да Парфит убедљиво показује ограничену објашњавајућу моћ традиционалног појма идентитета у граничним случајевима, али да из тога не следи нужно да је идентитет у потпуности небитан. Могуће је прихватити значај психолошке повезаности, а ипак задржати став да нумеричка истост има самосталну метафизичку или нормативну улогу (Johansson 2010: 207–212). Управо ова напетост између редукционистичког објашњења психолошких односа и питања субјекта који те односе носи представља једно од средишњих питања савремене филозофије личног идентитета.[45]

Кључна поента Парфитове анализе јесте да његов редукционизам не представља негацију постојања личног идентитета, већ преиспитивање његовог значаја. Парфит не тврди да је идентитет бесмислен појам или да нема никакву улогу у описивању људског живота; његова теза је да, са становишта онога што је практично и морално важно, нумеричка истост није основни носилац вредности која јој је традиционално приписивана (Parfit 1984: 279–285).

У свакодневним ситуацијама ова разлика остаје скривена, јер се идентитет и R-релација готово увек поклапају. Наиме, особа која стоји у односу психолошког континуитета са садашњом особом уобичајено је уједно и нумерички иста особа. Међутим, Парфитови гранични случајеви показују да та повезаност није нужна. Када се суочимо са ситуацијама попут фисије, постаје јасно да оно што објашњава нашу бригу за будућност није сама чињеница да постоји један исти субјект, већ очување психолошких односа који чине наставак живота практично релевантним (Parfit 1984: 267–271).

Персон истиче да је овај помак од идентитета ка релацијама централна карактеристика Парфитовог пројекта; централно питање више није само „ко ће бити исти као ја у будућности?“, већ „који облици повезаности пружају разлог за бригу, одговорност и наставак животних пројеката?“ (Persson 2016: 152–156). Ипак, критичари попут Јохансона указују да из чињенице да је R-релација практично значајнија у појединим случајевима не следи нужно да је идентитет у потпуности ирелевантан. Могуће је, наиме, прихватити да психолошке везе објашњавају велики део онога што нам је важно у преживљавању личности, а ипак задржати став да нумеричка истост има одређену метафизичку улогу (Johansson 2010: 207–212).

У том смислу, Парфитова теорија може се разумети као покушај превазилажења ограничења обе класичне позиције. Локов приступ отворио је могућност да се лични идентитет анализира посредством психолошких критеријума, али је остао изложен питању да ли памћење само по себи може објаснити континуитет личности. Како су каснији критичари приметили, ако би директно сећање било једини критеријум, онда би губитак приступа неком прошлом искуству могао неоправдано угрозити тврдњу да је неко иста особа (Noonan 2003: 18–24). Парфитова R-релација настоји да избегне ову слабост тако што континуитет не заснива на једној психолошкој вези, већ на ширем обрасцу међусобно повезаних психолошких односа.

С друге стране, Хјумова анализа личности као „снопа перцепција“ представља важан претходник Парфитовог редукционизма, јер одбацује идеју једноставног и непроменљивог субјекта који стоји иза свих искустава (Hume 2000: 135–140). Међутим, Парфит сматра да је

[45] Ова напетост представља једну од централних тема савремене аналитичке расправе о личном идентитету и различито је артикулисана код аутора као што су Olson (1997; 2007), Noonan (2003), Schechtman (2014), Johansson (2010), Persson (2016), Hershenov (2016) и Blatti & Snowdon (2016).

могуће задржати Хјумову сумњу према метафизичком „ја“, а ипак развити прецизнији модел односа који објашњава због чега су неке везе између психолошких стања значајније од других. Управо ту R-релација представља даљу концептуалну разраду тог увида; она не тражи скривени субјект, али не остаје ни на пуком опису психолошких садржаја.

Како Шумејкер истиче, овај потез представља једну од најјачих страна психолошких теорија личног идентитета, јер омогућава да се континуитет личности објасни структуром менталних и узрочних веза, а не очувањем непроменљиве супстанце (Shoemaker 2007: 113–116). С друге стране, Јохансон указује да Парфитов редукционизам тиме отвара и нови проблем. Чак и ако прихватимо да су психолошке везе оно што има практичну важност, остаје питање да ли су оне довољне да објасне саму чињеницу да постоји једна личност која те везе поседује (Johansson 2010: 207–212).

Зато се R-релација може схватити као средишња тачка између Локовог психолошког приступа и Хјумове критике трајног сопства. Она задржава идеју да је личност разумљива кроз психолошке односе, али те односе више не посматра као доказ постојања једног фиксног „ја“, већ као саму структуру која објашњава оно што је у животу личности практично и нормативно релевантно (Parfit 1984: 206–216).

У практичној филозофији и етици R-релација преузима објашњавајућу улогу која је традиционално приписивана личном идентитету. Парфитова теза није да идентитет нема никакву функцију, већ да се практични разлози који стоје иза рационалне бриге за будућност, одржавања обећања и приписивања одговорности могу објаснити без позивања на једну основну чињеницу нумеричке истости (Parfit 1984: 280–285). Оно што повезује садашњег и будућег субјекта није нека непроменљива суштина личности, већ обрасци психолошке повезаности који омогућавају наставак животних пројеката, очување вредности и релативну стабилност карактерних структура.[46]

Овај аспект R-релације посебно долази до изражаја у граничним случајевима као што су телепортација, трансплантација мозга или постепена психолошка трансформација. У таквим ситуацијама традиционални критеријум личног идентитета постаје нестабилан, али Парфит сматра да то не значи да престају да постоје разлози за бригу о будућности. Напротив, ако је очувана одговарајућа R-релација, очувано је управо оно што преживљавање чини практично значајним (Parfit 1984: 305–307). Управо у том смислу Шумејкер истиче да је предност овог приступа у томе што омогућава објашњење одговорности и рационалне бриге без претпоставке постојања једног непроменљивог носиоца свих психолошких стања (Shoemaker 2007: 118–123).

Управо на овом месту јавља се и најважнији приговор Парфитовој теорији. Ако R-релација успешно објашњава психолошку и нормативну повезаност различитих фаза живота, остаје питање да ли она уједно објашњава и јединство субјекта који те односе поседује. Олсон, из анималистичке перспективе, тврди да психолошке релације могу описати континуитет менталних стања, али не и одговорити на питање шта је биће које кроз време опстаје као једна целина (Olson 1997: 51–55). Слично томе, Нунан указује да редукционистичко објашњење може показати који су односи релевантни за наше практичне ставове, али остаје спорно да ли тиме заиста објашњавамо лични идентитет или га само замењујемо анализом психолошког континуитета (Noonan 2003: 6–8).

У савременој расправи Јохансон додатно наглашава да је управо раздвајање метафизичког питања идентитета од питања његовог практичног значаја највећа теоријска иновација Парфитовог пројекта, али да из тог раздвајања не следи нужно да је идентитет у потпуности небитан (Johansson 2007: 221–235). Због тога R-релација задобија двоструки статус; с једне стране, она представља најразвијенији редукционистички модел објашњења преживљавања без позивања на трајно „ја“, док, с друге стране, истовремено показује

[46] У савременој литератури управо се ова практично-нормативна функција R-релације сматра једном од најважнијих особености Парфитовог редукционизма. Уп. Persson 2016: 152–159; Schechtman 2014: 90–104; Johnston 2010: 118–125.

границе таквог приступа, јер оставља отвореним питање да ли структура односа може у потпуности заменити појам субјекта.

Филозофски домет R-релације превазилази оквир Парфитове анализе личног идентитета, јер она представља један од најзначајнијих покушаја савремене аналитичке филозофије да појам личности реконструише без ослањања на традиционалну идеју непроменљивог субјекта. Парфитов циљ није да одбаци појам личности, већ да покаже како се њен континуитет може објаснити структуром психолошких, узрочних и практичних односа. На тај начин R-релација постаје посреднички концепт између психолошке дескрипције, метафизичког питања трајања личности и нормативних питања рационалне бриге и моралне одговорности (Parfit 1984: 303–310).

Ипак, савремена критичка литература показује да Парфитов редукционистички оквир не представља последњу реч у расправи о природи личности. Шехтман, с правом, указује да психолошке везе саме по себи можда не исцрпљују све оно што лични идентитет чини значајним, јер личност није само скуп менталних стања, већ интегрисана животна перспектива у којој се искуства организују као смислена биографска целина (Schechtman 1996: 93–101). Овај приговор не доводи у питање аналитичку вредност R-релације, већ показује да и након Парфита остаје отворено питање да ли је структура психолошке повезаности довољна да објасни јединство субјекта који кроз време живи један живот.

1.2.6. Разликовање идентитета и онога што је битно

Један од најзначајнијих доприноса Парфитове анализе личног идентитета јесте раздвајање питања нумеричке истости од питања онога што је за преживљавање личности заиста важно (*what matters*). Овим разликовањем Парфит не нуди само алтернативни критеријум личног идентитета, већ врши дубљу методолошку промену. Наиме, проблем више није само у томе шта чини да је будући субјект нумерички исти као садашњи, већ шта објашњава због чега нам је будућност тог субјекта практично и морално значајна (Parfit 1984: 297–305).

Овај заокрет треба разумети у односу на традиционалне теорије које су лични идентитет посматрале као питање очувања једног истог субјекта кроз време. Док су приступи попут Локовог настојали да континуитет личности објасне преко свести и памћења, а касније теорије преко различитих облика психолошке повезаности, Парфит показује да се практична важност преживљавања може одвојити од строге нумеричке истости. Оно што нас повезује са будућношћу нису метафизичке чињенице о постојању једног непроменљивог „ја“, већ наставак психолошких структура које носе наше пројекте, вредности, намере и карактерне особине (Parfit 1984: 303–310).

У том смислу, Парфитов појам *what matters* представља прелаз са метафизичког питања идентитета ка питању практичног значаја личности. Међутим, овај прелаз истовремено отвара и нормативни проблем; због чега би садашњи субјект имао посебан разлог да брине о неком будућем психолошки повезаном стању? Управо ту Корсгард указује да Парфитово објашњење, иако веома снажно у описивању односа између различитих временских фаза личности, мора бити допуњено анализом јединства практичног агента који себе схвата као носиоца избора, обавеза и животних пројеката кроз време (Korsgaard 1989: 101–110). Из ове перспективе, рационална брига за будућност није само последица психолошке повезаности, већ произлази из начина на који особа конституише себе као јединственог агента деловања.

Сличну напетост између редукционистичког и јачег схватања личности показује и Шехтман, која наглашава да психолошке везе јесу неопходне за разумевање личности, али да људски субјект није само скуп менталних стања већ и биће које своја искуства организује у јединствену животну перспективу и наратив (Schechtman 1996: 93–101). На тај начин Парфитова теорија добија шири значај. Она не показује само да идентитет није једина релевантна чињеница, већ отвара питање да ли се континуитет личности уопште може објаснити искључиво психолошким релацијама или захтева и нормативне и наративне структуре самосхватања.

Управо у овом преусмеравању са питања идентитета на питање онога што је битно лежи најдубља филозофска новина Парфитовог пројекта. Његов циљ није да покаже како личност не постоји, већ да практични и морални значај преживљавања није условљен постојањем једног непроменљивог субјекта. Личност се тако више не тумачи као очување исте супстанције, већ као очување структуре психолошких односа који омогућавају континуитет једног живота.

Ова промена има далекосежне последице. Уместо да се психолошке везе схватају као доказ већ постојећег идентитета, Парфит обрће смер објашњења; психолошка повезаност и континуитет објашњавају због чега личном идентитету уопште приписујемо практични значај. Ако будући субјект наставља наше животне пројекте, задржава наша сећања, вредности и карактерне особине и стоји у одговарајућој психолошкој повезаности са садашњом личношћу, онда остаје нејасно зашто би додатна чињеница нумеричке истости била неопходан услов рационалне бриге за његову будућност (Parfit 1984: 280–285; 307–317).[47]

Парфит сматра да се рационална брига за будућност може објаснити без позивања на метафизички јак појам трајног „ја“. Особа има разлога да брине о будућем субјекту у оној мери у којој постоји довољно снажан психолошки континуитет који повезује њихове животе. Ако будући субјект задржава релевантна сећања, наставља исте пројекте, дели основне вредности и стоји у одговарајућој психолошкој повезаности са садашњим субјектом, онда постоји рационалан основ за бригу о његовој будућности чак и када питање нумеричког идентитета остаје отворено (Parfit 1984: 307–309). Како истиче Персон, управо је у овом помаку садржана суштина Парфитовог пројекта: предмет рационалне бриге више није очување истог субјекта, већ очување психолошких односа који обезбеђују континуитет једног живота као практично значајне целине (Persson 2016: 155–159).

Међутим, управо овај закључак постао је предмет једног од најзначајнијих приговора редукционизму. Вилијамс тврди да се значај личног идентитета не може у потпуности свести на психолошку повезаност, јер је за практичну рационалност од суштинског значаја чињеница да појединац сопствену будућност доживљава из перспективе првог лица. Према његовом мишљењу, постоји суштинска разлика између тога да нека будућа особа буде психолошки слична мени и тога да та будућа особа заиста буде „ја“ (Williams 1970: 179–182). Управо ова примедба постала је једна од централних тачака каснијих расправа о Парфитовој тези да идентитет није оно што је најважније.

Из сродне перспективе, Корсгард указује да психолошка повезаност сама по себи не објашњава у потпуности зашто будуће стање треба да буде предмет садашње рационалне бриге. По њеном мишљењу, та веза почива и на јединству практичног агента који себе разуме као носиоца избора, обавеза и животних пројеката кроз време (Korsgaard 1989: 101–110). Из ове перспективе, Парфитова анализа успешно показује шта повезује различите фазе живота, али не и због чега те фазе припадају једном истом практичном субјекту.

Иста концептуална тешкоћа јавља се и у области моралне одговорности. Традиционално се сматра да је особа одговорна за своје прошле поступке зато што је иста она особа која их је извршила. Парфит, насупрот томе, тврди да се оправдање одговорности не заснива на самој чињеници идентитета, већ на психолошким односима који повезују садашњег субјекта са извршиоцем радње. Уколико садашња особа задржава карактерне особине, уверења, намере и мотиве који су обликовали ранији поступак, онда постоји основ да јој се тај поступак припише (Parfit 1984: 323–329).

У том контексту, Шумејкер наглашава да морална одговорност није првенствено питање метафизичке истости, већ континуитета психолошког живота који омогућава да појединац своје радње препозна као сопствене (Shoemaker 2007: 130–135). Насупрот томе, Шехтман указује да одговорност подразумева више од очувања психолошких стања. Она захтева да

[47] Ова интерпретација Парфитовог разликовања између личног идентитета и онога што је практично важно (*what matters*) широко је прихваћена у савременој литератури. Уп. Korsgaard 1989: 101–110; Schechtman 1996: 93–101; Persson 2016: 152–159; Johnston 2010: 118–125.

појединац своје поступке интегрише у јединствено разумевање сопственог живота и биографије, због чега питање одговорности не може бити сведено искључиво на степен психолошке повезаности (Schechtman 1996: 98–101).

Ова перспектива омогућава и суптилније разумевање случајева радикалних психолошких промена. Парфитова анализа сугерише да морална одговорност и практична повезаност са прошлошћу не зависе од очувања сваког појединачног сећања, већ од степена очуваности ширег психолошког континуитета. Због тога случајеви дубоке амнезије, тешких неуролошких оштећења или значајних промена личности не морају нужно означавати потпуни прекид личности, већ пре слабљење психолошких веза које оправдавају приписивање одговорности и наставак животних пројеката (Parfit 1984: 323–329).

Савремена неуронаука пружа извесну емпиријску подршку овом увиду. Демасио показује да осећај личног континуитета не зависи искључиво од очувања епизодног памћења, већ од шире организације самореференцијалних процеса, вредности и стабилних образаца понашања који се одржавају кроз време (Damasio 1999: 16–25). Слично томе, Клајн истиче да аутобиографско памћење и осећај личног сопства нису нужно коекстензивни, јер појединац може изгубити велики део аутобиографских сећања, а ипак задржати основне облике самосвести и личног континуитета (Klein 2014: 40–46). Из те перспективе, Парфитово разликовање личног идентитета и онога што је битно може се разумети као филозофска артикулација увида који добија све већу емпиријску потврду у савременим когнитивним и неуропсихолошким истраживањима.

Истовремено, супротстављање Парфитовог психолошког приступа и анимализма показује да се савремена расправа о личности не води само око критеријума опстанка кроз време, већ и око питања које чињенице имају примарни објашњавачки статус. Док Олсон полази од континуитета живог организма као темељне чињенице личног идентитета (Olson 1997: 55–66), Парфит тежиште анализе премешта на психолошке односе који објашњавају рационалну бригу за будућност, моралну одговорност и наставак животних пројеката (Parfit 1984: 297–317). Спор између ових приступа стога није само спор око различитих критеријума идентитета, већ и око питања шта уопште треба сматрати филозофски примарном чињеницом о личности.

Управо у томе лежи трајни значај Парфитове теорије. Како истичу Персон и Корсгард, њен најважнији допринос није у понуди новог критеријума личног идентитета, већ у преобликовању самог предмета расправе; уместо питања шта гарантује нумеричку истост личности кроз време, у средиште анализе долази питање који односи оправдавају рационалну бригу, моралну одговорност и јединство животног тока (Persson 2016: 152–159; Korsgaard 1989: 101–110). У том методолошком помаку препознаје се и један од најтрајнијих Парфитових утицаја на савремену филозофију личности. Како показује и Шехтман, тежиште савремених расправа све више се помера са тражења једне привилеговане чињенице идентитета ка анализи услова под којима различите фазе живота образују јединствену биографску, практичну и наративну целину (Schechtman 1996: 94–101).

1.3. Онтолошка, епистемолошка и етичка питања

1.3.1. Проблем онтолошког статуса личности

У оквиру Парфитовог редукционистичког пројекта, питање онтолошког статуса личности постаје једно од његових најдубљих и најконтроверзнијих питања. За разлику од класичних метафизичких теорија, које личност схватају као супстанцију или као трајног носиоца својстава, Парфит одбацује идеју да постоји нека „дубља чињеница“ (*further fact*) о личности изнад чињеница о психолошким и физичким процесима (Parfit 1984: 210–211).[48]

[48] Парфит под *further fact* подразумева претпостављену додатну метафизичку чињеницу која би, поред свих физичких и психолошких чињеница, одређивала да је неко у различитим временским тренуцима једна и иста личност. Његов редукционизам полази од тезе да таква додатна чињеница не постоји и да се све релевантне чињенице о личности могу исцрпети описом физичких и психолошких односа (Parfit 1984: 210–216).

Личност, према томе, нема статус фундаменталног онтолошког ентитета, већ представља образац психолошких и физичких односа који се одржавају кроз време. Парфитов редукционизам стога не нуди само алтернативну теорију личног идентитета, већ преиспитује саму идеју субјекта као примарног носиоца искуства.

Ова позиција показује извесну сродност са Хјумовом теоријом сопства као „снопа перцепција“ (*bundle theory*). Као што је Хјум тврдио да интроспекција не открива никакво једноставно и непроменљиво „ја“ иза појединачних перцепција (Hume 2000: 165–170), тако и Парфит сматра да анализа личности не открива ништа више од мреже психолошких и физичких чињеница. Међутим, док Хјумова анализа превасходно има критички карактер, Парфит настоји да покаже да је и без позивања на трајни субјект могуће објаснити континуитет живота, искуства и практичног деловања.[49]

Управо у томе лежи и најдубља контроверза Парфитовог пројекта. Ако је личност само образац психолошке и функционалне организације, онда она нема примарни онтолошки статус, већ постоји деривативно, као сложена структура односа. Управо овде редукционизам постаје предмет најозбиљнијих филозофских приговора. Олсон стога тврди да Парфитова анализа може објаснити континуитет психолошких стања, али не и субјект који та стања има (Olson 1997: 62–65). Сличан приговор развија и Бејкер, наглашавајући да људске личности поседују перспективу првог лица која се не може без остатка свести на психолошке односе или функционалне везе (Baker 2000: 60–69). Из те перспективе, спор се више не води око тога да ли психолошки континуитет постоји, већ око питања да ли је он сам по себи довољан да објасни онтолошко јединство личности као субјекта искуства.

Парфит је, међутим, свестан ових последица и не сматра их слабошћу своје позиције. Напротив, једна од основних интуиција његовог редукционизма јесте да одустајање од идеје онтолошки примарног и непроменљивог „ја“ представља теоријски добитак, а не губитак. Према његовом мишљењу, појам нумеричког идентитета не пружа додатно објашњење феномена који су за људски живот најважнији, већ функционише као метафизички остатак (*further fact*) који прикрива стварну улогу психолошких и каузалних односа (Parfit 1984: 210–218, 251–267). Управо зато редукционизам не настоји да покаже да личности не постоје, већ да њихова реалност не подразумева постојање посебне онтолошке супстанције.

Како истиче Персон, Парфитов пројекат није усмерен на негацију личности, већ на ревизију њеног метафизичког статуса. Личност остаје реалан феномен, али њена реалност произлази из мреже психолошких и физичких чињеница, а не из постојања самосталног субјекта који стоји изнад њих (Persson 2016: 150–154).[50] У том смислу, она представља стабилан образац односа чије постојање зависи од континуитета процеса који га конституишу. Парфитов редукционизам тако настоји да повеже онтолошку економију са објашњавачком снагом, задржавајући све што је практично и морално релевантно без позивања на супстанцијално схваћено сопство.

Проблем се, стога, може формулисати као напетост између објашњавачке економије и онтолошке адекватности. Парфитов редукционизам избегава увођење метафизички спорног трајног „ја“ и настоји да све релевантне чињенице објасни посредством психолошких и физичких односа (Parfit 1984: 210–218). Како примећује Нунан, тиме се убедљиво објашњавају услови психолошког континуитета, али не и нужно јединство субјекта који тај континуитет носи (Noonan 2003: 104–108). Сличан приговор развија Цимерман, указујући да објашњење услова преживљавања није исто што и објашњење онога ко преживљава (Zimmerman 2012: 285–292), док Бејкер наглашава да перспектива првог лица представља

[49] Иако се Парфит често доводи у везу са Хјумовом *bundle* теоријом, његова позиција није пуко преузимање Хјумовог скептицизма. Док Хјум пре свега негира непосредну датост трајног сопства, Парфит настоји да покаже да психолошка повезаност и континуитет могу имати пуну објашњавајућу и нормативну функцију без претпоставке постојања додатног супстанцијалног субјекта. Уп. Parfit 1984: 199–223; Noonan 2003: 95–104.

[50] Парфитов редукционизам не треба разумети као елиминационизам. Он не негира постојање личности, већ њен статус као фундаменталног онтолошког ентитета. Личност је, у том смислу, реална као сложен образац психолошких и физичких односа, али није додатна супстанција која постоји независно од тих односа. Уп. Johnston 1997; Noonan 2003: 98–104.

конститутивно обележје личности које није могуће без остатка редуковати на скуп психолошких односа (Baker 2000: 60–69).

Ова тешкоћа постаје нарочито видљива управо у граничним случајевима који су полазиште Парфитове аргументације. Сценарији телепортације, фисије и клонирања показују да психолошки континуитет може бити очуван и онда када је нумерички идентитет проблематичан (Parfit 1984: 218–222, 300–310), што представља једну од највећих аналитичких предности редукционистичког модела. Истовремено, управо ти случајеви откривају његову најдубљу онтолошку слабост. Како упозорава Стросон, одбацивање супстанцијалног сопства не елиминише потребу за објашњењем јединства носиоца искуства, већ само премешта проблем на дубљи метафизички ниво (Strawson 2011: 188–194). Управо у тој напетости између снажне анализе психолошког континуитета и недовољно разјашњеног онтолошког статуса субјекта лежи једно од централних спорних места Парфитовог редукционизма.[51]

Из тог разлога, Парфитов редукционизам може се разумети као филозофски револуционаран, али не и као коначно заокружен пројекат. Његов најважнији допринос не исцрпљује се у понуђеним решењима, већ се огледа у преобликовању самог проблема личности. Како истиче Персон, Парфит је тежиште расправе померио са питања нумеричке истости на питање психолошких односа који су практично и нормативно релевантни за људски живот (Persson 2016: 152–159). Тиме је омогућио да се лични идентитет анализира изван оквира традиционалне метафизике, али је истовремено отворио ново питање: да ли психолошки континуитет може у потпуности преузети улогу субјекта као носиоца искуства, идентитета и моралне одговорности.

Управо око тог питања обликују се најзначајније критике редукционизма. Док Олсон, из анималистичке перспективе, тврди да се личност не може одвојити од биолошког организма који је носи (Olson 1997: 55–66), патристичка и савремена православна онтологија личности наглашавају да се личност не може свести ни на биолошке ни на психолошке функције, већ да поседује јединствен и непоновљив ипостасни статус (Григорије Ниски 2016: 45–50; Zizioulas 1985: 27–40). Стога питање онтолошког статуса личности код Парфита превазилази оквир унутрашње расправе о редукционизму и постаје једно од централних места савремене филозофске дебате о природи личности.

1.3.2. Епистемолошка питања: критеријуми препознавања и верификације идентитета

Из те перспективе, епистемолошки проблем личног идентитета више се не односи на откривање неке скривене чињенице о субјекту, већ на оправданост критеријума којима утврђујемо континуитет личности. Расправа се стога помера са питања *шта* личност јесте на питање *које врсте доказа* могу оправдати тврдњу да је нека особа кроз време остала иста.

У оквиру овог проблема корисно је разликовати перспективу првог и перспективу трећег лица. Из перспективе првог лица, реч је о начину на који субјект доживљава сопствени континуитет посредством памћења, самосвести и осећаја личне историје. Насупрот томе, перспектива трећег лица полази од јавно доступних критеријума на основу којих други могу идентификовати исту личност кроз време. Како истиче Вигинс, питање *ко је* нека личност није исто што и питање *како је препознајемо* као исту личност (Wiggins 2001: 29–35). Епистемолошки услови идентификације, према томе, не морају се поклапати са метафизичким условима личног идентитета.

Управо на овом месту редукционизам добија своју посебну епистемолошку димензију. Иако субјект може поседовати непосредну извесност о сопственом континуитету, како указује Касам, та прволична извесност није довољна да обезбеди јавно проверљив критеријум идентификације личности (Cassam 1997: 21–28). Из перспективе трећег лица

[51] Овај приговор представља једну од централних тема савремене аналитичке метафизике личности. Спор се не води само око тога да ли редукционизам успешно описује услове психолошког континуитета, већ и око питања да ли такво објашњење може заменити онтолошки појам субјекта као носиоца искуства. Уп. Olson 2007: 35–52; Baker 2000: 60–69; Zimmerman 2012: 285–292.

неопходно је ослонити се на психолошке, биографске и телесне показатеље који континуитет личности чине епистемички доступним другим посматрачима. Како примећује Нунан, управо овде настаје могућност разилажења између субјективне извесности и објективних критеријума идентификације, што представља једно од најзначајнијих епистемолошких питања савремене расправе о личном идентитету (Noonan 2003: 111–116).

Поред метафизичких последица, Парфитово разликовање између нумеричког идентитета и онога што је заиста важно за личност повлачи и значајне епистемолошке импликације. Ако лични идентитет није фундаментална чињеница, већ зависи од психолошког континуитета и R-релације, поставља се питање на основу чега уопште можемо препознати и верификовати да је реч о истој личности кроз време (Parfit 1984: 297–305). Ово питање је посебно важно јер се у практичном животу, праву и моралу непрестано ослањамо на претпоставку да је могуће поуздано идентификовати субјекте којима приписујемо радње, одговорности и права.

Полазна тачка ове расправе јесте разликовање критеријума идентитета од критеријума препознавања.[52] Како истичу Шумејкер и Свинберн, питање шта чини неку личност истом кроз време није исто што и питање на основу чега можемо знати да је она иста личност (Shoemaker & Swinburne 1984: 67–74). Прво је метафизичко, док је друго епистемолошко питање. Парфитова анализа пре свега мења разумевање првог, али њене последице нужно захватају и друго, јер ако је идентитет редуктивно заснован на психолошким односима, онда и наше препознавање личности мора бити засновано на индикаторима тих односа.

Из те перспективе, епистемолошки проблем личног идентитета не тиче се постојања неке скривене чињенице о субјекту, већ поузданости критеријума којима утврђујемо континуитет личности. Управо зато расправа о личном идентитету није ограничена на метафизику, већ обухвата и питање које врсте доказа, сведочанстава и психолошких показатеља могу оправдати тврдњу да је нека особа кроз време остала иста.

У класичним теоријама личног идентитета епистемолошки статус питања идентитета био је знатно стабилнији. Упркос значајним разликама између локовског и хјумовског приступа, оба полазе од претпоставке да постоји неки облик континуитета који омогућава препознавање личности кроз време, било посредством свести и памћења, било посредством релативно стабилног повезивања перцепција (Лок 1962: 328–333; Hume 2000: 135–140). Идентификација личности у тим оквирима могла је бити сложена, али није доводила у питање саму могућност утврђивања чињенице идентитета.

Парфитов редукционизам радикално преобликује структуру овог проблема. Ако лични идентитет није засебна чињеница изнад психолошких и физичких односа, онда се ни питање идентификације не може свести на откривање неке дубље метафизичке стварности. Како наглашава Парфит, у одређеним граничним случајевима може постојати потпуна одређеност психолошких чињеница, а да ипак не постоји једнако одређен одговор на питање личног идентитета (Parfit 1984: 240–243). Управо зато редукционизам уводи могућност да питање идентитета буде неодређено, иако су све релевантне емпиријске чињенице познате.[53]

Ову последицу Нунан тумачи као једну од најрадикалнијих епистемолошких импликација Парфитове теорије. Наиме, проблем више није последица недостатка информација, већ природе самог појма идентитета, који можда не обезбеђује јединствен одговор у свим могућим случајевима (Noonan 2003: 109–112). Слично томе, Вигинс указује да критеријуми препознавања могу бити испуњени у различитом степену, чак и онда када

[52] У аналитичкој филозофији уобичајено је разликовање између *criterion of identity* и *criterion of identification*. Први појам односи се на услове који конституишу идентитет неког ентитета, док други означава епистемичке критеријуме на основу којих утврђујемо да су ти услови испуњени. Неправљење ове разлике често доводи до мешања метафизичких и епистемолошких питања у расправама о личном идентитету. Видети: Shoemaker & Swinburne 1984; Wiggins 2001.

[53] Парфитова тврдња о неодређености (*indeterminacy*) не подразумева да су чињенице о психолошком и физичком стању непотпуне, већ да у одређеним граничним случајевима не постоји никаква „додатна чињеница" (*further fact*) која би омогућила јединствен одговор на питање личног идентитета. Због тога је неодређеност, према редукционистичком становишту, онтолошка последица структуре самог проблема, а не последица ограниченог знања.

није јасно да ли је услов нумеричке истости задовољен (Wiggins 2001: 37–42). Из те перспективе, Парфитов пројекат не доводи у питање само метафизику личности, већ и традиционалну претпоставку да свако питање личног идентитета мора имати један јединствен и потпуно одређен одговор.

Уколико је психолошки континуитет, а не нумерички идентитет, оно што има примарни практични значај, постају замисливи случајеви у којима више будућих субјеката стоји у подједнако релевантној психолошкој релацији према једној ранијој личности. Управо зато сценарији фисије, дупликације психолошких садржаја и телепортације имају централно место у Парфитовој аргументацији. Они показују да критеријуми психолошке повезаности могу бити у потпуности задовољени, а да ипак не постоји јединствен одговор на питање ко је наставак претходне личности (Parfit 1984: 300–305). Како наглашава Јохансон, управо у таквим случајевима постаје видљиво да психолошко преживљавање и нумерички идентитет нису коекстензивни појмови (Johansson 2010: 214–218).

Из редукционистичке перспективе, ова последица не представља недостатак теорије, већ њену логичку консеквенцу. Ако не постоји никаква додатна чињеница о личности изнад психолошких и физичких односа, онда се ни питање идентитета не мора увек разрешавати једнозначно. Парфит стога сматра да у одређеним граничним случајевима није реч о томе да нам недостају релевантне информације, већ да сама стварност не садржи даљу чињеницу која би омогућила јединствен одговор (Parfit 1984: 240–243). Полок истиче да Парфитова редукционистичка позиција ову последицу прихвата као један од својих најрадикалнијих аспеката, будући да неодређеност личног идентитета не тумачи као епистемички недостатак, већ као одраз саме структуре стварности (Pollock 2018: 151–156). Стога оно што је у класичним теоријама фигурирало као јединствена чињеница личног идентитета, у Парфитовом редукционизму постаје питање структуре, интензитета и степена психолошке повезаности.

Парфит, међутим, не сматра да оваква неодређеност представља озбиљан практични проблем. Уколико су рационална брига за будућност, планирање и морална одговорност засновани на психолошком континуитету, онда није неопходно утврдити постојање једне апсолутно одређене чињенице идентитета кроз време. Довољно је да постоји одговарајући степен психолошке повезаности који омогућава наставак релевантних пројеката, уверења и вредности (Parfit 1984: 297–300). Из те перспективе, захтев за постојањем апсолутно одређене чињенице идентитета представља остатак традиционалне метафизике, а не услов практичне рационалности.

Тешкоћа се, међутим, јавља када се анализа премести из перспективе првог лица у перспективу јавне идентификације. Док Парфитова позиција може објаснити зашто је рационално бринути о будућим субјектима који стоје у релевантној психолошкој релацији са нама, правни, медицински и институционални контексти захтевају прецизнију идентификацију носиоца права, обавеза и одговорности. Шумејкер стога наглашава да се нормативне праксе не ослањају искључиво на степен психолошке повезаности, већ и на могућност приписивања радњи конкретном субјекту (Shoemaker 2007: 125–128). Сличан приговор развија Корсгард, тврдећи да практично деловање претпоставља одређени степен јединства агента који доноси одлуке и преузима одговорност за њихове последице (Korsgaard 1989: 107–110). Из тог разлога, епистемичка неодређеност коју редукционизам прихвата можда не представља озбиљан проблем у оквиру Парфитове анализе рационалне бриге за будућност, али постаје значајна тешкоћа у правним, медицинским и другим институционалним контекстима у којима је неопходно јасно утврдити носиоца права, обавеза и одговорности. Управо се на том месту показује да епистемолошке последице редукционизма далеко превазилазе оквир чисто метафизичке расправе о личном идентитету и захватају саму структуру друштвених пракси које почивају на претпоставци стабилног и препознатљивог субјекта.

Из ове перспективе, оно што Парфит сматра прихватљивом ревизијом традиционалних интуиција може се показати као недостатак у контексту друштвених и институционалних

праксе. Право, медицина и јавне институције не захтевају само одређени степен психолошке повезаности, већ и релативно стабилне критеријуме идентификације субјеката којима се приписују права, обавезе и одговорности. Управо зато случајеви амнезије, деменције, дисоцијативних поремећаја или хипотетичких технолошких интервенција постављају питање да ли је степен психолошког континуитета довољан за идентификацију личности или је неопходан снажнији појам субјекта који остаје исти упркос психолошким променама.

Ова тешкоћа постаје још израженија у оквиру наративних теорија личности. Шехтман, с тим у вези, тврди да психолошке везе саме по себи не обезбеђују услове под којима се различита искуства, одлуке и поступци могу разумети као делови једног живота, јер је за то неопходан интерпретативни оквир који омогућава биографско јединство личности (Schechtman 1996: 93–100). Слично томе, Рован наглашава да припадност истој личности не зависи искључиво од психолошке повезаности, већ и од облика рационалног јединства које омогућава да различити ментални токови буду схваћени као манифестације једног агента (Rovane 1998: 41–47). Из те перспективе, основни недостатак редукционистичког модела није у томе што не успева да објасни психолошки континуитет, већ у томе што остаје нејасно да ли сам психолошки континуитет може обезбедити довољне критеријуме за препознавање личности као јединственог субјекта кроз време.

Редукционизам, дакле, поједностављује метафизику личности, али истовремено усложњава њену епистемологију. Уколико лични идентитет није фундаментална чињеница, већ зависи од психолошког континуитета и структуре међусобно повезаних менталних стања, онда ни критеријуми препознавања личности не могу имати апсолутан и универзалан карактер. Како истиче Нунан, питања идентитета у таквом оквиру све више постају питања интерпретације и процене релевантних односа, а све мање откривања једне унапред дате чињенице о субјекту (Noonan 2003: 104–108). Оно што се у свакодневном искуству појављује као јасна чињеница личне истости у редукционистичкој перспективи добија степенаст и контекстуално условљен карактер.

Значај ове последице далеко превазилази оквир чисто теоријске расправе. Ако су критеријуми идентификације неодвојиви од психолошких и наративних структура које могу постојати у различитом степену, поставља се питање да ли је могуће очувати довољно стабилне основе за моралну одговорност, правну праксу и друштвену идентификацију личности. Управо се ту открива једна од најважнијих граница редукционистичког пројекта. Редукционизам, наиме, пружа убедљиво објашњење преживљавања и психолошког континуитета, али оставља отвореним питање под којим условима се личност може поуздано препознати као један те исти субјект кроз време.

У том смислу, епистемолошки проблем личног идентитета није споредна последица Парфитове теорије, већ непосредан наставак њених метафизичких претпоставки. Ако не постоји никаква „дубља чињеница“ (*further fact*) о личности изнад психолошких и физичких односа, онда ни идентификација личности не може почивати на таквој чињеници. Парфитов редукционизам зато не поставља само питање шта личност јесте, већ и питање како је уопште могуће знати да је реч о истој личности. На тај начин проблем личног идентитета добија нову епистемолошку димензију, која ће постати једна од централних тема савремених расправа о природи личности.[54]

1.3.3. Последице по етичке теорије: одговорност, обећање и будуће особе

Етички значај Парфитовог редукционизма не произлази првенствено из понуде новог критеријума личног идентитета, већ из преобликовања начина на који разумемо моралног субјекта. У традиционалним етичким теоријама морална одговорност, обећања, дугорочни животни пројекти и рационална брига за будућност углавном се заснивају на претпоставци

[54] У савременој аналитичкој филозофији овај помак од питања онтолошког статуса личности ка питању критеријума њене идентификације представља једно од основних методолошких обележја расправе о личном идентитету. Видети: Noonan 2003: 104–116; Parfit 1984: 297–305.

да кроз време опстаје један нумерички исти субјект. Парфит доводи у питање управо ову претпоставку. Ако је оно што је практично важно одређено психолошким континуитетом, а не строгом нумеричком истошћу, онда се и моралне релације морају разумети на другачији начин. Питање више није да ли ће у будућности постојати исти субјект, већ у којој мери будуће особе стоје у односима који оправдавају садашњу бригу, одговорност и обавезу (Parfit 1984: 307–312).

У том смислу, Парфитова теорија представља помак од метафизике идентитета ка етици односа. Значај Парфитовог пројекта није само у ревизији појма личности, већ и у показивању да многи нормативни појмови могу бити утемељени на континуитету и психолошкој повезаности, а не на апсолутној истости субјекта. Управо зато редукционизам отвара могућност новог разумевања моралне одговорности, обећања и обавеза према будућим особама.

У традиционалним теоријама морална одговорност најчешће се схвата као последица личног идентитета. Особа је одговорна за одређени поступак зато што је иста она особа која га је извршила. Парфитов редукционизам доводи у питање ову претпоставку. Ако је психолошки континуитет нормативно значајнији од нумеричке истости, онда се и одговорност мора објашњавати посредством психолошких односа који повезују различите фазе живота, а не искључиво позивањем на идентичност субјекта (Parfit 1984: 323–329). На тај начин тежиште расправе помера се са питања *ко је извршио радњу* на питање *у којој мери садашњи субјект стоји у релевантном психолошком односу према ономе ко је деловао у прошлости*.

Из те перспективе, морална одговорност добија постепен, а не искључиво бинарни карактер. Вилијамс је међу првима указао да гранични случајеви психолошке промене доводе у питање традиционалну претпоставку о потпуној идентичности личности кроз време (Williams 1970: 170–175). Слично томе, Мекмахан тврди да снага моралне одговорности зависи од степена очуваности психолошких капацитета, сећања, намера и вредности које повезују садашњег агента са његовим ранијим поступцима (McMahan 2002: 64–70). У случајевима дубоке амнезије, тешких неуролошких оштећења или радикалних промена личности, питање одговорности стога више не представља једноставно питање идентитета, већ питање степена психолошке повезаности.

Овај помак има далекосежне последице за етичку теорију. Како примећује Бринк, морална одговорност није нужно заснована на метафизички јаком појму истог субјекта, већ на континуитету практичног агенства који омогућава да се поступци, намере и карактер разумеју као делови једног нормативно повезаног живота (Brink 1997: 110–118). Парфитов редукционизам, стога, не укида моралну одговорност, већ преобликује њено теоријско утемељење.[55] Оно што оправдава приписивање одговорности није чињеница нумеричке истости, већ постојање довољно снажне психолошке повезаности између садашњег и прошлог агента.

Посебан изазов за редукционистичко разумевање моралног субјекта представља пракса обећавања. Уобичајено схватање обећања полази од претпоставке да обавеза траје зато што кроз време опстаје један те исти субјект који је обећање дао. Парфитов редукционизам доводи у питање управо ову претпоставку. Ако је психолошки континуитет нормативно значајнији од нумеричког идентитета, онда се и трајање обавезе мора објашњавати посредством психолошких односа који повезују различите фазе живота, а не позивањем на трајну истост субјекта (Parfit 1984: 310–312).

Из редукционистичке перспективе, обећање остаје обавезујуће у оној мери у којој каснији субјект задржава релевантне психолошке везе са особом која је обећање дала. Континуитет намера, разумевање разлога због којих је обавеза преузета и очуваност

[55] Овај помак представља један од најзначајнијих разлога због којих је Парфитова теорија имала снажан утицај на савремену нормативну етику. Уместо метафизичког питања истости личности, у средиште анализе долазе односи психолошког континуитета као основ рационалне бриге, моралне одговорности и практичног расуђивања. Видети: Parfit 1984.

основних вредносних оријентација пружају темељ за наставак нормативне обавезаности према раније датом обећању (Shoemaker 2007: 132–136). Обавеза се, дакле, не одржава захваљујући апстрактној нумеричкој истости, већ захваљујући континуитету практичног агенства.

Међутим, бројни аутори сматрају да овакво објашњење није довољно. Скенлон истиче да обећања нису само психолошке чињенице о појединцу, већ јавне нормативне праксе засноване на поверењу и оправданим очекивањима других лица (Scanlon 1998: 198–204). Слично томе, Корсгард наглашава да преузимање обавезе претпоставља извесно практично јединство агента кроз време, јер би без таквог јединства било тешко објаснити зашто би каснији субјект уопште био дужан да поштује одлуке које је донео неки ранији стадијум личности (Korsgaard 1989: 113–117).

Из те перспективе, психолошки континуитет може бити неопходан услов одржања обећања, али није извесно да је истовремено и довољан. Управо зато проблем обећања показује да се етичке последице редукционизма не исцрпљују у питању личног идентитета, већ захватају саме темеље нормативних односа међу особама.

Најозбиљније нормативне тешкоће редукционизма јављају се управо онда када се психолошка повезаност третира као једини темељ одговорности, обавезе и рационалне бриге. У том случају постаје нејасно како очувати стабилност појмова као што су кривица, обећање, заслужност и трајна морална одговорност. Скенлон стога наглашава да нормативни односи почивају на јавним праксама оправдавања и поверења које није могуће без остатка редуковати на психолошке чињенице (Scanlon 1998: 198–204). Слично томе, Шехтман и Рован указују да морални живот претпоставља известан облик наративног и рационалног јединства личности (Schechtman 1996: 120–128; Rovane 1998: 41–47). У истом правцу, Велеман тврди да се личност не може разумети искључиво као низ психолошки повезаних стања, јер морално деловање претпоставља да субјект себе разуме као јединственог агента чији поступци и одлуке чине препознатљиву животну целину (Velleman 1996: 58–67). Из те перспективе, психолошки континуитет може објаснити повезаност различитих животних фаза, али не и у потпуности нормативни статус личности као носиоца разлога, обавеза и одговорности.

Због тога се трајни значај Парфитовог пројекта не исцрпљује у ревизији појма личног идентитета, већ се огледа и у показивању да се етичке теорије не могу развијати независно од питања шта значи бити једна иста особа кроз време. Његова анализа убедљиво показује да многе моралне праксе у већој мери почивају на психолошком континуитету него што се то традиционално претпостављало, али истовремено открива да питање јединства моралног субјекта остаје отворено. Трајна вредност Парфитовог пројекта није само у ревизији појма личности, већ и у показивању да се нормативни значај будућности, моралне одговорности и међуљудских односа не мора нужно заснивати на строгој нумеричкој истости субјекта. Управо у тој напетости између психолошке повезаности и нормативног јединства личности лежи један од најважнијих доприноса, али и један од најтрајнијих изазова Парфитове филозофије.

1.3.4. Закључак првог дела: редукционистичка реконцептуализација личности

Први део рада показао је да Парфитов значај не лежи првенствено у понуди новог критеријума личног идентитета, већ у преобликовању самог начина на који се проблем личности поставља. Док су традиционалне теорије настојале да одреде услове под којима кроз време опстаје један нумерички исти субјект, Парфит тежиште анализе премешта на питање шта објашњава преживљавање, рационалну бригу за будућност и моралну одговорност. Управо зато, како наглашава Персон, његов пројекат не представља само ново решење старог проблема, већ ревизију претпоставки на којима је тај проблем вековима био формулисан (Persson 2016: 152–159).

Анализа је показала да у оквиру овог редукционистичког приступа психолошки континуитет и R-релација добијају примарну објашњавачку улогу у односу на појам

нумеричког идентитета. Истовремено, постало је јасно да овај теоријски помак не отклања сва спорна питања, већ отвара нове расправе. Најважније међу њима односи се на проблем онтолошког статуса личности, критеријуме њене идентификације и нормативне последице редукционистичког схватања моралног субјекта. Како истиче Нунан, редукционизам убедљиво објашњава услове психолошког континуитета, али оставља отвореним питање јединства субјекта који тај континуитет носи (Noonan 2003: 104–108). Сличне недоумице развијају Олсон, полазећи од анималистичке перспективе, и Велеман, анализирајући проблем нормативног јединства практичног агента (Olson 1997: 62–66; Velleman 1996: 58–67).

Показало се, дакле, да најдубљи домет Парфитове теорије није у томе што је решила проблем личног идентитета, већ у томе што га је радикално реконцептуализовала. После Парфита више није могуће без додатног образложења претпоставити да су лични идентитет, морална одговорност и рационална брига међусобно повезани искључиво зато што припадају једном нумерички истом субјекту. Уместо тога, у средиште филозофске расправе долазе психолошка повезаност, континуитет и нормативни значај односа који повезују различите фазе живота.

У том смислу, Парфитов редукционизам представља једну од најзначајнијих прекретница савремене аналитичке филозофије личности. Он није укинуо проблем личног идентитета, већ га је поставио на нове методолошке и концептуалне основе, показујући да се питања преживљавања, одговорности и личне истости не могу више разматрати независно једно од другог. Управо зато ова анализа представља неопходно полазиште за други део рада, у којем ће бити размотрене критике редукционизма и алтернативни модели личности, пре свега анимализам, конституционализам, наративне теорије личности и православно поимање личности као ипостаси.

Филозофска снага Парфитове редукционистичке реконцептуализације личности лежи у њеној објашњавачкој економији. Одбацујући потребу за трајним и онтолошки привилегованим „ја“, Парфит настоји да све релевантне чињенице о личности објасни посредством психолошких и физичких односа. Нунан стога истиче да редукционизам не покушава да открије неку скривену чињеницу о личном идентитету, већ да покаже како се оно што називамо личношћу може разумети без позивања на додатне метафизичке ентитете (Noonan 2003: 4–8). У истом духу, Јохансон сматра да Парфитов приступ омогућава прецизнију анализу случајева у којима се психолошки континуитет и интуиције о личном идентитету разилазе, управо зато што тежиште анализе премешта са апсолутне истости на релациону структуру личности (Johansson 2007: 221–235). И новија тумачења показују да редукционизам своју снагу не црпи из коначног решења проблема личности, већ из способности да граничне случајеве учини филозофски разумљивим без увођења додатних онтолошких претпоставки.

Извршена анализа показала је да Парфитов најзначајнији допринос није у формулисању новог критеријума личног идентитета, већ у довођењу у питање претпоставке да је лични идентитет уопште темељна категорија за разумевање личности. Анализа психолошког континуитета, R-релације и граничних случајева преживљавања показала је да многе функције које су традиционално приписиване нумеричком идентитету, попут рационалне бриге за будућност, моралне одговорности и практичног деловања, могу бити објашњене без позивања на трајни и непроменљиви субјект. Парфитов пројекат означава прелаз са питања „ко остаје исти?“ на питање „које су релације довољне да оправдају наше нормативне и практичне ставове?“

Истовремено, управо је ова реконцептуализација открила и границе редукционистичког приступа. Ако је личност сведена на образац психолошких и каузалних односа, остаје отворено питање шта је носилац тог обрасца и у ком смислу се уопште може говорити о једном субјекту који мисли, делује и опстаје кроз време. Олсон стога примећује да је редукционизам убедљивији у објашњењу континуитета него у објашњењу онога што је континуирано (Olson 1997: 62–66), док Бејкер наглашава да перспектива првог лица упућује на димензију личности која није лако сводива на психолошке чињенице (Baker 2000: 59–65).

У сличном духу, Велеман сматра да морални живот претпоставља извесно јединство практичног агента које није могуће у потпуности извести из односа психолошке повезаности (Velleman 1996: 58–67).

Из те перспективе, најважнији резултат Парфитовог пројекта није коначно решење проблема личног идентитета, већ његово темељно преобликовање. Редукционизам је показао да психолошки континуитет може носити далеко већи објашњавачки терет него што су претпостављале класичне теорије, али је истовремено учинио још видљивијим питање онога што заиста опстаје кроз време. Управо из тог разлога анимализам не треба разумети као пуку алтернативу Парфитовој теорији, већ као непосредан одговор на питања која је редукционизам оставио отвореним. Ако је Парфит показао да личност није нужно оно што опстаје, анимализам ће настојати да покаже шта је то што, у онтолошком смислу, заиста опстаје кроз време.

2. САВРЕМЕНИ АНИМАЛИЗАМ И ЛИЧНИ ИДЕНТИТЕТ

2.1. Основе анималистичког схватања личности

2.1.1. Основне поставке анимализма: историјски и појмовни увод

Иако се анимализам у савременој филозофији личног идентитета најчешће појављује као критика психолошких и редукционистичких теорија, његов значај не исцрпљује се у полемици са Парфитом и његовим следбеницима. У својој најдубљој интенцији, анимализам представља покушај да се питање личног идентитета врати на његов онтолошки темељ. Уместо да полази од психолошких својстава, самосвести или памћења, он поставља претходно питање: *шта је ентитет чији идентитет настојимо да објаснимо?* Управо на том месту анималисти тврде да је човек, у најосновнијем смислу, живи биолошки организам, те да се његов континуитет кроз време мора разумети полазећи од услова опстанка тог организма, а не од континуитета психолошких стања (Olson 1997: 16–30).

Ова позиција почива на широј метафизичкој претпоставци да услови идентитета зависе од природе ентитета чији се идентитет испитује. Како наглашава Сноудон, није могуће одредити услове опстанка неке ствари ако претходно није разјашњено шта та ствар јесте (Snowdon 2014: 101–108). Због тога анимализам не почиње анализом памћења, свести или личности, већ анализом људског бића као припадника биолошке врсте. У том смислу, Блати сажима основну интуицију анимализма тврдњом да човек није биће које поседује организам, већ живи организам чије су психолошке способности својства тог организма (Blatti & Snowdon 2016: 1–6).

У том смислу, анимализам није само алтернатива психолошким теоријама личног идентитета, већ и критика њихове методологије. Док редукционистички приступи настоје да идентитет објасне полазећи од психолошких односа, анимализам сматра да је таква стратегија методолошки обрнутог реда, јер као полазиште узима односе чији носилац још није одређен. Другим речима, пре него што се постави питање који психолошки услови обезбеђују континуитет личности, неопходно је одговорити на питање *који је то ентитет чији се континуитет испитује*. Управо зато ће се у наставку показати да спор између анимализма и редукционизма није првенствено спор око критеријума личног идентитета, већ око онтолошког питања шта је човек у најосновнијем смислу.

Историјски посматрано, поједине појмовне претпоставке анимализма могу се препознати већ у античкој филозофији, пре свега код Аристотела, иако би било погрешно тумачити Аристотела као анималисту у савременом значењу тог појма. У спису *О души* човек није схваћен као скуп независних ентитета, већ као јединствена природна целина у којој душа (*ψυχή*) представља облик живог тела, односно принцип захваљујући којем је неко тело управо живо тело одређене врсте (Aristotle 2002, *De anima*, II.1; Аристотел 1979: 45–50). Душа, стога, није засебна супстанција која постоји поред тела, већ конститутивни принцип живота самог организма.

Иако Аристотел не поставља проблем личног идентитета у облику у којем ће бити формулисан у савременој аналитичкој филозофији, његова хиломорфна антропологија садржи једну важну интуицију коју ће анимализам касније развити.[56] Наиме, питање *шта смо ми* не може се одвојити од питања *каква врста бића јесмо*. Управо због тога савремени анималисти инсистирају да се проблем личног идентитета не може решавати независно од онтологије људског организма, већ да критеријуми опстанка морају произлазити из природе ентитета чији се идентитет настоји објаснити (Olson 1997: 16–30; Snowdon 2014: 101–108).

[56] Иако савремени анимализам не представља непосредан наставак Аристотелове антропологије, више аутора указује да Аристотелово схватање човека као јединственог живог организма пружа значајну историјску позадину за касније биолошке концепције личног идентитета. Уп. Snowdon 2014: 101–108; Blatti & Snowdon 2016: 1–6.

Ова појмовна линија делимично се наставља и у средњовековној схоластици. Код Томе Аквинског човек остаје јединствена супстанција састављена од тела и душе као форме тела, тако да лични идентитет није утемељен у неком засебном духовном субјекту, већ у јединству живог људског бића (Аквински 1981: 45–52). Са нововековним заокретом ка субјективности, међутим, долази до значајне промене перспективе. Код Декарта тежиште се премешта на мисаони субјект (*res cogitans*), чија је извесност независна од телесног постојања (Декарт 1998: 17–25). Лок потом додатно радикализује овај заокрет повезујући лични идентитет са континуитетом свести и памћења, а не са континуитетом супстанције или живог организма (Лок 1962: 328–333). На тај начин биолошка димензија људског постојања постепено губи централно место у расправи, док се идентитет све више разумева као функција самосвести и психолошке повезаности. Савремени анимализам настаје управо као покушај да се овај историјски развој преиспита и да се питање личног идентитета поново повеже са онтологијом живог организма.

Савремени анимализам се, стога, јавља као систематска критика психолошких теорија личног идентитета и њихове склоности да питање опстанка личности вежу за континуитет менталних стања. Његов најзначајнији представник, Ерик Олсон, формулише анимализам полазећи од тезе да смо ми, у најосновнијем онтолошком смислу, људске животиње, односно биолошки организми, те да је наш нумерички идентитет условљен искључиво континуитетом живота тог организма (Olson 1997: 28–33; Olson 2007: 17–38). Из те перспективе, питање личног идентитета не може се решавати полазећи од психолошких својстава, већ од природе ентитета чији се идентитет објашњава. Како наглашава Сноудон, услови опстанка зависе од природе ствари о којој је реч, па се питање *шта смо ми* мора разрешити пре питања *под којим условима остајемо исти кроз време* (Snowdon 2014: 101–108). Управо зато анимализам настоји да расправу о личности врати на онтолошки ниво и поново повеже са биологијом људског организма.

У оквиру анимализма психолошка својства, као што су памћење, самосвест, рационалност и карактер, немају конститутивну улогу у одређивању нумеричког идентитета. Она могу бити од пресудног значаја за морални живот, комуникацију и аутономију, али не одређују шта смо ми. Особа може изгубити памћење, претрпети дубоке когнитивне промене или трајно остати без свести, а да ипак остане исти организам све док траје његов биолошки живот (Olson 1997: 58–60). Нунан с правом примећује да је управо у томе суштинска разлика између анимализма и психолошких теорија; за анималисте психолошки континуитет може пратити лични идентитет, али га не конституише (Noonan 2003: 112–114). У истом духу, Блати истиче да анимализам не негира значај психолошких својстава, већ одбацује претпоставку да су она носиоци онтолошког континуитета личности (Blatti & Snowdon 2016: 7–12). Тако анимализам јасно разликује питање *шта смо ми* од питања *које психолошке особине поседујемо*, сматрајући да се тек након решавања првог могу адекватно разматрати проблеми свести, личности и моралне одговорности.

Предности анимализма, међутим, не произлазе само из прихватања другачијег критеријума идентитета, већ и из другачијег разумевања структуре метафизичког објашњења. Према Сноудону, основна слабост већине психолошких теорија састоји се у томе што покушавају да одреде услове опстанка личности пре него што разјасне природу ентитета чији се опстанак објашњава (Snowdon 2014: 101–108). Анимализам зато полази од супротног методолошког начела; тек када утврдимо шта смо ми, можемо смислено говорити о условима под којима остајемо исти кроз време. Из те перспективе, питање личног идентитета представља посебан случај општијег питања идентитета живих организама.

У том контексту, Вигинс наглашава да се услови опстанка сваког ентитета морају изводити из његове природне врсте (*sortal concept*) и начина постојања који тој врсти припада (Wiggins 2001: 25–38). Ако је човек живи организам, онда се и његов идентитет мора разумети у складу са условима под којима организми настају, трају и престају да постоје. На тај начин анимализам настоји да проблем личног идентитета уклопи у шири оквир биолошке и метафизичке теорије индивидуације, уместо да га третира као изолован проблем свести или

самосвести. Управо у томе лежи једна од његових најзначајнијих теоријских амбиција; лични идентитет објаснити као део опште онтологије живих бића, а не као изузетак који захтева посебне метафизичке принципе.

Управо ова онтолошка јасноћа представља и главну тачку спорења са психолошким теоријама. Док анимализам нуди релативно једноставан и стабилан критеријум идентитета утемељен у континуитету живог организма, његови критичари указују да такав приступ тешко објашњава оно што у свакодневном и моралном искуству сматрамо најважнијим за личност, као што су самосвест, аутономија и морална одговорност. Како примећују Нунан и Шумејкер, психолошке карактеристике можда не одређују ко смо, али управо оне обликују начин на који разумемо себе као моралне и практичне субјекте (Noonan 2003: 115–118; Shoemaker 2007: 130–135). Због тога се у случајевима трансплантације мозга, радикалних неуролошких промена и других граничних сценарија психолошки континуитет често чини интуитивно релевантнијим од чистог биолошког континуитета.

Из тог разлога, анимализам не треба разумети као једноставан повратак биолошком редукционизму, већ као настојање да се лични идентитет утемељи у јасно одређеном носиоцу континуитета — живом људском организму. Управо напетост између онтолошке стабилности коју нуди анимализам и психолошке релевантности на којој инсистирају његови критичари представља полазиште савремених расправа о личном идентитету и оквир унутар којег ће у наставку бити размотрени главни аргументи у прилог и против ове теорије.

2.1.2. Човек као живи организам: биолошка основа нумеричког идентитета

Основна теза анимализма гласи да је човек, у онтолошки најосновнијем смислу, живи биолошки организам, те да се његов идентитет кроз време мора објашњавати полазећи од услова опстанка тог организма. Из ове перспективе, питање личног идентитета није посебан проблем свести, памћења или самосвести, већ посебан случај општијег питања идентитета живих бића (Olson 1997: 58–64). Анимализам се, стога, не задовољава тврдњом да је биолошки континуитет важнији од психолошког, већ доводи у питање саму претпоставку да психолошка својства могу бити носиоци нумеричког идентитета.

Из анималистичке перспективе, човек није биће које има организам, већ организам који поседује одређене психолошке способности.[57] Блати, с тим у вези, истиче да је централна интуиција анимализма управо одбацивање схватања према коме су психолошка својства основ личног идентитета, јер она већ претпостављају постојање индивидуисаног субјекта коме припадају (Blatti & Snowdon 2016: 5–14). Питање личног идентитета, стога, не поставља се као питање континуитета свести, већ као питање трајања једног истог живог организма кроз различите фазе његовог живота.

У анималистичком оквиру, оно што опстаје кроз време није скуп психолошких својстава нити функционална структура свести, већ конкретан живи организам који пролази кроз различите биолошке, развојне и психолошке фазе. Психолошка стања јесу својства организма, али нису носиоци његовог идентитета. Како истиче Олсон, питање личног идентитета мора се разликовати од питања психолошке повезаности, јер континуитет свести већ претпоставља постојање субјекта чији је то континуитет (Olson 1997: 61–64). У сличном духу, Сноудон наглашава да се услови опстанка човека не могу одређивати независно од чињенице да је човек биолошки организам, чији се идентитет темељи на континуитету живота, а не на континуитету менталних стања (Snowdon 2014: 109–115).

Из ове перспективе, нумерички идентитет човека зависи од непрекидности виталних процеса који одржавају постојање једног истог организма кроз време. Вигинс, с тим у вези, сматра да критеријуми идентитета морају бити изведени из природе ентитета о коме је реч, те да се услови опстанка људског бића не могу свести на психолошке карактеристике које

[57] Ова теза у литератури се често означава као *Thinking Animal Thesis* или *Animalist Thesis* и представља једну од основних полазних претпоставки савременог анимализма. Видети: Olson 2007: 17–38; Blatti & Snowdon 2016: 1–14.

оно у одређеном тренутку поседује (Wiggins 2001: 25–38). Отуда амнезија, радикалне промене карактера, губитак рационалности или чак трајни губитак свести могу драматично изменити психолошки профил појединца, а да при том не прекину идентитет организма. Како примећује Меки, психолошки дисконтинуитет може бити од пресудног значаја за питања личности, моралне одговорности и практичног живота, али из анималистичке перспективе не представља довољан разлог да се закључи да је престао да постоји исти човек (Mackie 1999: 224–230). Управо на том месту анимализам повлачи јасну границу између биолошког идентитета организма и психолошких промена које тај организам може претрпети.

Ова теза посебно долази до изражаја у случајевима дубоке коме, трајног вегетативног стања и узнапредовале деменције.[58] Док психолошке теорије у оваквим ситуацијама наилазе на тешкоће, јер су психолошке везе озбиљно ослабљене или потпуно прекинуте, анимализам задржава јединствен критеријум идентитета. Олсон истиче да губитак свести не подразумева престанак постојања организма који је ту свест раније поседовао (Olson 1997: 63–64), док Сноудон наглашава да би било необично тврдити како човек престаје да постоји сваки пут када изгуби способности које су карактеристичне за његов уобичајени психолошки живот (Snowdon 2014: 115–120). Из анималистичке перспективе, субјект који лежи у коми није нека нова или непозната индивидуа, већ исти организам који је раније био свестан, рационалан и аутономан.

Управо због тога Блати и Сноудон наглашавају да анимализам не представља редукцију личности на тело у поједностављеном материјалистичком смислу, већ тезу о онтолошком примату живог организма као носиоца свих психолошких и морално релевантних својстава (Blatti & Snowdon 2016: 6–12). Слично томе, Вигинс сматра да психолошке способности треба разумети као способности одређене врсте бића, а не као основу његовог постојања (Wiggins 2001: 35–38). Анимализам, стога, одбацује схватање према коме постоји посебан субјект свести који стоји иза организма и настоји да лични идентитет уклопи у општи оквир идентитета живих бића.

Развој анимализма није остао ограничен на Олсонову одбрану биолошког континуитета. Поједини аутори настојали су да анималистичку тезу повежу са ширим метафизичким расправама о перзистенцији и трајању кроз време. Тако Хершенов предлаже да се људски организам разуме као временски распрострањен ентитет чији су различити животни стадијуми делови једне исте четвородимензионалне целине (Hershenov 2016: 145–158). Овај приступ надовезује се на општу расправу о перзистенцији коју су развијали Цимерман и Сајдер. Цимерман посебно наглашава да се проблем идентитета кроз време не може одвојити од општих метафизичких питања трајања и промене, јер различите теорије перзистенције подразумевају различите начине разумевања онога што остаје исто кроз време (Zimmerman 1995: 90–104). Из те перспективе, анимализам се може тумачити не само као теорија личног идентитета већ и као посебна примена опште онтологије живих бића. У сличном духу, Сајдер настоји да идентитет временски распрострањених ентитета објасни посредством односа између њихових временских делова, чиме питање опстанка организма смешта у шири оквир савремене метафизике перзистенције (Sider 2001: 187–208).[59]

Из перспективе анимализма, управо ова онтолошка артикулисаност представља његову главну предност у односу на психолошке теорије. Док редукционистички модели настоје да идентитет изведу из психолошких односа, анимализам полази од већ индивидуисаног ентитета чији се континуитет може пратити кроз јединствен процес живота. Како истиче Олсон, питање *ко смо ми логички* претходи питању *које психолошке особине поседујемо*

[58] Овде није реч о нормативном питању статуса особе, већ искључиво о метафизичком питању услова нумеричког идентитета. Анимализам разликује ова два нивоа анализе.

[59] Не прихватају сви анималисти четвородимензионалистичку теорију перзистенције. Позивање на Хершенова, Цимермана и Сајдера има за циљ да покаже како се анималистичка теза може развити унутар ширих савремених метафизичких расправа о трајању кроз време, а не да представља нужно становиште свих заступника анимализма.

(Olson 2007: 24–30), а Сноудон додаје да управо због тога услови опстанка човека морају бити утемељени у природи организма, а не у променљивим психолошким стањима (Snowdon 2014: 118–122).

Управо на овом месту постају видљиве и границе анималистичког приступа. Сценарији трансплантације мозга, радикалних неуроинтервенција или хипотетичког преноса психолошких садржаја постављају питање да ли је биолошки континуитет довољан за очување свега онога што обично повезујемо са личношћу. Како примећује Шумејкер, у таквим случајевима интуиције многих аутора следе психолошки, а не биолошки континуитет, јер се чини да су памћење, карактер, намере и животни пројекти носиоци онога што сматрамо личним опстанком (Shoemaker 2007: 132–135). Из те перспективе, анимализам је приморан да прихвати закључак да личност не преживљава уколико не преживи организам, чак и онда када су психолошке структуре очуване у другом носиоцу. Блати и Сноудон признају да управо овде долази до најизраженијег сукоба између анималистичких и психолошких интуиција (Blatti & Snowdon 2016: 15–20).

Међутим, значај овог приговора не лежи само у питању који је одговор тачан, већ у томе што открива различите концепције онога што се настоји сачувати кроз време. Док психолошке теорије као примарно третирају континуитет свести, сећања и карактера, анимализам полази од континуитета самог живог бића које та својства поседује. Управо због тога спор између анимализма и психологизма није сведен на избор између два критеријума идентитета, већ представља дубље неслагање око природе субјекта чији се идентитет објашњава. У том смислу, анимализам остаје једна од најозбиљнијих савремених алтернатива редукционистичким теоријама, јер расправу о личности враћа на темељно онтолошко питање: *шта је то што уопште постоји и траје кроз време?*

2.1.3. Однос између организма и свести

Анимализам поставља једно од кључних метафизичких питања у расправи о личном идентитету. Оно гласи: какав је однос између живог организма као субјекта постојања и свести као способности коју тај организам испољава у појединим фазама свог живота? Одговор анималиста полази од претпоставке да свест није носилац нумеричког идентитета, већ својство живог бића чији се идентитет мора објашњавати независно од тренутног присуства или одсуства психолошких капацитета.[60] Олсон стога наглашава да континуитет свести не може бити основ идентитета, јер сама свест већ претпоставља постојање субјекта чија је свест у питању (Olson 1997: 58–64). Слично томе, ван Инваген сматра да организми представљају фундаменталне биолошке јединке чије се постојање не може свести на скуп психолошких функција које у одређеном тренутку испољавају (van Inwagen 1990: 142–188). Из те перспективе, психолошка стања јесу стања организма, али нису самостални носиоци његовог идентитета.

Управо због тога анимализам разликује услове постојања субјекта од услова испољавања његових менталних својстава. Како примећује Перебум, свест и самосвест могу бити од пресудног значаја за морални живот и практичну рационалност, али из тога не следи да су оне и основа нумеричког идентитета (Pereboom 2001: 45–48). Насупрот томе, Мекмахан тврди да је управо континуитет свесног менталног живота најрелевантнији за питање опстанка личности (McMahan 2002: 35–41). На тај начин однос организма и свести постаје једно од централних спорних места савремене расправе. Кључно питање, с тим у вези, гласи да ли је свест својство већ постојећег субјекта или је управо она оно што конституише субјекта као исту личност кроз време.

Овакво становиште претпоставља специфично разумевање биолошког континуитета. Под њим се не подразумева проста материјална истоветност, нити очување свих делова тела,

[60] Овим се не пориче значај свести за личност, морално деловање или самосвест, већ се тврди да она не представља метафизички критеријум нумеричког идентитета. Анимализам, дакле, разликује онтолошко питање опстанка субјекта од психолошког питања природе његових менталних способности.

већ континуитет јединственог саморегулишућег животног процеса. Ван Инваген наглашава да организам опстаје захваљујући интегрисаном функционисању својих делова у служби живота целине, а не захваљујући непроменљивости своје материјалне структуре (van Inwagen 1990: 142–188). Слично томе, Кембел истиче да се свест не може разумети као самостални носилац идентитета, већ као скуп својстава која припадају конкретном постојећем субјекту (Campbell 1990: 185–192). Из анималистичке перспективе, управо континуитет тог живог субјекта обезбеђује нумерички идентитет кроз време, док психолошке промене представљају промене које се дешавају организму, а не основу његовог постојања.

Због тога анимализам своју највећу објашњавачку снагу показује у анализи случајева дубоке амнезије, тешке деменције, коме и трајног вегетативног стања.[61] У таквим ситуацијама психолошке способности које се уобичајено повезују са личношћу могу бити озбиљно нарушене или у потпуности одсутне, док биолошки организам наставља да постоји као јединствена животна целина. Олсон, наиме, истиче да губитак памћења, самосвести или рационалности не подразумева и престанак постојања субјекта, јер су то промене које се дешавају организму, а не промене које одређују његов идентитет (Olson 1997: 63–64). Слично томе, Сноудон наглашава да би било тешко објаснити зашто би човек престао да постоји сваки пут када изгуби неку психолошку способност која је раније била део његовог менталног живота (Snowdon 2014: 115–120). Управо зато анимализам сматра да се у оваквим случајевима континуитет субјекта мора тражити у опстанку живог организма, а не у очуваности психолошких функција.

Ова позиција стоји у непосредној супротности са Парфитовим редукционизмом. Док Парфит сматра да су за опстанак личности одлучујући психолошки континуитет и R-релација, анималисти тврде да се тиме мешају два различита питања. Једно је питање шта је практично и морално релевантно за људски живот, а друго питање шта кроз време остаје један те исти субјект. Како истичу Олсон и Сноудон, психолошке везе могу објаснити одређене облике рационалне бриге, моралне одговорности и самопоимања, али не и идентитет ентитета који та стања поседује (Olson 1997: 64–66; Snowdon 2014: 118–122). Управо зато случајеви фисије, дупликације или преноса психолошких садржаја, које Парфит користи као аргумент против класичних теорија идентитета, за анималисте представљају доказ ограничености психолошких критеријума. Ако се психолошки живот може умножити, онда он не може бити носилац нумеричке истости.

Из анималистичке перспективе, решење овог проблема лежи у чињеници да је носилац идентитета један конкретан организам чији се животни ток не може гранати на начин на који се могу замислити психолошке релације. Чак и када би било могуће репродуковати или пренети све психолошке карактеристике неке особе, тиме би се, према анимализму, успоставио нови психолошки ток, али не и наставак постојања истог субјекта (Olson 1997: 64–66). Због тога анимализам прави начелну разлику између психолошке сличности, психолошког континуитета и нумеричког идентитета, сматрајући да само последњи има конститутивни значај за питање опстанка личности.

На тај начин спор између анимализма и редукционизма добија дубљи метафизички карактер. У његовој основи није реч о неслагању око значаја психолошког живота, већ о различитим одговорима на питање шта је примарни субјект коме се тај живот приписује. Док редукционизам полази од мреже психолошких односа, анимализам полази од континуитета живог организма. Управо из те разлике произлазе њихова супротстављена тумачења преживљавања, моралне одговорности и личног идентитета, што ову расправу чини једним од централних спорова савремене метафизике личности (Blatti & Snowdon 2016: 18–22).

Неки аутори настојали су да анималистичку тезу повежу са ширим расправама о перзистенцији кроз време. Тако Хершенов предлаже да се људски организам разуме као временски распрострањен ентитет чији су различити животни стадијуми временски делови

[61] У литератури се ови примери често користе као тест случајеви (*test cases*) за процену различитих теорија личног идентитета, будући да раздвајају биолошки континуитет од психолошког континуитета и тиме јасно показују различите метафизичке претпоставке супротстављених теорија.

једне исте целине (Hershenov 2016: 47–50). Из те перспективе, радикалне психолошке промене не представљају прекид идентитета, већ разлике између различитих временских фаза истог бића. Ова интерпретација надовезује се на шири метафизички оквир који су развијали Сајдер и Цимерман. Према Сајдеру, идентитет кроз време најбоље се разуме као однос између временских делова једног истог ентитета, а не као мистериозно „остајање истим“ упркос промени (Sider 2001: 187–208). Цимерман, слично томе, наглашава да се проблем личног идентитета не може одвојити од општијег питања перзистенције материјалних бића кроз време (Zimmerman 1995: 90–104). У истом метафизичком хоризонту Мерикс истиче да питање шта опстаје кроз време логички претходи питању које особине тај ентитет поседује, па се идентитет не може извести из психолошких својстава која су већ својства неког постојећег субјекта (Merricks 2001: 1–18). Из те перспективе, свест и психолошке функције постају својства појединих временских делова организма, док је носилац идентитета сама временски распрострањена биолошка целина.

Истовремено, на овом месту постају видљива и ограничења анималистичког приступа. Сценарији трансплантације мозга, радикалних неуроинтервенција или дигиталне реконструкције психолошких садржаја стварају случајеве у којима се чини да психолошки континуитет може бити очуван независно од првобитног организма. Како примећује Шумејкер, у таквим ситуацијама интуиције о преживљавању најчешће прате континуитет сећања, карактера и животних пројеката, а не нужно континуитет биолошког носиоца (Shoemaker 2007: 132–135). Због тога Блати и Сноудон указују да се управо у овим граничним случајевима најјасније испољава сукоб између биолошког и психолошког критеријума идентитета (Blatti & Snowdon 2016: 15–20). Оно што анимализам добија у онтолошкој стабилности и метафизичкој јасноћи, психолошке теорије настоје да надокнаде убедљивијим објашњењем оних аспеката личности који се у моралном, егзистенцијалном и практичном смислу најчешће сматрају пресудним. Управо због тога спор између анимализма и психологизма не представља само неслагање око критеријума идентитета, већ дубљи сукоб две различите концепције субјекта и његовог опстанка кроз време.

2.1.4. Проблем личности без свести и аргумент „too many thinkers“

Једна од најрадикалнијих последица анималистичке тезе јесте прихватање могућности постојања субјекта и у одсуству свести. Ако је човек, како тврди Ерик Олсон, у онтолошки најстрожем смислу живи биолошки организам, онда његово постојање није условљено присуством актуалних менталних стања. Субјект може наставити да постоји и онда када су све форме свесног искуства привремено или трајно одсутне, као у дубокој коми, трајном вегетативном стању, дубоком сну без снова или током најранијих фаза ембрионалног развоја (Olson 1997: 63–69). Сноудон додатно наглашава да губитак свести не подразумева престанак постојања ентитета који је ту свест раније поседовао, јер су услови постојања организма различити од услова испољавања његових психолошких способности (Snowdon 2014: 147–152). Анимализам тиме одбацује претпоставку да је свест услов постојања субјекта и инсистира на томе да она представља функцију живог организма, а не основу његовог идентитета.

Овај закључак има далекосежне метафизичке последице. Ако човек може постојати без свести, онда се лични идентитет не може утемељити у памћењу, самосвести или другим психолошким својствима. Олсон стога тврди да организам који је некада био свестан и организам који ће поново постати свестан остају један исти ентитет чак и током периода потпуног одсуства свести (Olson 2007: 29–34). Из те перспективе, психолошки живот није оно што конституише субјекта, већ нешто што се дешава већ постојећем субјекту. Управо на том месту анимализам долази у непосредан сукоб са психологистичким теоријама, које у различитим облицима полазе од претпоставке да је континуитет свесног менталног живота пресудан за разумевање личног опстанка.

Истовремено, ова позиција отвара један од најзначајнијих проблема савремене филозофије личности. Ако је човек животиња која мисли, а та животиња заузима исто место

у простору као и особа која мисли, поставља се питање шта је заправо носилац мишљења. Полазећи од овог проблема, Олсон формулише чувени аргумент *Too Many Thinkers*, који Сноудон с правом сматра једним од најозбиљнијих изазова психологистичким теоријама личности (Olson 2007: 98–105; Snowdon 2014: 160–166).[62] Ако се, наиме, особа и организам схвате као различити ентитети који истовремено заузимају исто место и располажу истим когнитивним способностима, онда следи да на истом месту постоје два мислећа субјекта. Управо избегавање оваквог закључка представља један од најснажнијих аргумената анимализма против психологистичких и редукционистичких концепција личности.

Критичари анимализма, међутим, управо у овом аргументу препознају једну од најозбиљнијих тешкоћа саме теорије. Ако субјект може наставити да постоји и у потпуном одсуству свести, поставља се питање по чему се личност уопште разликује од организма. Лин Бејкер тврди да анимализам на тај начин замагљује разлику између људског бића и особе, занемарујући чињеницу да је личност одређена способношћу за перспективу првог лица, саморефлексију и нормативно деловање (Baker 2000: 94–102; Baker 2007: 108–116). Из њене перспективе, организам може бити нужан услов постојања личности, али није довољан да објасни оно што личност чини посебном врстом субјекта.

Сличан приговор развијају Шумејкер и Шехтман. Шумејкер наглашава да су самосвест и способност приписивања одговорности толико дубоко повезане са појмом личности да је тешко говорити о субјекту моралних својстава тамо где су сви психолошки капацитети трајно одсутни (Shoemaker 1999: 609–615; Shoemaker 2007: 135–138). Шехтман додатно истиче да личност није само биолошки континуитет, већ и јединство живота које омогућава да различита искуства, одлуке и поступци буду интегрисани у разумљиву животну целину (Schechtman 1996: 93–101). У том смислу, критичари сматрају да анимализам успешно идентификује носиоца биолошког живота, али не успева у потпуности да објасни оно што личности даје њен специфично нормативни и егзистенцијални карактер.

Ову линију критике додатно развија Мекмахан, који сматра да је за питање опстанка личности релевантнији континуитет свесног менталног живота него континуитет организма као таквог. Према његовом становишту, случајеви дубоке деменције, трајног вегетативног стања или потпуног губитка психолошких способности показују да биолошко преживљавање није нужно исто што и опстанак личности у морално релевантном смислу (McMahan 2002: 35–45). Управо због тога расправа између анимализма и његових критичара није усмерена само на питање шта остаје исто кроз време, већ и на дубље питање шта уопште заслужује да буде названо личношћу.

Анималистички одговор почива на строгој разлици између нумеричког идентитета и персоналних својстава. Како наглашава Олсон, тврдња да човек може постојати без свести не значи да је организам у таквом стању личност у пуном психолошком или моралном смислу те речи, већ да је реч о истом ентитету који је раније поседовао свест и који је, у одређеним околностима, може поново стећи (Olson 1997: 66–70). Анимализам стога полази од претпоставке да је постојање субјекта логички и онтолошки примарно у односу на његова ментална стања. Нунан у том контексту примећује да се питање идентитета не сме поистоветити са питањем психолошких способности, јер губитак одређених својстава не подразумева нужно престанак постојања ентитета који их је поседовао (Noonan 2003: 118–121). Из ове перспективе, одсуство свести не значи и одсуство субјекта, већ само одсуство једне групе својстава која том субјекту могу припадати.

Аргумент *Too Many Thinkers* не треба поистовећивати са општим проблемом коинциденције материјалних објеката. Док Олсон овај аргумент развија као приговор психологистичким и конститутивним теоријама личности (Olson 1997: 70–75), Џонстон проблем коинциденције разматра у оквиру општије анализе односа конституције и идентитета (Johnston 1992: 89–105), а Мерикс га смешта у ширу расправу о онтолошком

[62] Иако се аргумент „Too Many Thinkers“ најчешће повезује са Олсоновом одбраном анимализма, проблем коегзистенције организма и особе јавља се и у широј савременој расправи о конституцији личности и материјалних објеката. Видети, нпр., Baker 2000; Olson 2007.

статусу материјалних објеката и личности (Merricks 2001: 39–55). У том смислу, позивање на ове ауторе има за циљ да покаже шири метафизички контекст у којем Олсонов аргумент добија своје пуно филозофско значење.

Значај овог аргумента превазилази оквир полемике са психологистичким теоријама личности. Њиме се отвара шире метафизичко питање односа између идентитета, конституције и нумеричке јединствености материјалних ентитета. У том смислу, аргумент се може посматрати у контексту савремених расправа о коинциденцији материјалних објеката, у којима Џонстон анализира однос конституције и идентитета, док Мерикс разматра услове под којима је оправдано прихватити постојање материјалних објеката (Johnston 1992: 89–105; Merricks 2001: 39–45). За анималисте, прихватање тезе да је човек идентичан живом организму представља начин да се избегне непотребно умножавање носилаца свести и очува онтолошка јединственост субјекта.

Најзначајнији одговор на овај аргумент понудила је Бејкер у оквиру своје теорије конституције. Она тврди да коинциденција организма и особе сама по себи није апсурдна, јер, иако просторно подударни, они имају различите услове постојања и различита модална својства (Baker 2000: 102–108). Слично томе, Нунан и Лоу доводе у питање претпоставку да је метафизичка економија сама по себи довољан разлог за одбацивање психологистичких теорија, указујући да се проблем коинцидирајућих мислилаца може прихватити као цена сложеније, али објашњавачки богатије онтологије (Noonan 2003: 124–130; Lowe 1996: 142–148). Због тога аргумент *Too Many Thinkers* остаје један од најснажнијих аргумената у прилог анимализму, али не и аргумент који је окончао расправу о односу организма, личности и свести.

Анималисти, међутим, одговарају да психологистичке и конститутивне теорије плаћају превисоку онтолошку цену, јер прихватају коинциденцију више ентитета тамо где је довољан један мислећи организам. Олсон и Сноудон стога сматрају да су проблем личности без свести и аргумент *Too Many Thinkers* међусобно тесно повезани. Први показује да постојање субјекта није условљено актуалном свешћу, док други настоји да покаже да је живи организам једини одржив кандидат за носиоца мишљења (Olson 1997: 75–78; Snowdon 2014: 161–166). Управо у томе лежи и највећа снага, али и највеће ограничење анимализма. С једне стране, он нуди онтолошки економичну и метафизички јасну концепцију личног идентитета. С друге стране, такву јасноћу постиже релативизовањем улоге свести, самосвести и перспективе првог лица у одређењу личности. Због тога се читава расправа може разумети као спор око фундаменталног питања да ли је личност пре свега живи организам који понекад мисли или мислећи субјект чији је организам носилац психолошког живота.

2.2. Биолошки континуитет и нумерички идентитет

2.2.1. Биолошки и психолошки критеријуми континуитета

Теза да је континуитет живог организма довољан за очување нумеричког идентитета делује уверљиво све док се разматрају уобичајени случајеви људског живота. Њена објашњавачка снага, међутим, ставља се на проверу у ситуацијама у којима се биолошка трајност и психолошка повезаност раздвајају. Управо такви гранични случајеви[63] као што су дубока амнезија, тешка деменција, трајно вегетативно стање, трансплантација мозга и хипотетички сценарији психолошке дупликације, представљају кључни тест за сваку теорију личног идентитета. У њима се поставља питање да ли је за опстанак личности одлучујуће

[63] Под *граничним случајевима* (borderline cases, thought experiments) подразумевају се стварни или хипотетички сценарији у којима се биолошки и психолошки критеријуми личног идентитета раздвајају, омогућавајући испитивање њихове објашњавачке снаге. У савременој аналитичкој филозофији личности овакви случајеви имају централну методолошку улогу јер откривају претпоставке различитих теорија личног идентитета. Уп. Olson 1997: 52–80; Parfit 1984: 199–347.

очување истог организма или очување психолошког живота који је са тим организмом био повезан.

Парфитов редукционизам полази од другачијег разумевања континуитета личности. Уместо да опстанак субјекта везује за трајност организма, Парфит тежиште премешта на психолошку повезаност и континуитет, односно на R-релацију коју чине сећања, намере, уверења, карактерне особине и други облици психолошке зависности кроз време (Parfit 1984: 298–305). Из те перспективе, биолошки континуитет може бити важан као уобичајени носилац психолошког живота, али није оно што је пресудно за преживљавање, рационалну бригу о будућности или моралну одговорност. Разилажење биолошке трајности и психолошке повезаности стога открива границе оба приступа и отвара простор за случајеве у којима различити критеријуми идентитета воде различитим закључцима.

а) Дубока амнезија и радикални психолошки дисконтинуитет

Случајеви дубоке амнезије, тешких неуролошких оштећења и радикалних промена личности представљају један од најозбиљнијих тестова за сваку теорију личног идентитета. У таквим ситуацијама биолошки организам наставља да постоји као јединствено живо биће, док су психолошке везе са његовим ранијим животом озбиљно ослабљене или потпуно прекинуте. За анимализам одговор остаје недвосмислен. Наиме, нумерички идентитет је очуван зато што исти организам наставља свој животни ток, без обзира на губитак памћења, карактерних особина или других психолошких способности (Olson 1997: 61–64). Према Олсону, управо такви случајеви показују зашто се идентитет не може заснивати на психолошком континуитету, будући да би његов прекид водио закључку да човек престаје да постоји иако организам очигледно наставља да живи.

Из перспективе психолошког редукционизма, међутим, у тим случајевима постаје видљива ограниченост биолошког критеријума. Парфит тврди да очување организма само по себи не објашњава оно што је практично и морално важно за преживљавање, јер сећања, намере, вредности и други облици психолошке повезаности могу бити потпуно изгубљени (Parfit 1984: 300–302). Слично томе, Мекмахан указује да биолошко трајање није нужно исто што и опстанак субјекта чији су интереси, пројекти и искуства били предмет моралне бриге (McMahan 2002: 39–45). Случајеви дубоке амнезије тако откривају фундаменталну разлику између два приступа: док анимализам пита ко наставља да постоји, редукционизам пита шта је од психолошког живота очувано. У тој разлици између онтолошког идентитета и практично релевантног континуитета постаје јасно да биолошка трајност и психолошка повезаност не морају водити истом одговору.

б) Трансплантација мозга, неуроинтервенције и телепортација

Још озбиљнији изазов за биолошке критеријуме идентитета јавља се у сценаријима трансплантације мозга, радикалних неуроинтервенција и телепортације. У таквим случајевима психолошки континуитет може бити очуван у новом телесном носиоцу, док првобитни организам престаје да функционише. За Парфита је исход релативно јасан; уколико су сећања, намере, карактерне особине и друге компоненте психолошког живота очуване на одговарајући узрочни начин, може се говорити о преживљавању у практично и морално релевантном смислу, чак и када није очуван првобитни биолошки носилац (Parfit 1984: 305–310). Џонстон слично сматра да овакви случајеви показују како наше интуиције о преживљавању пре прате континуитет психолошког живота него континуитет организма (Johnston 1987: 71–75).

За анимализам је, међутим, управо ова интуиција погрешно усмерена. Ако је носилац нумеричког идентитета живи организам, онда трансплантација мозга, ма колико успешно очувала психолошке функције, не може обезбедити опстанак истог субјекта. Олсон зато тврди да би у таквом случају био очуван психолошки образац, али не и исти нумерички ентитет (Olson 1997: 64–66; 2007: 80–87). Слично томе, Сноудон наглашава да се питање коме припадају одређена сећања и психолошке особине не сме поистоветити са питањем шта

наставља да постоји као један исти живи организам (Snowdon 2014: 168–172). Анимализам стога мора прихватити закључак да првобитни човек није преживео, чак и када су његове психолошке структуре очуване у другом носиоцу (Olson 1997: 52–56; DeGrazia 2005: 85–90).

Ови сценарији откривају дубоку методолошку разлику између два приступа. Док психологистичке теорије полазе од интуиције да је континуитет свесног живота пресудан за преживљавање, анимализам инсистира на томе да се идентитет мора одредити независно од психолошких својстава која се могу пренети, репродуковати или дуплицирати. Зато трансплантација мозга и телепортација нису само тестови различитих критеријума идентитета, већ и дубљег питања да ли је личност пре свега биолошки субјект који поседује психолошки живот или психолошки субјект чије постојање није нужно везано за један одређени организам.

Иако анималистички закључак често делује контраинтуитивно, његови заступници га прихватају као последицу доследног разликовања психолошке сличности и онтолошке истости. У томе се открива и шири филозофски значај граничних случајева: спор се не води само око тога који критеријум боље одговара нашим интуицијама, већ око питања чему треба признати теоријски примат; онтолошкој стабилности субјекта или психолошкој релевантности његовог менталног живота.

в) Епистемолошка препознатљивост и практична идентификација

Посебна предност анимализма огледа се у епистемолошкој одређености његовог критеријума идентитета. Пошто се континуитет човека везује за континуитет једног живог организма, идентификација субјекта остаје релативно јавна, интерсубјективно проверљива и практично применљива у правним, медицинским и друштвеним контекстима (Blatti & Snowdon 2016: 21–24). Насупрот томе, психолошки критеријуми могу довести до случајева делимичне, степенасте или конкурентне повезаности, чиме се отвара простор за епистемолошку неодређеност (Parfit 1984: 280–305). Олсон управо у томе види једну од главних предности анимализма (Olson 2007: 103–108). Биолошки континуитет, наиме, обезбеђује стабилнији оквир за реидентификацију субјекта од психолошких својстава, која могу бити променљива, дељива или непотпуно доступна.

Ипак, остаје отворено питање да ли епистемолошка препознатљивост сама по себи оправдава избор биолошког критеријума уколико психолошка повезаност убедљивије објашњава наше моралне и практичне интуиције о личности. Епистемичка доступност критеријума није исто што и његова метафизичка исправност; из чињенице да је континуитет организма лакше утврдити не следи нужно да је он једини или најзначајнији облик континуитета личности.

Границе епистемолошке предности биолошког критеријума постају нарочито видљиве у случајевима радикалне психолошке трансформације. Иако организам остаје нумерички исти, може постати спорно да ли је реч о истој личности у практичном и моралном смислу. Де Грација указује да биолошки континуитет сам по себи не обезбеђује континуитет интереса, вредности и животних пројеката који се често налазе у средишту наших процена о личности (DeGrazia 2005: 101–104). Слично томе, Шехтман наглашава да препознавање личности подразумева више од идентификације организма: оно захтева и извесно јединство психолошког и наративног живота (Schechtman 1996: 93–101). Стога се показује да епистемолошка стабилност биолошког критеријума не решава сва питања релевантна за личност као моралног, практичног и друштвеног субјекта.

Посматрани заједно, ови гранични случајеви показују да се спор између анимализма и психолошких теорија не може разрешити једноставним избором једног критеријума континуитета. Биолошки критеријум пружа јасан одговор на питање који организам опстаје кроз време, али не објашњава без остатка континуитет моралног, психолошког и биографског живота. Психолошки критеријум, с друге стране, убедљивије обухвата оно што је практично и егзистенцијално значајно, али се суочава са неодређеношћу, могућношћу гранања и тешкоћом утврђивања јединственог носиоца тих односа. Управо у напетости

између онтолошке трајности организма и нормативне релевантности психолошког живота налази се средишњи систематски проблем савремених теорија личног идентитета.

г) „Зомби“ сценарији и функционална замена

Додатни тест за анималистички критеријум идентитета пружају такозвани „зомби“ сценарији.[64] Полазећи од Чалмерсовог мисаоног експеримента о бићу које је физички и функционално неразлучиво од човека, али је у потпуности лишено свесног искуства (Chalmers 1996: 94–99), може се поставити питање шта се дешава са личним идентитетом уколико психолошки живот буде радикално редукован или у потпуности одсутан, док биолошка организација остаје очувана. Из анималистичких претпоставки следи да све док постоји исти живи организам, нумерички идентитет остаје очуван, независно од присуства или одсуства свести (Olson 2016: 218–222).

Из редукционистичке перспективе, међутим, управо одсуство психолошке повезаности открива границе биолошког критеријума. Парфит наглашава да без R-релације нема онога што је релевантно за преживљавање у практичном смислу, јер су рационална брига, морална одговорност и лични интереси неодвојиви од одговарајућег степена психолошког континуитета (Parfit 1984: 310–315). „Зомби“ сценарији стога показују да се питање постојања субјекта може разликовати од питања практичног и нормативног значаја његовог постојања. Управо у томе постаје видљива дубока разлика између анимализма и психолошког редукционизма. Док анимализам настоји да одговори на питање шта опстаје кроз време, редукционизам настоји да објасни шта је у том опстанку морално, практично и егзистенцијално значајно.

д) Систематска процена и отворени проблеми

Разматрани гранични случајеви показују да ни биолошки ни психолошки континуитет не могу без остатка преузети све функције које се традиционално приписују појму личног идентитета. Олсон и други анималисти убедљиво показују да биолошки критеријум обезбеђује јасно одређен онтолошки носилац идентитета и релативно стабилан оквир реидентификације кроз време, што представља једну од његових највећих предности (Olson 1997: 60–66; Blatti & Snowdon 2016: 21–24). Насупрот томе, Парфит настоји да покаже да су рационална брига о будућности, морална одговорност и континуитет животних пројеката пре свега повезани са психолошком повезаношћу, а не са самом чињеницом биолошког трајања (Parfit 1984: 307–317). Слично томе, Нунан наглашава да питање шта опстаје кроз време не треба поистоветити са питањем шта је за нас практично и нормативно важно (Noonan 2003: 118–122).

Из тог разлога, расправа о личном идентитету не своди се на избор између два конкурентна критеријума континуитета, већ открива дубље неслагање око самог предмета објашњења. Док анимализам, следећи Олсона, полази од захтева за онтолошки јасно одређеним носиоцем идентитета, психологистичке теорије, од Лока до Парфита и Шумејкера, тежиште стављају на континуитет психолошког живота као основу практичне и моралне релевантности. Гранични случајеви стога не откривају само снаге и слабости појединих теорија, већ показују да се иза расправе о личном идентитету налазе различите концепције личности, субјективности и преживљавања.

Из те перспективе, централно питање више није само шта остаје исто кроз време, већ да ли је могуће формулисати концепцију личности која ће истовремено сачувати онтолошку стабилност субјекта и нормативни значај психолошког живота. Управо ће та напетост представљати полазиште за критичку анализу анимализма у наредним одељцима.

---

[64] „Зомби“ сценарији потичу из филозофије свести и првенствено су усмерени на расправу о односу физичких процеса и феноменалне свести. У овом раду они се користе искључиво као помоћни мисаони експеримент ради испитивања последица анималистичког критеријума личног идентитета, а не као самосталан аргумент у прилог или против анимализма. Уп. Chalmers 1996: 94–99.

2.2.2. Телесни континуитет и биолошка трајност као онтолошка основа личног идентитета

Телесни континуитет у анимализму није значајан првенствено зато што нуди једноставан критеријум идентитета, већ зато што почива на одређеном разумевању онога што човек јесте. За Олсона, као и за ван Инвагена, човек није субјект који поседује организам, већ је сам живи организам, па се услови његовог опстанка морају тражити у условима опстанка живог бића, а не у очувању психолошких својстава (Olson 1997: 65–68; van Inwagen 1990: 142–150). Сличну интуицију развија и Мерикс, тврдећи да организми представљају онтолошки привилеговане ентитете јер поседују јединство и каузалну интегрисаност које им омогућавају да буду носиоци трајања кроз време (Merricks 2001: 56–63). Из те перспективе, телесни континуитет није тек практичан критеријум реидентификације, већ последица дубље метафизичке тезе о природи људског бића.

Међутим, прихватање организма као носиоца идентитета не укида проблем континуитета, већ га премешта на други ниво. Уместо питања шта повезује различите фазе психолошког живота, сада се поставља питање шта чини један организам истим организмом кроз време. Вигинс наглашава да услови идентитета зависе од врсте ентитета о којој је реч, док Џонстон сматра да расправа о личном идентитету претпоставља претходно разумевање носиоца перзистенције (Wiggins 2001: 45–58; Johnston 1987: 61–70). У том контексту Хершенов истиче да континуитет организма не треба разумети као очување исте материје, већ као наставак интегрисаног животног процеса који обезбеђује јединство живог бића упркос непрестаним физиолошким променама (Hershenov 2016: 48–52). Сличан нагласак на организацији и структурном јединству налази се и код Кослицког, чија анализа сложених ентитета показује да идентитет није функција простог збира делова, већ начина на који су ти делови организовани у јединствену целину (Koslicki 2008: 189–210). На тај начин проблем личног идентитета постаје део шире метафизичке расправе о биолошкој индивидуалности и условима перзистенције живих система.[65]

Тек на том месту појављује се централни проблем анимализма. Случајеви радикалне амнезије, трајног губитка свести, неуротрансплантација и других облика раздвајања биолошког и психолошког континуитета показују да опстанак организма не мора подразумевати и очување психолошког живота који је повезан са рационалном бригом о будућности, моралном одговорношћу и континуитетом животних пројеката. Док Олсон у таквим ситуацијама и даље говори о опстанку истог субјекта, Парфит сматра да је за практично преживљавање одлучујућа психолошка повезаност, а не биолошка трајност (Parfit 1984: 300–302). Перебум и ДеГрација додатно указују да биолошки идентитет није довољан да објасни све облике нормативне и егзистенцијалне релевантности који су традиционално повезани са појмом личности (Pereboom 2001: 45–50; DeGrazia 2005: 101–104). Стога се савремена расправа све мање води око питања да ли је човек организам, а све више око питања да ли је континуитет организма довољан да објасни оно што личност чини посебним обликом субјективности. Управо ће та дилема представљати полазиште за разматрање критика које су упућене анималистичком разумевању личног идентитета.

Из тог разлога, савремени анимализам налази се између два различита теоријска захтева. С једне стране, он нуди метафизички стабилан и епистемолошки релативно јасан критеријум личног идентитета, што у великој мери објашњава његову привлачност у биолошким, медицинским и правним контекстима (Snowdon 2014: 171–184; Blatti & Snowdon 2016: 21–24). С друге стране, критичари попут Бејкерове, Нунана и ДеГрације указују да личност није исцрпљена условима свог биолошког опстанка, јер питања самосвести, моралне одговорности, практичног агенства и друштвеног признања захтевају шири концепт субјекта него што га сам биолошки континуитет може обезбедити (Baker 2000: 73–76; Noonan 2003:

[65] У савременој метафизици питање перзистенције живих организама разматра се у оквиру општих теорија материјалних објеката, биолошке индивидуалности и временског трајања. Анимализам преузима резултате тих расправа настојећи да проблем личног идентитета уклопи у шири онтолошки оквир, уместо да га третира као изоловано питање филозофије свести.

120–123; DeGrazia 2005: 101–104). Управо у тој напетости између онтолошке стабилности организма и нормативне релевантности психолошког живота лежи трајни филозофски значај анимализма. Његова највећа вредност није само у понуди алтернативног критеријума личног идентитета, већ у томе што је расправу о личности поново усмерио ка темељном питању шта је ентитет чији идентитет настојимо да објаснимо.[66]

2.3. Анимализам и Парфитов редукционизам

2.3.1. Сукоб анимализма и Парфитовог редукционизма

Сукоб између анимализма и Парфитовог редукционизма не представља само неслагање око критеријума личног идентитета, већ открива дубље неслагање око самог предмета филозофског објашњења. Док анимализам полази од претпоставке да је примарни задатак теорије личног идентитета да одреди ентитет који остаје нумерички исти кроз време, Парфитов редукционизам доводи у питање управо потребу за таквим носиоцем идентитета. Због тога Олсон питање личног идентитета смешта у шири оквир метафизике живих организама и њихове перзистенције кроз време (Olson 1997: 16–30; Olson 2007: 17–38). Насупрот томе, Парфит сматра да филозофски значај проблема не лежи у утврђивању онога што остаје нумерички исто, већ у објашњењу психолошких односа који оправдавају рационалну бригу за будућност, моралну одговорност и континуитет практичног живота (Parfit 1984: 210–218, 297–305).

Из те перспективе, сукоб између ова два приступа може се разумети као сукоб двеју различитих метафизичких стратегија. Анимализам, следећи традицију која сеже од Аристотела до савремених теорија биолошке индивидуалности, настоји да идентитет утемељи у постојању конкретног живог организма као носиоца свих промена кроз време. Парфитов редукционизам, напротив, представља покушај да се појам личности реконцептуализује без позивања на било какав супстанцијални или онтолошки привилегован субјект. Како примећује Персон, редукционизам не нуди нови критеријум личног идентитета, већ преиспитује претпоставку да је лични идентитет уопште неопходна категорија за разумевање преживљавања и практичне рационалности (Persson 2016: 79–84). Управо зато спор између анимализма и редукционизма није само спор око тога шта обезбеђује континуитет личности, већ пре свега спор око тога да ли је уопште потребно претпоставити јединственог носиоца идентитета како би се објаснили континуитет живота, морална одговорност и рационална брига за будућност.[67]

Управо на том месту појављује се најдубљи проблем психологистичког редукционистичког приступа. Ако се лични идентитет у потпуности сведе на психолошку повезаност, остаје нејасно да ли се тиме објашњава сам субјект или само односи који постоје између различитих психолошких стања. Олсон овај приговор формулише тврдњом да редукционизам успешно описује континуитет менталног живота, али не и носиоца тог континуитета (Olson 1997: 79–85). Слично томе, Бејкер истиче да психолошка својства, ма колико била значајна за разумевање личности, не могу сама по себи заменити питање коме се та својства приписују (Baker 2000: 89–102).

С друге стране, критичари анимализма указују да онтолошка јасноћа није исто што и објашњавачка довољност. Како наглашава Шехтман, теорија личног идентитета не треба само да одреди шта опстаје кроз време, већ и да објасни зашто су одређене прошле и будуће фазе живота релевантне за разумевање личности као јединственог практичног субјекта (Schechtman 1996: 93–104). Сродну линију развија и Мекмахан, који разликује биолошки

[66] Управо је овај помак са питања *који су услови личног идентитета* на питање *шта је носилац тих услова* један од најзначајнијих доприноса анимализма савременој метафизици личности и представља полазиште већине каснијих расправа о односу организма, личности и свести.

[67] Ова разлика одговара широј подели у савременој аналитичкој метафизици између теорија које полазе од питања *шта постоји* (онтолошко питање носиоца идентитета) и теорија које првенствено настоје да објасне *односе који су практично и нормативно релевантни* за разумевање личности.

опстанак људског организма од континуитета психолошког живота и тврди да су управо психолошке способности носиоци већине морално релевантних својстава која повезујемо са личношћу (McMahan 2002: 35–52).

Из те перспективе, спор између анимализма и редукционизма не може се свести на избор између организма и психолошког континуитета. Како примећује Персон, две теорије полазе од различито постављеног предмета објашњења. Анимализам настоји да обезбеди метафизички стабилан одговор на питање нумеричког идентитета, док редукционизам настоји да објасни рационалну и моралну структуру људског живота (Persson 2016: 79–84). Због тога се њихов сукоб показује као спор између две различите концепције личности: прве, која нагласак ставља на носиоца идентитета, и друге, која нагласак ставља на односе који живот тог носиоца чине практично и морално значајним.

Посматран из шире методолошке перспективе, овај спор показује необичну особину. Иако се анимализам и Парфитов редукционизам најчешће представљају као конкурентске теорије, они у извесном смислу не настоје да објасне исти феномен. Анимализам тражи одговор на питање који ентитет опстаје кроз време и под којим условима остаје нумерички исти. Парфитов редукционизам, напротив, полази од претпоставке да одговор на то питање није довољан да објасни феномене због којих је проблем личног идентитета уопште филозофски значајан. Због тога своју анализу усмерава на психолошку повезаност, рационалну бригу за будућност и структуру практичног живота (Parfit 1984: 251–267).

Из те перспективе, случајеви амнезије, фисије или телепортације не представљају само различите одговоре на исто питање, већ откривају различите стандарде теоријског успеха. За анимализам је пресудно да се идентификује носилац континуитета, док је за психолошки редукционизам одлучујуће да се објасни зашто су одређене будуће фазе живота релевантне за садашњег субјекта. Управо зато оно што анимализам сматра својом највећом предношћу — постојање јасно одређеног носиоца идентитета — Парфит сматра филозофски споредним. Насупрот томе, оно што редукционизам види као своје највеће достигнуће, односно објашњење практичне и моралне релевантности психолошке повезаности, анималисти сматрају недовољним јер не одговара на питање коме та повезаност припада.

Стога се може тврдити да најдубља тачка неслагања између ова два приступа претходи самом проблему личног идентитета. Она се не тиче тога шта обезбеђује континуитет личности, већ тога шта теорија личности уопште треба да објасни. У том смислу, анимализам и редукционизам не представљају само супротстављене теорије личног идентитета, већ две различите филозофске концепције самог предмета расправе.

Спор између анимализма и редукционизма није ограничен само на питање шта обезбеђује идентитет кроз време, већ обухвата и питање како уопште препознајемо једну исту личност. У свакодневном животу ослањамо се пре свега на психолошке показатеље. Међутим, управо се ти критеријуми показују најмање поузданим у граничним случајевима. Блати и Сноудон стога истичу да биолошки континуитет поседује важну епистемолошку предност, јер обезбеђује јавно доступан и релативно стабилан критеријум реидентификације субјекта (Blatti & Snowdon 2016: 21–23). Ипак, како наглашава Бејкер, оно што је епистемолошки поузданије није нужно и оно што најбоље одговара нашим интуицијама о личности као носиоцу самосвести, моралне одговорности и практичног деловања (Baker 2000: 72–76). Због тога се овај спор не задржава само на метафизичком нивоу, већ захвата и питање односа између идентификације личности и њеног нормативног значаја.

Свесни ограничења обе позиције, поједини савремени аутори настоје да раздвоје питање нумеричког идентитета од питања његове практичне и моралне релевантности. Нунан указује да биолошки опстанак субјекта и континуитет психолошког живота не морају имати исту објашњавачку функцију (Noonan 2003: 118–122). Полазећи од сродне интуиције, ДеГрација настоји да повеже биолошки континуитет организма са значајем психолошких својстава за морални статус и практичну перспективу личности (DeGrazia 2005: 98–105). Из те перспективе, савремена расправа све више тежи разликовању различитих нивоа проблема личног идентитета, уместо да их сведе на један јединствени критеријум.

У том смислу, сукоб анимализма и Парфитовог редукционизма не открива само различите одговоре на проблем личног идентитета, већ и различите начине његовог постављања. Анимализам полази од питања шта опстаје кроз време, док редукционизам у средиште расправе ставља питање шта тај опстанак чини практично, морално и егзистенцијално значајним. Управо зато њихово неслагање не може бити разрешено једноставним избором између биолошког и психолошког континуитета. Напротив, захваљујући овом спору савремена филозофија личности постала је осетљивија на разликовање више аналитички различитих проблема који су се у класичним теоријама често посматрали као једно питање. Данас се јасно разликују проблем нумеричког идентитета, проблем психолошког континуитета и проблем практичне и моралне релевантности личности.[68] Управо то разликовање представља једно од најзначајнијих достигнућа савремене аналитичке филозофије личног идентитета.

2.3.2. Идентитет vs. функционална замена

Питање функционалне замене представља једно од ретких места на којима сукоб између анимализма и Парфитовог редукционизма постаје непосредан и тешко помирљив. Ако би било могуће да се психолошка структура једне особе у целини очува у новом физичком носиоцу, док оригинални организам престане да постоји, поставља се питање шта би у таквом случају заиста преживело. За Парфита, овакви сценарији показују да је психолошки континуитет важнији од нумеричког идентитета, јер се наставља оно што је релевантно за сећања, животне пројекте, карактер и практичну саморелацију субјекта (Parfit 1984: 299–305).

За анималисте, међутим, управо овакви случајеви показују зашто психолошки континуитет не може представљати основу нумеричког идентитета. Олсон истиче да репродукција психолошких својстава може објаснити континуитет искуства, памћења или карактера, али не и опстанак истог субјекта кроз време. Ако се исти психолошки садржаји могу пресликати на више различитих носилаца, онда они не могу обезбедити јединствен критеријум идентитета, јер нумеричка истост, по самом свом појму, искључује могућност умножавања. Психолошка репродукција, према томе, може довести до настанка новог психолошког тока, али не и до наставка постојања истог живог организма који је носилац идентитета (Olson 1997: 68–70).

Функционална замена зато постаје својеврстан *crucial test* за обе теорије. Ако је могуће очувати психолошку структуру субјекта у одсуству континуитета првобитног организма, онда се поставља питање шта је стварни носилац преживљавања. Парфит у таквим сценаријима види потврду своје основне тезе да психолошки континуитет може бити очуван и онда када нумерички идентитет постаје неодређен или се губи, због чега идентитет није оно што је суштински важно (Parfit 1984: 299–305). Анималисти, напротив, сматрају да управо раздвајање психолошког живота од биолошког континуитета показује разлику између психолошке сличности и нумеричке истости. Колико год психолошка репродукција била потпуна, она не представља наставак постојања истог субјекта, већ појаву новог ентитета који поседује истоветне или веома сличне психолошке карактеристике (Olson 1997: 68–70).

Из те перспективе, спор о функционалној замени открива да се анимализам и редукционизам разилазе већ у погледу самог предмета објашњења. За анимализам, централно питање гласи који ентитет наставља да постоји кроз време, док је за Парфитов редукционизам пресудно који облици психолошке повезаности оправдавају рационалну бригу, моралну одговорност и континуитет практичног живота. Управо зато исти мисаони

[68] Ово разликовање не подразумева да су наведена питања независна једно од другог, већ да припадају различитим нивоима филозофске анализе. Питање нумеричког идентитета односи се на услове под којима један ентитет остаје исти кроз време; питање психолошког континуитета тиче се повезаности менталног живота; док питање практичне и моралне релевантности разматра због чега су одређени облици континуитета значајни за рационалну бригу, моралну одговорност и нормативне односе. Управо постепено разликовање ових аналитичких нивоа представља једно од најзначајнијих обележја савремене расправе о личном идентитету.

експерименти доводе до различитих закључака: оно што једна теорија сматра наставком постојања личности, друга тумачи као настанак новог субјекта.

Савремене расправе о функционалној замени све чешће указују да проблем личног идентитета није могуће разрешити тражењем једног јединог критеријума који би истовремено објаснио и нумерички идентитет и нормативни значај личности. Шехтманова стога наглашава да се личност не може у потпуности разумети ни као пуки биолошки организам ни као скуп психолошких веза, већ као субјект чији живот поседује одређени облик наративног јединства и практичне кохерентности (Schechtman 1996: 93–104). Слично томе, Мекмахан показује да биолошки опстанак и континуитет менталног живота могу следити различите путеве, што доводи у питање претпоставку да један исти критеријум мора истовремено објаснити и нумерички идентитет и морални статус личности (McMahan 2002: 67–72). Из тог разлога, функционална замена не представља само још један мисаони експеримент у расправи о личном идентитету, већ место на коме најјасније постаје видљиво да се иза спора између анимализма и редукционизма налазе различита схватања природе субјекта, преживљавања и саме сврхе теорије личног идентитета.

У том светлу, проблем функционалне замене открива нешто дубље од самог сукоба анимализма и редукционизма. Он показује да питање *ко опстаје* није нужно исто што и питање *шта опстаје*, нити се нужно поклапа са питањем шта је вредно очувања. Док анимализам настоји да идентификује носиоца континуитета, а редукционизам структуру односа која тај континуитет чини практично и нормативно значајним, све је више савремених аутора који доводе у питање претпоставку да ова два задатка морају имати исто решење. Управо зато функционална замена остаје једно од средишњих места савремене филозофије личности. Њен значај не лежи у томе што нуди коначан одговор, већ у томе што показује границе сваког покушаја да се сложеност личности сведе на један јединствени принцип.

2.3.3. „Филозофски зомбији“ и проблем феноменалне свести: метафизичке, онтолошке и епистемолошке импликације

Један од најзначајнијих филозофских изазова редукционистичким теоријама личности произлази из савремених расправа о односу психолошке структуре и феноменалне свести. У том контексту, фигура филозофског „зомбија“ представља важан аналитички инструмент за испитивање граница психолошког континуитета као критеријума личног идентитета.[69] У класичној формулацији Дејвида Чалмерса, филозофски „зомби“ је биће које је физички и функционално потпуно идентично обичном човеку, али је у потпуности лишено феноменалног искуства, односно субјективног доживљаја свести (Chalmers 1996: 94–99). Овај аргумент надовезује се на раније расправе о субјективном карактеру искуства. Нејгел је тврдио да свака свест поседује аспект „како је бити“ одређено биће, који се не може у потпуности исцрпети објективним описом (Nagel 1974: 435–450), док је Џексон настојао да покаже да ни потпуно физичко знање не обухвата нужно и феноменално искуство (Jackson 1982: 127–136). Насупрот томе, Денет одбацује саму кохерентност сценарија филозофских „зомбија“, сматрајући да би потпуна функционална идентичност већ подразумевала све релевантне аспекте свести (Dennett 1991: 398–406). Управо због тога расправа о филозофским „зомбијима“ не представља само спор унутар филозофије свести, већ има непосредан значај и за савремене теорије личног идентитета.

Аргумент филозофских „зомбија“ тесно је повезан са проблемом такозваног објашњавајућег јаза (*explanatory gap*) између физичких процеса и субјективног искуства. Левин указује да чак ни потпуно познавање неурофизиолошких и функционалних механизама не мора објаснити зашто су ти процеси праћени одређеним феноменалним

[69] Појам *филозофски „зомби“* не означава биће из популарне културе, већ логички замислив ентитет који је физички и функционално неразлучив од човека, али потпуно лишен феноменалне свести. Његова сврха није да покаже да таква бића стварно постоје, већ да тестира домет физикалистичких и функционалистичких објашњења свести.

доживљајем (Levine 1983: 45–50). Уколико је, дакле, замисливо биће које поседује све когнитивне, бихевиоралне и функционалне карактеристике личности, а ипак нема свесно искуство, поставља се питање да ли је психолошка структура довољна за потпуно објашњење личности као субјекта искуства. Овај проблем превазилази оквир филозофије свести и непосредно захвата расправе о личном идентитету. Ако се континуитет личности одређује искључиво посредством психолошких веза, онда остаје нејасно какав статус има сама феноменална свест и да ли она представља тек једно од психолошких својстава или конститутивни елемент личности као субјекта искуства.

Парфитов редукционизам управо у том правцу формулише своју тезу. Према Парфиту, оно што је суштински важно за преживљавање није строги нумерички идентитет организма, већ психолошка повезаност и континуитет, односно R-релација која повезује различите фазе живота посредством сећања, намера, уверења, карактерних црта и других психолошких веза (Parfit 1984: 301–305). Личност се, стога, не тумачи као посебан метафизички ентитет, већ као образац психолошких односа који омогућава континуитет субјективног живота без претпостављања додатног носиоца идентитета.

Међутим, аргумент филозофских „зомбија“ поставља питање да ли је такав опис довољан. Ако је, како тврди Чалмерс, замисливо биће које поседује све релевантне физичке, функционалне и психолошке карактеристике човека, а ипак нема феноменалну свест, онда се поставља питање да ли психолошки континуитет исцрпљује све што је укључено у појам личности (Chalmers 1996: 94–99). Проблем више није само у томе да ли су очуване психолошке везе, већ и у томе да ли је очуван субјект искуства коме те везе припадају. Из те перспективе, аргумент филозофских „зомбија“ не представља непосредно побијање Парфитовог редукционизма. Он пре поставља питање да ли психолошки и функционални опис личности исцрпљује све што је укључено у субјективно искуство. Уколико феноменална свест поседује димензију која није сводива на функционалне или психолошке односе, онда се поставља питање да ли је редукционистичко објашњење личности уистину потпуно. Управо зато расправа о филозофским „зомбијима“ показује да проблем личног идентитета није могуће у потпуности одвојити од проблема природе свести и субјективног искуства.

У том контексту, аргумент филозофских „зомбија“ указује на могућу разлику између функционалне репродукције личности и континуитета свесног искуства. Ако је могуће замислити биће које поседује све релевантне психолошке и функционалне карактеристике особе, а ипак нема феноменалну свест, онда остаје отворено питање да ли психолошки континуитет исцрпљује све што подразумевамо под личним опстанком. Чалмерсов аргумент тиме доводи у питање претпоставку да је субјективно искуство у потпуности објашњиво функционалном организацијом система (Chalmers 1996: 94–99). Посматрано у светлу Нејгелове анализе субјективности, проблем се може формулисати још оштрије; чак иако су очуване све психолошке везе, остаје питање да ли је очувано оно „како је бити“ одређени субјект (Nagel 1974: 435–450). Управо ту аргумент филозофских „зомбија“ отвара простор за сумњу да континуитет психолошке структуре и континуитет субјекта искуства не морају бити истоветни феномени.

Овај проблем препознат је и у савременој српској аналитичкој филозофији. Прелевић, наиме, **излажући Чалмерсов аргумент**, указује да аргумент филозофских „зомбија“ почива на кључној модалној претпоставци да концептуална замисливост представља поуздан водич за метафизичку могућност (**Prelević 2015: 26–27)**. Управо је та претпоставка постала једно од главних спорних места читаве расправе. Критичари аргумента наглашавају да замисливост не мора нужно одражавати структуру стварности, већ може бити последица ограничења наших појмова и епистемичке перспективе. Из те перспективе, аргумент филозофских „зомбија“ не пружа непосредан доказ против физикализма, али показује да остаје отворено питање да ли се феноменална свест може у потпуности извести из функционалног и физичког описа система.

Из перспективе анимализма, аргумент филозофских „зомбија“ нема исту дестабилишућу снагу какву има за психологистичке теорије. Пошто анимализам нумерички идентитет везује за континуитет живог организма, а не за континуитет свести или психолошких стања, замисливост биолошки истоветног, али феноменално празног субјекта не доводи непосредно у питање његов критеријум идентитета (Olson 1997: 68–70). Уколико исти организам наставља да постоји, анимализам ће тврдити да опстаје и исти субјект, независно од промена у његовом менталном животу.

Међутим, управо ова предност открива и границу анималистичког приступа. Ако се идентитет може очувати и у потпуном одсуству феноменалне свести, онда се поставља питање односа између опстанка субјекта и онога што тај опстанак чини вредним за самог субјекта. Мекмахан стога указује да биолошки континуитет не мора бити довољан за очување оних облика менталног живота који су повезани са интересима, саморелацијом и моралним статусом личности (McMahan 2002: 67–74). Из сличне перспективе, Бејкер наглашава да се појам особе не може у потпуности разумети независно од првоперсоналне перспективе која конституише субјективни доживљај света (Baker 2000: 75–80). Аргумент филозофских „зомбија“ стога не представља непосредан приговор анимализму, али показује цену његове онтолошке економије. Ако се нумерички идентитет може очувати и у потпуном одсуству феноменалне свести, онда се поставља питање да ли је очувано управо оно што многи сматрају најкарактеристичнијим обележјем личности.

На тај начин аргумент филозофских „зомбија“ открива дубљу напетост између онтолошке стабилности и феноменалне релевантности личности. Анимализам обезбеђује јасан носилац нумеричког идентитета, али по цену релативизовања улоге свести. Редукционизам, с друге стране, наглашава психолошку структуру личности, али остаје отворено питање да ли се субјективно искуство може у потпуности свести на мрежу функционалних и психолошких односа. Расправа о филозофским „зомбијима“ стога показује да проблем личног идентитета није могуће исцрпети искључиво питањем биолошког или психолошког континуитета. Уз питање ко опстаје и под којим условима јавља се и питање да ли опстаје субјект искуства као носилац првоперсоналне перспективе. Управо се на пресеку ова три аналитички различита, али међусобно повезана проблема, континуитета организма, психолошког континуитета и феноменалне свести, налази једно од најспорнијих места савремене филозофије личности.

2.4. Домети анималистичке критике

2.4.1. Оцењивање снаге анималистичке критике

Анимализам је током последњих деценија израстао у једну од најутицајнијих алтернатива психологистичким теоријама личног идентитета. Његов значај не лежи само у одбрани биолошког критеријума континуитета, већ пре свега у настојању да питање личног идентитета врати на ниво онтолошког носиоца који опстаје кроз време. Полазећи од тезе да смо, у најосновнијем смислу, људски организми, анимализам настоји да обезбеди јасан и недвосмислен одговор на питање ко је субјект промена, сећања, одговорности и животне историје (Olson 1997: 16–30). Управо због тога процена његове теоријске снаге не зависи само од прихватљивости биолошког критеријума идентитета, већ и од тога у којој мери анимализам успева да одговори на приговоре психологистичких и редукционистичких теорија.

Најјачи аргумент у прилог анимализму лежи у његовој способности да обезбеди јединственог носиоца идентитета кроз време. Док психологистичке теорије настоје да континуитет личности објасне посредством различитих облика психолошке повезаности, анимализам полази од претпоставке да свака промена, било психолошка било физичка, мора бити промена нечега што већ постоји као јединствен субјект. Управо зато Олсон сматра да је континуитет живог организма довољан за очување нумеричког идентитета, чак и у случајевима у којима психолошке везе постају ослабљене или прекинуте (Olson 2003: 213–

218). Предност оваквог приступа не лежи само у његовој онтолошкој економичности, већ и у томе што нуди релативно стабилан критеријум реидентификације личности. Како истиче Сноудон, организам остаје јавно доступан и интерсубјективно препознатљив носилац идентитета, што биолошком континуитету даје посебну тежину у правним, медицинским и свакодневним праксама идентификације (Snowdon 2014: 155–161).

Трајни филозофски значај анимализма не лежи само у одбрани биолошког критеријума идентитета, већ и у томе што је поново отворио питање носиоца личног континуитета. Насупрот традицији која је тежила да личност објасни полазећи од свести, памћења или других психолошких својстава, анимализам је указао да се проблем идентитета не може решити без претходног одговора на питање шта је ентитет коме се та својства уопште приписују. У том смислу, анимализам је допринео ширем метафизичком помаку ка питањима јединства, перзистенције и услова под којима сложени ентитети остају исти кроз време, што су из различитих перспектива развијали Вигинс и Кослицки (Wiggins 2001: 45–58; Koslicki 2008: 187–203). Управо ће се у наставку показати у којој мери ова онтолошка предност представља и довољан одговор на приговоре психологистичких и редукционистичких теорија.

Истовремено, расправе које су уследиле показале су да онтолошка идентификација субјекта не исцрпљује сва питања повезана са личношћу. Чак и ако анимализам успешно одговара на питање шта опстаје кроз време, остаје отворено питање како су са тим опстанком повезани свест, морална одговорност, рационална брига о будућности и првоперсонална перспектива. Управо зато трајни филозофски значај анимализма не лежи толико у томе што је понудио коначно решење проблема личног идентитета, колико у томе што је показао да се питање личног идентитета не може одвојити од ширих метафизичких питања о природи субјекта, јединству живог бића и условима његове перзистенције кроз време. У том смислу, анимализам је трајно променио правац савремене расправе, враћајући у њено средиште питање онога што уопште постоји и траје кроз време.

2.4.2. У којој мери анимализам побија Парфита

Кључно питање није да ли анимализам нуди алтернативу Парфитовом редукционизму, већ да ли успева да покаже да је редукционистички приступ недовољан као теорија личног идентитета. У том погледу, највећа снага анималистичке критике лежи у настојању да проблем личног идентитета врати на ниво нумеричке истости субјекта. Олсон тврди да Парфит, усредсређујући се на психолошку повезаност и континуитет, заправо мења предмет расправе. Уместо да објасни под којим условима један субјект остаје исти кроз време, Парфит објашњава под којим условима различите фазе живота стоје у релевантној психолошкој вези (Olson 1997: 52–66). Ако је ова примедба оправдана, онда редукционизам не представља теорију личног идентитета у строгом смислу речи, већ теорију психолошког континуитета и његовог практичног и нормативног значаја.

Анималистичка критика добија посебну снагу у случајевима у којима се биолошки и психолошки континуитет разилазе. Ако организам наставља да живи, док су сећања, карактерне црте и други облици психолошке повезаности озбиљно нарушени, анимализам и даље нуди јасан одговор на питање ко је субјект. Према анимализму, исти организам наставља своје постојање кроз време, без обзира на степен очуваности психолошког живота (Olson 1997: 64–66). Управо ту Олсон сматра да редукционизам наилази на тешкоћу, јер степен психолошке повезаности може варирати, док питање нумеричког идентитета захтева јединствен и недвосмислен одговор.

Међутим, ова примедба не погађа у потпуности Парфитову позицију. Парфит не пориче да је могуће поставити питање нумеричког идентитета, већ тврди да одговор на то питање није пресудан за оно што је практично и морално важно. Он прихвата да психолошки континуитет може бити ослабљен или делимично изгубљен, али управо из те чињенице изводи закључак да нумерички идентитет није оно што је суштински важно за преживљавање (Parfit 1984: 301–305). Због тога спор између анимализма и редукционизма

није првенствено спор око чињеница, већ око тога шта те чињенице треба да објасне: идентитет субјекта или практични и нормативни значај његовог опстанка.

Из те перспективе, може се закључити да анимализам није у потпуности побио Парфитов редукционизам. Он је убедљиво показао да психологистичке теорије не могу избећи питање носиоца психолошког континуитета и да се проблем личног идентитета не може једноставно свести на односе између психолошких стања. Међутим, тиме није показао да је Парфитово питање погрешно постављено, већ пре да је оно различито од питања које сам анимализам настоји да реши. У том смислу, анимализам успешно проблематизује домет редукционизма као теорије нумеричког идентитета, али не оповргава његову анализу психолошке повезаности као основе рационалне бриге, моралне одговорности и практичног живота.

С друге стране, чињеница да анимализам успешно проблематизује Парфитово ослањање на психолошки континуитет не значи да тиме аутоматски решава проблем личности. Напротив, расправе о феноменалној свести показују да питање личног идентитета не може бити исцрпљено ни биолошким ни психолошким критеријумом. Чалмерсов аргумент филозофских „зомбија“ скреће пажњу на могућност да функционална и психолошка организација не обухватају све што је укључено у субјективни живот личности (Chalmers 1996: 96–99). Ако је та претпоставка оправдана, онда спор између анимализма и редукционизма више није само спор око носиоца идентитета, већ и око статуса феноменалне свести унутар теорије личности.

Из тог разлога, најпримеренија оцена домета анималистичке критике јесте да је она успела да покаже ограничења Парфитовог редукционизма као теорије нумеричког идентитета, али не и да у потпуности побије његову анализу психолошког континуитета. Уместо да једна другу искључе, ове две теорије показале су да проблем личног идентитета обухвата најмање два аналитички различита питања: питање онога што опстаје кроз време и питање онога што тај опстанак чини практично, морално и егзистенцијално значајним. Управо у том разликовању лежи њихов најважнији допринос савременој филозофији личности.

Међутим, снага овог аргумента, као што је већ показано, зависи од тога да ли је оправдан прелаз са концептуалне замисливости на метафизичку могућност. Због тога аргумент филозофских „зомбија“ не може послужити као коначан приговор ни редукционизму ни анимализму. Његов значај лежи пре свега у томе што показује да питање личног идентитета обухвата још једну димензију која остаје недовољно објашњена у обе теорије, а то је питање субјекта феноменалног искуства. Управо ту постаје јасно да анимализам може довести у питање Парфитово разумевање личног идентитета, али не и у потпуности отклонити филозофске проблеме које је Парфитова анализа отворила.

Стога се може закључити да анимализам не успева да оповргне Парфитов редукционизам у целини, али убедљиво показује да редукционизам не решава проблем нумеричког идентитета у строгом метафизичком смислу. Његова највећа снага лежи у инсистирању да питање *ко* опстаје кроз време не може бити замењено питањем које психолошке везе опстају. Истовремено, Парфитова анализа задржава своју објашњавачку снагу онда када је реч о рационалној бризи о будућности, моралној одговорности и практичном значају преживљавања. Како примећује Нунан, расправа о личном идентитету постаје конфузна управо онда када се питање нумеричке истости субјекта поистовети са питањем онога што је у његовом опстанку практично и нормативно важно (Noonan 2003: 131–135). Због тога спор између анимализма и редукционизма не треба разумети као коначну победу једне теорије над другом, већ као показатељ да проблем личног идентитета обухвата најмање два аналитички различита, али међусобно повезана нивоа; метафизичко питање нумеричке истости субјекта и нормативно питање значаја његовог опстанка. Управо у том разликовању лежи један од најважнијих доприноса савремене филозофије личности.

2.4.3. Могућности интеграције биолошког и психолошког

Све већи број савремених аутора полази од претпоставке да спор између анимализма и психологистичких теорија није нужно спор између потпуно неспојивих концепција личности. Уместо избора једног јединог критеријума личног идентитета, пажња се све више усмерава на питање да ли различити аспекти овог проблема захтевају различите нивое објашњења. У том контексту, анимализам нуди снажан одговор на питање који ентитет опстаје кроз време, док психологистичке теорије настоје да објасне зашто је тај опстанак релевантан за рационалну бригу о будућности, моралну одговорност и континуитет животних пројеката (Noonan 2003: 120–125). Из те перспективе, биолошки и психолошки континуитет не морају се нужно посматрати као конкурентни критеријуми истог феномена, већ као одговори на различита питања која су у традиционалној расправи често обједињавана под именом личног идентитета.

Привлачност оваквог приступа лежи у могућности да се различите функције појма личног идентитета расподеле на различите нивое анализе. Биолошки континуитет обезбеђује критеријум перзистенције субјекта кроз време, док психолошки континуитет објашњава континуитет животних пројеката, моралне одговорности и рационалне бриге за будућност. На тај начин избегава се потреба да један јединствени критеријум истовремено носи и онтолошко и нормативно оптерећење. Како истиче ДеГрација, могуће је прихватити да је човек, као организам, носилац нумеричког идентитета, а да се истовремено призна посебан значај психолошких веза за практична питања која се тичу личности (DeGrazia 2005: 98–105). Слично томе, Нунан указује да многа неслагања у расправи о личном идентитету произилазе из недовољног разликовања питања *ко* опстаје од питања *шта* тај опстанак чини значајним за самог субјекта (Noonan 2003: 120–123).

Интегративни приступ добија додатну снагу из претпоставке да појам личног идентитета нема једну јединствену теоријску функцију. Шехтманова указује да се под истим појмом често обједињују различита питања, од биолошке перзистенције субјекта до моралне одговорности, наративног јединства живота и првоперсоналне перспективе (Schechtman 1996: 109–115). Због тога није извесно да један критеријум може истовремено објаснити све аспекте личности. ДеГрација слично тврди да се питање шта смо ми као ентитети не мора поклапати са питањем шта је релевантно за наше интересе, односе и практичну бригу за будућност (DeGrazia 2005: 102–105). Из те перспективе, биолошки континуитет може одређивати услове под којима један субјект наставља да постоји, док психолошка повезаност објашњава континуитет животне приче, међуљудских односа и практичне самореференције.

Ипак, овакво разликовање не уклања у потпуности напетост између биолошког и психолошког приступа. Оно само показује да се проблем личног идентитета не може исцрпети једним критеријумом нити свести на један ниво анализе. Савремена расправа све више указује да је потребно разликовати најмање три аналитички повезана, али концептуално различита питања: онтолошко питање *шта опстаје кроз време*, епистемолошко питање *како препознајемо исти субјект* и нормативно питање шта *опстанак чини значајним за самог субјекта*. Управо у том разликовању лежи један од најважнијих доприноса савремене аналитичке филозофије личности и један од разлога због којих расправа између анимализма и психологизма остаје и даље отворена.

Посматрана на тај начин, расправа између анимализма и редукционизма добија другачији карактер. Нунан примећује да многи спорови у литератури настају зато што се питање истости субјекта меша са питањем значаја његовог опстанка (Noonan 2003: 120–123). Мекмахан додатно показује да се биолошки опстанак и психолошки континуитет могу разилазити управо у оним случајевима који су најрелевантнији за наше моралне интуиције (McMahan 2002: 141–145). Због тога све већи број аутора напушта настојање да пронађе један привилеговани критеријум личног идентитета и уместо тога настоји да одреди које аспекте личности поједине теорије најуспешније објашњавају. У том смислу, анимализам и психологистичке теорије могу се разумети не само као конкурентни модели већ и као различити аналитички приступи различитим димензијама истог феномена.

Посебан значај интегративни приступ добија у контексту биоетике и савремене медицине. Случајеви деменције, тешких неуролошких оштећења, поремећаја свести и различитих облика когнитивне деградације показују да се питање ко је пацијент не поклапа увек са питањем које интересе тај пацијент има и у којој мери је способан за аутономно одлучивање. Мекмахан управо на таквим примерима показује да биолошки опстанак организма и континуитет психолошког живота могу имати различит нормативни значај (McMahan 2002: 141–145). Слично томе, Перебум указује да морална процена личности често зависи од степена очуваности психолошких капацитета, чак и онда када нема сумње у континуитет биолошког субјекта (Pereboom 2001: 53–55). Из те перспективе, интегративни приступ омогућава прецизније разликовање онтолошких питања идентитета од етичких питања аутономије, интереса и одговорности.

Овај увид добија додатну тежину у светлу Франкфуртове анализе личности као бића способног за рефлексивно вредновање сопствених мотива и воље (Frankfurt 1988: 11–23). Оно што је морално релевантно код личности није само чињеница њеног биолошког опстанка, већ и способност да формира ставове према сопственим жељама, циљевима и поступцима. Управо због тога интегративни модели настоје да повежу питање носиоца идентитета са питањем агентивности и практичног расуђивања. У том контексту, Шумејкер истиче да се расправа о личном идентитету не може у потпуности одвојити од питања моралне одговорности и самосвести, јер су оба проблема повезана са начином на који субјект разуме себе као истог кроз време (Shoemaker 2007: 135–137).

Из интегративне перспективе, различити гранични случајеви, било да је реч о дубокој деменцији, поремећајима свести или мисаоним експериментима који раздвајају биолошки и психолошки континуитет, не захтевају нужно избор између анимализма и редукционизма, већ прецизније разликовање нивоа анализе. Једно је питање да ли исти организам наставља да постоји, друго да ли је очуван психолошки континуитет, а треће да ли опстаје субјект искуства као носилац првоперсоналне перспективе. Управо раздвајање ових питања омогућава да се различити модели личног идентитета процењују према објашњавачком домету који имају у оквиру сопственог предмета, уместо да се посматрају као међусобно искључиве алтернативе.

Стога интегративни приступ не треба разумети као покушај синтезе анимализма и психологизма у једну јединствену теорију, већ као настојање да се разликују питања која су у традиционалној расправи често неоправдано обједињавана.[70] Питање шта смо ми као трајни ентитети не мора имати исти одговор као питање шта је за нас морално, практично и егзистенцијално важно. Управо зато могуће је прихватити анималистичку тезу да је човек у онтолошком смислу живи организам, а истовремено признати да су психолошки континуитет, самосвест и првоперсонална перспектива од пресудног значаја за разумевање личности као носиоца моралне одговорности, животних пројеката и рационалне бриге о будућности (Blatti & Snowdon 2016: 21–24).

2.4.4. Биолошки континуитет у доба неуротехнологија и вештачке свести

Управо у том контексту савремене неуротехнологије постављају нове изазове за традиционалне теорије личног идентитета. Развој интерфејса мозак–рачунар, неуропротеза и технологија које теже очувању или репродукцији когнитивних функција доводи у питање претпоставку да су биолошки организам и психолошки живот нужно нераздвојиви. Док је за класични анимализам континуитет организма довољан услов нумеричког идентитета, савремене расправе све чешће постављају питање да ли би очување психолошке структуре у другачијем носиоцу могло представљати неки облик опстанка личности. Бостром у оквиру трансхуманистичких расправа указује да би будуће технологије могле омогућити очување

[70] Овде се под интегративним приступом не подразумева постојање општеприхваћене синтетичке теорије личног идентитета, већ методолошко разликовање различитих питања (онтолошких, епистемолошких и нормативних) која су у савременој литератури често разматрана одвојено.

когнитивних образаца независно од њиховог биолошког супстрата (Bostrom 2014: 27–34). Управо ту анимализам показује своју трајну релевантност, јер инсистира да се континуитет информације не сме аутоматски поистоветити са континуитетом субјекта.

Ово питање постаје још сложеније у расправама о вештачкој свести. Чак и када би било могуће репродуковати све функционалне и психолошке карактеристике једне личности, остало би отворено питање да ли је тиме очувана и првоперсонална перспектива која карактерише свесни живот. Шнајдерова наглашава да проблем вештачке свести није само техничко питање репродукције когнитивних процеса, већ и питање постојања субјективног искуства (Schneider 2019: 147–156). На тај начин расправа о личном идентитету добија трећу димензију која превазилази класични сукоб анимализма и редукционизма; поред питања организма и психолошког континуитета јавља се и питање континуитета субјекта искуства.

У том смислу, интегративни приступ може се разумети као покушај да се очувају објашњавачке предности обе традиције без прихватања њихових најпознатијих ограничења. Шумејкер наглашава да питања личног идентитета, моралне одговорности и практичне рационалности не морају нужно имати исти критеријум објашњења (Shoemaker 2007: 132–136). Слично томе, Нунан указује да се многе тешкоће у расправи јављају онда када се питање ко опстаје помеша са питањем шта тај опстанак чини значајним за субјекта (Noonan 2003: 123–126).[71] Из те перспективе, анимализам може задржати улогу теорије нумеричког идентитета, док психолошки континуитет објашњава континуитет личног живота, моралне одговорности и друштвене идентификације. Управо разликовање онтолошког и нормативног нивоа анализе омогућава продуктивнији приступ проблему личности од настојања да се један критеријум прогласи искључиво исправним.

Оваква синтеза има важне импликације за етичку теорију. Ако је телесни континуитет довољан за онтолошку истост, а психолошки континуитет неопходан за пуну моралну релевантност, онда морална одговорност, обећања, кајање, планирање будућности и брига за себе не могу бити сведени на један јединствени критеријум. Франкфурт показује да је личност неодвојива од способности рефлексивног односа према сопственим жељама и поступцима (Frankfurt 1988: 11–23), док Скенлон наглашава да су морални односи између особа утемељени у континуитету разлога, уверења и практичних обавеза које превазилазе пуку биолошку перзистенцију (Scanlon 1998: 198–204). Слично томе, Мекмахан указује да се питање ко опстаје не поклапа увек са питањем коме се могу приписати одговорност, интереси и морални статус (McMahan 2002: 141–145). Из те перспективе, интегративни модел не представља компромис између анимализма и психологизма, већ покушај да се различити аспекти личности сместе у одговарајуће теоријске оквире. То значи да се онтолошка истост и морална релевантност могу међусобно условљавати, а да ипак не буду потпуно сводиве једна на другу.

Из тог разлога, савремене расправе све чешће напуштају настојање да пронађу један универзални критеријум личног идентитета и усмеравају се ка разликовању различитих онтолошких, психолошких, феноменолошких и нормативних димензија личности. Управо се у том померању тежишта може видети један од најзначајнијих резултата савремене расправе о анимализму и његовим критичарима.[72]

Из свега наведеног произлази да спор између анимализма и психологистичких теорија није довео до прихватања једног коначног критеријума личног идентитета, већ је открио различите димензије истог филозофског проблема. Анимализам убедљиво показује да питање личног идентитета не може бити одвојено од питања носиоца који кроз време опстаје као исти ентитет (Olson 2007: 187–194). Психологистичке теорије, међутим, подједнако убедљиво указују да нумеричка истост сама по себи није довољна да објасни рационалну

[71] Овде је пресудно разликовати питање нумеричке истости од питања моралне и психолошке релевантности; интегративни модел не брише ту разлику, већ је систематизује.

[72] У раду се полази од становишта да се питање нумеричког идентитета, питање психолошког континуитета и питање практично-моралне релевантности могу аналитички разликовати, иако су у конкретном људском животу међусобно тесно повезани.

бригу за будућност, моралну одговорност и континуитет личног живота (McMahan 2002: 141–145). Због тога се савремена расправа све мање усмерава ка избору између биолошког и психолошког критеријума, а све више ка разликовању различитих нивоа на којима се проблем личног идентитета поставља и анализира.

У том контексту посебан значај добијају приступи који личност не тумаче искључиво као организам нити искључиво као скуп психолошких стања, већ настоје да обухвате њену онтолошку, психолошку и релациону димензију. Шехтманова је показала да лични идентитет није само питање метафизичке перзистенције него и питање јединства живота као смислене целине (Schechtman 1996: 109–115). Управо тај помак од проблема нумеричке истости ка проблему јединства личности отвара простор за дијалог са онтолошки богатијим концепцијама личности.[73] Због тога ће у наредном делу рада пажња бити усмерена ка антропологији Григорија Ниског, код кога се личност не исцрпљује ни биолошким континуитетом ни психолошком повезаношћу, већ се разуме као јединство постојања, свести и односа. На тај начин патристичка мисао неће бити уведена као историјска алтернатива савременим теоријама, већ као могући концептуални оквир за преиспитивање и превазилажење ограничења која су показале и анималистичке и редукционистичке концепције личности.

[73] Под „онтолошки богатијим“ овде се не подразумева вредносна предност једне теорије над другом, већ чињеница да такви приступи настоје да истовремено обухвате онтолошку, психолошку и релациону димензију личности, уместо да лични идентитет сведу на један критеријум.

3. ЛИЧНОСТ И ИПОСТАС КОД ГРИГОРИЈА НИСКОГ

3.1. Антрополошке и тријадолошке основе појма личности

3.1.1. Антрополошке основе појма личности код Григорија Ниског

Пре непосредне анализе појма личности код Григорија Ниског неопходно је размотрити антрополошке претпоставке на којима тај појам почива. За разлику од савремених расправа о личном идентитету, које су претежно усмерене на услове опстанка субјекта кроз време, Григорије полази од питања шта човек јесте као биће. Због тога се његова антропологија не може разумети независно од ширег метафизичког и теолошког оквира у којем су појмови природе, ипостаси, слободе и заједнице узајамно повезани. Како показује Данијелу (Daniélou 1944: 33–41), човек код Ниског није одређен једним изолованим својством, него јединством различитих димензија постојања чије је исходиште у боголикости људске природе.

Из те перспективе, човек није ни пуки биолошки организам ни самодовољни психолошки субјект. Он представља јединствену онтолошку стварност у којој су тело и душа конститутивно повезани, док разум, слобода и способност односа изражавају посебан начин људског постојања. Балтазар стога наглашава да се код Ниског антропологија развија као динамичка онтологија личности, у којој човек није затворена супстанција, већ биће позвано на непрестано превазилажење сопствених граница (Balthasar 1995: 97–103). Григорије Ниски може бити значајан саговорник савременим теоријама личног идентитета јер питање под којим условима остајемо исти кроз време допуњује питањем о начину постојања субјекта чија се истоветност испитује. У поређењу са Парфитом важно је разликовати клиничке случајеве подељеног мозга од мисаоног експеримента потпуне фисије. У том експерименту Парфит претпоставља да после пресађивања сваке хемисфере у друго тело настају две особе од којих је свака психолошки континуирана са првобитном особом (Parfit 1984, гл. 12). Клинички налази о раздвајању појединих перцептивних функција остављају отвореним питање да ли се тиме дели и сам субјект искуства (Pinto et al. 2017: 1231–1237). Анимализам, с друге стране, истоветност човека везује за континуитет живота организма, који се може одржати и при дубоким променама психолошких способности (Olson 1997: 135–136). Григоријево учење о јединству душе и тела допуњује ову расправу питањем како телесне и психолошке промене припадају једном конкретном субјекту. У том смислу, појам ипостаси уводи онтолошку димензију у расправу о критеријумима личног идентитета.

Овај антрополошки оквир конкретно се испољава у Нисковом разумевању односа душе и тела. Човек није привремени спој две самосталне стварности, већ јединствено живо биће чије су телесна и духовна димензија међусобно конститутивно повезане. Исто становиште доследно се развија и у разматрању односа душе и тела, где Ниски одбацује свако схватање које би ове димензије посматрало као потпуно раздвојене стварности (Григорије Ниски 2004: 45–53). На тај начин људска природа не представља збир независних елемената, већ јединствену онтолошку целину чије се јединство не може разумети ни искључиво биолошким ни искључиво психолошким категоријама.

Управо у томе лежи значај Григоријеве антропологије за савремену расправу о личном идентитету. Док анимализам и психолошке теорије настоје да утврде критеријум нумеричког идентитета, Ниски полази од претходног питања: шта је човек као биће чији се идентитет уопште разматра? На тај начин тежиште расправе помера се са проблема перзистенције на питање онтолошке структуре личности, што представља полазиште за разумевање појмова природе, ипостаси и личности у његовој теологији.[74]

Полазиште Григоријеве антропологије јесте разумевање човека као јединствене и недељиве онтолошке стварности. Човек није пуки збир делова, функција или својстава, већ

[74] Овим се не тврди да код Григорија Ниског постоји експлицитна теорија личног идентитета у савременом аналитичком смислу, већ да његова антропологија пружа онтолошке претпоставке које омогућавају ново сагледавање проблема личног идентитета.

живо биће чије се јединство не може свести ни на тело ни на душу посматране одвојено. Душа није самодовољна супстанција која постоји независно од тела, већ животворни принцип који своју конкретну делатност остварује у јединству са телесним постојањем. Истовремено, тело није инструмент којим се душа служи нити пролазни омотач „истинског човека", већ конститутивна димензија људске природе. Због тога Ниски одбацује сваки облик антрополошког дуализма који би људски идентитет тражио искључиво у једном од ова два аспекта. Јединство душе и тела представља услов могућности конкретног људског живота, деловања и моралне одговорности. Како показује Балаш, Ниски настоји да избегне и платонистичко потцењивање тела и материјалистичко свођење човека на физичку природу, развијајући антропологију у којој телесно и духовно чине јединствену егзистенцијалну целину (Balás 1966: 34–40). Слично томе, код Ниског се људска природа може разумети само полазећи од унутрашње повезаности њених телесних и духовних димензија, а не њиховим раздвајањем.

У том смислу, Григоријева антропологија представља одбацивање сваког схватања које би људско биће раздвојило на две самосталне и независне стварности. Иако јасно разликује душу и тело, Ниски не допушта да се та разлика претвори у онтолошки расцеп човека. Душа и тело постоје у међусобној упућености и тек заједно чине конкретно људско биће. Такво разумевање не представља само одступање од платонистичког дуализма, већ у извесном смислу превазилази и аристотеловско схватање душе као прве ентелехије природног тела, будући да јединство душе и тела не заснива искључиво на природној форми живог организма, већ на јединственој личности позваној на обожење и васкрсење. У том смислу, ни сама смрт не означава ослобађање „правог човека" од телесности, већ нарушавање природног јединства људске природе. Управо на том уверењу почива и Григоријева доктрина васкрсења; васкрсење није спољашњи додатак спасењу душе, него обнова целовитог човека као психофизичког јединства (Григорије Ниски 2004: 101–115). Како истиче Дејли, васкрсење код Ниског има пре свега антрополошки, а не само есхатолошки значај, јер потврђује да телесност припада самом идентитету људског бића (Daley 2002: 83–90). Слично томе, Флоровски (Флоровски 2017: 31–38) наглашава да хришћанска вера у васкрсење код кападокијских отаца подразумева афирмацију целовитог човека, а не преживљавање једног његовог дела независно од другог.

Овакво схватање човека омогућава занимљиво поређење са савременим анимализмом, али истовремено открива и границе тог поређења.[75] Попут анималиста, Григорије одбацује схватање према коме се лични идентитет може свести на психолошке садржаје или ток свести. Телесност није случајна околност људског постојања, већ конститутивни елемент човека као јединственог бића. Међутим, ту престаје суштинска сличност између ова два приступа. Док савремени анимализам нумерички идентитет везује за континуитет живог организма (Olson 1997: 58–66), Ниски човека не разуме првенствено као биолошки ентитет, већ као живо јединство душе и тела чије постојање има разумни, слободни и релациони карактер. Слично томе, Захубер показује да Ниски не развија антропологију организма, већ антропологију боголиког људског бића, у којој телесна и духовна димензија добијају смисао тек унутар јединственог начина људског постојања (Zachhuber 2000: 213–217).

Посебно важан аспект Григоријеве антропологије јесте место које разум и свесни живот имају у структури људског постојања. Иако разумско и самосвесно деловање представљају обележје човековог достојанства и боголикости, Ниски не поистовећује личност са актуелним стањима свести. Разум и свест припадају начину на који човек остварује своју природу, али не исцрпљују његов идентитет. Због тога привремени губитак свести, памћења или рационалних способности не подразумева престанак постојања самог човека. У дијалогу *О души и васкрсењу* Ниски наглашава да се јединство људског бића одржава и онда када поједине психичке функције нису актуелно присутне, јер се идентитет не темељи на

[75] Поређење са савременим анимализмом има искључиво херменеутичку функцију. Њиме се не претпоставља историјски утицај нити појмовна идентичност, већ се указује на структурне сличности и разлике између две антрополошке концепције човека и личности.

непрекидном току свесних стања него на трајности самог субјекта који их поседује (Григорије Ниски 2004: 56–64).

Управо на овом месту постаје видљива значајна разлика у односу на савремене психологистичке теорије личног идентитета. Док Парфит тежиште ставља на психолошку повезаност различитих фаза живота (Parfit 1984: 297–301), Ниски полази од претпоставке да психолошке функције припадају већ постојећем и јединственом носиоцу живота. У извесном смислу, ова интуиција може се довести у везу са Нунановом примедбом да проблем личног идентитета не може бити у потпуности решен једино позивањем на континуитет психолошких стања (Noonan 2003: 126–130).

Још једна кључна димензија Григоријеве антропологије јесте њен динамички карактер. Човек није схваћен као завршено и статично биће, већ као створење позвано на непрестано усавршавање и преображај. Ова идеја добија свој најпознатији израз у Григоријевом учењу о епектази (ἐπέκτασις), које нарочито развија у спису *Живот Мојсијев* (Gregory of Nyssa 1978: 113–116). Савршенство се не схвата као стање у коме се развој завршава, него као бесконачно напредовање у добру и све дубље учешће у божанском животу. Данијелу наглашава да је управо идеја непрестаног духовног кретања једно од најоригиналнијих обележја антропологије Григорија Ниског (Daniélou 1965: 291–300). Слично томе, Балтазар показује да се људски идентитет код Ниског не исцрпљује у ономе што човек већ јесте, него укључује и његову отвореност према ономе што је позван да постане (Balthasar 1995: 118–126). Због тога је човеков идентитет истовремено стабилан и динамичан; стабилан зато што припада истом субјекту, а динамичан зато што се непрестано остварује кроз слободно кретање ка добру.

Подједнако је важна и релациона димензија Григоријеве антропологије. Човек се не може разумети као самодовољна индивидуална јединица, већ као биће чије постојање од самог почетка подразумева однос. Зизјулас указује да кападокијска мисао личност не дефинише полазећи од самосвести или индивидуалности, већ од начина постојања који се остварује у заједници (Zizioulas 1985: 27–35). Иако такво тумачење представља савремену реконструкцију патристичке мисли, а не дословно понављање Григоријеве терминологије, оно указује на важан аспект његове антропологије. Човек је, наиме, створен као биће односа, упућено на Бога, друге људе и читаву творевину. Управо због тога питање личности код Ниског не може бити сведено на проблем психолошког или биолошког континуитета. Оно се од самог почетка поставља у хоризонту боголикости, слободе и заједнице.

Тиме антропологија Григорија Ниског открива шири оквир од онога који претпостављају савремене расправе о личном идентитету. Уместо да полази од питања под којим условима један субјект остаје исти кроз време, она настоји да одговори на питање шта човек јесте и ка чему је усмерен. Управо због тога следећи корак у анализи мора бити разматрање појма боголикости, будући да се управо у њему налази антрополошки темељ Григоријевог разумевања личности.

3.1.2. Душа и тело као јединство

У средишту антропологије Григорија Ниског налази се уверење да се човек може разумети једино као јединство душе и тела. То јединство нема спољашњи, функционални или привремени карактер, већ припада самој структури људског постојања. Душа и тело нису две самосталне стварности које се накнадно повезују, нити два независна носиоца идентитета, већ различите, али нераздвојиве димензије једног истог човека. Због тога Ниски одбацује свако схватање које би истински идентитет човека тражило искључиво у души или искључиво у телу. Исто становиште развија се и у делу *О души и васкрсењу*, где се јединство човека брани против сваког покушаја да се душа и тело посматрају као потпуно одвојене стварности (Григорије Ниски 2004: 45–53).

За Ниског, душа није сводива на психолошку структуру, когнитивни скуп или унутрашњи ток свести који би могао бити анализиран независно од телесног постојања. У делу *О души и васкрсењу* она се појављује као животворни принцип који омогућава

јединство, разумност и делатност људског бића (Григорије Ниски 2004: 50–52). Ипак, душа не представља самодовољну стварност чији би идентитет био потпуно независан од тела. Како истиче Данијелу, Ниски доследно одбацује свако тумачење према коме је тело тек привремено пребивалиште душе, јер би такво схватање нарушило јединство људске природе (Daniélou 1965: 157–160).

С друге стране, тело није пасивни инструмент душе нити пуки биолошки механизам. Оно припада самој структури људског постојања и учествује у испољавању свих способности које човека чине оним што јесте. Балаш наглашава да Ниски телесност не схвата као ограничење које треба превазићи, већ као конститутивни аспект људског бића који трајно припада његовом идентитету (Balás 1966: 38–40). Због тога однос душе и тела код Ниског није однос две независне супстанције, већ онтолошко јединство различитих димензија једног истог живота.

Управо овакво разумевање душе и тела омогућава Григорију да избегне алтернативу између психолошког и биолошког редукционизма. Човек није одређен ни континуитетом појединачних менталних садржаја ни простим трајањем природног организма, већ јединством конкретног субјекта који остаје исти кроз различите облике промене. Због тога промене у памћењу, карактеру или когнитивним способностима саме по себи не доводе у питање опстанак човека као истог бића. Захубер наглашава да Ниски људску природу схвата као трајни носилац развоја и промене, а не као збир пролазних својстава која би конституисала идентитет у сваком појединачном тренутку (Zachhuber 2000: 213–217).

Ова антрополошка позиција има важне последице за разумевање личног идентитета. Док савремене аналитичке расправе често полазе од питања да ли је континуитет личности утемељен у организму или у психолошким везама, Григорије Ниски полази од претпоставке да су и телесна и духовна димензија већ обухваћене јединством једног истог субјекта. Управо због тога питање идентитета код Ниског није могуће свести на избор између биолошког и психолошког критеријума. Оно је утемељено у онтолошком јединству човека као личности, у којој су тело и душа различити, али неодвојиви видови једног начина постојања.

Из такве перспективе, континуитет личности не зависи од непрекидне актуелности појединих психолошких функција. Губитак памћења, прекид свести или дубоке промене у менталном животу могу изменити начин на који се човек испољава, али не и субјекта коме те промене припадају. Управо зато Григорије Ниски нема потребу да идентитет објашњава посредством континуитета психолошких стања. Полазиште његове антропологије није непрекинути ток свести, већ јединство самог човека као психофизичке целине. У том смислу, његов приступ избегава тешкоће са којима се суочавају савремене психологистичке теорије у случајевима радикалног прекида психолошке повезаности. Како примећује Шумејкер, теорије које идентитет заснивају искључиво на психолошком континуитету морају понудити додатно објашњење за случајеве у којима су памћење, самосвест и друге психолошке везе трајно нарушене (Shoemaker 1999: 613–616).

Из оваквог разумевања човека произлазе и важне последице за питање препознавања личности кроз време. Будући да се људски идентитет не заснива ни на појединачним психолошким садржајима ни на изолованим телесним обележјима, личност се не може свести на скуп својстава по којима је препознајемо. Она представља трајни субјект који остаје исти кроз различите облике развоја, промене и животне историје. Стога препознавање личности подразумева препознавање истог човека који своје постојање испољава кроз различите психолошке и телесне модалитете, а не идентификацију једног појединачног својства као носиоца идентитета. Управо се у томе Григоријево становиште разликује и од теорија које личност своде на континуитет свести и од оних које је превасходно тумаче као наративно јединство живота (Schechtman 1996: 93–100).

Овакво антрополошко становиште има и непосредне етичке последице. Ако личност није идентична са тренутним психолошким стањима, онда ни достојанство човека не може зависити искључиво од степена очуваности памћења, карактера или свести. Промене у

психичком животу могу утицати на начин испољавања личности, али не означавају нужно престанак субјекта коме та искуства припадају. Управо у томе лежи једна од највећих предности Григоријевог приступа. Он омогућава да се истовремено сачува континуитет човека као јединственог бића и призна стварност психолошких промена које обликују његов живот. У том смислу, може се успоставити извесна сродност са савременим настојањима да се личност не сведе на тренутни скуп психолошких својстава. Како истиче Бејкерова, питање ко је неко не може се у потпуности свести на питање које психолошке особине у датом тренутку поседује (Baker 2000: 15–28).

Посебну важност у Григоријевој антропологији има есхатолошка перспектива људског постојања. Човек као јединствено биће није затворен у границе садашњег стања природе, већ је позван на преображај и пуноћу живота која се остварује у заједници са Богом. Управо због тога телесност нема привремени или споредни значај. У делу *О души и васкрсењу* васкрсење се не представља као спасење једног дела човека, већ као обнова целовитог људског бића (Григорије Ниски 2004: 56–64). Дејли наглашава да је за Ниског есхатолошка нада неодвојива од очувања људског идентитета, јер се спасење односи на конкретног човека, а не на неки апстрактни духовни принцип (Daley 2002: 83–90).

Из такве перспективе, јединство душе и тела није само антрополошка претпоставка него темељ читавог Григоријевог разумевања човека. Лични идентитет не почива ни на појединачним психолошким садржајима ни на простом биолошком континуитету, већ на јединству конкретног субјекта који остаје исти кроз различите облике промене. Управо зато Ниски нуди концептуални оквир који превазилази каснију алтернативу између психолошких и биолошких теорија идентитета. Питање личности код њега не почиње од критеријума препознавања истости кроз време, већ од питања шта човек јесте као јединствено и боголико биће. Та претпоставка представља полазиште за разумевање следећег кључног елемента његове антропологије — учења о човеку као икони Божијој.

Посматрано из перспективе каснијих расправа у филозофији духа, Григоријево учење има извесну сродност са дуализмом утолико што разликује душу и тело и допушта да душа опстане после телесне смрти. Ипак, за Григорија душа и тело имају заједнички почетак, а васкрсење подразумева обнову њиховог јединства. То ограничава аналогију са картезијанским дуализмом. Схватање душе као живог и разумног начела разликује његово учење од физикалистичких и материјалистичких становишта. Поређење са неутралним монизмом и панпсихизмом има мањи домет. Први би захтевао да се душевно и телесно објасне полазећи од онтолошки неутралне основе, а други да се искуствени или протоментални аспект припише и основним састојцима стварности. Григоријево учење о јединству душе и тела не подразумева ниједну од тих теза (Григорије Ниски 2004). За расправу о личном идентитету пресудно је то што Григорије истоветност човека разматра полазећи од његове целовитости, која у васкрсењу бива обновљена.

3.1.3. Личност као ипостас у тријадолошком контексту

Разумевање личности код Григорија Ниског не може се адекватно реконструисати без увида у тријадолошки оквир унутар кога се појам ипостаси првобитно обликује. За Ниског, као и за остале Кападокијце (Василија Великог, Григорија Богослова, Амфилохија Иконијског), тријадологија није изолована догматска тема, већ темељно онтолошко полазиште за разумевање односа између јединства и различитости. Управо у расправама о Светој Тројици развија се појмовни апарат који ће касније омогућити прецизније разумевање личности као конкретног начина постојања природе. Разумевање личности код Григорија Ниског претпоставља полазак од његове тријадолошке мисли, будући да се управо у том контексту појам ипостаси обликује као основна онтолошка категорија. За Ниског, као и за остале Кападокијце, тријадологија није изолована догматска тема, већ темељно онтолошко полазиште за разумевање односа између јединства и различитости. У *Посланици Авлавију* Григорије Ниски разликује једну божанску природу и три ипостаси, које се међусобно разликују по односима порекла. Тим разликовањем

објашњава зашто исповедање Оца, Сина и Светога Духа не подразумева исповедање три Бога (Turcescu 2005: 61–78).

Сличан проблем Ниски разматра и у полемици са Евномијем, у којој одбацује поистовећивање природе и ипостаси као недовољно за разумевање божанског постојања и настоји да покаже како је могуће истовремено сачувати јединство божанске природе и стварност три различите ипостаси.

Савремени тумачи истичу да се управо у овим расправама обликује један од најзначајнијих доприноса кападокијске мисли. Ајрес наглашава да појам ипостаси код Кападокијаца не означава просто индивидуални примерак природе, већ конкретни начин њеног постојања (Ayres 2004: 230–238). На истом трагу и Барнс истиче да је разликовање природе и ипостаси омогућило превазилажење алтернативе између апстрактног јединства и потпуне индивидуалне раздвојености (Barnes 2001: 185–192). Управо у том контексту појам личности код Ниског добија своју пуну онтолошку тежину.

У Светој Тројици ипостас означава конкретно постојање једне и исте божанске природе. Отац, Син и Свети Дух нису делови Божанства нити три самостална бића која поседују сродну природу, већ три начина постојања заједничке божанске природе. Због тога се јединство не постиже укидањем различитости, нити се различитост успоставља нарушавањем јединства. Ниски, наиме, истиче да природу и ипостас треба разликовати управо како би било могуће мислити једно Божанство и три стварно различите ипостаси. Према Барнсу, ово разликовање представљало је један од најзначајнијих концептуалних помака кападокијске теологије, будући да је омогућило да се јединство и различитост више не схватају као међусобно искључиви појмови (Barnes 2002: 1–9).[76]

Разјашњење односа природе и ипостаси у тријадолошким расправама омогућава Ниском да на нов начин приступи и разумевању човека. Личност се не појављује као индивидуални примерак људске природе нити као скуп психолошких својстава који разликује једног човека од другог. Напротив, човек постоји као ипостас, односно као конкретно и непоновљиво постојање заједничке људске природе. Захубер наглашава да се код Ниског људска природа никада не јавља као апстрактна суштина, већ увек као природа која постоји у конкретним људским бићима (Zachhuber 2000: 167–174). Због тога ипостас не означава носиоца свести у модерном психолошком смислу, нити пуки биолошки субјект, већ конкретног човека као јединствено постојање телесног и духовног живота.

Ова перспектива има важне последице за разумевање личног идентитета. Савремене психолошке теорије личног идентитета придају посебан значај везама између различитих фаза психолошког живота, као што су сећања, намере и црте карактера. Код Парфита тај приступ има релациони карактер. Према његовом редукционистичком становишту, чињенице о личном идентитету могу се објаснити психолошким и физичким чињеницама, док психолошка повезаност и континуитет имају средишње место у одговору на питање шта је важно у преживљавању (Parfit 1984: 210–218, 281–285). У тумачењу које се у овом раду развија на основу учења Григорија Ниског, полазиште је конкретни субјект коме припадају психолошке и телесне промене. Те промене изражавају различите начине на које једна иста ипостас живи и делује кроз време. Појам ипостаси тако допуњује расправу о континуитету психолошког живота питањем о истоветности субјекта чији је то живот.

У том смислу, личност као ипостас поседује онтолошку стабилност која не зависи од очувања истоветних психолошких садржаја. Идентитет није утемељен у континуитету појединачних стања свести, памћења или карактера, него у трајности конкретног субјекта који кроз те промене пролази. У делу *О души и васкрсењу* Ниски доследно полази од претпоставке да је човек јединствено биће чије се постојање не може раставити на засебне носиоце различитих функција (Григорије Ниски 2004: 56–59).

Из такве перспективе произлазе занимљиве последице за савремене расправе о личном идентитету. Теорије које идентитет везују за психолошки континуитет често се суочавају са

[76] Важно је уочити да појам ипостаси у тријадолошком контексту није секундарно изведен из антропологије, већ управо обрнуто; антропологија личности код Ниског разумљива је тек из његове тријадолошке онтологије.

тешкоћама у случајевима дупликације, фисије или вишеструке психолошке повезаности, где више будућих субјеката може полагати право на исти претходни живот (Noonan 2003: 121–124).[77] Насупрот томе, Григоријево разумевање ипостаси подразумева да личност није нешто што се може поделити између више носилаца или репродуковати кроз умножавање психолошких садржаја. На трагу Григоријевом можемо слични закључак наћи и код Персона који управо показује да овакви случајеви показују ограничења теорија које настоје да лични идентитет објасне искључиво преко психолошке повезаности (Persson 2016: 60–64). За Ниског, јединство личности претходи свим њеним појединачним својствима и зато не може бити сведено на њихов континуитет или репродукцију.

Тријадолошки оквир мисли Григорија Ниског показује да личност није могуће разумети ни као самодовољну индивидуалност ни као производ односа који јој претходе. Ипостас постоји у односу, али се на однос не може свести. Како истиче Турческу, кападокијски појам ипостаси означава конкретно постојање које истовремено чува јединственост субјекта и његову отвореност према заједници (Turcescu 2002: 103–108). Управо зато личност код Ниског није ни збир својстава ни резултат психолошке или социјалне конструкције, већ онтолошка стварност која претходи својим манифестацијама. Из таквог разумевања личности произлази и специфичан приступ проблему идентитета. Наиме, континуитет личности не заснива се првенствено на континуитету функција, него на трајности ипостасног субјекта. Тиме је постављена основа за разматрање начина на који личност опстаје кроз промену, што представља следећи корак у анализи Григоријевог схватања човека.

3.1.4. Ипостас и континуитет личног идентитета

Полазећи од појма ипостаси, Григорије Ниски развија разумевање личног идентитета које се битно разликује од већине савремених теорија. Континуитет личности не зависи од непрекидног тока свести, нити се може свести на биолошки опстанак организма. Оно што кроз време остаје исто није одређени скуп психолошких садржаја или телесних својстава, већ конкретни субјект коме та стања и својства припадају. У делима *О души и васкрсењу* и *О стварању човека* Ниски доследно полази од претпоставке да промене које погађају људски живот не укидају јединство онога који кроз те промене пролази (Григорије Ниски 2004: 56–60). Због тога се лични идентитет не темељи на истоветности појединих функција, већ на трајности ипостасног субјекта који остаје носилац свих промена.

Из таквог разумевања произилази да промена не представља претњу личном идентитету. Човек током живота стиче нова знања, мења уверења, губи поједине способности и пролази кроз различите облике психолошког и телесног развоја, али ниједна од тих промена сама по себи не доводи у питање јединство субјекта.[78] Ниски зато не полази од питања како је могуће повезати различита стања свести у једну целину, већ од претпоставке да та стања већ припадају једном истом човеку. Како истиче Захубер, континуитет код Ниског није резултат накнадног повезивања појединачних елемената живота, него израз трајности субјекта који остаје исти кроз све облике развоја и преображаја (Zachhuber 2000: 174–179).

У том смислу, идентитет није нешто што се стално изнова успоставља, већ нешто што омогућава да различите фазе живота буду препознате као фазе једног истог постојања. Промене су стварне и често дубоке, али оне претпостављају, а не укидају, континуитет личности.

Из такве перспективе, континуитет личности не зависи од степена очуваности појединих способности или својстава. Промене које погађају памћење, карактер или свесни живот могу изменити начин на који се човек испољава и делује, али не захтевају закључак да је настао нови субјект. Разлика између промене и губитка идентитета код Ниског није квантитативна

[77] Управо због тога ипостасни модел има посебну аналитичку снагу у односу на савремене мисаоне експерименте о дупликацији личности: оно што је недељиво не може бити предмет степенастог или вишеструког преживљавања.

[78] Ово је једна од пресудних разлика у односу на Парфита. Наиме, код Ниског субјект није производ континуитета, него услов могућности сваког континуитета.

него онтолошка. Није, наиме, пресудно колико је нека особина очувана, већ да ли је реч о истом човеку коме та особина припада. Управо због тога Ниски избегава потребу за степенастим моделима идентитета који се јављају у појединим савременим расправама (Noonan 2003: 121–124).

Овај приступ има важну предност и у тумачењу граничних случајева људског живота. Детињство, старост, болест или дубоке психолошке промене не представљају низ различитих субјеката повезаних одређеним односима, већ различите фазе постојања једног истог човека. Како истиче Турческу (Turcescu 2005: 165–171), идентитет код Ниског није производ континуитета одређених функција, него израз јединства конкретног субјекта који остаје исти кроз све облике развоја и преображаја.

Континуитет личности се, према томе, не може свести ни на телесне ни на психолошке критеријуме узете изоловано. Он произлази из јединства конкретног субјекта који остаје исти кроз различите облике промене и развоја. Захубер наглашава да код Ниског идентитет није резултат повезивања појединачних елемената живота, већ припада самом субјекту који те елементе проживљава и интегрише у јединствену животну целину (Zachhuber 2000: 173–178). Управо због тога његов модел не оставља простор за схватање личности као нечега што би могло бити расподељено између више носилаца или реконструисано простим умножавањем њених својстава. С тим у вези, Турческу истиче да ипостас означава конкретно и непоновљиво постојање, а не структуру која би могла бити одвојена од субјекта коме припада (Turcescu 2005: 109–114). Из такве перспективе, лични идентитет остаје повезан са јединством самог субјекта, а не са степеном очуваности појединих функција или садржаја.

Посебно је важно што континуитет личности код Ниског нема статички карактер. Човек није схваћен као непроменљива суштина која остаје иста само утолико што се ништа битно не мења, већ као биће позвано на непрестани раст и усавршавање. У *Животу Мојсијевом* ова динамика добија израз кроз идеју непрекидног кретања ка већој пуноћи постојања, при чему развој не угрожава идентитет него га претпоставља (Gregory of Nyssa 1978:113–116). Данијелу ту особеност Григоријеве мисли описује као јединство трајности и преображаја. Личност, заправо, остаје иста управо зато што је способна за раст, а не упркос њему (Daniélou 1965: 291–300). Слично томе, Флоровски наглашава да је људско постојање код Ниског суштински динамичко и усмерено ка испуњењу које никада није сведено на просто очување затеченог стања (Флоровски 2017: 31–36).

Из таквог разумевања следи да континуитет личности није пуко одржавање истоветности кроз време, већ јединство истог субјекта у процесу преображаја. Идентитет није супротстављен промени, него се управо кроз промену остварује. На тај начин Ниски нуди модел који избегава и статичке концепције непроменљивог сопства и савремене теорије које идентитет своде на низ међусобно повезаних стања.[79] Личност остаје иста, али никада не остаје непромењена.

Анализа Григоријевог појма ипостаси показује да се питање личног идентитета не може исцрпети тражењем критеријума истости кроз време. Много пре питања под којим условима неко остаје исти, поставља се питање шта уопште значи постојати као личност. Ниски одговара да личност није ни својство, ни функција, ни емпиријски скуп карактеристика, већ конкретни и непоновљиви субјект постојања. Управо зато континуитет личности није проблем накнадног повезивања различитих животних фаза, него израз трајности једног истог ипостасног бића кроз све облике промене и развоја.

У томе лежи трајни значај Григоријеве антропологије за савремену филозофију личности. Она помера тежиште расправе са питања идентификације на питање постојања, са критеријума континуитета на носиоца континуитета, и са анализе функција на онтолошки статус субјекта. Тиме се отвара могућност разумевања личности које истовремено чува њену јединственост, динамичност и релациону отвореност, без одрицања од онтолошке стабилности која лични идентитет чини могућим.

[79] То не значи да су психолошка стања небитна, већ да нису онтолошки темељ личности, него њене променљиве манифестације.

Кападокијско разликовање заједничке природе и појединачне ипостаси омогућава да се питање шта неко јесте разликује од питања ко конкретно постоји. У тројичном контексту Григорије Ниски тим разликовањем разјашњава како једна божанска природа припада трима различитим ипостасима (Turcescu 2005: 61–78). Када се појам ипостаси примени на савремену расправу о личном идентитету, он је близак појму супстанције утолико што упућује на конкретног носиоца својстава. Одатле још не следи да је тај носилац независан од процеса који чине његов живот. Појам конституције отвара питање шта чини тај конкретни субјект, док се питање онтолошког утемељења тиче тога у чему се састоји његова истоветност кроз време. Перспектива првог лица и наративно јединство осветљавају како субјект доживљава и разуме свој живот као целину. Остаје да се утврди да ли они учествују у утемељењу његове истоветности или нам омогућавају да је препознамо.

3.2. Смрт, васкрсење и континуитет личности

3.2.1. Смрт и проблем личног идентитета

Свака теорија личног идентитета суочава се са посебним тешкоћама када се разматра питање смрти. Док се уобичајене промене током живота могу објаснити различитим облицима психолошког или телесног континуитета, смрт представља гранични случај у коме се поставља питање да ли је уопште могуће говорити о наставку постојања истог субјекта. Управо због тога проблем смрти заузима централно место у расправама о личном идентитету, јер показује домете и ограничења различитих критеријума истости кроз време.

У савременој аналитичкој филозофији личног идентитета ово питање најчешће се поставља у оквиру расправе о условима преживљавања личности. Психолошке теорије настоје да идентитет објасне преко континуитета памћења, карактера, намера и других менталних веза, док анимализам наглашава континуитет живог организма као носиоца идентитета (Parfit 1984: 199–223; Olson 1997: 16–30). Смрт, међутим, представља изазов за оба приступа, јер доводи у питање и психолошки и биолошки континуитет који они претпостављају.

За Григорија Ниског питање смрти није споредна тема антропологије, већ кључна тачка за разумевање личности. Смрт не означава уништење ипостаси, али ни природно стање човека. Она представља нарушавање јединства људске природе и привремени прекид целовитог начина постојања личности (Григорије Ниски 2004: 101–115). Управо зато питање континуитета личног идентитета код Ниског не може бити одвојено од питања васкрсења, јер се тек у васкрсењу открива на који начин исти субјект остаје исти упркос смрти.

У савременој филозофији личног идентитета смрт се често појављује као гранични случај који открива домете различитих критеријума преживљавања. Парфит сматра да нумерички идентитет није оно што је суштински важно, већ психолошка повезаност и континуитет који омогућавају да се будућа особа сматра наставком садашњег живота (Parfit 1984: 281–312). Из такве перспективе, питање преживљавања после смрти поставља се првенствено као питање очувања релевантних психолошких структура. Насупрот томе, анималисти попут Олсона тврде да је човек у суштини живи организам, због чега се проблем преживљавања мора разматрати у оквирима биолошког континуитета (Olson 1997: 16–30). Смрт тако постаје критичан тренутак за обе теорије, јер доводи у питање и психолошке и биолошке услове који се узимају као темељ личног идентитета.

Управо зато је проблем васкрсења заузео значајно место и у савременој аналитичкој расправи. Ван Инваген указује да традиционална хришћанска вера у васкрсење захтева објашњење на који начин васкрсли човек остаје исти човек који је живео пре смрти (van Inwagen 1998: 245–255). Слично томе, Цимерман настоји да покаже да је могуће очувати нумерички идентитет личности и у условима прекида биолошког живота, док се у анималистичким расправама разматра и могућност да се анималистичка концепција идентитета помири са хришћанском доктрином васкрсења (Zimmerman 2010: 33–52). Ове

расправе показују да питање васкрсења није искључиво теолошки проблем, већ један од најсложенијих тестова сваке теорије личног идентитета.

У том контексту антропологија Григорија Ниског добија посебан значај. За разлику од већине савремених приступа, Ниски не полази од питања како поново успоставити идентитет након смрти, већ од претпоставке да смрт сама по себи не укида ипостасни континуитет личности. Проблем се стога не поставља као реконструкција изгубљеног идентитета, него као објашњење начина на који исти субјект наставља своје постојање упркос нарушавању природног јединства људске природе. Управо на том месту васкрсење постаје централна тема његове антропологије и кључ за разумевање континуитета личности.

С тим у вези, васкрсење је од посебног значаја за расправу о личном идентитету јер представља најрадикалнији могући тест континуитета личности. Док се у оквирима овоземаљског живота може претпоставити одређени степен психолошког или телесног континуитета, васкрсење подразумева прекид који изгледа доводи у питање оба критеријума. Управо зато питање да ли је васкрсли човек исти онај који је живео пре смрти постаје привилегован случај за процену снаге различитих теорија идентитета. Како примећује Бејкер, проблем васкрсења није само теолошко питање него и један од најзахтевнијих облика питања личног преживљавања (Baker 2000: 132–138). Слично томе, ван Инваген истиче да свака теорија која жели да објасни континуитет личности мора показати на који начин исти субјект може бити очуван упркос смрти (van Inwagen 1998: 245–255).

3.2.2. Васкрсење као потврда ипостасног континуитета

Ако смрт представља најозбиљнији изазов континуитету личности, онда васкрсење код Григорија Ниског представља кључ за разумевање начина на који исти субјект опстаје упркос прекиду биолошког живота. За Ниског, васкрсење није споредни елемент хришћанске антропологије нити искључиво есхатолошка доктрина, већ неопходна последица његовог разумевања човека као ипостасног јединства. Будући да човек није ни душа без тела ни тело без душе, коначно испуњење личности могуће је само кроз обнову целовитог људског постојања (Григорије Ниски 2004: 101–115).

У спису *О души и васкрсењу* Григорије настоји да покаже да смрт не представља уништење личности, већ привремено нарушавање природног јединства људског бића. Раздвајање душе и тела није природно стање човека, него последица палости и пролазности створеног света. Управо зато васкрсење не означава стварање новог човека, већ поновно успостављање целовитости истог субјекта који је постојао пре смрти (Григорије Ниски 2004: 101–115). Како наглашава Дејли, за Ниског васкрсење није замена једне личности другом, него обнова истог личног постојања у његовој пуноћи (Daley 2002: 83–90).

Овај став има непосредне последице за проблем личног идентитета. Ако је личност ипостасно јединство, онда смрт не може бити схваћена као коначан прекид идентитета, јер оно што смрт раздваја није случајни спој два независна ентитета, већ елементи једне исте личности. Васкрсење стога потврђује континуитет субјекта који остаје исти упркос проласку кроз смрт, а не само континуитет појединих психолошких или телесних карактеристика.

Савремени тумачи Григорија Ниског често указују да његово учење о васкрсењу има значај који превазилази оквире историјске теологије. Данијелу наглашава да је за Ниског континуитет личности могућ зато што је човек више од скупа психофизичких својстава. Наиме, личност представља трајни субјект који пролази кроз различите облике постојања без губитка идентитета (Daniélou 1965: 297–304). Балтазар слично истиче и каже да васкрсење не означава репродукцију претходног стања, већ потврду исте личности у преображеном начину постојања (Balthasar 1995: 169–176). Дејли додатно наглашава да Ниски доследно одбацује могућност да се васкрсење схвати као настанак новог субјекта, јер би тиме била поништена сама идеја спасења као спасења конкретне личности (Daley 2002: 83–90).

Савремени истраживачи кападокијске мисли препознају у овом приступу значајан допринос расправи о личном идентитету. Бер показује да је за Ниског кључно питање ко постоји као личност, а не који скуп својстава омогућава идентификацију личности кроз

време (Behr 2004: 295–301). Турческу наглашава да појам ипостаси обезбеђује континуитет субјекта чак и онда када су прекинути уобичајени психолошки или биолошки показатељи континуитета (Turcescu 2005: 177–183), док Захубер истиче да Ниски идентитет не схвата као логички однос између временских фаза живота, већ као трајност конкретног субјекта који те фазе проживљава (Zachhuber 2000: 174–179).

Управо на тој основи савремена православна теологија настоји да развије шири концепт личности. Зизјулас сматра да се пуни смисао личности открива у превазилажењу биолошке нужности и смртности, што васкрсење чини не само есхатолошким догађајем већ и коначном потврдом идентитета личности (Zizioulas 1985: 49–55). У сличном тону може се рећи да личност није затворена индивидуалност већ јединствени начин постојања који своју пуноћу остварује у слободи и заједници, а не у природним или психолошким одређењима. Из те перспективе, Григоријево учење о васкрсењу може се разумети као један од најразвијенијих покушаја да се истовремено очувају онтолошка истоветност личности, њена релациона димензија и могућност њеног трајања кроз смрт.

Једно од најтежих питања са којима се суочава свака теорија васкрсења јесте проблем материјалног континуитета тела. Ако се тело након смрти распада и његови елементи улазе у нове природне процесе, поставља се питање на основу чега се може тврдити да је васкрсли човек исти онај који је живео пре смрти. Управо овом проблему Григорије Ниски посвећује значајну пажњу у делу *О души и васкрсењу* (Григорије Ниски 2004: 116–123).

Данијелу истиче да Ниски не заснива идентитет личности на нумеричкој истоветности материјалних елемената тела, него на трајности самог субјекта који кроз те промене пролази (Daniélou 1965: 302–307). Балтазар, пак, наглашава да васкрсење не представља реконструкцију изгубљеног биолошког организма, већ потврду исте личности у преображеном начину постојања (Balthasar 1995: 172–178). Дејли то потврђује наглашавајући да је за Ниског суштинско питање очување конкретне личности, а не очување истоветног материјалног састава тела (Daley 2002: 86–90).

Овај проблем остаје актуелан и у савременој аналитичкој филозофији. Наиме, ван Инваген сматра да свака теорија васкрсења мора објаснити на који начин васкрсли човек остаје исти човек који је живео пре смрти (van Inwagen 1998: 245–255). С друге стране, Цимерман настоји да покаже да је могуће говорити о нумеричком идентитету и након прекида биолошког живота (Zimmerman 2010: 33–52). Са анималистичког становишта поставља се питање како би исти организам могао бити очуван у васкрсењу.

За Ниског, међутим, полазиште расправе је другачије. Проблем није у томе како поново саставити исти организам, већ како разумети трајност личности која остаје иста упркос смрти. Управо зато васкрсење код њега представља потврду ипостасног континуитета, а не реконструкцију изгубљеног идентитета.

Разматрање проблема смрти показује да питање личног идентитета не може бити сведено на анализу континуитета унутар овоземаљског живота. Управо у суочавању са смрћу постају видљиве претпоставке на којима почивају различите теорије личности. Психолошки приступи морају објаснити како је могуће говорити о истом субјекту након прекида психолошког континуитета (Parfit 1984: 281–312). Анимализам се суочава са питањем на који начин идентитет организма може бити очуван упркос биолошком распаду (Olson 1997: 16–30). На тај начин смрт постаје привилегован случај за процену снаге различитих критеријума идентитета.

За Григорија Ниског, међутим, смрт није коначни критеријум идентитета, већ догађај који открива дубљу онтолошку структуру личности. Управо зато проблем личног идентитета код њега природно води ка питању васкрсења. Ако је личност ипостасно јединство које није исцрпљено ни психолошким ни биолошким својствима, онда се кључно питање више не поставља у форми шта преживљава смрт, него, на који начин исти субјект остаје исти упркос смрти. Одговор на то питање представља средиште учења Григорија Ниског о васкрсењу и следећи корак у анализи његове концепције личног идентитета.

3.2.3. Неуротехнологије, дигитална репродукција личности и проблем васкрсења

Савремени развој неуронауке, вештачке интелигенције и рачунарских технологија отворио је нове перспективе у расправи о личном идентитету и преживљавању личности. За разлику од класичних филозофских мисаоних експеримената, који су углавном служили као концептуални тестови различитих теорија идентитета, савремене неуротехнологије постављају могућност техничке репродукције когнитивних функција, неуронских образаца и психолошких садржаја личности. Због тога се све чешће поставља питање да ли би очување или репликација информационе структуре људског мозга могла представљати облик личног преживљавања.

Посебно значајно место у овим расправама заузимају теорије такозване целовите емулације мозга (*whole brain emulation*).[80] Сандберг и Бостром тврде да би довољно прецизно мапирање и дигитална реконструкција свих релевантних неуронских процеса могла омогућити наставак психолошког живота особе у новом медијуму (Sandberg & Bostrom 2008: 15–34). У таквој перспективи, идентитет личности првенствено зависи од очувања функционалне и информационе организације мозга, док биолошки носилац има секундарни значај. Овај приступ показује значајну сродност са редукционистичким теоријама личног идентитета, јер тежиште ставља на континуитет психолошких и когнитивних структура, а не на опстанак истог субјекта.

Сличне идеје појављују се и у трансхуманистичкој литератури. Бостром сматра да би будуће технологије могле омогућити радикално продужавање живота или различите облике дигиталног преживљавања личности (Bostrom 2005: 1–25). У том контексту, питање личног идентитета све више се тумачи као питање очувања информације, а не као питање опстанка конкретног носиоца те информације.

Међутим, бројни аутори указују да репродукција психолошке структуре не мора нужно подразумевати очување истог субјекта. Шнајдер наглашава да чак и потпуно функционално идентичан дигитални систем не мора поседовати исту свест нити представљати наставак исте личности (Schneider 2019: 143–165). Проблем постаје још израженији у случајевима могуће дупликације, јер се поставља питање како више идентичних копија може истовремено бити једна иста личност. Управо на овом месту поново се појављују тешкоће које је Парфит препознао у својим сценаријима фисије и психолошке репликације (Parfit 1984: 254–280).

Из перспективе анимализма, ове тешкоће добијају додатну тежину. Олсон сматра да дигитална копија, без обзира на степен психолошке сличности, не може бити исти човек јер није исти живи организам (Olson 1997: 72–80). Са анималистичког становишта, репликација информације не обезбеђује континуитет биолошког субјекта који је носилац личног идентитета. Из тог разлога, анимализам одбацује могућност да се дигитална репродукција личности схвати као стварно преживљавање.

Григорије Ниски би, полазећи од свог појма ипостаси, дошао до сличног закључка, али из другачијих разлога. За њега личност није ни скуп психолошких функција ни биолошки организам посматран изоловано, већ конкретни ипостасни субјект чије постојање обухвата и телесну и духовну димензију. Због тога репродукција психолошких садржаја, чак и када би била потпуна, не би могла сама по себи представљати наставак исте личности. Она би могла да произведе ентитет који је психолошки веома сличан оригиналу, али не и да обезбеди континуитет истог ипостасног субјекта.

Управо се на овом месту јасно уочава разлика између дигиталне репродукције личности и хришћанског појма васкрсења.[81] Док модели дигиталног преживљавања полазе од

[80] Под целовитом емулацијом мозга (*whole brain emulation*) подразумева се хипотетички процес у коме би структура и функције људског мозга биле довољно прецизно мапиране и реконструисане у другом медијуму, тако да произведу функционално еквивалентан когнитивни систем (Sandberg & Bostrom 2008, 3–12).

[81] Управо у томе лежи једна од основних разлика између патристичке и већине савремених трансхуманистичких концепција преживљавања. Док трансхуманистички модели углавном настоје да обезбеде континуитет

претпоставке да је довољно очувати информацију или функционалну организацију психичког живота, Ниски сматра да континуитет личности подразумева опстанак самог субјекта. Васкрсење стога није копирање личности у новом медијуму, већ обнова исте личности у обновљеном начину постојања. Управо зато савремене неуротехнологије, уместо да потисну значај традиционалне расправе о васкрсењу, на нов начин откривају филозофску снагу питања које је Григорије Ниски поставио много векова раније: шта је то што једну личност чини истом кроз све промене, па чак и кроз саму смрт?

Из перспективе Григорија Ниског, кључно питање није да ли је могуће репродуковати психолошке садржаје личности, већ да ли је могуће очувати континуитет самог субјекта. Управо ту се показује ограниченост већине савремених редукционистичких приступа. Ако се личност сведе на информациони образац, когнитивну структуру или психолошки профил, онда се проблем идентитета претвара у проблем копирања и репродукције. Међутим, чак и потпуна репликација психолошких карактеристика не одговара на питање зашто би новонастали ентитет био исти субјект, а не само његова функционално идентична копија.

Ниски овај проблем поставља на другачијем онтолошком нивоу. У његовој антропологији личност није скуп својстава која се могу преносити из једног носиоца у други, већ конкретна ипостас која постоји као јединствен и непоновљив субјект. Због тога се континуитет личности не може обезбедити простим очувањем информације, као што се не може обезбедити ни очувањем одређеног скупа психолошких стања. Како наглашава Турческу, ипостас код Ниског означава управо оно што онемогућава редукцију личности на њене функције или карактеристике (Turcescu 2005: 177–183).

Ова разлика постаје нарочито важна у светлу савремених покушаја да се преживљавање личности објасни искључиво у категоријама информационог континуитета. Док трансхуманистички модели полазе од претпоставке да је очување релевантне структуре довољно за наставак личног живота, Ниски би тврдио да ниједна структура сама по себи не може заменити субјекта коме та структура припада. Управо зато васкрсење није репродукција личности, него обнова исте личности. Разлика између копије и васкрсења није квантитативна него онтолошка. Наиме, у првом случају реч је о настанку новог носиоца истих садржаја, док у другом реч је о потврди континуитета једног истог ипостасног субјекта.

Савремене расправе о неуротехнологијама показују да се иза различитих модела дигиталног преживљавања заправо налазе различита схватања личног идентитета. Питање није само да ли је могуће технички репродуковати когнитивне функције људског мозга, већ шта би таква репродукција значила за континуитет личности. Управо због тога савремени технолошки сценарији могу послужити као својеврсни тест различитих теорија идентитета.

Из перспективе психолошког редукционизма, пресудну улогу има очување психолошке структуре личности. Ако би се у новом медијуму сачували памћење, карактер, намере и остале психолошке везе које конституишу лични живот, онда би постојао основ да се говори о облику преживљавања, чак и ако нумерички идентитет не би био у потпуности очуван (Parfit 1984: 281–312). Управо због тога поједини трансхуманистички аутори виде дигиталну репродукцију личности као технолошки наставак Парфитове идеје да је психолошки континуитет важнији од строге нумеричке истости (Bostrom 2005: 1–25).

Анимализам долази до другачијег закључка. Ако је човек у суштини живи организам, онда дигитална копија, без обзира на степен психолошке сличности, не може бити исти човек. Олсон сматра да је лични идентитет неодвојив од континуитета организма који живи и развија се кроз време (Olson 1997: 72–80). Отуда следи да би дигитална репродукција могла произвести функционално сличан ентитет, али не и очувати исти субјект који је постојао пре процеса репликације.

Из перспективе Григорија Ниског, међутим, ни психолошки ни биолошки критеријум нису сами по себи довољни. Личност није ни информациони образац ни биолошки организам

информације, Григорије Ниски полази од континуитета субјекта као предуслова сваког смисленог говора о идентитету. Више о овоме: Daniélou 1965: 302–307, као и код Balthasar 1995: 172–176.

посматран изоловано, већ ипостасно јединство које обухвата читавог човека. Управо због тога Ниски избегава и редукцију личности на психолошке функције и њено свођење на биолошку структуру. Како истиче Захубер, континуитет личности код Нисног не произлази из очувања одређених својстава, већ из трајности конкретног субјекта коме та својства припадају (Zachhuber 2000: 174–179).

На том месту постаје јасна и суштинска разлика између дигиталне репродукције и васкрсења. Дигитална репродукција настоји да очува или реконструише психолошке и когнитивне садржаје личности. Васкрсење, напротив, претпоставља очување и обнову самог субјекта. Због тога је питање које поставља Григорије Ниски дубље од питања технолошке репликације: није пресудно да ли су очуване информације које описују личност, већ да ли је очувана сама личност као ипостасни носилац тих информација. Управо у том смислу васкрсење представља радикалнији и филозофски захтевнији тест личног идентитета од било ког савременог модела дигиталног преживљавања.

3.2.4. Васкрсење као критеријум процене редукционизма и анимализма

Ако се васкрсење схвати као најрадикалнији облик континуитета личности, онда оно представља и привилегован критеријум за процену различитих теорија личног идентитета. Док су уобичајене промене током живота често компатибилне са различитим моделима идентитета, питање да ли иста личност може опстати кроз смрт открива њихове дубље онтолошке претпоставке. Управо зато васкрсење није само теолошки проблем него и значајан филозофски тест сваке теорије преживљавања.

Из перспективе психолошког редукционизма, континуитет личности зависи од очувања релевантних психолошких веза. Парфит стога тврди да нумерички идентитет није оно што је суштински важно за преживљавање, већ психолошка повезаност и континуитет (Parfit 1984: 281–312). Међутим, управо васкрсење показује ограничења оваквог приступа. Ако је смрт праћена прекидом психолошких процеса, онда остаје нејасно на који начин васкрсли субјект може бити исти онај који је живео пре смрти. Редукционистички модели могу говорити о психолошкој сличности или реконструкцији релевантних садржаја, али теже објашњавају континуитет самог субјекта.

Анимализам, пак, нуди другачије решење, полазећи од тезе да је човек у суштини живи организам. Континуитет личности стога зависи од континуитета биолошког субјекта који постоји кроз време (Olson 1997: 16–30). Ова позиција има значајну предност у односу на психолошки редукционизам јер задржава јасног носиоца идентитета. Ипак, проблем васкрсења поново отвара тешка питања. Ако организам након смрти престаје да функционише и пролази кроз процес распадања, онда постаје неопходно објаснити на који начин васкрсли организам остаје нумерички исти организам. Управо због тога савремени анималисти настоје да покажу да анимализам може бити компатибилан са хришћанским учењем о васкрсењу, али та синтеза остаје предмет расправе.

Из таквог разумевања личности произлази да Григорије Ниски нуди онтолошки модел личног идентитета који се битно разликује од савремених психолошких и биолошких теорија. Док се у аналитичкој филозофији питање идентитета најчешће поставља кроз критеријуме континуитета, код Григорија оно се разрешава полазећи од онтологије личности као ипостасног начина постојања.

На тај начин, васкрсење се показује као посебно значајан критеријум за процену различитих теорија личног идентитета. За Ниског се идентитет личности не може свести ни на психолошке садржаје ни на биолошке процесе, јер оба претпостављају постојање субјекта коме припадају. Управо зато васкрсење не представља реконструкцију личности на основу очуваних функција нити поновно покретање биолошког механизма, већ потврду континуитета једног истог ипостасног субјекта (Григорије Ниски 2004: 101–115).

Из ове перспективе, савремене расправе о дигиталној репродукцији личности, емулацији мозга и вештачкој свести не укидају значај класичног питања личног идентитета, већ га додатно продубљују. Ако је могуће репродуковати психолошке функције или информационе

структуре, остаје отворено питање да ли је тиме очуван и сам субјект. Управо ту Григоријев појам ипостаси задржава своју филозофску релевантност, јер усмерава пажњу са континуитета својстава на континуитет носиоца тих својстава (Turcescu 2005, 177–183). У том смислу, васкрсење код Григорија Ниског није само теолошки одговор на проблем смрти, већ и онтолошки модел који омогућава критичко преиспитивање савремених редукционистичких теорија личности.

Овакво схватање личности претпоставља и посебно разумевање ипостаси. Код Григорија Ниског ипостас није изолована индивидуална супстанција, већ конкретан начин постојања природе, чије се пуно онтолошко значење открива у тројичном животу Бога (Behr 2004: 285–310). Полазећи од тога, Григорије преноси исти онтолошки образац и на хришћанску антропологију, тако да се људска личност не може разумети као самодовољна индивидуалност, већ као ипостас чији се идентитет остварује у заједници и односу (Zizioulas 1985: 27–65). Управо зато ипостас није могуће свести ни на скуп психолошких својстава ни на биолошку индивидуалност, јер она представља конкретног носиоца природе који остаје исти кроз све промене њеног начина постојања. Како показује Турческу, овакво разумевање личности код Григорија Ниског проистиче из тријадолошке употребе појма ипостаси и тек потом добија свој антрополошки значај, што му омогућава да послужи као онтолошки темељ личног идентитета (Turcescu 2005: 121–146).

Стога се може закључити да васкрсење код Ниског функционише као гранични случај у коме постају видљиве снаге и ограничења различитих концепција идентитета. Управо зато његова антропологија остаје значајан саговорник савременим расправама о личности, преживљавању и свести. Она не нуди једноставно решење проблема идентитета, већ другачији начин његовог постављања. С тим у вези, питање није пре свега које особине или функције опстају кроз време, него ко је субјект који кроз све промене остаје исти.[82]

[82] О могућности преживљавања након смрти и васкрсењу нарочито видети: Behr 2004: 295–301; Zachhuber 2000: 174–179; Turcescu 2005: 177–183.

4. ОНТОЛОШКА АСИМЕТРИЈА И ИПОСТАСНИ МОДЕЛ ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА

4.1. Субјект и његова психофизичка својства

4.1.1. Границе психолошког редукционизма

Основна тешкоћа редукционистичког приступа јавља се када психолошки континуитет треба да објасни истоветност субјекта кроз време. Психолошке везе објашњавају зашто су нам касније фазе живота практично важне. Остаје, међутим, питање да ли је њихов значај у томе што обезбеђују да неко заиста преживи. Олсон показује да Парфитова аргументација оставља ту могућност отвореном (Olson 2019: 36–37). У овом раду заступа се теза да психолошке релације претпостављају субјекте који у њима стоје. Зато опис веза између ранијих и каснијих психолошких стања сам по себи не објашњава зашто та стања припадају једном истом субјекту.

Џонстон стога указује да опис психолошког континуитета не представља исто што и објашњење онога ко је носилац тог континуитета (Johnston 1987: 59–83). У каснијем раду он додатно наглашава да се лични идентитет не може у потпуности растворити у систему психолошких повезаности без губитка самог појма субјекта (Johnston 1992: 89–106). Бејкер овај проблем формулише из перспективе свести у првом лицу, тврдећи да постојање јединственог носиоца искуства није могуће свести на скуп психолошких својстава (Baker 2000: 59–76).

Границе редукционистичког приступа посебно долазе до изражаја у Парфитовом разликовању личног идентитета и онога што је важно у преживљавању. Парфит настоји да покаже да психолошка повезаност може имати морални и практични значај чак и онда када строга нумеричка истост није очувана (Parfit, 1984, 245–280).[83] Ова дистинкција несумњиво има значајну аналитичку вредност, јер омогућава прецизније разликовање различитих аспеката личног живота. Међутим, остаје отворено питање да ли је могуће у потпуности раздвојити оно што је важно од субјекта коме је то важно.

Уколико психолошка повезаност има морални, егзистенцијални и практични значај, онда се чини да она већ претпоставља постојање некога коме је та повезаност релевантна. У супротном, добијамо опис континуитета психолошких стања, али не и објашњење личности као њиховог носиоца. Персон (Persson 2016: 148–165) стога указује да редукционистичке теорије тешко могу у потпуности елиминисати појам субјекта, јер настављају да користе категорије које изгледа претпостављају управо оно што настоје да редукују.

Из тог разлога Парфитова теза да „идентитет није оно што је важно“ делује убедљиво као критика поједностављених схватања нумеричке истости, али мање убедљиво као коначно решење проблема личности. Како примећује Блур, одбацивање јаког појма идентитета не ослобађа теорију од потребе да објасни ко је носилац психолошког континуитета који остаје предмет моралног и практичног интереса (Bloor 2024).

Додатна граница психолошког редукционизма појављује се у области моралне одговорности. Уколико се личност сведе на довољно густу мрежу психолошких веза, онда и морална одговорност постаје зависна од степена очуваности тих веза. Такав приступ може бити користан у анализи граничних случајева, као што су амнезија, деменција или радикалне промене личности, али се теже може прихватити као основа опште теорије моралног субјекта.

С тим у вези, Шумејкер указује да приписивање одговорности претпоставља извесну стабилност субјекта кроз време, јер појмови кривице, обећања и заслуге губе свој смисао уколико није јасно коме се приписују (Shoemaker 2007: 125–140). Слично томе, Мекмахан наглашава да се питање личног идентитета не може у потпуности одвојити од питања ко је носилац права, обавеза и моралне одговорности (McMahan 2002: 141–145). На то недавно

[83] Овде је важно нагласити да критика редукционизма не захтева негирање значаја психолошког континуитета; спорно је његово апсолутизовање, а не његова релевантност.

указује и Куреши-Херст, тврдећи да редукционистички модели тешко могу објаснити континуитет моралног субјекта у случајевима значајне психолошке дисконтинуираности (Qureshi-Hurst 2024).

Стога се основна тешкоћа не састоји у томе што редукционизам наглашава значај психолошког континуитета, већ у томе што не показује на који начин тај континуитет остаје континуитет једног истог субјекта. Ако није могуће утврдити ко је носилац одређене радње, онда појмови одговорности, кривице и обавезе губе своје онтолошко упориште. Управо на овом месту постаје јасно да је за потпуну теорију личности потребно нешто више од описа психолошких релација.

Управо на овом месту постаје видљива предност антропологије Григорија Ниског. Полазиште његовог разумевања личности није психолошки континуитет, већ ипостас као онтолошки носилац људског постојања. У делу *О души и васкрсењу* Григорије показује да личност задржава свој идентитет и онда када се мењају њена психолошка стања, јер је темељ идентитета сам субјект, а не његова тренутна психолошка артикулација (Григорије Ниски 2004: 60–72). Исто становиште присутно је и у делу *О стварању човека*, где се човек описује као јединствена ипостас у којој су тело и душа конститутивно повезани (Григорије Ниски 2004: 66–75). Из те перспективе, амнезија, промена карактера или прекид свесних токова не означавају прекид личности, већ промену начина на који се један исти субјект испољава.

Овакво разумевање личности омогућава да се психолошки континуитет сачува као важна, али не и темељна димензија личног идентитета. Психолошке структуре нису занемарене, али нису ни носиоци идентитета. Оне припадају личности, али је не конституишу. Управо у томе лежи суштинска разлика између патристичког и редукционистичког приступа. Наиме, док редукционизам настоји да субјекта изведе из његових психолошких својстава, Ниски психолошка својства разумева као начин испољавања већ постојећег ипостасног субјекта.

Из истог разлога, патристички модел укључује и димензију коју психолошки редукционизам не може лако да обухвати, а то је есхатолошки континуитет личности. Парфитов модел, чак и у својој најразвијенијој форми, остаје ограничен на оквир психолошког преживљавања кроз време (Parfit 1984: 281–312). Код Григорија Ниског, напротив, личност није затворена у временски низ психолошких стања, већ је отворена према васкрсењу као коначном испуњењу свог идентитета (Григорије Ниски 2004: 69–72). С тим у вези, Флоровски наглашава да васкрсење код грчких отаца није додатак антропологији, већ њен неопходан завршетак, јер тек оно открива пуни смисао људске личности (Флоровски 2017). Слично томе, Калистос Вер истиче да је личност код источних отаца од почетка схваћена у перспективи преображаја и заједнице са Богом, а не само у оквирима психолошког или биолошког опстанка (Ware 1997: 68–70).

Из те перспективе, есхатолошка оријентација патристичке антропологије није накнадно придодат теолошки елемент, већ непосредна последица разумевања личности као ипостаси. Ако је личност непоновљиви субјект постојања, онда њен идентитет не може зависити искључиво од контингентних психолошких стања, већ мора бити утемељен у ономе што остаје исто кроз све облике промене, укључујући и саму смрт.

Из наведеног следи да психолошки редукционизам представља важан, али ограничен приступ проблему личног идентитета. Његова највећа вредност лежи у томе што убедљиво показује значај психолошког континуитета за препознавање личности, моралну одговорност и практичну рационалност. Међутим, управо онда када треба да објасни ко је носилац тог континуитета, редукционистички модел досеже своје онтолошке границе. Психолошке релације могу описати начин на који се личност испољава кроз време, али не и сам субјект коме те релације припадају.

Насупрот томе, Григорије Ниски полази од личности као ипостаси, односно од јединственог субјекта који претходи својим психолошким и телесним манифестацијама. Из те перспективе, психолошки континуитет не бива одбачен, већ добија своје одговарајуће место као једна од димензија личног живота, а не као његов онтолошки темељ. Управо зато

патристички модел може прихватити аналитичке увиде психолошког редукционизма, али их смешта у шири метафизички оквир који омогућава да се сачува јединство субјекта кроз промене, прекиде свести и есхатолошку перспективу.

Стога се може закључити да психолошки редукционизам и патристичка антропологија нису у односу потпуне искључивости. Између њих постоји извесна асиметрија. Наиме, редукционизам успешно описује поједине феноменолошке и психолошке аспекте личног идентитета, али их не може исцрпети. Патристички модел, напротив, настоји да објасни самог носиоца тих аспеката, због чега пружа шири онтолошки оквир за разумевање личности и њеног континуитета.

4.1.2. Онтолошки статус личности и асиметрија субјекта и својстава

Досадашња анализа психолошког редукционизма и анимализма показала је да се савремене расправе о личном идентитету најчешће усредсређују на питање услова под којима је оправдано говорити о континуитету личности кроз време. Међутим, том приступу претходи једно темељније питање које често остаје у другом плану: какав је онтолошки статус субјекта чији се континуитет настоји објаснити? Без одговора на то питање није могуће утврдити ни да ли су психолошки или биолошки критеријуми уопште довољни да утемеље лични идентитет.

У овом делу рада испитује се теза да између субјекта и његових психофизичких својстава постоји онтолошка асиметрија.[84] Полазиште анализе јесте разликовање два питања: коме припада одређено психолошко или биолошко својство и шта утемељује истоветност његовог носиоца кроз време. Чињеница да својство има носиоца оставља отвореним питање да ли се сам носилац може разумети као временски протежан процес. Парфитов редукционизам разматра се стога као могућ одговор на питање како психолошке и физичке чињенице утемељују чињенице о личном идентитету (Parfit 1984: 210–218). У наставку ће се испитати да ли такав приступ може да објасни зашто психофизичка стања у различитим тренуцима припадају једном истом субјекту и шта патристички појам ипостаси може да допринесе том објашњењу.

Онтолошка асиметрија између субјекта и његових својстава није тек интуитивна претпоставка, већ произлази из саме логике приписивања својстава. Свако психолошко или биолошко својство може се приписати само ономе што већ постоји као његов носилац. Памћење је увек нечије памћење, свест је увек нечија свест, а телесност је увек телесност одређеног субјекта. Због тога својства не могу представљати онтолошки темељ субјекта, јер их је могуће разумети једино као својства онога коме припадају. У том смислу, критеријуми идентификације личности не смеју се поистоветити са њеним онтолошким статусом. На ову разлику указује и Вигинс (Wiggins 2001: 27–39), који истиче да услови идентификације претпостављају трајног носиоца идентитета, док Нунан (Noonan 2003: 10–18) показује да критеријуми препознавања истоветности не исцрпљују питање шта је оно што остаје исто кроз време.

Ово разликовање између критеријума идентификације и онтолошког статуса личности има далекосежне последице за читаву расправу о личном идентитету. Критеријуми идентификације одговарају на питање како препознајемо да је нека личност иста кроз време, док онтолошки статус личности одговара на питање шта је оно што остаје исто кроз све промене. Поистовећивање ова два нивоа анализе представља један од главних извора неспоразума у савременој литератури. Вигинс наглашава да услове идентификације не треба мешати са питањем идентитета самог ентитета, јер начин на који нешто препознајемо не одређује нужно и његов онтолошки статус (Wiggins 2001: 27–39). Слично томе, Лоу (Lowe

[84] Под *онтолошком асиметријом* овде се подразумева теза да психофизичка својства зависе од субјекта коме припадају, док се истоветност тог субјекта кроз време не може у потпуности утемељити у континуитету тих својстава. Ова теза захтева засебно образложење. Из чињенице да свако појединачно својство има носиоца још не следи да својства у различитим тренуцима имају истог носиоца, нити да тај носилац мора бити схваћен као супстанција.

2009: 173–181) указује да се својства могу приписивати само већ постојећим ентитетима, тако да анализа својстава логички претпоставља анализу њиховог носиоца. Из те перспективе, психолошки и биолошки критеријуми могу бити неопходни за препознавање личности, али сами по себи не могу представљати њен онтолошки темељ.

Из оваквог разумевања произлази једна важна онтолошка последица. Уколико су психолошка и биолошка својства увек својства одређеног субјекта, онда се личност не може схватити као њихов производ или резултат. Напротив, она представља услов могућности да се та својства уопште припишу једном истом бићу. Због тога се лични идентитет не може исцрпети описом психолошког или биолошког континуитета, јер сваки такав опис већ претпоставља постојање онога чији се континуитет описује.

Управо се на овом месту открива ограничење већине савремених теорија личног идентитета. Њихова основна слабост не лежи у погрешном избору критеријума, већ у претпоставци да критеријуми могу преузети улогу онтолошког темеља личности. Међутим, критеријуми идентификације имају епистемолошку, а не конститутивну функцију. Они омогућавају препознавање личности, али не одговарају на питање шта личност јесте. Бејкер с правом указује да личност не може бити сведена на скуп својстава без губитка њеног статуса јединственог носиоца искуства (Baker 2000: 151–169). Стога се расправа о личном идентитету не може окончати на нивоу критеријума идентификације, већ нужно прелази у питање онтолошког статуса самог субјекта.

Стога се може закључити да је онтолошки примат субјекта неопходна претпоставка сваке кохерентне теорије личног идентитета. То не значи да су психолошка и биолошка својства без значаја, нити да се њихова улога може занемарити. Напротив, она остају неопходна за разумевање начина на који се личност испољава и развија. Ипак, њихов значај је изведен, а не примаран. Она, дакле, припадају личности, али је не конституишу. Управо ова онтолошка асиметрија представљаће критеријум на основу кога ће у наставку бити преиспитане савремене теорије свести и патристички појам ипостаси као могући онтолошки модел личности.

4.1.3. Онтолошка асиметрија као критеријум процене савремених теорија личног идентитета

Ако се прихвати да психолошка и биолошка својства не конституишу личност, већ претпостављају постојање субјекта коме припадају, онда онтолошка асиметрија између субјекта и његових својстава постаје више од једне метафизичке претпоставке. Тиме она представља критеријум за процену сваке теорије личног идентитета. Основно питање више није који је критеријум идентитета најубедљивији, већ да ли предложени критеријум може објаснити сам онтолошки статус субјекта. Овим се тежиште расправе помера са питања *по чему* препознајемо личност на питање *шта,* или чак јаче питање *ко* је личност као носилац психолошких и биолошких својстава. Фајн (Fine 2001: 1–30), с тим у вези, указује да питања онтолошког утемељења не могу бити сведена на питања идентитета или дескрипције. Из те перспективе, онтолошки примат субјекта није конкурентски критеријум личног идентитета, већ услов могућности сваког критеријума који претендује да објасни зашто је једна личност кроз промене и даље једна иста личност.

Управо на овом месту постаје могуће критички преиспитати претензије савремених теорија личног идентитета. Уколико се онтолошки статус личности покуша извести из психолошких или биолошких својстава, онда се неизбежно јавља кружност у објашњењу. Наиме, својства треба да конституишу субјект, иако се сама могу разумети само као својства тог субјекта. На тај начин, оно што је требало да представља објашњење већ претпоставља оно што тек треба да буде објашњено. Стога Вигинс (Wiggins 2001: 27–39) с правом упозорава да се критеријуми истоветности не смеју поистоветити са оним што идентитет онтолошки утемељује, док Стросон (Strawson 1959: 87–116) показује да се својства могу приписивати само партикуларним носиоцима, а не апстрактним скуповима карактеристика. Из те перспективе, психолошки и биолошки континуитет нису погрешни, али нису ни

довољни. Они заправо само описују начин на који се један субјект испољава кроз време, али не објашњавају зашто је управо тај субјект носилац тих промена.

Из овако постављене анализе произлази да онтолошка асиметрија не представља још један критеријум личног идентитета, већ критеријум за процену самих критеријума. Она не доводи у питање значај психолошког и биолошког континуитета, али показује да они могу бити разумљиви само ако већ претпостављају постојање субјекта коме припадају. Стога психолошки и биолошки услови нису конститутивни принципи личности, већ начини њеног испољавања и препознавања. У том смислу, спор између редукционизма и анимализма не исцрпљује питање личног идентитета, јер обе позиције, упркос својим разликама, полазе од покушаја да онтолошки статус личности објасне посредством њених својстава. С тим у вези, Сајдер (Sider 2011: 1–35) наглашава да филозофско објашњење не зависи само од тога да ли су појединачне тврдње истините, већ и од тога да ли погађају структуру стварности. Из те перспективе, примарно питање није које својство обезбеђује континуитет личности, већ шта уопште има статус онтолошки примарне стварности. Управо ту се отвара простор за патристичко разумевање ипостаси, које личност не схвата као дериват психофизичких својстава, него као њихов онтолошки носилац. Зато ће у наредним поглављима принцип онтолошке асиметрије бити примењен као мерило за критичку процену психолошког редукционизма, анимализма и савремених теорија свести, како би се испитало у којој мери појам ипостаси код Григорија Ниског нуди кохерентнији модел личног идентитета.

4.2. Феноменална свест и ипостасни модел

4.2.1. Феноменална свест као аргумент за онтолошки примат субјекта

У претходном делу рада показано је да ни психолошки ни биолошки критеријуми не могу представљати онтолошки темељ личности, јер већ претпостављају постојање субјекта чији идентитет настоје да објасне. Међутим, овај закључак не почива искључиво на метафизичкој анализи. Савремена филозофија свести указује на сличан проблем полазећи од феноменалног карактера свесног искуства.[85] Ако свако свесно искуство неизоставно има субјективну димензију, онда се оправдано поставља питање да ли се и сам субјект може свести на психофизичке процесе који то искуство прате. Управо овде долази до пресека филозофије свести и теорије личног идентитета. Нејгел (Nagel 1974: 435–450) показује да свака свест поседује несводиву перспективу првог лица (*what it is like*), док Чалмерс (Chalmers 1996: 3–31) указује да опис функционалних и неуронских процеса не исцрпљује питање зашто су ти процеси праћени субјективним искуством. Из перспективе овог рада, значај ових аргумената није првенствено у томе што доводе у питање редукциони физикализам, већ у томе што упућују на онтолошку примарност субјекта као носиоца феноменалног искуства.

Феноменална свест показује да постоји димензија личности која се не може у потпуности објаснити описом психолошких функција, информационих стања или неуробиолошких процеса. Она није само чињеница да организам обрађује информације или испољава одређене облике понашања, већ чињеница да се та обрада и то понашање доживљавају из перспективе првог лива. Управо та перспектива представља једно од најозбиљнијих ограничења сваког редукционистичког објашњења личности. Нејгел (Nagel 1974: 436–443) показује да је субјективни карактер искуства несводив на објективни опис физичких процеса, јер свака потпуна физичка анализа може оставити отвореним питање како је бити субјект тог искуства. Из тог разлога, феноменална свест не може бити схваћена као још једно психолошко својство поред осталих, већ као начин на који се открива присуство

[85] У овом раду појам *феноменалне свести* не користи се као доказ постојања нематеријалне душе нити као непосредан аргумент у прилог било којој супстанцијалној теорији личности. Њена методолошка улога је ограниченија. Укратко, феноменална свест служи као независан филозофски показатељ да опис психолошких, функционалних или неуробиолошких процеса не исцрпљује питање субјекта који та искуства има. Управо зато она у овом раду има аргументативну, а не доказну функцију у прилог тези о онтолошком примату субјекта.

самог субјекта. Ако је свако феноменално искуство увек искуство *некога*, онда се ни субјект тог искуства не може разумети као производ процеса који су већ описани искључиво у трећем лицу.

Ако је Нејгел показао да феноменално искуство има несводиву димензију првог лица, онда Чалмерс показује зашто та димензија остаје необјашњена чак и онда када су познати сви функционални и неуробиолошки механизми свести. Његов такозвани „тешки проблем свести“ не односи се на питање како мозак обрађује информације, доноси одлуке или контролише понашање, већ на питање зашто су ти процеси уопште праћени субјективним доживљајем. С тим у вези, Чалмерс (Chalmers 1996: 3–31) прави разлику између објашњења когнитивних функција и објашњења феноменалне свести, указујући да се из потпуног описа физичких и функционалних стања не може логички извести постојање субјективног искуства. За проблем личног идентитета овај увид има посебан значај. Уколико се феноменална свест не може исцрпети описом психофизичких процеса, онда је тешко прихватити да се ни субјект који ту свест има може у потпуности свести на исте те процесе. То, наравно, не значи да феноменална свест доказује постојање онтолошки независне супстанције, али представља снажан разлог да се субјект не поистовети са скупом својих психолошких или биолошких својстава.

Феноменална свест, међутим, не доводи у питање само могућност редукције свесног искуства на физичке процесе, већ и сам начин на који се разуме лични идентитет. Уколико је свако свесно стање нужно стање које припада одређеном субјекту, онда се континуитет личности не може исцрпети континуитетом самих психолошких стања. Наиме, психолошка повезаност може објаснити зашто су поједина искуства међусобно повезана, али не и зашто она припадају једном истом субјекту кроз време. У том смислу Кригел (Kriegel 2009: 1–28) истиче да је субјективност унутрашње својство сваког свесног стања, јер је свест увек дата као свест која се односи на неког. Управо због тога феноменална свест не може бити схваћена као још један елемент у низу психолошких чињеница, већ као показатељ да свака психолошка чињеница већ претпоставља субјекта коме припада. Из те перспективе, феноменална свест не укида значај психолошког континуитета, али открива његову онтолошку недовољност. Једном речју, континуитет искустава није исто што и континуитет онога ко та искуства проживљава.

Из ове перспективе постаје јасно да феноменална свест не представља само проблем за физикалистичке теорије свести, него и за редукционистичке теорије личног идентитета. Уколико је субјективност конститутивна одлика сваког свесног искуства, онда личност не може бити исцрпљена описом психолошких односа који се могу посматрати независно од њиховог носиоца. Психолошке везе, ма колико биле сложене и континуиране, не објашњавају због чега су управо *моја* искуства, нити зашто су кроз време повезана са једним истим субјектом. Како Серл (Searle 1992: 94–117) наглашава „субјективна онтологија свести несводива је на опис у трећем лицу, јер се свако свесно стање јавља као искуство одређеног субјекта“. Управо зато редукционизам може понудити убедљив опис психолошког континуитета, али не и објашњење субјективног јединства које тај континуитет претпоставља. Он успешно анализира структуру искустава, али не и онога коме су та искуства дата.

Из наведених анализа произлази да феноменална свест не подржава онтолошки примат субјекта зато што би непосредно доказивала његово постојање, већ зато што открива ограничења сваког покушаја да се субјект сведе на његова психофизичка својства. Феноменално искуство је увек искуство које припада некоме, али та припадност није сама феноменална чињеница, већ претпоставка њене могућности. Управо због тога не може се рећи да субјект настаје из низа феноменалних стања, као што се не може тврдити ни да се јединство књиге објашњава простим збиром њених страница. Појединачна искуства добијају јединство тек у односу на субјекта који их има, док се субјект не може исцрпети описом тих искустава. Следи да феноменална свест не нарушава принцип онтолошке асиметрије који је

брањен у претходном поглављу, већ га потврђује из другог аналитичког угла. Она показује да континуитет свесних стања претпоставља континуитет субјекта, а не обрнуто.

4.2.2. Границе редукционистичког и анималистичког тумачења феноменалне свести

До сада је показано да феноменална свест открива несводиву димензију првог лица људског искуства. Међутим, од тога још увек не следи да су савремене теорије личног идентитета неспојиве са феноменалношћу. Потребно је испитати у којој мери психолошки редукционизам и анимализам могу да објасне чињеницу да се свако свесно искуство јавља као искуство једног истог субјекта. Управо се на том месту показује да ограничења ових теорија нису пре свега емпиријске, него онтолошке природе. Оне могу понудити убедљив опис психолошких, функционалних или биолошких услова под којима се свест испољава, али остаје отворено питање да ли су ти услови истовремено и довољни да објасне јединство субјекта коме феноменална искуства припадају. Мецингер нам, с тим у вези, показује колико далеко може ићи редукционистичка анализа свести када субјект тумачи као модел који мозак конструише (Metzinger 2003: 1–24). Истовремено, Бејкер (Baker 2000: 91–110) упозорава да перспектива првог лица не може једноставно поистоветити са функционалном организацијом организма, јер управо она представља једну од основних одлика личности.

Један занимљив покушај да се феноменална свест интегрише у редукционистички оквир представља теорија Томаса Мецингера. Полазећи од савремених сазнања когнитивне неуронауке, Мецингер одбацује претпоставку да постоји трајни субјект као носилац искуства. Према његовом становишту, оно што у свакодневном искуству доживљавамо као „ја“ није посебан онтолошки ентитет, већ транспарентни модел сопства (*Phenomenal Self-Model*) који мозак непрестано конструише током обраде информација. Мецингер (Metzinger 2003: 1–24) стога тврди да не постоји сопство у метафизичком смислу, већ само динамички процес моделовања који ствара утисак јединственог субјекта. Управо зато његова теорија представља један од најрадикалнијих савремених облика редукционизма по којој субјект није објашњење феноменалне свести, него производ механизама који ту свест омогућавају.

Међутим, управо доследност Мецингерове теорије открива и њено основно онтолошко ограничење. Ако је феноменално сопство искључиво производ неурокогнитивног моделовања, онда остаје неразјашњено коме се тај модел уопште појављује као транспарентан. Сам појам феноменалног модела поставља питање коме је тај модел дат као модел. У супротном, модел престаје да буде модел нечега и постаје тек још један физички процес међу другим физичким процесима. Управо се на овом месту показује да се феноменална свест не може у потпуности објаснити без претпоставке субјекта коме се феноменални садржаји појављују. Захтев за таквим субјектом не произлази из прихватања супстанцијалног дуализма, већ из саме структуре феноменалног искуства. Зато се може закључити да Мецингерова теорија пружа веома занимљив опис механизама формирања самосвести, али не и коначно објашњење онога што та самосвест јесте као искуство првог лица.

Ограничење које постаје видљиво у редукционистичким теоријама феноменалне свести не нестаје ни онда када се тежиште помери са психолошких на биолошке критеријуме личног идентитета. Анимализам с правом наглашава да је човек конкретан живи организам и да се лични идентитет не може разумети независно од телесног континуитета. Међутим, тиме се још увек не објашњава зашто је управо тај организам носилац искуства првог лица.[86] Биолошки континуитет може бити нужан услов постојања свесног субјекта, али из њега не следи да је тиме објашњена и сама субјективност искуства. Тако Олсон (Olson 1997: 16–41) убедљиво брани тезу да смо у суштини људски организми, али остаје отворено питање да ли је опис организма истовремено и опис субјекта који тај организам доживљава као сопствени. Управо на том месту феноменална свест поново открива онтолошку асиметрију. Наиме, тело

[86] О значају перспективе првог лица у савременој филозофији свести видети: Нејгел (Nagel 1974: 435–450); Серл (Searle 1992: 94–117); Кригел (Kriegel 2009: 1–28).

и његови процеси могу бити услов феноменалног живота, али не представљају довољно објашњење јединства субјекта који тај живот проживљава.

Из ових разматрања произлази да је однос између субјекта и његових психофизичких својстава асиметричан и на нивоу феноменалног искуства. Док се свако појединачно искуство може разумети само као искуство одређеног субјекта, сам субјект не може бити идентификован са било којим појединачним искуством нити са њиховим укупним збиром. Ова чињеница указује на важну методолошку разлику која се често губи у савременим расправама о личном идентитету Стога, није исто објаснити садржај искуства и објаснити јединство носиоца тих искустава. Психолошка стања, неуробиолошки процеси и телесни континуитет могу пружити све потпунији опис онога што субјект јесте у свом испољавању, али не и онога што омогућава да се сва та стања и процеси приписују једном истом субјекту. Управо зато онтолошки примат субјекта не представља додатну хипотезу поред психолошких и биолошких објашњења, већ претпоставку њихове међусобне повезаности.

Из реченог следи да је неопходно разликовати услове постојања личности од онтолошког основа њеног идентитета. Мозак, тело и психолошки процеси несумњиво представљају неопходне услове људског живота у његовом садашњем облику. Ипак, из чињенице да је нешто неопходан услов не следи да оно уједно представља и онтолошки темељ онога што условљава. Како Лоу наглашава, услови постојања неког ентитета не смеју се поистоветити са оним што утемељује његов идентитет (Lowe 2009: 173–181). Сходно томе, ни чињеница да је феноменална свест неодвојива од конкретног психофизичког живота не значи да се идентитет субјекта може исцрпети описом тих услова. У супротном би се изгубила разлика између онога посредством чега се искуство испољава и онога коме се оно испољава. Ова дистинкција омогућава да се избегну две крајности: с једне стране, редукционистичко свођење личности на њене биолошке и психолошке функције, а с друге, неоправдано одвајање субјекта од његовог психофизичког начина постојања. Онтолошки примат субјекта, стога, не подразумева негирање биолошких и психолошких услова личности, већ тврдњу да они имају објашњавајућу снагу само као услови постојања конкретног субјекта.

Из свега наведеног следи да феноменална свест не представља само један од проблема савремене филозофије свести, већ има непосредне последице за разумевање личног идентитета. Она показује да се субјективно јединство искуства не може извести ни из психолошког континуитета, ни из биолошког континуитета, иако оба представљају неопходне услове његовог испољавања. Управо зато феноменална свест не захтева одбацивање редукционистичких и анимализтичких увида, већ њихово онтолошко преосмишљавање. Психолошке функције, неуробиолошки процеси и телесни континуитет остају незаменљиви за разумевање начина на који се личност испољава у свету, али не представљају довољно објашњење онога што ту личност чини једним истим субјектом кроз све промене. У том смислу, феноменална свест не служи као аргумент за неку алтернативну психологију или биологију личности, већ као показатељ да је питање субјекта онтолошки примарније од питања његових психофизичких својстава. Тиме се потврђује основна теза овога рада да психолошки и биолошки континуитет имају асиметричан однос према субјекту. Они, заправо, претпостављају његово постојање и описују његове модусе испољавања, али не исцрпљују његов онтолошки идентитет. Управо из тог разлога, у наредном поглављу биће испитано у којој мери појам ипостаси код Григорија Ниског може да понуди кохерентнији онтолошки оквир за разумевање овог односа.

4.2.3. Ипостас као онтолошки модел личног идентитета

Анализа психолошког редукционизма, анимализма и савремених теорија феноменалне свести показала је да ниједан од ових приступа није у стању да у потпуности објасни јединство субјекта који остаје исти кроз психолошке, телесне и егзистенцијалне промене. Њихов допринос је несумњив, као прво, психолошки редукционизам убедљиво анализира структуру психолошког континуитета, затим, анимализам указује на незаменљиву улогу

телесног живота, док филозофија свести открива несводивост перспективе првог лица. Ипак, сваки од ових приступа остаје ограничен сопственим полазиштем, јер ниједан не успева да покаже како су психолошка, телесна и феноменална димензија интегрисане у једном истом субјекту. Управо на том месту појам ипостаси код Григорија Ниског добија посебан филозофски значај. Он није уведен као алтернатива савременим теоријама личног идентитета, већ као онтолошки оквир у којем њихови појединачни увиди могу бити очувани, а истовремено ослобођени својих редукционистичких ограничења.

У кападокијској терминологији, којом се служи Григорије Ниски, *суштина* (οὐσία) означава оно што је заједничко, а *ипостас* (ὑπόστασις) конкретно и појединачно постојање те природе. У тројичном контексту та разлика омогућава да се говори о једној божанској природи и о три међусобно различите ипостаси (Turcescu 2005: 47–60, 61–78). Реч *супстанција* захтева додатно разјашњење, јер може означавати и заједничку суштину и појединачно биће. У првом значењу одговара овде употребљеном појму суштине, док је у другом ближа појму ипостаси.

Примена овог разликовања на савремену расправу о личном идентитету представља интерпретативни корак овог рада. Психолошке и биолошке теорије испитују под којим условима један субјект остаје исти кроз време. Ипостасна перспектива допуњује ту расправу питањем како треба разумети субјекта коме припадају психолошка стања, телесни живот и феноменално искуство. Та промена тежишта припада савременој примени Григоријевог појма. Њен је циљ да се испита у којој мери психолошки и биолошки континуитет објашњавају истоветност субјекта, а у којој описују начине на које се његов живот одвија кроз време.

Разлог због кога појам ипостаси може да интегрише различите димензије личности лежи у томе што се њен идентитет не заснива на непроменљивости својстава, већ на трајности субјекта који та својства носи. Психолошке промене, телесни развој и промене феноменалних садржаја не нарушавају лични идентитет управо зато што не припадају равни на којој је идентитет онтолошки утемељен. Григорије Ниски не негира реалност тих промена; напротив, он их схвата као саставни део човековог постојања. Међутим, оне су увек промене *некога*, а не промене које производе саму личност. Данијелу (Daniélou 1965: 297–304) истиче да је код Григорија личност очувана управо кроз континуитет ипостаси, док Турческу (Turcescu 2005: 177–183) показује да је ипостас конкретни носилац постојања, а не скуп психофизичких одређења. Из те перспективе, лични идентитет није резултат успешног очувања одређених својстава, већ континуитет једног истог субјекта који кроз различите модусе свога постојања остаје онтолошки исти.

Кључна предност ипостасног модела не састоји се у томе што нуди другачији критеријум личног идентитета, већ у томе што показује да питање идентитета није примарно питање личности. Примарно је питање онога што личност јесте, јер тек из онтолошког статуса субјекта постаје разумљиво на који начин су психолошки, биолошки и феноменални континуитет уопште могући. Управо зато проблем личног идентитета није могуће решити искључиво одређивањем услова под којима се личност препознаје као иста, него пре свега одређивањем онога што остаје исто кроз све промене. Како нам то Фајн (Fine 2012: 37–80) убедљиво показује „питање идентитета не исцрпљује питање онтолошког утемељења, јер две ствари могу бити идентичне, а да тиме још увек није објашњено шта ту идентичност чини могућом“. У том смислу, оригиналност ипостасног приступа није у томе што замењује један критеријум другим, већ што проблем личног идентитета враћа на његов онтолошки темељ. Психолошки и биолошки континуитет тиме не губе своју важност, али престају да буду схваћени као основ идентитета и постају оно што заиста јесу, а то је да су они само начини на које се један исти субјект испољава и препознаје кроз вре ме.

Као што је раније у раду показано, ипостасни модел доприноси разјашњењу појединачних проблема личног идентитета. Његов шири значај огледа се у томе што у средиште расправе ставља питање истоветности субјекта коме припадају психолошке и телесне промене. Његова већа вредност лежи у томе што успоставља правилан редослед

филозофског објашњења. Уместо да од психолошких или биолошких чињеница покуша да конституише субјект, она полази од субјекта као онтолошки примарне реалности и тек потом одређује место психолошких, телесних и феноменалних својстава унутар његовог начина постојања. На тај начин мења се не само одговор на питање личног идентитета, већ и сама методологија његовог истраживања. Личност више није предмет који треба реконструисати на основу њених својстава, него полазиште из кога та својства добијају своје јединство и припадност. Управо у томе лежи филозофска снага ипостасног приступа. Он, наиме, не додаје још један критеријум постојећој расправи, већ показује да критеријуми личног идентитета имају смисла само ако већ претпостављају постојање онога чији су критеријуми.

Из свега изложеног произлази да проблем личног идентитета не може бити коначно решен све док се посматра искључиво као питање психолошког, биолошког или феноменалног континуитета. Сваки од ових приступа захвата један стварни аспект личности, али ниједан не објашњава онога коме ти аспекти припадају. Управо зато лични идентитет није првенствено питање континуитета својстава, већ питање онтолошког континуитета субјекта који остаје њихов носилац кроз све промене. Психолошки живот, телесно постојање и феноменално искуство нису темељи личности, већ модуси њеног испољавања. Тиме се показује да се питање личног идентитета не разрешава умножавањем критеријума идентитета, већ исправним одређењем онтолошког статуса личности.

5. ЗАКЉУЧАК

Ова дисертација полази од једног од темељних питања савремене метафизике личности, а то је питање у вези са оним шта онтолошки утемељује лични идентитет кроз време и омогућава да једна иста личност остане носилац свога искуства, одговорности и достојанства упркос психолошким и телесним променама. Полазна претпоставка истраживања била је да се на ово питање не може одговорити искључиво одређивањем критеријума истоветности, већ да оно захтева претходно разјашњење онтолошког статуса саме личности. Управо је та промена аналитичке перспективе одредила читав ток истраживања. Анализа је показала да ни психолошки редукционизам ни анимализам, иако пружају значајне увиде у психолошку и биолошку димензију људског постојања, не успевају да понуде потпуно објашњење субјекта који остаје носилац тих својстава кроз време. Због тога се показало да проблем личног идентитета није могуће свести на питање психолошког или биолошког континуитета, већ да он у својој основи представља проблем онтолошког статуса личности.

Парфитов психолошки редукционизам представља један од најзначајнијих доприноса савременој теорији личног идентитета, јер је показао да се психолошки континуитет не може занемарити у разумевању личности. Његово разликовање нумеричког идентитета и онога што је практично и морално важно отворило је нову перспективу у расправама о рационалној бризи, моралној одговорности и опстанку личности (*Parfit* 1984: 199–223; 281–312). Међутим, резултати овог истраживања показују да психолошки континуитет, иако неопходан за разумевање динамике личног живота, не може представљати онтолошки темељ личности. Управо у тренутку када треба објаснити јединство субјекта који памти, делује и преузима одговорност за своје поступке, редукционистички модел достиже границе сопствене објашњавајуће снаге. Психолошке релације могу објаснити континуитет искустава, али не и континуитет онога коме та искуства припадају. У том смислу, ова дисертација не одбацује редукционистичке увиде, већ показује да они добијају своје пуно онтолошко значење тек онда када се разумеју као модуси испољавања већ постојећег субјекта, а не као принцип његовог конституисања. Такав закључак у складу је са критичким увидима Шумејкера (Shoemaker 1999: 613–615), Шехтмана (Schechtman 1996: 93–100) и Персона (Persson 2016), али их истовремено превазилази настојањем да питање личног идентитета врати на његов онтолошки темељ.

Анимализам је, насупрот психолошком редукционизму, с правом вратио у средиште расправе питање онтолошког носиоца личног идентитета. Његова основна заслуга огледа се у томе што показује да личност не може бити сведена на низ психолошких релација, већ да претпоставља субјекта који траје кроз време. Олсон (Olson 1997: 58–66; 2007: 118–128) убедљиво брани тезу да је тај субјект конкретан живи организам, чиме исправља једностраност психолошког редукционизма. Међутим, резултати овог истраживања показују да биолошки континуитет, иако представља неопходан услов личног постојања, није довољан да објасни личност као јединствени субјект искуства, моралне одговорности и непоновљиве вредности. Стога се и анимализам, као и редукционизам, показује као парцијално тачан. Наиме, он успешно објашњава континуитет организма, али не исцрпљује онтолошки статус личности. Управо зато биолошки континуитет у оквиру предложеног модела није одбачен, већ је схваћен као један од начина на који се онтолошки примарни субјект испољава у времену. Такав закључак у складу је са критичким увидима Хершенова (Hershenov 2005; 2013), Мекмахана (McMahan 2002) и Бејкерове (Baker 2000), али истовремено превазилази оквир њихових расправа настојањем да проблем личног идентитета утемељи на примату субјекта, а не на примату његових својстава.

Главни закључак ове дисертације јесте да се проблем личног идентитета може адекватно решити тек онда када се напусти претпоставка да се личност онтолошки изводи из психолошког или биолошког континуитета. Управо ту ипостасно разумевање личности код Григорија Ниског показује своју филозофску плодност. Код Ниског личност није ни пуки скуп психолошких стања, ни пуки живи организам, него ипостасно јединство душе и тела тј.

конкретни, јединствени и непреносиви субјект постојања (Григорије Ниски 2016: 60–72). Тај субјект није конституисан својим психофизичким својствима, него им онтолошки претходи као њихов носилац. Због тога психолошке и телесне промене, укључујући губитак сећања, телесна оштећења, па чак и смрт, не укидају лични идентитет, већ мењају само начин на који се личност испољава. Личност остаје иста не зато што су њена својства непроменљива, већ зато што све њене промене припадају једном истом ипостасном субјекту.

Тиме се успоставља онтолошки оквир који омогућава да се интегришу најважнији увиди психолошког редукционизма и анимализма, без прихватања њихових крајњих редукција. Психолошка димензија личности задржава свој значај, јер је личност носилац свести, памћења, намере, карактера и моралне одговорности. Телесна димензија остаје подједнако незаменљива, јер личност увек постоји као конкретно оваплоћени субјект, а не као апстрактни носилац психолошких стања. Међутим, ни психолошки ни биолошки континуитет не представљају онтолошки темељ личности, већ њене конститутивне димензије. Њихово јединство постаје разумљиво тек полазећи од ипостасног субјекта који их обједињује у једну личност. На тај начин постаје могуће истовремено сачувати јединство субјекта, континуитет личног идентитета, моралну одговорност, неотуђиво достојанство личности и њену отвореност према есхатолошком испуњењу.

Резултати овог истраживања показују да Григорија Ниског не треба посматрати искључиво као историјског теолога, већ и као филозофски релевантног саговорника у савременој расправи о личном идентитету. Његов појам ипостаси омогућава да се превазиђе алтернатива између психолошког редукционизма и биолошког редукционизма, јер Григорије личност не изводи ни из психолошких релација ни из биолошке истоветности, већ је разуме као конкретни и непрекинути субјект постојања. На тај начин психолошка и телесна димензија личности не губе свој значај, већ добијају своје онтолошко место унутар јединства ипостаси. Управо због тога ипостасни модел пружа плодан филозофски оквир за разматрање савремених проблема личног идентитета, укључујући питања амнезије, деменције, трансплантације, моралне одговорности, преживљавања и есхатолошког континуитета. У том смислу, ова дисертација настоји да покаже да патристичка мисао није само предмет историје филозофије и теологије, већ и жив извор појмова способних да конструктивно учествују у савременим метафизичким расправама о личности.

У том смислу, основна теза ове дисертације може се формулисати на следећи начин. Патристички концепт непрекинуте ипостаси представља онтолошки потпунији и објашњавачки снажнији оквир за разумевање личности од психолошког редукционизма и анимализма, при чему оба ова приступа задржавају своју вредност као парцијални аналитички модели. Однос између ових приступа није однос међусобног искључивања, већ асиметричан однос објашњавачког приоритета.[87] Ипостасни модел може да објасни због чега психолошки и биолошки континуитет имају конститутивни значај за личност, док ни психолошки ни биолошки континуитет сами по себи не могу објаснити јединство субјекта који је њихов носилац. Управо у том објашњавачком примату ипостасног модела налази се основни научни допринос ове дисертације.

На крају, ова дисертација показује да проблем личног идентитета није само једно од питања савремене аналитичке метафизике, већ питање које захвата сам онтолошки статус личности. Управо зато његово разматрање нужно укључује метафизику, филозофију ума, етику, антропологију, теологију и есхатологију. Дијалог између савремених аналитичких теорија и патристичке мисли показује да ниједна од ових перспектива није довољна када се посматра изоловано, али да њихов критички сусрет омогућава потпуније разумевање личности. Главни резултат овог истраживања састоји се у показивању да лични идентитет није првенствено питање психолошког или биолошког континуитета, већ питање

[87] Асиметрични однос између ових теорија може се разумети у терминима explanatory priority. Наиме, патристички оквир може објаснити значај психолошких и биолошких аспеката личности, док редукционистички или анималистички модели не могу адекватно реконструисати онтолошко јединство субјекта које патристички концепт претпоставља.

онтолошког континуитета субјекта коме психолошка и биолошка својства припадају. Личност, стога, није ни функција нити организам, већ ипостасно јединство које омогућава да се у једном истом субјекту доследно мисле идентитет, слобода, морална одговорност, достојанство и опстанак личности кроз време и у перспективи есхатолошког испуњења.

5.1. Правци будућих истраживања

Резултати ове дисертације не представљају завршетак расправе о личном идентитету, већ указују на више истраживачких праваца који могу додатно продубити и проверити предложени онтолошки модел личности. Полазећи од закључка да се појам ипостаси може продуктивно довести у дијалог са савременом аналитичком филозофијом, отвара се простор за даља истраживања у области метафизике, филозофије ума, биоетике, филозофске теологије и савремене антропологије. Тиме се потврђује да патристичка мисао није само предмет историјско-филозофског проучавања, већ и жив извор појмова који могу допринети савременим филозофским расправама о личности и личном идентитету. У том смислу навео бих четири правца будућих истраживања.

Први правац будућих истраживања произлази из разликовања носиоца психофизичких својстава и онога што утемељује његову истоветност кроз време. Како је раније у раду показано, појам ипостаси усмерава пажњу на конкретног субјекта коме припадају психолошке и телесне промене. Отворено остаје питање под којим условима се промене у различитим тренуцима могу приписати једном истом субјекту. Даље истраживање треба да испита може ли се његова истоветност утемељити у континуитету психофизичког живота или захтева додатно онтолошко објашњење. Од одговора зависи да ли се ипостасни приступ може развити у теорију трајности личности или његов допринос лежи у разјашњењу онога што теорије личног идентитета треба да објасне.

Други правац будућих истраживања односи се на даље испитивање односа између ипостасног разумевања личности и савремене филозофије свести. Посебан истраживачки потенцијал има анализа питања феноменалне свести, перспективе првог лица и јединства субјективног искуства, која се данас налазе у средишту расправа у филозофији свести. Радови Чалмерса (Chalmers 1996; 2010), Мецингера (Metzinger 2003), Захавија (Zahavi 2005; 2014), Кригела (Kriegel 2009; 2015) и Галагера (Gallagher 2000; 2017) показују да, упркос значајном напретку у анализи свести и сопства, питање онтолошког носиоца субјективног искуства остаје отворено. Управо у том контексту појам ипостаси могао би бити предмет даљег филозофског испитивања, не као алтернатива емпиријским теоријама свести, већ као онтолошки оквир који настоји да објасни јединство субјекта коме феноменално искуство припада. Такав приступ могао би допринети успостављању плоднијег дијалога између патристичке антропологије, аналитичке филозофије свести и савремених когнитивних наука.

Трећи правац будућих истраживања односи се на примену предложеног онтолошког модела у биоетици, неурофилозофији и филозофији медицине. Савремене расправе о деменцији, тешким поремећајима свести, трансплантацији, неуродегенеративним обољењима и критеријумима смрти показују да питање личног идентитета има непосредне практичне и етичке последице. Радови Мекмахана (McMahan 2002), Деграције (DeGrazia 2005), Хершенова (Hershenov 2005; 2013), Савулескуа (Savulescu & Bostrom 2009) и других аутора сведоче да се многе савремене биоетичке дилеме у крајњој линији своде на питање шта личност јесте и под којим условима остаје иста кроз време. У том контексту, ипостасни модел личности могао би представљати плодан оквир за даље разматрање односа између биолошког живота, психолошког континуитета и моралног статуса личности. Посебно остаје отворено питање у којој мери појам ипостаси може допринети доследнијем разумевању личног идентитета у условима дубоких психофизичких промена, без свођења личности искључиво на њене психолошке функције или биолошку истоветност.

Четврти правац будућих истраживања односи се на даље развијање дијалога између патристичке антропологије и савремене филозофске теологије. Иако је ова дисертација показала да појам ипостаси код Григорија Ниског може представљати филозофски

релевантан оквир за разумевање личног идентитета, остаје отворен простор за његово даље поређење са другим персоналистичким концепцијама личности, као и са савременим расправама у филозофској теологији. Посебно плодним показује се испитивање односа између ипостаси, природе и личности у светлу радова Захубера (Zachhuber 2000), Турческуа (Turcescu 2005), Зизјуласа (Zizioulas 1985; 2006), Торенса (Torrance 1996) и Јанараса (Јанарас 2009; Yannaras 2011). Таква истраживања могла би додатно разјаснити значај патристичке антропологије не само за историју хришћанске мисли, већ и за савремене расправе о личности, слободи, заједници и људском достојанству. Истовремено, она би омогућила да се још прецизније одреди место ипостасног модела у односу на савремене метафизичке и персоналистичке концепције личности.

Наведени правци будућих истраживања показују да резултати ове дисертације не представљају затварање расправе о личном идентитету, већ полазиште за њено даље продубљивање. Дијалог између патристичке антропологије и савремене аналитичке филозофије показао се као методолошки и концептуално плодан, јер омогућава да се традиционални појмови сагледају у светлу савремених филозофских проблема, али и да савремене теорије буду преиспитане из перспективе богатијег онтолошког оквира. У том смислу, ова дисертација не настоји да понуди коначну реч о проблему личног идентитета, већ да покаже да патристички појам ипостаси представља озбиљан филозофски ресурс за његово даље истраживање. Управо у томе лежи његов потенцијал. Тиме се не само предлажу одговори на постојећа питања, већ се отвара могућност да нова питања могу обогатити савремену расправу о личности, њеном идентитету и њеном месту у метафизици, филозофији свести, етици и филозофској теологији.

ЛИТЕРАТУРА

Aristotle. (2002). De anima: Books II and III (with Passages from Book I) (D. W. Hamlyn, Trans.). Oxford: Clarendon Press.

Ayres, L. (2004). Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford: Oxford University Press.

Baker, L. R. (2000). Persons and bodies: A constitution view. Cambridge: Cambridge University Press.

Baker, L. R. (2007). The metaphysics of everyday life: An essay in practical realism. Cambridge: Cambridge University Press.

Balás, D. (1966). Metousia Theou: Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa. Rome: Pontificia Universitas Gregoriana.

Balthasar, H. U. von. (1995). Presence and thought: An essay on the religious philosophy of Gregory of Nyssa (M. Sebanc, Trans.). San Francisco, CA: Ignatius Press.

Barnes, M. R. (2001). The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology. Washington, DC: The Catholic University of America Press.

Barnes, M. R. (2002). Divine unity and the divided self: Gregory of Nyssa's trinitarian theology in its psychological context. Modern Theology, 18(1), 1–21.

Behr, J. (2004). The Nicene Faith. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Blatti, S., & Snowdon, P. (Eds.). (2016). Animalism: New essays on persons, animals, and identity. Oxford: Oxford University Press.

Bloor, G. E. (2024). Personal identity matters. Process Studies, 53(2), 151–171. https://doi.org/10.5406/21543682.53.2.01

Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. Journal of Evolution and Technology, 14(1), 1–25.

Bostrom, N. (2014). Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford: Oxford University Press.

Brink, D. O. (1997). Rational egoism and the separateness of persons. In J. Dancy (Ed.), Reading Parfit (pp. 96–134). Oxford: Blackwell.

Brueckner, A. (1993). Parfit on what matters in survival. Philosophical Studies, 70(1), 5–23.

Brueckner, A. (2005). Branching in the psychological approach to personal identity. Analysis, 65(4), 294–301.

Butler, J. (2008). Of personal identity. In J. Perry (Ed.), Personal Identity (2nd ed., pp. 99–105). Berkeley: University of California Press.

Calhoun, C. (1995). Standing for something. The Journal of Philosophy, 92(5), 235–260.

Campbell, K. (1990). Abstract Particulars. Oxford: Basil Blackwell.

Cassam, Q. (1997). Self and World. Oxford: Clarendon Press.

Chalmers, D. J. (1996). The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. New York: Oxford University Press.

Chalmers, D. J. (2010). The Character of Consciousness. New York: Oxford University Press.

Daley, B. E. (2002). “Heavenly Man“ and “Eternal Christ“: Apollinarius and Gregory of Nyssa on the personal identity of the Savior. Journal of Early Christian Studies, 10(4), 469–488.

Damasio, A. R. (1999). The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness. New York: Harcourt Brace & Company.

Daniélou, J. (1944). Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris: Aubier.

Daniélou, J. (1965). Platonism and Mystic Theology: The Spiritual Doctrine of Saint Gregory of Nyssa (H. Musurillo, Trans.). New York: Harper & Row.

DeGrazia, D. (2005). Human Identity and Bioethics. Cambridge: Cambridge University Press.

Dennett, D. C. (1991). Consciousness Explained. Boston, MA: Little, Brown and Company.

Ehring, D. (1987). Personal identity and time travel. Philosophical Studies, 52(3), 427–433.

Ehring, D. (1995). Personal identity and the R-relation. Australasian Journal of Philosophy, 73(3), 337–346.

Ehring, D. (1999). Fission, fusion and the Parfit revolution. Philosophical Studies, 94(3), 329–332.

Fine, K. (2001). The question of realism. Philosophers' Imprint, 1(1), 1–30.

Fine, K. (2012). Guide to ground. In F. Correia & B. Schnieder (Eds.), Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality (pp. 37–80). Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer, J. M. (2011). Deep Control: Essays on Free Will and Value. New York: Oxford University Press.

Forstrom, K. (2010). John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy. London: Continuum.

Frankfurt, H. G. (1988). The Importance of What We Care About: Philosophical Essays. Cambridge: Cambridge University Press.

Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. Trends in Cognitive Sciences, 4(1), 14–21.

Gallagher, S. (2017). Enactivist Interventions: Rethinking the Mind. Oxford: Oxford University Press.

Frede, M. (2007). A notion of a person in Epictetus. In T. Scaltsas & A. S. Mason (Eds.), The Philosophy of Epictetus (pp. 139–161). Oxford: Oxford University Press.

Garfield, J. L. (2015). Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy. New York: Oxford University Press.

Garrett, B. (1998). Personal Identity and Self-Consciousness. London: Routledge.

Gordon-Roth, J. (2019). Locke on personal identity. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 ed.). Stanford University. https://plato.stanford.edu/entries/locke-personal-identity/

Gregory of Nyssa. (1978). The Life of Moses (A. J. Malherbe & E. Ferguson, Trans.). New York: Paulist Press.

Gruzalski, B. (1986). Parfit's impact on utilitarianism. Ethics, 96(4), 760–783.

Hershenov, D. B. (2005). Do dead bodies pose a problem for biological approaches to personal identity? Mind, 114(456), 1085–1102.

Hershenov, D. B. (2013). Who doesn't have a problem of too many thinkers? American Philosophical Quarterly, 50(2), 203–208.

Hershenov, D. B. (2016). Four-dimensional animalism. In S. Blatti & P. Snowdon (Eds.), Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity (pp. 185–206). Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (2000). A Treatise of Human Nature (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.). Oxford: Oxford University Press.

Jackson, F. (1982). Epiphenomenal qualia. The Philosophical Quarterly, 32(127), 127–136.

Jeske, D. (1993). Persons, compensation, and utilitarianism. The Philosophical Review, 102(4), 577–608.

Johansson, J. (2007). Non-reductionism and special concern. Australasian Journal of Philosophy, 85(2), 221–235.

Johansson, J. (2010). Parfit on fission. Philosophical Studies, 150(2), 207–222.

Johnston, M. (1987). Human beings. The Journal of Philosophy, 84(2), 59–83.

Johnston, M. (1992). Constitution is not identity. Mind, 101(402), 89–105.

Johnston, M. (1997). Human concerns without superlative selves. In J. Dancy (Ed.), Reading Parfit (pp. 149–179). Oxford: Blackwell.

Johnston, M. (2010). Surviving Death. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Klein, S. B. (2014). The Two Selves: Their Metaphysical Commitments and Functional Independence. New York: Oxford University Press.

Korsgaard, C. M. (1989). Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit. Philosophy & Public Affairs, 18(2), 101–132.

Koslicki, K. (2008). The Structure of Objects. New York: Oxford University Press.

Kriegel, U. (2009). Subjective Consciousness: A Self-Representational Theory. Oxford: Oxford University Press.

Kriegel, U. (2015). The Varieties of Consciousness. New York: Oxford University Press.

Lee, W.-C. (1990). Personal identity, the temporality of agency and moral responsibility. Auslegung, 16 (1), 17–29.

Levine, J. (1983). Materialism and qualia: The explanatory gap. Pacific Philosophical Quarterly, 64(4), 354–361.

Lewis, D. (1986). On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell.

Locke, J. (1975). An Essay Concerning Human Understanding (P. H. Nidditch, Ed.). Oxford: Clarendon Press.

Louth, A. (1996). The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford: Oxford University Press.

Lowe, E. J. (1996). Subjects of Experience. New York: Cambridge University Press.

Lowe, E. J. (2009). More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms. Chichester: Wiley-Blackwell.

Mackie, D. (1999). Personal identity and dead people. Philosophical Studies, 95(3), 219–242.

McMahan, J. (2002). The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life. Oxford: Oxford University Press.

Merricks, T. (2001). Objects and Persons. Oxford: Clarendon Press.

Metzinger, T. (2003). Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity. Cambridge, MA: MIT Press.

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? The Philosophical Review, 83(4), 435–450.

Nagel, T. (1986). The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press.

Noonan, H. (1983). Persons and identity. Philosophical Studies, 43(3), 283–310.

Noonan, H. (2003). Personal Identity (2nd ed.). London: Routledge.

Nozick, R. (1981). Philosophical Explanations. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Noonan, H., & Curtis, B. (2018). Identity. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/identity/

Olson, E. T. (1997). The Human Animal: Personal Identity without Psychology. Oxford: Oxford University Press.

Olson, E. T. (2003). Was Jekyll Hyde? Philosophy and Phenomenological Research, 66(2), 328–348.

Olson, E. T. (2007). What Are We? A Study in Personal Ontology. Oxford: Oxford University Press.

Olson, E. T. (2015). Animalism and the remnant-person problem. In J. Fonseca & J. Gonçalves (Eds.), Philosophical Perspectives on the Self (pp. 175–194). Bern: Peter Lang.

Olson, E. T. (2016). The zombies among us. Noûs, 52(2), 216–226.

Olson, E. T. (2019). Parfit's metaphysics and what matters in survival. Argumenta, 5, 21–39.

Parfit, D. (1984). Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press.

Parfit, D. (1999). Experiences, subjects, and conceptual schemes. Philosophical Topics, 26(1–2), 217–270.

Parfit, D. (2000). Equality and Priority. Oxford: Oxford University Press.

Parfit, D. (2011). On What Matters (Vol. 1-3). Oxford: Oxford University Press.

Pears, D. (1975). Questions in the Philosophy of Mind. London: Duckworth.

Pereboom, D. (2001). Living Without Free Will. Cambridge: Cambridge University Press.

Pereboom, D. (2014). Free Will, Agency, and Meaning in Life. Oxford: Oxford University Press.

Persson, I. (2016). Parfit on personal identity: Analysis and (non-)importance. Theoria, 82(2), 148–165.

Pinto, Y., Neville, D. A., Otten, M., Corballis, P. M., Lamme, V. A. F., de Haan, E. H. F., Foschi, N., & Fabri, M. (2017). Split brain: Divided perception but undivided consciousness. Brain, 140(5), 1231–1237.

Pollock, H. (2018). Parfit's fission dilemma: Why the R-relation does not matter. Theoria, 84(2), 148–165.

Prelević, D. (2015). Zombies slap back: Why the anti-zombie parody does not work. Disputatio, 7(40), 25–43.

Qureshi-Hurst, E. (2024). Many worlds and moral responsibility. Theology and Science, 22(3), 456–473.

Reid, T. (2002). Essays on the Intellectual Powers of Man. University Park, PA: Pennsylvania State University Press. (Original work published 1785)

Rovane, C. (1998). The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sandberg, A., & Bostrom, N. (2008). Whole Brain Emulation: A Roadmap (Technical Report No. 2008-3). Oxford: Future of Humanity Institute, University of Oxford.

Savulescu, J., & Bostrom, N. (Eds.). (2009). Human Enhancement. Oxford: Oxford University Press.

Scanlon, T. M. (1998). What We Owe to Each Other. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schechtman, M. (1996). The Constitution of Selves. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schechtman, M. (2014). Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxford: Oxford University Press.

Schechtman, M. (2022). Space, time, and quality: A response to ‘Narrative and Personal Identity’. Aristotelian Society Supplementary Volume, 96(1).

Scheffler, S. (2013). Death and the Afterlife. New York, NY: Oxford University Press.

Schneider, S. (2019). Artificial You: AI and the Future of Your Mind. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Searle, J. R. (1992). The Rediscovery of the Mind. Cambridge, MA: MIT Press.

Shoemaker, D. (2015). Personal identity and ethics. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition). https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/identity-ethics/

Shoemaker, S. (1963). Self-Knowledge and Self-Identity. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Shoemaker, S. (1984). Personal identity: A materialist's account. In S. Shoemaker & R. Swinburne, Personal Identity. Oxford: Blackwell.

Shoemaker, S. (1999). Self, body, and coincidence. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 73, 287–306.

Shoemaker, S. (2007). Personal identity and ethics. In B. P. McLaughlin & J. D. Cohen (Eds.), Contemporary Debates in Philosophy of Mind (pp. 131–145). Malden, MA: Blackwell.

Shoemaker, S., & Swinburne, R. (1984). Personal Identity. Oxford: Blackwell.

Sider, T. (2001). Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time. Oxford: Clarendon Press.

Sider, T. (2011). Writing the Book of the World. Oxford: Oxford University Press.

Snowdon, P. F. (2014). Persons, Animals, Ourselves. Oxford: Oxford University Press.

Sosa, E. (2003). Reflection on Knowledge and Personal Identity. Oxford: Oxford University Press.

Strawson, G. (1997). The self. Journal of Consciousness Studies, 4(5–6), 405–428.

Strawson, G. (2011). The Evident Connexion: Hume on Personal Identity. Oxford: Oxford University Press.

Strawson, P. F. (1959). Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen.

Stroud, B. (2011). Hume (Arguments of the Philosophers). London: Routledge.

Thomson, J. J. (1996). Personal identity and thought experiments. The Philosophical Quarterly, 46(184), 312–329.

Torrance, T. F. (1996). The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons. Edinburgh: T&T Clark.

Turcescu, L. (2002). "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa. Modern Theology, 18(4), 527–539.

Turcescu, L. (2005). Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford: Oxford University Press.

van Inwagen, P. (1990). Material Beings. Ithaca, NY: Cornell University Press.

van Inwagen, P. (1998). The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics. Boulder, CO: Westview Press.

Velleman, J. D. (1996). Self to self. The Philosophical Review, 105(1), 39–76.

Ware, K. (1997). The Orthodox Way (Rev. ed.). Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.

Weinberg, S. (2011). Locke on personal identity. Philosophy Compass, 6(6), 398–407.

Whiting, J. (1986). Friends and future selves. The Philosophical Review, 95(4), 547–580.

Wiggins, D. (1980). Sameness and Substance. Oxford: Blackwell.

Wiggins, D. (2001). Sameness and Substance Renewed. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. (1970). The self and the future. The Philosophical Review, 79(2), 161–180.

Wolf, S. (1990). Freedom Within Reason. New York: Oxford University Press.

Yannaras, C. (2011). The Meaning of Reality: Essays on Existence and Communion, Eros and History. Los Angeles, CA: Sebastian Press.

Zachhuber, J. (2000). Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance. Leiden: Brill.

Zahavi, D. (2005). Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge, MA: MIT Press.

Zahavi, D. (2014). Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press.

Zimmerman, D. W. (1995). Theories of masses and problems of constitution. The Philosophical Review, 104(1), 53–110.

Zimmerman, D. W. (2010). Bodily resurrection: The falling elevator model revisited. In G. Gasser (Ed.), Personal Identity and Resurrection: How Do We Survive Our Death? (pp. 33–50). Farnham: Ashgate.

Zimmerman, D. W. (2012). Personal identity and the survival of death. In F. Feldman, B. Bradley, & J. Johansson (Eds.), The Oxford Handbook of Philosophy of Death (pp. 97–153). Oxford: Oxford University Press.

Zizioulas, J. (1985). Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. London: Darton, Longman & Todd.

Zizioulas, J. D. (2006). Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London: T&T Clark.

Аквински, Т. (1981). Изабрано дјело (Т. Вереш, прир. и прев.). Загреб: Глобус.

Аристотел. (1979). Политика. Београд. БИГЗ

Аристотел. (2007). Метафизика. Београд: Paideia.

Грахек, Н. (1982). Хјум, Лок и проблем личног идентитета. Theoria, 25(3–4), 167–177.

Григорије Ниски. (2004). О души и васкрсењу. Београд: Отачник.

Григорије Ниски. (2012). О стварању човека. Београд: Отачник.

Григорије Ниски. (2016). Догматски списи 1 (С. Јакшић, прев.). Нови Сад: Беседа.

Декарт, Р. (1998). Медитације о првој филозофији. Београд: Плато.

Јанарас, Х. (2005). Метафизика тела. Нови Сад: Беседа.

Јанарас, Х. (2009). Личност и ерос. Нови Сад: Беседа.

Лок, Џ. (1962). Оглед о људском разуму. Београд: Култура.

Платон. (2002). Држава (А. Вилхар & Н. Поповић, прев.; Н. Поповић, објашњења; В. Корађ, предговор). Београд: Београдски издавачко-графички завод.

Флоровски, Г. (2017). Сотириологија Цркве: Завет бесмртности. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.

Хјум, Д. (1983). Расправа о људској природи. Сарајево: Веселин Маслеша.

БИОГРАФИЈА АУТОРА

Александар Ерић рођен је 8. априла 1972. године у Крушевцу. Основне студије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду завршио је 2004. године. На истом факултету одбранио је у октобру 2010. године магистарски рад из догматике под насловом „Схватање слободе код човека у делима Светог Максима Исповедника“, под менторством професора Игнатија Мидића. Мастер академске студије на Филозофском факултету Универзитета у Београду завршио је 2020. године одбраном мастер рада „Схватање слободе људске личности у Кјеркегоровој филозофији“, под менторством професора Миланка Говедарице. Докторске студије филозофије уписао је 2023. године на Филозофском факултету Универзитета у Београду.

Области специјализације Александра Ерића су савремена метафизика, филозофија духа и систематска теологија, а његова истраживачка интересовања обухватају и персонализам и упоредну теологију.

Од 2001. до 2006. године радио је као наставник верске наставе у више школа у Крушевцу, а од 2002. до 2023. године служио је као свештеник Српске православне цркве у Епархији крушевачкој. Говори енглески и руски језик, а има и основно знање грчког језика.

Излагао је на научним скуповима „Српска теологија данас“ (2013), Филозофском симпозијуму у Сремским Карловцима (2015), Крушевачкој филозофско-књижевној школи (2025. и 2026), скупу „Феликс Ромулијана“ у Зајечару (2026) и филозофском скупу у Гружи (2026).

Објавио је следеће радове у научним часописима:

- Erić, A. (2024). Plotinovo shvatanje ličnog identiteta. Filozofske studije, 40. ISSN 0350-106X.
- Erić, A. (2020). Shvatanje slobode ljudske ličnosti u Kjerkegorovoj filozofiji. Filozofske studije, 36. ISSN 0350-106X.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Александар С. Ерић

Број индекса: OF23/2

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

„Парфитова теорија личног идентитета и савремени анимализам у светлу учења св. Григорија Ниског“

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

Потпис аутора

_____

У Београду, _____

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Александар С. Ерић

Број индекса: OF23/2

Студијски програм: Филозофија

Наслов рада: Парфитова теорија личног идентитета и савремени анимализам у светлу учења св. Григорија Ниског

Ментор: проф. др Душко Прелевић

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

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

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

Потпис аутора

_____

У Београду, _____

Изјава о коришћењу

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

„Парфитова теорија личног идентитета и савремени анимализам у светлу учења св. Григорија Ниског“

која је моје ауторско дело.

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

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

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

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

Потпис аутора

_____

У Београду, _____

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