

ME  
TA  
FI  
ZI  
KA  
LI  
CA



Miljana Milojević



Miljana Milojević

*Metafizika lica*<sup>1</sup>

Recenzenti:

Vojislav Božičković i Ljiljana Radenović

Grafička obrada i dizajn:

Aleksandar Sivački

Izdavač:

Institut za filozofiju  
Univerzitet u Beogradu  
Filozofski fakultet

ISBN 978-86-6427-125-7

---

1 Ova knjiga nastala je u okviru projekta "Dinamički sistemi u prirodi i društvu: filozofski i empirijski aspekti" (evidencioni broj 179041), koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.



Miljana Milojević

# Metafizika lica

Beograd, 2018.



# *Predgovor*

Ova knjiga je nastala kao rezultat višegodišnjeg istraživanja problema koji se tiču mogućnosti proširenja uma i kognicije, odnosno mogućnosti da su mentalna stanja i kognitivni procesi ponekad realizovani van biološkog tela subjekta. Iako je debata o proširenju uma i kognicije, koja aktivno traje od sredine devedesetih godina prošlog veka, prevashodno usmerena na pitanje same prirode mentalnog i kognicije, kao i na detalje odgovarajućih kognitivnih arhitektura, u njoj je od početka implicitno prisutna pretpostavka o mogućnosti proširenja sopstva, lica ili osoba. Tako već Klark i Čalmers, koji su devedesetih podstakli raspravu o proširenju, pitaju – “Da li prošireni um implicira prošireno sopstvo?”, i odgovaraju – “Čini se da da.” (1998: 18) Međutim, iako je ta pretpostavka često bila prećutno prisutna u različitim odbrana teze o proširenju uma, ona nije dobila odgovarajuću pažnju niti valjano teorijsko opravdanje. Naime, u recentnoj literaturi može se naći nekolicina argumenata protiv proširenja lica, kao i nekoliko odbrana takvog stanovišta (među kojima se nalazi i jedan moj pokušaj Milojević 2018), ali ovi pokušaji odbrane predstavljaju pre određene skice, a ne i zaokružena stanovišta povodom prirode proširenih lica kojima, pre svega, nedostaje jedna pozitivna ontologija osoba. S druge strane, pitanje o mogućnosti tretiranja proširenih sistema kao lica pokazalo se kao praktično, odnosno pravno relevantno, jer je na sudovima počeo da se pojavljuje određeni broj slučajeva u kojima oštećeni smatraju da

su lično i telesno povređeni nakon oštećenja tehnologije sa kojom su tesno povezani. Iz tih razloga, to jest zbog teorijske i praktične potrebe za zasnivanjem jedne metazike lica koja podržava njegove potencijalne nebiološke aspekte, započela sam istraživanje koje bi trebalo da poveže pojmovna i pravna razmatranja o licima, psihološke teorije ličnog identiteta i rezultate novih utelovljenih i proširenih shvatanja kognicije i mentalnog, a koje bi posledično rezultiralo u jednoj pozitivnoj ontologiji osoba. Shvatanje do kojeg sam prilikom tog istraživanja došla ima posledice koje se ne odnose samo na proširene ili hibridne osobe, već je ono usmereno na određivanje granica i realizacijske baze svih lica, kako čisto bioloških, tako i delimično ili potpuno veštačkih. Budući da sam se pitanjem mogućnosti proširenja uma, kognicije i osoba, već bavila u različitim kontekstima, treće i četvrto poglavlje ove knjige se oslanjaju na jedan broj rezultata do kojih sam došla u (Milojević 2013a; 2013b; 2017a; 2017b; 2017c; 2018), a koji su sada sistematizovani, prilagođeni i izmenjeni u skladu sa rezultatima do kojih sam došla pišući prvo i drugo poglavlje knjige. Takođe, jedan broj argumenata koji se mogu naći u ovoj knjizi bili su izloženi na sledećim konferencijama i naučnim skupovima: „What is cognition?“, Bohum (2013), „Philosophical Jam Session“, Rijeka (2013), „Contemporary Philosophical Issues“, Rijeka (2014, 2015, 2016), „Language, Metaphysics and Epistemology“, Beograd (2016), „Topics in analytic philosophy“, Temišvar (2017), „Topics in analytic philosophy 2“, Beograd (2018).

Na kraju želim da primetim da verovatno nijedna knjiga nije nastala bez podrške, pomoći i motivacije koju jedan autor dobija od svojih kolega i prijatelja, pa ni ova knjiga ne predstavlja izuzetak od tog pravila. Ovom prilikom želim posebno da se zahvalim recenzentima ove knjige Vojislavu Božičkoviću i Ljiljani Radenović; zatim Andreju Jandriću, Brajanu Lejhiju i Danu Zemanu za komentare i sugestije povodom nekih od argumenata koji su izloženi u ovoj knjizi; Slobodanu



Peroviću, Radmili Jovanović, Dragu Đuriću, Stivu Fuleru, Boranu Berčiću i Svenu Valteru, koji su me tokom neformalnih razgovora podržali da istrajem na ovom projektu. (Izvinjavam se svima koje sam usled previda izostavila!) Takođe, želim da se zahvalim i svima onima koji su me kritičkim pitanjima postavljenim na konferencijama primorali da neke argumente bolje formulišem, a da neke ideje u potpunosti napustim. Želim da se zahvalim i Aleksandru Sivačkom na grafičkoj obradi rukopisa. Na kraju, zahvaljujem se mojim prijateljima, koji su moja dugogodišnja tačka oslonca Milici, Marku i Biljani (neki su već pomenuti u svojim akademskim ulogama), kao i mojoj porodici, majci Danki, ocu Radetu i sestri Milici, koja me je uvek bezuslovno podržavala u svakom mom naporu i kojoj u znak neizmerne zahvalnosti posvećujem ovu knjigu.



# SADRŽAJ

UVOD .....	1
Kratak opis sadržaja pojedinačnih poglavlja .....	7
I ISTORIJSKI OSVRT.....	15
1. Istorija razvoja pojma osoba .....	17
a) Πρόσωπον – pozorišna maska antičke drame .....	18
b) Una essentia, tres personae.....	20
c) <i>Persona</i> Rimskog prava.....	24
d) Osoba kao prirodni nosilac prava .....	28
2. Kratka istorija metafizičkih teorija o prirodi osoba.....	33
a) Psihologizovana biologija i koherentnost pojma lica ....	36
b) Dualizam duha i tela i početni sukob između biološkog i psihološkog shvatanja lica .....	45
II SAVREMENA RASPRAVA O PRIRODI LICA .....	57
1. Motivacija za pomirenje bioloških i psiholoških shvatanja lica .....	59
2. Argument previše mislilaca protiv psihološkog shvatanja lica .....	65
3. Prvi pokušaj pomirenja biologije i psihologije – konstitutivistička stanovišta.....	73
a) Šumejkerovo konstitutivističko stanovište.....	74
b) Satonova mereološka dopuna.....	78
c) Konstitutivizam Lin Rader Bejker .....	80
4. Od prirodnih ka funkcionalnim vrstama .....	89
a) Parfitovo shvatanje osoba i kriterijuma ličnog identiteta.	95
b) U kom smeru nas vodi Parfitov redukcionizam .....	105

c) Čemu nas uče slučajevi fisije i duplikacije . . . . .	111
d) Od prirodne ka funkcionalnoj vrsti osoba . . . . .	118
III FUNKCIONALISTIČKO SHVATANJE OSOBA . . . . .	133
1. Osobe kao maksimalni umovi i naturalizacija intencionalnosti . . . . .	135
2. Kako identifikujemo maksimalne umove . . . . .	147
a) Posedovanje intencionalnih mentalnih stanja . . . . .	148
b) Motivacija za usvajanje funkcionalističke teorije mentalnog . . . . .	152
c) Funkcionalistički holizam i uslov integracije . . . . .	157
3. Fizičke granice osoba . . . . .	163
a) Intencionalna mentalna stanja van granica mozga . . . . .	166
b) Uslovi integracije nebioloških sistema . . . . .	176
c) Granice maksimalnih umova . . . . .	181
IV HIBRIDNE OSOBE . . . . .	197
1. Motivacija za uključenje hibridnih osoba u okvir prava . . . . .	199
a) Slučaj gospodina Kolinsa i argument Tezejevog broda . . . . .	201
b) Argument kontinuiteta između veštačkih i bioloških osoba . . . . .	205
2. Prigovori protiv mogućnosti hibridnih osoba . . . . .	209
a) Olsonov argument ekvivokacije . . . . .	210
b) Vilsonov i Lenartov argument protiv proširenja osoba . . . . .	214
3. Zaključna razmatranja . . . . .	219
a) Prednosti i mane ponuđenog funkcionalističkog shvatanja osoba . . . . .	220
b) Mogući prigovori funkcionalističkom shvatanju osoba . . . . .	224
LITERATURA . . . . .	233





# UVOD

*Polako, sve više i više, postajem kiborg. To postaješ i ti.*

– Endi Klark, *Natural-born cyborgs*, 2003: 3

*Draga gospođice Glori, Roboti nisu ljudi. Mehanički su, savršeniji od nas.*

*Poseduju neobično razvijenu inteligenciju, ali nemaju duše.*

– Karel Čapek, *R.U.R.*, 1920/2012: 20-21

Oktoabar je 2017. godine. Sofija (Sophia) je upravo dobila državljanstvo Saudijske Arabije. Po izgledu Sofija bi mogla da bude dvojnica Odri Hepbern, čuvene holivudske glumice “Zlatnog doba”, i da umesto nje, barem u cameo ulozi, zaigra na velikom platnu. Ipak bez obzira na svoj izgled Sofija ima samo dve i po godine! Medijske kuće širom sveta objavljuju vest o njenom novostečenom statusu građanke bliskoistočnog kraljevstva, a mnogi spekuliju da će njena prava biti veća od onih koja uživaju ostale građanke ove države. Ipak, povod za širenje ove vesti nije Sofijin neuobičajen izgled za dvoipogodišnjakinju, niti njena napredna zrelost, koja je osvedočena u njenom govoru pred punom salom učesnika Inicijative za investiranje u budućnost u Rijadu (*Future Investment Initiative*), već činjenica da je Sofija robot. Sofija nema roditelje, ali ima tvorca, Dejvida Hensona osnivača *Hanson Robotics* (Hong Kong), koji se potrudio da Sofija bude sposobna da vodi tečan razgovor sa ljudima i da poput ljudskih bića tokom konverzacije na licu pokazuje tipične znake različitih emotivnih stanja.

Iako je prvi robot koji je stekao status građanina ili građanke, a

time implicitno i status osobe, Sofija nije jedino biće koje nije u potpunosti biološke prirode, a koje se u dokumentima vodi kao građanin jedne države. Trinaest godina pre Sofijinog slavnog proglašenja, Nilu Harbisonu (Neil Harbisson) je priznat status prvog kiborga i državljanina Ujedinjenog kraljevstva. Nil je rođen sa ahromatopsijom, ili potpunim slepilom za boje, koju danas nadvladava uz pomoć specijalne antene, koja je trajno pričvršćena za njegovu lobanju i koja je programirana na takav način da frekvencije svetlosnih signala iz okoline prevodi u odgovarajuće zvučne frekvencije. Nil danas čuje boje kroz svoj kranijum i pored vidljivog spektra, odnosno spektra vidljivog za normalna ljudska bića, on takođe može da percipira ultraljubičastu i infracrvenu boju. Antena je, takođe, opremljena i *wi-fi* uređajem preko kojeg nekolicina Nilovih prijatelja može direktno da komunicira sa njim što dodatno unapređuje Nilove sposobnosti u odnosu na osobe koje su ograničene svojim biološkim telima i njihovim čulima.

Nakon što je 2004. godine antena, to jest ajborg (*eyeborg*), trajno pričvršćena za Nilovu lobanju, došlo je i vreme za dobijanje nove lične isprave. Pri fotografisanju za novi lični dokument Nil je bio zamoljen da ukloni antenu, u skladu sa pravilima za dokumentovanje ličnog identiteta, nakon čega je usledila Nilova žalba prema kojoj je ajborg deo njegovog tela što ga čini kiborgom čije su granice šire od onih ucrtanih biologijom. Žalba je usvojena, čime je Nilu priznat status kiborga, a antena se danas nalazi na fotografiji u njegovoj ličnoj ispravi.

Ukoliko bismo se vodili istim onim intuicijama koje su vodile mnoge autore naučne-fantastike, pa i kreatora čuvenog Borga iz popularne tv-serije *Star Trek*, mogli bismo da pomislimo da je Nil sada u nekom smislu manje čovek, pa i nešto manje od osobe, postavši delimično mašina; da je izgubio nešto od svoje biološke prirode i da jednim delom njegovog iskustva sada vladaju mehanički uzročni odnosi elementa sačinjenih od metala i plastike koji sa sobom nose nešto “robotsko”.



Međutim, u intervjuu sa Denom Vilkinsonom (Dan Wilkinson) 2014. godine, Nil iznosi da se zahvaljujući tehnologiji koju koristi oseća više poput nekih vrsta životinja, nego kao robot. Zahvaljujući proširenom spektru koji percipira oseća se bliže insektima<sup>2</sup>, a zbog vibracija u kostima lobanje oseća se bliže kitovima i delfinima. Iako i dalje ne zna kako izgleda biti slepi miš, prema njegovim izjavama možemo zaključiti da Nil veruje da barem delimično zna kako izgleda biti pčela ili tuponosi delfin. Ovaj *osećaj*, da antena čini deo njegovog tela, kao i da proširuje domen njegovog iskustva, Nil je koristio i kao deo argumenta kada je prilikom demonstracija u Barseloni 2011. godine njegovu antenu oštetila policija misleći da je on koristi za snimanje, a nakon čega je uputio optužbu za napad na njegovo telo umesto na njegovu imovinu. U tom smislu, za samog Nila – kao hibridnog subjekta – materija od koje su sačinjeni njegovi organi nije relevantna za osećaj sopstvenih granica, već samo njihova funkcija.

U godini kada Sofija još nije aktivirana, a Nil već punih deset godina iskušava svet oko sebe kao kiborg, jedan medijski naslov nije mogao lako da vam promakne. Naime, 7. juna 2014. godine osvanuo je naslov da je Judžin Gustman (Eugene Goostman) prošao Tjuringov test. Program pod navedenim imenom, koji se pretvarao da je trinaestogodišnji ukrajinski dečak, ubedio je 33% sudija u Kraljevskom društvu u Londonu (eng. *Royal society*) da je čovek (3% više od Tjuringove prognoze za veštačke inteligentne sisteme na prelazu u XXI vek). Razlog za posvećivanje velike medijske pažnje ležao je u intendiranoj svrsi samog testa. Naime, pomenuti test osmislio je Alan Tjuring, kada je u svom seminalnom radu “Computing machinery and intelligence” (1950) umesto odgovora na pitanje “Mogu li mašine da misle?” ponudio

---

2 Insekti imaju vrlo različite sposobnosti dikriminacije boja koje zavise od raznolikosti i vrste njihovih fotoreceptora. Insekti tipično imaju od samo jednog do čak šest različitih fotoreceptora (Briscoe, Chittka 2001).

test, odnosno “igru imitacije”, kojim bismo mogli da utvrdimo da li računar poseduje sposobnost mišljenja. Intuicija koja je vodila Tjuringa u konstruisanju testa identična je onoj koja je navela Dekarta da tvrdi da mašine ili automati (a ni životinje) ne mogu da misle. Dekart je argumentovao (1637/2008) da automati nikada ne bi mogli da vode smislen razgovor i da zbog toga ni čovek, kao misleći entitet, nije automat i nije vođen isključivo zakonima mehanike. S druge strane, Tjuring je smatrao da ukoliko bi automat mogao da vodi inteligentan razgovor ne bi bilo razloga da mu odrekemo status misleće mašine. Intuicija u pitanju je ta, da je ljudski govor i sposobnost reprezentovanja neograničenog broja potencijalnih situacija, vrhunski proizvod opšte inteligencije. Sposobnost da se pruže odgovori, odnosno da se formira reakcija, na najrazličitija pitanja ili zadatke, koji nisu uslovljeni trenutnom situacijom u okolini, mora biti izraz mnogih dubljih sposobnosti organizma da se na fleksibilan ili inteligentan način izbori sa najrazličitijim zahtevima koji se javljaju u njegovoj okolini. Jezik omogućava izražavanje hipoteza u skladu sa kojima inteligentan sistem dela i planira svoje akcije. On omogućava ekspresiju razloga na osnovu kojih se ponašanje sistema koji koristi jezik objašnjava kao racionalno ponašanje. Dakle, osnovna ideja Tjuringovog testa bila je da ukoliko je sistem sposoban da u jeziku, odnosno tokom konverzacije, izrazi najrazličitije vidove inteligentnog ponašanja onda taj sistem zaista i jeste inteligentan. Ukoliko je Judžin Gustman zaista prošao Tjuringov test ne bismo imali razloga da ne smatramo da je ovaj program zaista inteligentan i da, ukoliko su inteligencija i racionalnost određujuće osobine osoba, barem u nekom smislu Judžin nije osoba.

Ukoliko bismo se vodili samo ovim naslovima iz štampe mogli bismo da zaključimo da već danas živimo u svetu hibridnih, robotskih i digitalnih osoba. Međutim, ovakav zaključak bi bio preuranjen. Iako je Sofija dobila državljanstvo jedne države pitanje o njenim pravima

je ostalo otvoreno i niko iz vlade Saudijske Arabije nije bio spreman da odogovori na njega. Vest o njenoj inkluziji u građanstvo često se tumači kao medijski potez da se privuče pažnja na Saudijsku Arabiju kao jednog od glavnih aktera u globalnim investicijama u inovacije. Slično, vest o uspešnosti Judžina da “prevari” trećinu sudija da je ljudsko biće naišla je na znatan kritički otpor. Naime, i Sofija i Judžin se smatraju vešto dizajniranim četbotovima (eng. *chatbots*), programiranim da uspešno vode konverzaciju tako što koriste velike baze unapred programiranih odgovora na odgovarajuća pitanja. Ukoliko Sofija ili Judžin ne pronađu odgovor na određeno pitanje, svoje neznanje, ali i nerazumevanje, prikrivaju unapred pripremljenim šalama ili neodređenim opštim mislima. Njihova sposobnost uspešne komunikacije nije emergentno svojstvo njihove opšte inteligencije, već posebno napisanog programa koji različite vrste vokalizacija ili pisanog teksta uparuje sa odgovarajućim vokalizacijama ili pisanim tekstovima u formi odgovora – to svakako nije način na koji čovek pruža odgovore na pitanja<sup>3</sup>. U tom smislu, i Sofija i Judžin su još uvek veoma daleko od ostvarenja jake veštačke inteligencije koja bi bila ekvivalentna ljudskoj i na osnovu koje bismo potencijalno mogli da ih smatramo ličnostima poput ljudskih. Ipak, iako ova dva veštačka sistema nisu ozbiljni kandidati za ljudske dvojnike, niti za osobe kao aktere u “ljudskom” pravu, ostaje pitanje da li će takvih kandidata biti u budućnosti.

Glavna motivacija za pisanje ove knjige zasnovana je, sa jedne strane, na intuicijama da bismo u budućnosti mogli da pripišemo osobnost različitim veštačkim ili delimično veštačkim sistemima, a sa druge strane, na uvidu da današnje filozofske i pravne definicije lica ne mogu

---

3 Osim u ekstremnim situacijama kada učenik napamet nauči odgovore na unapred poznata pitanja. Ovakvi odgovori se tipično ne priznaju kao znak naučenog gradiva, te se primenjuje *viva voce* ne bi li se ispitalo da li su odgovori ispisani „automatski” ili s razumevanjem. Interesantno je da i sam Turing (1950) navodi upravo *viva voce* kao metod ispitivanja mašinske inteligencije.

spremno i nedvosmisleno da prepoznaju takve entitete kao lica. Iz tih razloga okrenuli smo se pokušaju da odgovorimo na dva pitanja:

1. Na osnovu kojih kriterijuma možemo jednom entitetu uopšte pripisati svojstvo ličnosti?
2. Da li te kriterijume mogu zadovoljiti veštački, odnosno hibridni entiteti?

Navedena pitanja biće glavne vodilje istraživanja koje će biti izloženo u ovoj knjizi. Iako prevashodno inspirisani drugim pitanjem, prvom pitanju će biti posvećena najveća pažnja, jer bez teorije ličnog identiteta i definisanja nužnih i dovoljnih uslova za pripisivanje personalističkih predikata jednom entitetu, drugo pitanje uopšte ne može ni biti postavljeno.

Izlaganje ćemo započeti sa istorijom razvoja pojma osobe, a nastavićemo ga sa kratkim pregledom istorije metafizike koja se tiče prirode osoba, ne bismo li došli do razloga nastanka savremenog sukoba između bioloških i psiholoških shvatanja osoba. Nakon pregleda različitih argumenata u prilog bioloških, psiholoških i konstitutivističkih stanovišta zaključićemo da nijedno od ponuđenih stanovišta ne zadovoljava u potpunosti. Ona će se pokazati kao preterano šovinistička ili kao opterećena *ad hoc* ontologijama konstruisanim samo za potrebe odgovarajućih teorija. Najveći trud ćemo uložiti da unapredimo jednu verziju psihološke teorije ličnog identiteta inspirisane Lokovim (1975/1690) i Parfitovim idejama (1984). Pomenuto unapređenje će se sastojati, nadamo se, u doslednom izvođenju konsekvenci Parfitovog stanovišta, koje će nas napokon odvesti do funkcionalističke teorije o prirodi lica i poricanju mogućnosti utvrđivanja ličnog identiteta. Na kraju ćemo ponuditi jednu pozitivnu ontologiju osoba, koja će biti zasnovana na posebnom shvatanju relevantnih kognitivnih procesa potrebnih za pojavu psiholoških sposobnosti na osnovu kojih identifikujemo osobe. Takva ontologija će se pokazati izuzetno permisivnom i dopuštaće da i delimično ili

potpuno veštački kognitivni sistemi budu smatrani osobama, a u posljednjem poglavlju ćemo se posebno baviti primenom ponuđene teorije na problem hibridnih osoba.

Čitalac može primetiti da u ovom kratkom opisu strukture knjige izostavljamo pitanja o robotskim i digitalnim osobama. Iako se ovim pitanjima nećemo direktno baviti neke implikacije povodom statusa takvih entiteta, inteligentnih robota i digitalne veštačke inteligencije, čitalac će moći lako sam da izvede. Razlog za izostavljanje neposrednog tematizovanja ovih pitanja je taj što bi obim knjige znatno prevazišao intendirane granice. S druge strane, izbor da se i dalje detaljno bavimo pitanjem hibridnih osoba načinjen je zbog trenutne urgentnosti pitanja pravnog statusa ljudi koji interaguju sa nekim spoljašnjim resursima na način koji omogućava njihovo kognitivno funkcionisanje i/ili njihov psihološki kontinuitet. Naime, u pravnoj praksi javlja se sve veći broj slučajeva u kojima oštećeni smatraju da je povreda takvih spoljašnjih resursa ujedno povreda njihovog tela, a ne samo oštećenje njihove imovine. Današnje pravo ne pruža jasne smernice kako treba presuditi u takvim slučajevima, te smatramo da bi izmenjeno shvatanje osoba, koje ne insistira na biološkim granicama ljudi, ujedno pružilo i pogodan okvir za pravno prosuđivanje u takvim slučajevima.

## Kratak opis sadržaja pojedinačnih poglavlja

*Prvo poglavlje* knjige biće posvećeno sagledavanju jedne ograničene istorije razvoja pojma osobe, kao i različitih metafizičkih teorija o prirodi osoba. Motivacija za takav izbor se nalazi prevashodno u činjenici da je savremeni pojam osobe jedan kompleksan pojam koji sadrži više distinktnih komponenti koje se naizgled ne mogu međusobno pomiriti. Jedan broj autora (Ohlin 2005; Travis 2015) smatra da

je zbog takve kompleksnosti sam pojam osobe čak neupotrebljiv, i da nam ne može poslužiti u raspravi o tome kojim entitetima možemo pripisati odgovarajuća prava, već da nam u tome mogu pomoći samo njegove pojedinačno izdvojene komponente. Među tim komponentama izdvajaju se pojam pravne sposobnosti, pojam humaniteta, shvatanje da je osoba entitet koji poseduje određeno narativno “Ja”, pojam utelovljenosti, te pojam racionalnog bića, ili, opštije, shvatanja da su osobe pravni, biološki, odnosno psihološki entiteti. Pomenuta nepomirljivost tih različitih komponenti se, zauzvrat, ne ogleda u njihovoj logičkoj inkonzistentnosti, već u nemogućnosti da se pruže jasni kriterijumi inidividuacije lica ukoliko se sve komponente uzmu zajedno. Drugim rečima, budući da svaka od tih komponenti na drugačije načine izdvaja različite skupove entiteta, ekstenzija termina “osobe” ne može nedvosmisleno da se odredi, i smatra se da se moramo odlučiti za neku od njih, a druge odbaciti.

Namera nam je da otkrijemo istorijske osnove i razloge za stvaranje tih različitih komponenti pojma lica, koje ćemo potražiti u antičkom shvatanju *prosopona*, Rimskom pravu, teološkom shvatanju lica i prosvetiteljskom stanovištu da su lica subjekti prava. Takav kratak pregled će nam omogućiti da sagledamo da različiti aspekti pojma lica nisu međusobno isključivi i da predstavljaju različita obogaćenja tog prevashodno pravnog pojma. Argumentovaćemo da je za nastanak tenzije između različitih komponenti tog pojma zaslužna jedna specifična metafizika i da je za njeno razrešenje neophodno usvajanje jedne nove ontologije osoba. Iz tih razloga, nakon pojmovnih razmatranja, preći ćemo na ispitivanje različitih metafizičkih pretpostavki koje su uslovile pojavu tenzije između biološke komponente – one koja se poziva na utelovljenost i humanitet – i psihološke komponente pojma lica – kojom se insistira na racionalnom karakteru osoba i njihovom psihološkom kontinuitetu koji se ogleda u naraciji jednog “Ja”. Nastojaćemo da pokažemo da pre

Dekartovog razdvajanja duha i tela kao dve supstancije, tenzija između shvatanja da su osobe ljudske životinje i da su određena psihološka bića nije ni mogla da nastane, pre svega, zbog tesne povezanosti životnog i psihičkog principa u pojmu ljudske duše. Pomenuto razdvajanje preživeće usvajanje fizikalističke metafizike, postuliranjem različitih fizičkih granica i kriterijuma individuacije psiholoških i bioloških bića, tako da će sledeće poglavlje biti posvećeno savremenoj raspravi o sukobu ta dva dominantna shvatanja osoba.

*Drugo poglavlje* će početi od pretpostavljenog sukoba između bioloških i psiholoških shvatanja osoba, a nastojaće da odredi smer pomirenja te dve vrste teorija. Kao što je već pomenuto dve savremene dominantne teorije o prirodi lica i ličnom identitetu pružaju kriterijume za individuaciju lica koji se pozivaju na odgovarajuće psihološke sposobnosti i psihološki kontinuitet, s jedne strane, odnosno na biološko ustrojstvo odgovarajućih organizama i životne kriterijume perzistencije, s druge strane. Obe teorije imaju vidne nedostatke koji se ogledaju u neispunjavanju nekih osnovnih intuicija koje imamo povodom prirode lica. Biološke ili animalističke teorije isključuju sve vrste osim ljudske kao pogodne za pripisivanje personaliteta, dok psihološke teorije tipično isključuju mentalno nesposobne iz ekstenzije pojma lica. Budući da zauzimanje bilo koja od ta dva stava povodom prirode lica vodi nekoj vrsti personalističkog šovinizma, nastojaćemo da pružimo odbranu stanovišta koje bi moglo da pomiri naše intuicije da i novorođenčad, ali i hipotetičke Marsovcе, kao i hibride ili neke robote, možemo barem potencijalno da smatramo osobama. Nakon pregleda nekih osnovnih pretpostavki i argumenata u prilog takvih stanovišta, razmotrićemo niz konstitutivističkih stanovišta koja odnos osobe i tela posmatraju kao odnos konstitucije i na taj način pokušavaju da pomire intuicije koje se tiču psihološkog karaktera osoba sa onima koje se tiču njihove utelovljenosti. Ipak, iako neka od tih stanovišta kao ono Lin Rader Bejker

(Baker 2000) imaju takvu moć pomirenja, ona zauzvrat uvode izuzetno kompleksne ontologije koje sa sobom nose niz novih problema, a istovremeno ne uspeavaju da pruže odgovarajuće kriterijume ličnog identiteta kojima u osnovi teže.

Nakon pregleda argumenata u prilog animalističkih, psiholoških i konstitutivističkih stanovišta okrenućemo se kritici susptancijalizma koji ova stanovišta podrazumevaju. Razmotrićemo Parfitovo stanovište (1984), koje pokazuje prve naznake napuštanja stanovišta da su osobe posebna vrsta supstancija i da ih je moguće u potpunosti individuirati, odnosno da je barem u načelu moguće pružiti determinističke kriterijume dijahronog ličnog identiteta. Iako ćemo se složiti sa većinom Parfitovih uvida, smatraćemo da njegovo stanovište ne pruža zadovoljavajuću pozitivnu ontologiju osoba, niti da izvodi do kraja konsekvence pretpostavki koje usvaja. Smatraćemo da je Parfitovo stanovište prvi korak u odbrani funkcionalističkog shvatanja lica koje ćemo braniti u sledećem poglavlju. Njime se izdvaja eksplanatorni značaj preferiranja psiholoških kriterijuma za identifikaciju osoba, ali se i naznačava nemogućnost redukcije osoba na neku drugu prirodnu vrstu, pre svega, ukazivanjem na hipotetičke slučajeve fisije i duplikacije lica u kojima se ne može odrediti lični identitet. Ispitivanjem logičkih posledica mogućnosti fisije i duplikacije približićemo se stanovištu da su osobe najbolje okarakterisane kao pripadnici jedne funkcionalne vrste i da je govor o osobama potrebno revidirati na takav način da se on ne odnosi na individue, već na odgovarajuća svojstva nekih individua.

Razmatranja iz drugog poglavlja dovešće nas do odbrane jednog psihološkog funkcionalističkog shvatanja osoba u *trećem poglavlju*. Smatraćemo da takvo stanovište vodi pomirenju intuicija animalista i zastupnika psiholoških teorija personaliteta, jer uvodeći jednu posebnu ontologiju koja se tiče realizacije relevantnih psiholoških sposobnosti ono će psihologiji vratiti tezu o utelovljenosti osoba. Na taj način će



pomirenje različitih komponenti pojma lica biti izvedeno ne na osnovu psihologizacije biologije, kao što je to činjeno u antičko i srednjevekovno doba postulirajući dušu kao psihički i životni princip ljudskih bića, već na osnovu biologizacije psihologije kojom se pretpostavlja da se umnost ne može razumeti bez interakcije organizma sa okolinom. Naime, počecemo od pretpostavke da osobe moraju imati odgovarajuće psihološke sposobnosti kako bi im bila pripisiva pravna sposobnost. Među tim sposobnostima će se izdvojiti mogućnost pripisivanja intencionalnih stanja sebi i drugima za koju je potrebno posedovati intencionalnost višeg reda, odnosno ono što ćemo nazvati “maksimalnom umnošću”. U ispitivanju odgovarajuće kognitivne arhitekture, kao relevantnom nivou ispitivanja realizacijske baze maksimalne umnosti, doći ćemo do jednog evolucionističkog utelovljenog stanovišta prema kojem realizacija maksimalne umnosti ne može da se ostvari bez postojanja odgovarajućeg organizma i njegovih senzorno-motornih organa, niti da se svede na neki poseban deo takvog organizma. Kako bismo došli do takvog stanovišta moraćemo prethodno da objasnimo kako je i da li je moguće naturalizovati pretpostavljenu intencionalnost, kao i na koji način možemo da identifikujemo sisteme u kojima se takva intencionalnost javlja. Neophodnost takve naturalizacije se ogleda u potrebi da se eliminiše svaki oblik dualizma i pretpostavka da je za mišljenje potreban neki posebni entitet poput “centralnog mislioca” koji vrši razumevanje, a koji bi potencijalno mogao da se identifikuje kao ispravan objekat referencije termina “osoba”. U naturalizaciji intencionalnosti pratićemo rezultate kompjutacione teorije uma i naturalističkih teorija semantičkog sadržaja, dok ćemo se u identifikaciji sistema sa odgovarajućim intencionalnim stanjima prikloniti funkcionalizmu i njegovim kriterijumima za identifikaciju propozicionalno struktuiranih intencionalnih stanja.

Obavezivanje na funkcionalizam i utelovljenost dovešće nas do nužnog uslova integrisanosti relevantnog kognitivnog sistema koji

realizuje maksimalnu umnost. Takav integrisani kognitivni sistem će se pokazati kao adekvatan objekat kojem možemo pripisati svojstvo *biti osoba*. Nakon iznošenja osnovnih pretpostavki branjenog stanovišta o prirodi osoba izvešćemo nekoliko njegovih konsekvenci. Prvo, budući da ćemo zauzeti funkcionalistički stav povodom određenja samih osoba, kao onih entiteta koji mogu igrati odgovarajuće uloge u pravu, a potom i povodom prirode psiholoških sposobnosti koje omogućavaju samu pravnu sposobnost, usvojićemo i stanovište o višestrukoj realizabilnosti lica. Branićemo stav da osobe mogu biti višestruko realizovane što objašnjava slučajeve fisije i duplikacije kao slučajeve višestruke realizacije odgovarajućih sistema koji su međusobno psihološki kontinuirani. Takođe, branićemo stav da su osobe kontingentno najčešće jedinstveno realizovane što objašnjava naše intuicije da su osobe supstancije sa realnim suštinama. Dalje, s obzirom na usvajanje “zdravorazumskog funkcionalizma” i teze Klarka i Čalmersa (1998) o mogućnosti realizacije relevantnih dispozicionalnih intencionalnih stanja u artificijelnim strukturama koje se nalaze van granica bioloških organizama, otvorićemo mogućnost da osobe mogu biti identifikovane sa hibridnim kognitivnim sistemima koji su integrisani sa odgovarajućim okolinskim resursima na relevantan način. Ti uvidi će nas dovesti do problematike kojom ćemo se baviti u četvrtom poglavlju.

U četvrtom poglavlju ćemo se okrenuti motivima za usvajanje stanovišta o plauzibilnosti hibridnih osoba kao i argumentima protiv mogućnosti proširenja osoba van granica bioloških organizama. U odbrani same motivacije da se hibridni sistemi, odnosno kognitivni sistemi sačinjeni od bioloških i artificijalnih resursa, mogu smatrati osobama razmotrićemo neke od aktuelnih pravnih slučajeva u kojima je oštećenje veštačkih pomagala tretirano kao oštećenje same osobe. Ispitaćemo ponuđenu argumentaciju u tim slučajevima i zaključićemo da, iako ona predstavlja značajan korak napred kada je pravni tretman

hibridnih osoba u pitanju, takva argumentacija nije dovoljno opšteg karaktera da pokrije sve relevantne slučajeve, niti se u striktno logičkom smislu može smatrati validnom. Zato ćemo umesto argumenata koji se pozivaju na analogiju sa Tezejevim brodom i kontinuitetom fizičkih i veštačkih osoba poput korporacija, ponuditi naš argument koji se poziva na integrisanost relevantnog kognitivnog sistema koji instancira maksimalnu umnost.

Nakon toga ćemo razmotriti nekoliko argumenata koji insistiraju na tome da teza o proširenju uma ili mogućnosti da neka intencionalna stanja budu eksterno realizovana, ne implicira proširenje granica lica. Pokušaćemo da odgovorimo na te argumente na način koji ukazuje na činjenicu da oni počivaju na metafizičkim pretpostavkama koje smo već doveli u pitanje i za koje smatramo da su arbitrarne i neadekvatne. Na kraju poglavlja nastojaćemo da anticipiramo nekoliko opštih prigovora koji mogu biti upućeni našem stanovištu i skiciraćemo odgovore na njih.



I

ISTORIJSKI OSVRT



# 1

## ISTORIJA RAZVOJA POJMA OSOBA

*Lice* ili *osoba* je jedan od osnovnih pravno-filozofskih pojmova. Taj pojam je pravni, jer se odnosi na entitete kojima se u jednom pravnom sistemu mogu pripisati prava i obaveze, a filozofski, jer je zadatak filozofije da pruži kriterijume na osnovu kojih svojstava se ovim entitetima mogu pripisivati prava i obaveze, kao i da odredi odgovarajući opseg ovog pojma. Ipak, termini “lice” i “osoba” nisu oduvek pripadali samo pravu i filozofiji prava, niti se danas koriste isključivo u ovim oblastima. Tako se uz ovaj pojam vezuju i različita psihološka i etička određenja, a često se pretpostavlja da on podrazumeva i postojanje sopstva u smislu psihičkog entiteta koji predstavlja jedinstvo individue (poput duše ili posebne regije mozga) i postojanje moralnog aktera koji je sposoban da prosuđuje šta je dobro, a šta loše. Zbog takvog konceptualnog bogatstva i mnoštva relevantnih aspekata bitno je na početku odrediti u kom smislu ćemo se baviti ovim pojmom. Fokus ovog istraživanja biće na gorenavedenom određenju lica kao nosioca prava i obaveza sa minimalnim ontološkim obavezama, to jest bez postuliranja da su lica “sopstva” i moralni akteri. Razlog za takav deflacionistički stav je u činjenici da postuliranje takvih entiteta nije nužno u datom kontekstu, kao i u činjenici da postoje

teorije koje pobijaju mogućnost postojanja takvih entiteta<sup>4</sup>. Kako bismo bolje odredili relevantno značenje termina “lica” i “osobe” okrenućemo se kratkom istraživanju porekla ovog pojma koje će rasvetliti njegovu istorijsku upotrebu i pretpostavke koje su s njim usko povezane. Ovo kratko istraživanje će ukazati i na jednu čestu pogrešnu istorijsku interpretaciju razvoja ovog pojma. Naime, kada je u pitanju njegovo pravno-filozofsko određenje autori najčešće navode da je njegovo poreklo u pojmu *persone* Rimskog prava. Dalje, izjednačava se značenje *lica* i *persone* Rimskog prava kao nosioca prava i obaveza, odakle se izvodi zaključak da Rimsko pravo nije prepoznavalo robove kao lica s obzirom da oni nisu bili nosioci prava i obaveza. Takav stav vodi interpretaciji razvoja pojma *lica* prema kojoj je u pitanju razvoj njegove ekstenzije, odnosno istorijsko prepoznavanje da je opseg ovog pojma širi nego što se pretpostavljalo. U ponuđenom pregledu ovakvo stanovište će biti dovedeno u pitanje i braniće se suprotno stanovište – da je opseg ovog pojma ostao nepromenjen, odnosno da se on uvek primenjivao na sve ljude, ali da se njegovo značenje tokom vremena menjalo i obogaćivalo.

#### a) Πρόσωπον – pozorišna maska antičke drame

Iako reči srpskog jezika “osoba” i “lice” nemaju fonetske sličnosti sa grčkom reči *prosopon* (ant. gr. πρόσωπον), niti sa odgovarajućom latinskom reči *persona*, kao što je to slučaj sa germanskim i romanskim parnjacima ovih reči (eng. *person*, nem. *Person*, franc. *la personne*, špan. *persona*) one se koriste za obeležavanje istog onog pojma koji je prvo-

---

4 Na primer, “nema sopstva” ili *no self* stanovišta inspirisana indijskim i kineskim filozofijama, posebno budizmom (vidi npr. Giles 1993; Metzinger 2010), ili umerenija instrumentalistička stanovišta povodom sopstva poput onih koje brane (Dennett 1992; Clark 2003); kao i etički nihilizam koji ukidajući predmet moralnog prosuđivanja, odnosno moralnih činjenja posredno ukida i subjekte morala (vidi Mackie 1977; Joyce 2001).



bitno bio označen tim terminima. U tom smislu iako “osoba” i “lice” nisu u direktnoj etimološkoj vezi sa rečima *prosopon* i *persona*, one su svakako usko značenjski povezane.

*Prosopon* etimološki potiče od predloga *pros-*, značenja ka, prema, za, i reči *ops-*, koja je značila oko, pogled, reč. *Prosopon* je, dakle, ona strana glave ka očima, to jest lice, ali ujedno i ono pred očima, ono vidljivo, ono što ulazi u odnos sa drugim, te od početka konotira izvesnu vrstu dijaloškog ili društvenog odnosa (Vovolis 2009: 31). Ista reč je sa usponom grčke drame dobila posebno značenje koje se odnosilo na pozorišnu masku. Naime, kada je prosta narativna forma zamenjena ulogama koje su igrali glumci izgovarajući relevantne delove teksta, odgovarajuće maske su postale simboli upravo tih uloga koje su glumci zauzimali u određenom trenutku, odnosno *lica* koja su postajali. Broj lica u izvođenju dramskog teksta se postepeno povećavao. Tako se Tespidu pripisuje formiranje prve glumačke uloge u šestom veku p. n. e., jer je pored hora uveo rolu pojedinca u izvođenju teksta. Broj glumaca na sceni se sa Eshilom (c. 525. – c. 456. p. n. e.) povećao na dva, čime se pojavio i dijalog između njih, a sa Sofoklom (c. 496. – c. 406. p. n. e.) na tri. S druge strane, prvu upotrebu maske u izvođenju dramskog teksta Aristotel pripisuje Eshilu (*Poetika* 1449a), kojeg ujedno optužuje za umanjivanje značaja hora. Uvođenjem maske jedan glumac je mogao da igra više uloga u jednoj drami, a maska je pružala informacije o godinama, društvenom status i polu igranog lika, jer iako su svi glumci bili muškog pola maske i uloge su mogle biti ženskog. Maska na taj način obezbeđuje izvesno razdvajanje glumca i uloge koju igra od njegovog tela, a maska postaje nosilac izgovorenog teksta.

Izvesno razdvajanje dva značenja reči *prosopon* – lice i maska – ogleda se u stvaranju novog oblika kada se koristila u značenju pozorišne maske, a kada je počeo da se upotrebljava oblik *prosopeion*. Najstariji zapis takvog oblika, a koji sugeriše izvesnu objektivaciju, može se naći

kod Teofrasta (c. 371 – c. 287 BC) u knjizi *Karakteri*. Uprkos javljanju ovog novog oblika reč *prosopon* se tokom čitavog antičkog perioda koristila kako za ljudsko lice, tako i za samu masku u smislu pozorišnog rekvizita, ali takođe i za odgovarajuću ulogu koju je maska simbolizovala. Slična višesmislenost zadržala se i u slovenskim rečima kakva je i srpska reč “lice” (ali i rus. лицо, bug. лице) koja označava ljudski lik, ali i glumačke uloge, iako se veza sa pozorišnom maskom izgubila osim u metaforičkoj upotrebi kakvu možemo naći u izrazu „pokazao je svoje pravo lice“<sup>5</sup>. Dalji razvoj i povezivanje pojma *prosopon* ili pojma lica, sa pojmovima *persone* ili osobe došao je preko teoloških rasprava i Rimskog prava.

### b) *Una essentia, tres personae*

Hrišćanska teologija pojmom lica počinje intenzivno da se bavi podstaknuta egzegezom biblijskog teksta. Naime, teolozi su morali da pruže odgovor na jedno ključno egezegetsko pitanje – Šta je Bog iz Svetog pisma, odnosno ko je Hrist? (Ratzinger 1990) Zašto se Bog u Pismu obraća u množini kada, na primer, u knjizi Postanja kaže “Eto, čovek posta kao jedan od *nas*” (3:22), zašto sa sobom vodi dijalog kao u Psalmu 110 kojim se tvrdi “Reče *Gospod Gospodu* mojemu: “Sjedi mi s desnu stranu moju, dok položim neprijatelje tvoje za podnožje nogama tvojim!” i zašto se Jahve prikazuje Avramu pre uništenja Sodoma kao tri čoveka sa jednim glasom.

Odgovor na pitanje o odnosu Boga, Hrista i Svetoga duha je morao da se pronade u domenu egzegeze, jer ni u Starom ni u Novom zavetu

---

<sup>5</sup> Latinizovani oblik persona se zato koristi sa nešto izmenjenim i užim smislom, jer ne uključuje i referenciju na ljudsko lice, ali koji povezuje pojam osobe sa ulogama koje igra. Tako možemo naći sledeće upotrebe: „to je samo njegova politička persona“ ili „njenja glumačka persona je postigla veliki uspeh“.

nema eksplicitnih tvrdnji o trojstvu, te je tumačima ostalo da dedukcijom ili zaključivanjem ka najboljem objašnjenju pruže odgovor na pitanje da li trojstvo u smislu trojedinog Boga postoji i kakve je prirode. Oni koji odriču postojanje trojstva odgovarajuća mesta u kojima Bog koristi množinu u referiranju ili obraćanju samome sebi tumače kao jezičku činjenicu kojoj ne odgovara nikakvo posebno stanje stvari, odnosno smatraju da je množina upotrebljena kao jezički oblik primeren u obraćanju visosti. Ipak, oni koji ovu mnoštvenost u govoru uzimaju kao znak stvarne mnoštvenosti morali su da pomire tvrdnju da je Bog jedan sa tvrdnjom da se javljaju tri božanska lika: Otac, Sin i Sveti duh. Iako već kod Ignjatija Bogonosca (c. 35 – c. 107) možemo naći začetke misli o prirodi trojstva, tek u trećem i četvrtom veku pitanje mnogostrukosti jedinstvenog Boga dolazi u žižu teološkog interesovanja koje će izroditi plodnu teološko-filozofsku raspravu i konačnu terminologiju i učenje koje se tiče prirode Svetog trojstva. U pokušaju da pruže odgovor na pitanje mogućnosti da se jedno savršeno biće javlja u tri oblika, a da ova raznolikost ujedno ne narušava Božije savršenstvo, tumači su se okrenuli antičkoj metodi „prosopografske egezeze“ (Rourke, Chazarreta Rourke 2006: 23). Naime, u interpretaciji grčkih tragedija učenjaci antičkog doba koristili su se jednom posebnom metodom, kojom su se drame tumačile usredsređivanjem na karakter uloga koje su dodeljivane božanskim bićima, a kroz čije su likove tekle odgovarajuće reči pružajući im na taj način kontekst i boju. Prosopografska egezeza u tumačenju biblijskog teksta je već prisutna kod Filona Aleksandrijskog, Ipolita Rimskog, Klimenta Aleksandrijskog i Origena Adamantija koji se koriste frazom „apo (ek) prosopon...“ u značenju „kroz usta...“ (Grillmeier 1975), a Tertulijan 213. godine zapisuje da je Bog „*una substantia, tres personae*“, odnosno jedna supstancija, a tri lica, odnosno ličnosti. Rasprave o ovakvom tumačenju Božije prirode vodile su se aktivno naredna dva veka i bile su pod jakim uticajem različitih filozofskih škola

poput platonizma i neoplatonizma, stoicizma i Aristotelove filozofije, a dalje usavršavanje tumačenja tvrdnje da je Bog jedna supstancija ili jedna esencija, a tri ličnosti nastavilo se i tokom srednjeg veka, pre svega, u delima Tome Akvinskog i Dunska Skota. Glavno pitanje je, naravno, bilo šta je *prosopon* ili *persona* u biblijskom kontekstu.

Sam Tertulijan, pod uticajem stoičke škole, Boga razmatra kao materijalno biće, doduše sastavljeno od najfinije materije, pa će i tri lica u njegovom učenju biti distingvirana pomoću materije. Naime, Tertulijan je smatrao da je u početku bio Otac, koji od svoje materije stvara Sina sa kojim tada deli taj deo materije. Sin, potom stvara Svetoga duha koji svoju materiju deli sa Sinom i Ocem. U tom pogledu Tertulijan izbegava razdvajanje tvorca i stvorenog, kao i Božije delovanje kroz telo Hrista kao čoveka, ipak troličnost pripisuje samo onom delu materije koji sadrži Svetu trojicu, a ne samom Bogu što dovodi u pitanje Tertulijanovu poziciju kao izvorno trinitarijansku. Iz ovih razloga Dejl Tagi Tertulijanu pripisuje izvesnu vrstu unitarijanstva, jer sam Bog nije trojedin, već se trojstvo sadrži u “grupi trojice” čije je osnivač Bog (vidi Tuggy 2016a; 2016b).

Avgustin je još jedan od mislilaca koji je pružio različite argumente u prilog i protiv teze da je Bog “*una substantia, tres personae*” i njenih alternativa, poput tvđenja da Bog sadrži tri supstancije ili tri esencije (videti Augustine 1991/ca. 400–420; Drecoll 2014). Njemu se pripisuje i uvođenje pojma relacije kao ključnog za razumevanje trojstva. Međutim, Avgustin neće ponuditi potpuno i pozitivno shvatanje odnosa tri Božije ličnosti, jer je njegovo celokupno učenje odlikovano određenim misterijanizmom i insistiranjem na *via negativa* u razumevanju Boga i njegovih atributa. Prema Avgustinu ljudski um zbog njegove grešnosti nije sposoban da razume Božiju egzistenciju, ali je u mogućnosti da shvati šta Bog nije. Pa tako Avgustin tvrdi da je termin “*persona*” počeo da se koristi kako bismo imali jednostavan odgovor na pitanje “Čega je

Bog tri?” (224–30 [VII.3]). Iako ne možemo neposredno saznati prirodu odnosa tri Božija lica, prema Avgustinu možemo se tom shvatanju približiti pomoću slika iz stvorenog sveta, kasnije nazvanim “psihološkim analogijama”. Tako se prirodi trojstva možemo približiti putem zamišljanja odnosa onoga koji voli, voljenog objekta i ljubavi onoga koji voli, ili odnosa uma, njegovog znanja i njegove ljubavi. Ovo su, naravno, samo nesavršene analogije, jer se Bogu ne mogu prediciirati svojstva akcidentalno, dok sa druge strane Bogu ne možemo ni suštinski prediciirati to da je Otac ili Sin ili Sveti duh, jer je on suštinski jedno. Iz tih razloga ličnosti su prema Avgustinu relaciona svojstva, odnosno prediciiraju se u zavisnosti od odgovarajućeg odnosa Boga prema samome sebi. Takvo shvatanje razlikovanja *persona* ili lica unutar Boga, smatralo se ne narušava jedinstvenu suštinu Boga i nastavilo se sa traganjem bližeg određenja ove relacione prirode Božijih lica.

Pored pitanja o prirodi trojstva još jedno pitanje je vodilo hrišćanskom utemeljenju pojma osobe ili lica, a to je pitanje koje se odnosi na pomirenje tvrdnje da Hrist ima dve prirode – ljudsku i božansku – ali jednu ličnost. U detalje ove rasprave nećemo ulaziti, već ćemo se okrenuti sumiranju nekih bitnih elemente prethodno razmatrane rasprave koja je vodila od antičkog pojma *prosopon* kao pozorišne maske ili uloge sve do opšteusvojenog hrišćanskog mišljenje da je Bog “*una essentia, tres personae*”.<sup>6</sup> Usvajanjem jedinstvenosti suštine i mnoštvenosti ličnosti došlo se napokon do razdvajanja pojmova prirode i personaliteta ili onoga šta je neko od onoga ko je neko. Ovim pitanjima ćemo se vratiti kada se bude razmatralo savremeno psihološko shvatanje ličnosti nasu-

---

<sup>6</sup> U okviru hrišćanske vere postoje razlike povodom pitanja Svetog trojstva, te unitarijanci, monofiziti, arijanci i neki drugi odbijaju stav da je Bog tri ličnosti u jednom biću. Takođe, možemo primetiti i da se stavovi zapadne i pravoslavne hrišćanske crkve po pitanju izvora tvrdnje o prirodi trojstva razlikuju, te zapadna crkva smatra da je ova tvrdnja plod navedenih plodnih rasprava i egzezeze biblijskog teksta, dok pravoslavna crkva zagovara mišljenje da je ova tvrdnja direktno nasleđena od Hrista preko apostola, te da je deo dogme koja prethodi pomenutim raspravama.

prot biološkog, a zauzećemo stav da jedino psihološko stanovište može na odgovarajući način da pruži kriterijume na osnovu kojih utvrđujemo *ko je neko*. Takođe ova različita shvatanja *prosopona*, *persone* ili lica, od antike do srednjeg veka, imaju nekoliko zajedničkih karakteristika, a to su pre svih naglašavanje jedne svojstvene relacije prirode, bilo u pogledu odnosa individue prema društvu, uloge koju individua igra u odgovarajućoj drami, ili u međusobnom odnosu Božijih ličnosti, tako i insistiranje na govornom i dijaloškom karakteru ličnosti, odnosno na logosu izraženom “*apo prosopon*”, odnosno u Božanskoj ličnosti.

Savremeno shvatanje ljudske ličnosti u velikoj meri duguje zahvalnost teološkim raspravama koje su se vodile povodom pitanja prirode Božijih ličnosti, a preko shvatanja da čovek svoju ličnost ima po ugledu na Boga i preko shvatanja prirodnih prava kojim ćemo se vratiti nešto kasnije. Sada ćemo se okrenuti pisanom pravu i to Rimskom pravu i njegovom pojmu *persone* koji se gotovo unisono prihvata kao izvor savremenog pravno-filozofskog shvatanja osobe ili lica.

### c) *Persona* Rimskog prava

Rimsko pravo ima dugu istoriju koja se u jednom smislu ne završava ni dan danas. Naime, počeci Rimskog prava vezuju se za osnivanje grada Rima, a osnovni okvir građanskog prava kao i veliki deo pravne terminologije u različitim savremenim pravnim sistemima preuzeti su upravo iz njega. Rimsko pravo se razvija u dve faze: u kontinuitetu od osnivanja Rima do Justinijanove kodifikacije u šestom veku, i tokom svog “drugog života” od šestog veka. Ipak, može se tvrditi da druga faza Rimskog prava u pravom smislu počinje tek od jedanaestog veka, kada je Rimsko pravo bilo ponovo “otkriveno” u Zapadnoj Evropi i kada je u velikoj meri bilo inkorporirano u različite pravne sisteme, i da se razvija

sve do osamnaestog i devetnaestog veka kada je nacionalizacija dovela do novih kodifikacija prava, a Rimsko pravo prestalo da bude glavni izvor pravnih normi (Mousourakis 2012: 1-2). Rimsko pravo je bilo razvijeno na izuzetan način i sastojalo se od većeg broja grana, od kojih nas najviše interesuje ona koja se bavila osobama, tj. *ius quod ad personas pertinet*. Kako bismo sagledali važnost ovog dela Rimskog prava dovoljno je da sagledamo njegov položaj u celokupnom korpusu građanskog prava. Ovaj zadatak nije posebno težak zbog pomenute šestovekovne kodifikacije prava sprovedene pod naredbom Justinijana I, a koja je kao rezultat dala *Corpus Iuris Civilis* ili Korpus građanskog prava, kolekciju pravnih tekstova gde ćemo kao jedno od tri glavna dela naći *Institutes*. Zauzvrat u *Institutes*, ili u knjizi koja studentima objašnjava kodifikovano pravo, naći ćemo kao prvu od četiri glave onu čija je glavna tema upravo *ius quod ad personas pertinet*, a pored prava koje se odnosilo na osobe možemo naći još ono koje se odnosilo svojinu (*ius quod ad res pertinet*) i ono koje se odnosilo na dela ili činjenje (*ius quod ad actiones pertinet*).<sup>7</sup> Pravo koje se tiče osoba je određivalo pravnu poziciju osoba, odnosno njihova prava, sposobnosti i dužnosti, a sadržalo je kako statusno i tako i porodično pravo. U skladu sa tim ono se sastojalo od normi koje su se ticale statusa osobe, kako kao individue tako i kao dela zajednice ili društva, ali je definisalo i njena prava i obaveze kao člana porodice.

Ukoliko bismo sada usvojili pretpostavku da je savremeni pojam osobe ili lica nasleđen iz Rimskog prava, a da se on odnosi na entitete koji su pravno sposobni, odnosno na subjekte prava kao nosioce prava i obaveza (kao što je to slučaj u savremenom pravu), možemo pogrešno zaključiti da ćemo u *ius quod ad personas pertinet* naći norme koje regulišu status i porodične odnose isključivo slobodnih građana i odgovarajućih udruženja, a da u njemu nećemo naći norme koje se odnose na

---

<sup>7</sup> Forma, pa čak i delovi teksta, *Institutes Iustiniana* preuzeti su iz drugovekovne knjige *Institutes* koju je napisao Gaj (Gaius) jedan od najslavnijih rimskih jurista.

robove budući da su oni smatrani svojinom, te u tom smislu treba da budu predmet *ius quod ad res pertinet*. Drugim rečima, možemo doći do zaključka da Rimsko pravo ne prepoznaje robove kao osobe i da je opseg termina “persona” uži od opsega termina “čovjek”. Međutim, takav zaključak bi bio preuranjen i pogrešan iz prostog razloga što iako savremeni pravni pojam osobe vodi svoje poreklo iz Rimskog prava on se od njega u velikoj meri razlikuje. Naime, najčešće se ističe da je rimski pojam osobe, zahvaljujući njegovoj vezi sa antičkim pojmom *proso-pona*, zadržao goreopisanu relaciju ili funkcionalnu prirodu. Latinska reč “persona” kao i grčka reč “prosopon” izvorno označavaju masku, a posledično i glumačku odnosno društvenu ulogu koju pojedinac igra.<sup>8</sup> U skladu sa navedenim izvornim značenjem upotreba termina “persona” u pravu se tumači kao posledica prepoznavanja činjenice da različite individue mogu igrati iste pravne uloge. Dakle, ono što je prepoznato kao pravno relevantno nisu posebne odlike pojedinog lica, već njegova sposobnost da igra određenu pravnu ulogu. Međutim, ovde dolazi do prvog izvora moguće pogrešne interpretacije. Ukoliko pretpostavimo da je igranje pravne uloge ili bivanje subjektom prava suštinsko određenje *persone* ili osobe, onda možemo prirodno zaključiti da osoba podrazumeva pravnu sposobnost. Ipak, ovo nije slučaj sa pojmom *persone* Rimskog prava. Pravnu sposobnost je imao samo ograničen broj ljudi, to jest ograničen broj osoba (Lučić, Šarac 2006: 53). Ovo postaje sasvim jasno kada sagledamo faktore koji su se smatrali relevantnim za određivanje statusa osobe:

Izraz “*status*” korišten je za oznaku položaja u društvu i obitelji. Status čovjekov je takav da je on slobodan čovjek ili rob – *status libertatis*; da je rimski građanin, latin ili peregryn – *status civitatis*;

---

<sup>8</sup> Etimološki se dovodi u vezu kako sa samom reči *prosopon*, ali i sa etrurskom reči *fersu* u istom značenju, kao i sa latinskim *per+sonare* ili doslovno “ono što se čuje kroz”.



ili je svojevlasna osoba (*persona sui iuris*) ili je podložna vlasti obiteljskog starješine (*persona alieni iuris*) – *status familiae*. (Ibid.)

U tom smislu sve osobe su bile ili slobodne (*liberi*) ili robovi (*servi*), i prema Rimskom pravu nije kontradiktorno tvrditi da su robovi osobe i da su objekat, a ne subjekat prava s obzirom na njihov status svojine. Punu pravnu sposobnost imao je samo *pater familias*, glava porodice, dok je pravna sposobnost ostalih slobodnih ljudi hijerarhijski uređena prema njihovom građanskom i porodičnom statusu. Dakle, osobama su se smatrali svi ljudi, bez obzira na njihovu pravnu sposobnost, dok se odgovarajući pravni subjekti poput kolektiva određene namene (*universitates*) nisu smatrali osobama do uvođenja pojma *persona ficta* i *persona iuridica* o čemu će kasnije biti reči. Na osnovu toga možemo zaključiti da je osoba Rimskog prava bitno biološki određena, bez dodatnog postuliranja psiholoških ili pravnih sposobnosti.

S druge strane, savremeni pojam osobe podrazumeva pravnu sposobnost i smatra se da je svaki čovek dobija rođenjem, a gubi smrću, dok ju je prema Rimskom pravu bilo moguće izgubiti i gubitkom prava građanstva. Prethodno kratko razmatranje nam pokazuje da je savremeni pojam osobe sadržinski dosta bogatiji od onog koji se koristio u Rimskom pravu, a da je upotreba takvog, mlađeg, pojma na period u kojem vlada Rimsko pravo primer anahronizma. Stoga često citirana tvrdnja Marsela Mausa “*servus non habet personam*” (Mauss 1979: 81) ili “robovi nemaju personu” primenjena na robove Rimskog prava, mora oprezno da se tumači, kao posledica primene mnogo kasnijeg, danas usvojenog, prosvetiteljskog pojma osobe.

## d) Osoba kao prirodni nosilac prava

Iako su već u Rimu robovi dobijali sve veća prava o osobama kao prirodnim nosiocima prava u punom smislu možemo govoriti tek sa ukidanjem ropstva i, konačno, sa rođenjem Deklaracije o ljudskim pravima. Ovim događajima je prethodio period prosvetiteljstva i odbrana sekularnog prirodnog prava, a pretpostavka da je osoba nosilac pravne sposobnosti je danas nerazdvojiva od njenog pojma.

Pojam prirodnog, nasuprot pisanom pravu, ima dugu istoriju i može se pratiti sve do stoika (mada Toma Akvinski pripisuje neke prirodno-pravne stavove već Aristotelu, vidi Jaffa 1979), stavova Cicerona i Seneke da u svetu vlada svrhoviti red i da racionalna bića mogu da žive u skladu sa njim ponašajući se vrlo; preko hrišćanskih shvatanja o odnosu ljudskog i božanskog prava i stavova Tome Akvinskog (*Summa Theologiae*) da se prirodno pravo otkriva ljudskim učestvovanjem u Božijem večnom pravu, a koje budući da je nesavršeno (učestvovanje) zbog ograničenosti ljudskog razuma mora da bude potpomognuto otkrivenim božanskim pravom; sve do liberalističke politike i teorije individualnih prava Džona Loka (*Druga rasprava o vladi* 1965). Rasprave o prirodnom pravu se tipično vode s obzirom probleme koji se tiču dve oblasti: zasnivanje etike i utemeljenje sistema prava. Nas će interesovati samo drugi od ovih, i konkretnije, interesovaće nas uticaj prirodnopravnih shvatanja na promenu pojma lica. Bitno je primetiti da su čak i teorije prirodnog prava koje se tiču pravnih sistema, a ne etike, u tesnoj vezi sa moralnom teorijom i mišljenjem da pravo kao sistem pisanih normi treba da bude *pravedno* i sačinjeno *zarad osoba* i njihove dobrobiti. Ovde možemo razlikovati dve bitne pretpostavke: 1) teorija prirodnog prava treba da osigura validnost pisanih pravnih normi fundirajući ih u nezavisno otkrivenim prirodnim normama, i 2) osobe postoje nezavisno od pisanog prava koje se naknadno primenjuje na njih.

Glavno suparničko stanovište prirodnopravnih teorija, povodom obe od dve navedene pretpostavke, jeste pozitivističko shvatanje prava. Stoga, možemo prepoznati sukob između teoretičara prirodnog prava i pozitivista po pitanju opravdanosti pisanih pravnih normi – da li pravne norme dobijaju svoju validnost na osnovu pravednosti jednog sistema ili na osnovu mogućnosti sprovođenja pisanih normi koje su fundirane na pretpostavljenoj osnovnoj normi da treba poštovati ustav ili slični osnovni pravni akt; kao i njihov sukob po pitanju ontološkog statusa osoba, kojim se trenutno bavimo. Naime, prema prirodno-pravnim teorijama, (prirodna) osoba, ili entitet koji može ući u pravne odnose, postoji nezavisno od prava i određena je nizom prirodnih sposobnosti, dok bi prema pozitivističkim teorijama prava svaka osoba bila puki pravni konstrukt. U tom smislu, pozitivističke teorije ne prave razliku između ljudi kao aktera u pravu i korporacija na osnovu njihovih intrinzičnih svojstava, već samo na osnovu prava i obaveza koje su im dodeljene u jednom pravnom sistemu. Hans Kelzen, u svojoj *Čistoj teoriji prava* (2007), takav stav iznosi kao prednost pozitivizma, koji pojam osobe ne opterećuje dodatnom filozofskom metafizikom o prirodi lica niti idejom o urođenim pravima i koji stoga vodi jednoj čistoj teoriji, neukaljanoj filozofskim spekulacijama. Iako bi pozitivističko shvatanje možda bilo korisno kao metodološki princip u zasnivanju jedne čiste pravne teorije lica, ono ne pruža odgovor na pitanje zašto neki entiteti mogu biti pravni akteri, a drugi ne mogu, niti uspostavlja kontinuitet sa istorijskim shvatanjem lica, kao ni sa aktuelnom pravnom praksom koja razlikuje fizička od pravnih lica i postulira niz “urođenih prava” kakva su postulirana Deklaracijom o ljudskim pravima, a koja su bazirana na pretpostavljenoj jednakosti ljudi.

Stav da se ljudi rađaju jednaki priznaje već samo Rimsko pravo (*Institutes* 1.2.2 “po prirodi, od početka, svi ljudi su rođeni slobodni i jednaki”), ipak ono dozvoljava gubitak te jednakosti i postojanje

osoba bez pravne sposobnosti. Novina koja dolazi sa prosvetiteljstvom, jeste insistiranje na neotuđivosti prirodnih prava i na određenju osoba kao subjekata prava. Dakle, s jedne strane, smatralo se da postoji jedan broj prava koja nijedna osoba ne može da otuđi, dok je sa druge strane usvojeno mišljenje da osoba ne može da izgubi pravnu sposobnost i da postane objekat prava. Oba mišljenja su usko povezana preko shvatanja da osoba ne može otuđiti svoju autonomiju i pravo na slobodu i da je to pravo fundirano u samoj prirodi osoba. Argumenti za neotuđivost prava su se tokom vremena razlikovali, te tako možemo naći stav da je to jedna samoočigledna istina – npr. u tekstu Deklaracije nezavisnosti Tomasa Džefersona, zatim lokovski odgovor da se osnovna prava, kao što su pravo na život ili slobodu, ne mogu otuđiti, jer nam oni u pravom smislu i ne pripadaju (Locke 1965: 325), već pripadaju Bogu, hobsovsko-rusoovski odgovor baziran na teoriji društvenog ugovora da se ova prava ne mogu otuđiti, jer se zauzvrat ne može dobiti ništa jednako vredno (Hobbes 1958: 112; Rousseau 1967: 8, za pregled različitih stanovišta vidi McConnell 1984) i dr. Takođe, kod Kanta i Hegela nalazimo stav da sam pojam osobe podrazumeva da se ona ne može objektivizovati, u smislu u kojem bi ona postala trpni objekat prava, kakva je svojina. Tako Kant piše da “osoba ne može biti svojina, odnosno ne može biti stvar koja može biti posedovana, jer je nemoguće biti osoba i stvar, posednik i posed” (Kant 1965: 387), a Hegel da se odgovarajuća prava ne mogu otuđiti, jer ona predstavljaju suštinu lica, bez koje ono ne bi moglo da postoji i bez koje se ne bi moglo razlikovati od stvari (Hegel 1967: odeljak 66).

Ovu promenu u pojmu lica možemo jasno pratiti i u argumentaciji u prilog odbrane trgovine robljem. Naime, budući da je Rimsko pravo osobe definisalo kao slobodne ljude ili robove, a Portugalska i Španska pravna kultura se bazirala na njemu, posebno opravdanje

robovlasništva nije ni bilo potrebno (vidi Watson 1987; Finkelman 2012). Čak i Francuska koja nije u potpunosti usvajala Rimsko pravo, nije imala problem da na njemu bazira eksplicitno dopuštenje da gospodari dovode robove u Francusku 1716. godine (Finkelman 2012: 106). Sasvim jasno trvenje između prosvetiteljskog shvatanja da osobe ne mogu biti objekat prava i da poseduju jedan broj neotuđivih prava i robovlasništva nastalo je sa ratifikovanjem Povelje o pravima (prvih deset amandmana Američkog ustava) 1791. godine i neprekinutom robovlasničkom praksom. Naime, Peti amandman Povelje stipulirao je da nijedna *osoba* ne može biti lišena života, slobode ili imovine bez sudskog procesa, što bi robovlasništvo učinilo ilegalnim budući da robovi to nisu postajali zakonom, niti su to tipično postajali po kazni za počinjeni delikt. Nakon ratifikacije Povelje usledili su brojni argumenti u prilog odbrani robovlasništva, a koji su tipično nastojali da pokažu da afrički robovi nisu osobe, što je napokon vodilo kulturi rasizma, odnosno ideji da su neke rase superiornije od drugih.

Iako postoji niz argumenata protiv stanovišta da postoje neotuđiva prava, poput Nozikovog koji smatra da su sve odbrane neotuđivosti prava paternalističke (Nozick 1974), ili već pomenutog pozitivističkog Kelzenovog stanovišta prema kojem osobe nisu nikakvi posebni entiteti, nesumnjivo je da nam je prosvetiteljstvo ostavilo u nasleđe distinkciju između osoba i svojine, ideju da je osoba subjekat prava i nosilac pravne sposobnosti, te da se njena pravna sposobnost i subjektivitet temelje na njenim prirodnim svojstvima. Ukoliko bismo ostavili po strani pojedinačna prirodna prava osobe, koja se raznoliko identifikuju kao pravo na život, slobodu, zdravlje, integritet tela, svojinu, itd., te način na koji ih spoznajemo i identifikujemo, ostaje nam jedno zajedničko jezgro prirodno-pravnog shvatanja osobe, a to je da je ona određena prirodnim svojstvima koja utemeljuju njenu autonomiju i pravnu sposobnost koja joj omogućuje pripisivanje prava i obaveza u okviru prava. U tom smislu i

Lok tvrdi da je osoba kao pravni termin pripisiv samo razumnim bićima koja su sposobna za pravo, radost i bedu (Locke 1975).

U nastavku teksta podrazumevaćemo ove osnovne uvide da se personalitet može pripisati upravo onim bićima koja imaju odgovarajuća svojstva koja zauzvrat omogućavaju njihovo punopravno učešće u pravu, odnosno koja ih čine subjektima prava.

## 2

# KRATKA ISTORIJA METAFIZIČKIH TEORIJA O PRIRODI OSOBA

Prethodno razmatranje istorije pojma *lica* ili *osobe* otkrilo nam je da ovaj pojam nema jedinstveni izvor niti jedinstveno značenje. Iz tih razloga savremeni pojam lica zadržava višesmislenost i ne može se jednostavno podvesti pod jednu određenu definiciju čak ni u kontekstu prava. Takva priroda ovog pojma navela je različite autore da izraze značajnu meru skepticizma kada je u pitanju upotrebljivost ovog pojma u raspravama o pravima, pogotovo onim koja se tiču graničnih slučajeva osoba kao što su embrioni, ljudi u vegetativnom stanju ili potencijalnim neljudskim licima. Tako Ulin (Ohlin 2005) piše da iako se smatra da je pojam osobe nezaobilazan u odbrani različitih tvrdnji o pripadajućim pravima, ovaj pojam zapravo predstavlja krovni pojam koji ima distinktnu komponente: biološki pojam koji se odnosi na ljudska bića, pojam racionalnog agenta i pojam jedinstva svesti; i da su upravo ove razdvojene komponente one koje pojedinačno pružaju utemeljenje naših intuicija o pravima, a ne sam pojam lica. Slično, Trevis (Travis 2015) parafrazirajući Nafin (2011) naglašava da pojam osobe u sebi sadrži više različitih pojmova poput racionalnosti, posedovanja duše, utelovljenja i prava, i primećuje da kao takav predstavlja svojevrsan prostor interakcije između diskur-

zivnog, institucionalnog i materijalnog, iz čega zaključuje da je ovaj pojam najbolje ostaviti po strani u odlučivanju povodom prava određenih individua u korist pojmova utelovljenosti i humaniteta.

Problemi na koje ukazuju Ulin, Trevis, Nafin i drugi, su problemi koji prožimaju savremene rasprave o prirodi lica. Oni nastaju zbog otvaranja mogućnosti da različiti entiteti budu nosioci svojstava koja su izdvojena ovim različitim aspektima pojma lica ili osobe. Videli smo Rimsko pravo je insistiralo na humanitetu, teologija na diskurzivnosti, antika na funkcionalnim ulogama, a prosvetiteljstvo na prirodnim sposobnostima koje utemeljuju pravne. Ukoliko bi se ispostavilo da „racionalni agent“, „narativno Ja“ i „čovjek“ nisu koekstenzivni, onda pojam osobe koji bi uključivao sve ove aspekte ne bi imao nedvosmisleni ekstenziju i na osnovu njega ne bismo u svakom slučaju mogli sa sigurnošću da odredimo da li je neki entitet osoba ili ne, te da li zaslužuje da mu se pripišu odgovarajuća prava i da bude prepoznat kao punopravni akter u nekom pravnom sistemu. Posledica takvog rasuđivanja je da moramo odlučiti koja je od ovih komponenti pojma lica primarna, što neposredno vodi savremenom sukobu između bioloških (Carter 1989; Snowdon 1990; Olson 1997a), psiholoških (Parfit 1984; Lewis 1976) i konstitutivističkih (Shoemaker 1999; Baker 2000) shvatanja prirode lica, koja redom postuliraju da su lica organizmi, psihološki entiteti poput mozгова, odnosno posebna vrsta entiteta koja se ne može redukovati ni na jednu prethodnu.

U nastavku teksta nastojaćemo da pokažemo da sve do rađanja moderne misli takvog problema nije ni bilo. Budući da je pojam racionalne duše objedinjavao relevantne psihološke i biološke karakteristike, razdvajanje psihološkog, biološkog i opštepravnog određenja lica nije ni postojalo. Pod antičkim i srednjevekovnim metafizičkim pretpostavkama o prirodi duha i živih bića postojalo je potpuno preklapanje u ekstenziji pomenutih aspekata pojma lica. Ipak, sa kartezijanskim



razdvajanjem duha i organizma nastalo je plodno tle za razlikovanje psiholoških i bioloških entiteta. Takvo razdvajanje nije ni dan danas u potpunosti prevaziđeno. Iako retko ko danas zastupa stanovište da su mentalna svojstva realizovana u nematerijalnoj supstanciji, sasvim je uobičajeno da se smatra da postoji poseban deo tela, kakav je mozak, a ne čitav organizam, koji je nosilac relevantnih psiholoških svojstava. Iz tih razloga metafizika koja se odnosi na prirodu psiholoških i kognitivnih stanja i procesa u velikoj meri određuje i prirodu sukoba između različitih određenja lica i različitih kriterijuma ličnog identiteta. Drugim rečima, sve dok se insistira na shvatanju da su mentalna stanja i sposobnosti poput racionalnog ponašanja ili kontinuiteta svesti realizovana u posebnim entitetima poput mozgova, odnosno delovima bioloških organizama, pomenuti sukob će opstati kao realan. Međutim, ukoliko se okrenemo utelovljenom shvatanju kognicije uvidećemo da je moguće ujediniti različite komponente pojma osobe na način koji bi vodio stvaranju koherentnog i upotrebljivog pojma, koji ima jasno određenu ekstenziju.

Poseban interes za ujedinenje različitih aspekata pojma lica nalazimo u činjenici da samo pravo prepoznaje i biološke i psihološke kriterijume u identifikaciji lica, ali nema jasne smernice kako da odluči između njih u nekim slučajevima kao što su npr. slučajevi višestrukih ličnosti kojima ćemo se malo kasnije baviti. Naime, uz pojam fizičkog lica se povezuje biološka kategorija ljudskih bića, ali istovremeno i niz psiholoških određenja poput racionalnosti, sposobnosti za govor, samo-svesti i sl. Obe kategorije su eksplicitno ili implicitno definisane pisanim pravom – biološka definicijom fizičkih lica kao ljudskih bića koja su određena rođenjem i smrću, a psihološka u razmatranju i pripisivanju opšte pravne kao i posebne poslovne i deliktne sposobnosti, koje podrazumevaju različite psihološke odlike poput uračunljivosti ili svesti o učinjenim radnjama, ali i dodeljivanjem ličnih prava koja se odnose na

unutrašnji život svih subjekata prava. Naš zadatak će zato biti da utvrdimo međusobnu zavisnost ovih kategorija; da li jedna implicira drugu, odnosno da li svaki čovek ima odgovarajuće psihološke karakteristike i da li odgovarajuće psihološke karakteristike imaju samo ljudi, da li je jedna od ovih kategorija primarnija u određenju pojma lica, da li je moguće da one nisu koekstenzivne, a ako jesu da li je njihova koekstenzivnost kontingentna ili nužna.

Sada ćemo se okrenuti istorijskom pregledu različitih metafizičkih teorija što će nam pomoći da uvidimo kada i zašto nastaje tenzija u kompleksnom pojmu lica, kao i u kom smeru možemo krenuti kako bi se takva tenzija prevladala.

#### a) Psihologizovana biologija i koherentnost pojma lica

Iako je danas uobičajeno da se biološka i psihološka shvatanja ličnosti razdvajaju i smatraju sukobljenim, nije oduvek bilo tako. U ovom kratkom odeljku biće kratko sumirani razlozi zašto biološke i psihološke odlike jednog organizma nisu bile oštro razdvajane, kada je ovo razdvajanje nastalo i zašto imamo razloge da ga prevaziđemo.

Ukoliko se još jedanput okrenemo istoriji pojmova uvidećemo da su biološko određenje lica kao bića odgovarajuće biološke vrste, to jest kao čoveka određenog rođenjem i smrću, i psihološko određenje lica kao racionalnog, samosvesnog bića, sasvim nerazdvojivi u antičkom i srednjevekovnom periodu. Nerazdvojivi su iz prostog razloga što je čovek smatran čovekom upravo zbog posedovanja racionalnosti, odnosno posebne vrste duše sposobne za logičko rasuđivanje, sećanje i svesno iskustvo. S druge strane, posedovanje duše nije bilo zaslužno samo za obdarivanje čoveka razumom, već je duša predstavljala, pre svega, princip života i u tom smislu je bila neophodni sastavni deo svakog

biološkog organizma. U Aristotelovoj metafizici, i u spisima onih koji ga slede, čak ni čovekovo telo ne može postojati nezavisno od duše, jer ona predstavlja supstancijalnu formu, formu koja materiji pruža odgovarajući oblik i funkciju. Tako Trevisova i Ulinova briga da ne možemo na osnovu pojma koji podrazumeva i odgovarajuće biološke i psihološke karakteristike da dođemo do nedvosmislenog odgovora da li je neko biće, pogotovo ljudsko biće, lice ili ne, ne može ni da nastane pre jasnog razdvajanja psihološkog i biološkog, jer koji god kriterijum da upotrebimo doći ćemo do istog odgovora – lica su ljudi, odnosno bića obdarena razumom (ili jezikom Boetija i Tome Akvinskog lica su “individualne supstancije racionalne prirode”, Aquinas, *Summa Theologiae* t, q. 29, a. 1, obj. 1.).

Ono što je bitno primetiti je da prema takvom shvatanju postojanje “iracionalnih” ljudi ili nezrelih ljudskih individua ne predstavljaju protivprimere tezi da svi ljudi poseduju racionalnu dušu ili da su svi ljudi lica. Posedovanje racionalne duše i njenih esencijalnih svojstava ne superveniraju nad određenim mentalnim ili fizičkim stanjima individue, već se pre posmatraju kao posedovanje sposobnosti ili mogućnosti višeg reda koje se aktualizuju realizacijom nekih nižih sposobnosti (biti čovek znači imati sposobnost za racionalnost iako ona ne mora biti aktualizovana zbog određenih deficijentnosti na nižem nivou, nemati tu sposobnost znači ne biti čovek. U tom smislu ovakvo određenje čoveka je bitno teleološko. Vidi Moreland, Wallace 1995). Potpuno razdvajanje duhovnog ili mentalnog od živog i telesnog nastaje tek sa Dekartovom filozofijom u kojoj duša postaje posebna supstancija čija je esencija mišljenje, nasuprot protežnosti telesne supstancije.

Ipak, neko bi mogao prigovoriti da i pre Dekarta, pogotovo u različitim religijskim kontekstima, postoji mišljenje da je duša odvojiva od tela i da može imati nezavisnu egzistenciju nakon telesne smrti jednog čoveka. Takođe, neko može primetiti da i tokom antičkog i srednjeve-

kovnog perioda postoje sporovi, koji danas predstavljaju specifična mesta sukoba mentalističkih i biologističkih shvatanja osoba, poput srednjevekovnog pokušaja da se odgovori na pitanje da li su i embrioni lica i kada to postaju. Ipak, predstavljanje ovih stanovišta i pitanja kao poniklih na shvatanju da su psihološke karakteristike odvojive od bioloških predstavljalo bi svojevrsan anahronizam, pre svega, jer je duša prevashodno shvatana kao princip života i kao neodvojiva od živog organizma. U skladu sa takvim stanovištem i biljke i životinje poseduju dušu koja im pruža životnu, odnosno pokretačku silu, iako se takve duše od antike predstavljaju kao različite od ljudske koja pored vitalističke i kinetičke moći poseduje i odgovarajuće psihološke sposobnosti. U tom smislu duša je prvobitno biološki pojam, a tek sekundarno psihološki, ili drugim rečima, psihološke odlike su nerazdvojivo povezane sa biološkim i prema takvom shvatanju nemoguće je zamisliti nebiološko ili neproduhovljeno biće koje bi imalo psihološke karakteristike, kao što danas možemo zamisliti misleće robote ili druge veštačke sisteme.

Tako u ovom kontekstu odgovori na pitanja koja se tiču ekstenzije pojma lica, kakvo je pitanje da li su embrioni lica i da li imaju prava, neće zavisiti od primarnosti psiholoških kriterijuma, poput posedovanja svesnosti ili racionalnosti, odnosno zastupanja primarnosti bioloških kriterijuma, to jest pripadanju vrsti *homo sapiens*, u pripisivanju ličnosti, već će zavisiti od odgovarajućeg stanovišta po pitanju vremena spajanja duše sa telom ili njene aktualizacije. U trenutku zadobijanja duše embrion istovremeno postaje čovek i biće koje je barem potencijalno razumno. Tako sledeći Aristotela Toma Akvinski u *Summa Theologica* (Pitanje 118, član 2, ad 2) tvrdi da je duša stvorena tek na kraju nastajanja ljudske individue što je tumačeno kao četrdeseti ili osamdeseti dan od začeca, dok su drugi prateći Pitagoru smatrali da je telo produhovljeno od trenutka začeca, a kazuisti, napokon, da je verovatno da racionalnu dušu poseduje tek rođeno dete iako su odobravali abortus samo u slučaju ugroženog zdravlja majke (Jones 2004).

Napokon mogućnost razdvajanja duše i tela ni u platonovskoj ni u aristotelovskoj tradiciji neće biti utemeljena na mogućnosti razdvajanja životnog i racionalnog principa. Naime, i kod Platona i kod Aristotela možemo naći određene začetke dualizma, ali znatno drugačijeg od onog koji nalazimo kod Dekarta.

Platon u *Fedonu* pruža tri argumenta za besmrtnost duše, odnosno njene potencijalne odvojivosti od tela: argument na osnovu cikličnosti, na osnovu anamneze i na osnovu afiniteta, od kojih je za nas najrelevantniji treći od njih (78b-84b) iako se često smatra najslabijim od svih ponuđenih. Ovim argumentom se ispituje ontološki status duše, koje je pokrenuto pitanjem kakva vrsta stvari može da nadživi telo, odnosno kakva se vrsta stvari mora raspršiti nakon smrti tela. Platon piše *Fedon* u svom srednjem periodu u kojem on podrazumeva određenu metafiziku prema kojoj postoje dve bitno različite vrste stvari – one koje pripadaju svetu opažajnih stvari, koje su sastavljene od delova, promenljive i propadljive i one koje pripadaju inteligibilnom svetu ideja, koje su večne, jednostavne, dosežive samo umom, a ne i čulima, i nepromenljive (Platonova metafizika, to jest teorija ideja, je posebno tematizovana u *Fedonu*, *Fedru* i *Državi*). Prema argumentu afiniteta duša koja razumeva forme ili ideje mora biti njima nalik, te je u tom smislu mnogo bliža inteligibilnom svetu nepropadljivih entiteta, od onog opažajnog propadljivih materijalnih objekata. Platon takođe dodaje da one duše koje su kontaminirane telesnim uticajima neće moći da se otrgnu od telesnog sveta nakon smrti (81b). Iako je otvoreno pitanje da li je u tom smislu i potpuno racionalna duša, koja se oduprla telesnim uticajima, prema Platonu sasvim različita od materije, nepropadljiva i jednostavna, svakako ono što bi se u tom slučaju odvojilo od tela ne bi bilo čisti psihološki entitet, niti bi telo moglo biti živo bez njega. Zbog toga iako bismo možda mogli da govorimo o dualizmu duše i tela, takav dualizam ne bi mogao da se izjednači sa modernim u kojem dolazi do razdvajanja

psiholoških i bioloških principa. Zapravo, kao jedan od dodatnih argumenata u prilog nepropadljivosti i besmrtnosti duše Platon navodi da je glavni princip ili esencijalno svojstvo duše upravo život, te u sebi ne može sadržati princip propadanja (o Platonovom argumentu iz afiniteta videti Elton 1997; Apolloni 1996). U svakom slučaju, možemo zaključiti da iako duša kao životni princip ne može da se odvoji od živog, biološkog organizma, kod Platona možemo naći začetke ideje da ono što dušu razlikuje od tela jesu njene psihičke osobine.

Aristotel za razliku od Platona nije verovao u postojanje formi ili ideja kao nezavisnih od materije, odnosno njihovih partikularnih instancijacija, te u tom smislu ne možemo očekivati da kod njega pronađemo slične argumente za besmrtnost duše koja nadživljava telo i ima sposobnost reinkarnacije, te koja bi potencijalno zadržala neku vrstu ličnog identiteta.<sup>9</sup> Prema Aristotelu forme su prirode određenih stvari i u tom smislu su utelovljene u stvarima koje ih instanciraju. Za Aristotela je, stoga, duša kao supstancijalna forma vezana za telo čijeg je ona forma, čime se ujedno objašnjava i zajednica duše i tela. Ipak i kod Aristotela možemo naći određene elemente dualizma ukoliko usmerimo pažnju na povezanost intelektualnih sposobnosti sa telom. Naime, Aristotel smatra da je racionalni deo duše poseban u tom smislu što on nema poseban materijalni organ. Aristotelov argument u prilog nematerijalnosti racionalne duše zadužene za razumevanje i rasuđivanje možemo naći u *De Anima* (Aristotle, Hamlyn 1993: III, 4). Tu Aristotel zauzima jedno specifično stanovište povodom percepcije i kognicije, prema kojem one dele jednu bitnu zajedničku karakteristiku, a to je da njihovi organi moraju

---

<sup>9</sup> Čak i kod Tome Akvinskog koji prati Aristotelovu misao, ali ozbiljno razmatra mogućnost egzistencije racionalne duše kao supstancijalne forme čoveka u odvojenosti od tela, nalazimo da ovako egzistirajuća duša nije osoba, jer to može biti samo u utelovljenom obliku koji joj omogućava posedovanja sećanja neophodnih za personalnu egzistenciju. I kod Aristotela i kod Tome materija je ta koja omogućava individuaciju, pa ne može biti reči o duši koja je supstancijalna forma, a koja je istovremeno individuirana. Tako Akvinski kaže da kada se molimo određenom svecu, mi se ne molimo njegovoj personi.

na neki način biti slični predmetima koje zahvataju. Tako je oko osetljivo na svetlost, a ne na zvuk, uho na zvuk, a ne na toplotu, dok razum nije ograničen na neku posebnu vrstu materijalnih stvari te u tom pogledu ne može imati neki određeni organ. Takvo Aristotelovo rezonovanje nas može podsetiti na prethodno izneto Platonovo argumentovanje u prilog drugačijoj vrsti ontološkog statusa duše, prema kojem racionalna duša mora nalikovati na ideje koje shvata. Međutim, Aristotelov argument nije pozitivan kao Platonov kojim bi se zaključivalo o stvarnoj prirodi uma, već negativan u tom smislu što se ograničava na ono šta um ne može biti. Iz tih razloga jedan broj autora upozorava, poput Kenija (1989), da je Aristotelovo stanovište mnogo bliže Rajlovom, koji je kritikovao Dekarta zbog postuliranja posebne vrste supstancije koja bi morala biti različita od telesne. Prema takvoj interpretaciji Aristotel poput Rajla ne pravi kategorijalnu grešku i ne postulira posebnu ontološku prirodu duše, jer iako racionalni deo duše nema poseban organ to ne implicira da ona mora biti posebna vrsta supstancije koja je različita od tela i koja se od njega može odvojiti. Jer iako sposobnosti razuma nisu utelovljene u nekom posebnom organu intelekt je neodvojiv od tela uopšte, budući da racionalna duša egzistira kao supstancijalna forma ili kao deo duše koji predstavlja formu čoveka. Ono što je sigurno je da Aristotelova pozicija povodom prirode intelekta ili racionalne duše nije jasno i nedvosmisleno određena i da sadrži izvesnu tenziju koja se odražava u zauzimanju dva različita stava, naime, da je duša forma tela, a sa druge strane da razum nema poseban organ i da je percepcija recepcija forme bez materije (videti Robinson 1978). Ova dva naizgled sukobljena stava doveli su da najrazličitijih interpretacija Aristotelove filozofije duha, pa je on tumačen kao funkcionalista, bihejviorista i dualista (videti Sorabji 1974; Nussbaum i Rorty 1992/1995). Međutim, Aristotelu, kao ni Platonu, ne možemo učitati onu vrstu modernog dualizma prema kojoj je duh kao nosilac mentalnih stanja i kognitivnih sposobnosti odvojiv i različit od

organizma. Takođe, tumačenje njihovih dela kao onih koja podržavaju psihološko ili biološko određenje lica nesumnjivo bi predstavljalo slučaj anahronizma.

Razlozi ovome se, pre svega, trebaju tražiti u antičkom i srednjevekovnom shvatanju uzroka i nerazdvajanju živog organizma od duše, budući da su njegove moći pokretanja i delanja shvatani kao rezultat delovanja kako eficientnih i materijalnih tako i formalnih i finalnih uzroka. Drugim rečima, razdvajanje psihološkog i biološkog nije bilo moguće ne zbog biologizacije psihološkog, kakvu možemo naći u savremenim tekstovima, već zbog psihologizacije biološkog. Ovo je posebno evidentno u Aristotelovoj teoriji kretanja koja razlikuje “samopokretače” od neživih stvari koje su pasivno pomerane i koje na isti takav način pomeraju druge stvari, kao i od nepokretnog pokretača. Samopokretači, ili životinje, imaju moć da se pokreću (ovde se misli na lokalno kretanje, a ne na svaku vrstu promene) a da istovremeno nisu pokrenuti neposrednim uticajem iz okoline. Drugim rečima, samopokretači imaju unutrašnju uzrok promene, ali takav koji je različit od kretanja osnovnih elemenata koji se isto tako prema Aristotelu mogu kretati prirodno, odnosno oni imaju dušu. Iako je njihovo kretanje naizgled neuzrokovano, ono ima svoje uzroke kako u spoljašnjim događanjima, kakvo je na primer prisustvo hrane, tako i u specifično unutrašnjim događajima koji se sastoje u predstavljanju ovih situacija i imanju želje ili izvesne intencionalnosti da se pokrenu na određeni način (o tumačenju Aristotlove tvrdnje o samopokretljivosti kao zasnovanoj na unutrašnjem delovanju želja videti Furley 2017, o tumačenju zasnovanom na intencionalnosti videti Nussbaum 1978, a o tumačenju koje insistira na značaju eficientne unutrašnje uzročnosti pneume videti Berryman 2002). Duša nije samo odgovorna za lokalno kretanje životinja, ili njihovu promenu mesta, već i za rast i razvoj biljaka. One se ne razvijaju nasumično, već rastu u skladu sa unapred određenom organizacijom, odnosno u skladu



sa svojom supstancijalnom formom. U tom smislu pojam duše je duboko biološki. Duša je forma, ili prva aktualnost, prirodnog tela sa organima (DA II. I). U skladu sa ovakvim određenjem duše Aristotelov spis *De Anima* se često izučava kao deo Aristotelovog opusa koji se odnosi na uspostavljanje biologije kao nauke.

Tokom vekova koji će uslediti razlikovaće se različita stanovišta po pitanju prirode duše, inspirisana kako Aristotelovim i Platonovim uvidima, tako i atomističkim materijalističkim shvatanjima. Bez obzira da li će biti smatrana besmrtnom ili ne, funkcionalistički određenom kao kod Aristotela u smislu da predstavlja formu tela ili materijalistički kao kod Demokrita i stoika ili napokon kao bliska inteligibilnom svetu ideja kao kod Platona srednjeg perioda, duša će biti usko povezana sa određenom vrstom posebne materije, fine supstancije, poznate pod imenom psihičke pneume i sa njenom, pre svega, vitalističkom i pokretačkom ulogom. Pneuma će biti smatrana glavnim instrumentom duše.

Kod Aristotela ona je izjednačena sa eterom, petim elementom, od kojeg su takođe sačinjena nebeska tela, a koji po sebi nije ni težak ni lak pa je zbog toga pogodan da deluje kao posredujući eficientni uzrok unutrašnjih telesnih kretnji (videti *De motu animalium*, Aristotle, Nussbaum 1985; takođe Berryman 2002). Različite teorije o prirodi, mestu i kretnjama pneume bazirane su na empirijskoj evidencije, iako je ona bila, kako se kasnije ispostavilo pogrešno prikupljena. Naime, na osnovu posmrtno ispražnjenosti arterija zaključilo se da se pneuma kreće delom krvotoka i da preko njega deluje na odgovarajuće delove tela. Iz sličnih razloga, jedno od preovlađujućih mišljenja o mestu duše u telu bilo je da se ona nalazi u srcu, jer je jedino ono moglo imati neposredan uticaj na materiju koja se nalazila u arterijama. Još jedno od zapažanja koje je bilo utemeljeno na empirijskoj, ponovo pogrešnoj evidenciji, a koje svoje poreklo ima još u antici jeste da moždane komore imaju posebnu ulogu u mišljenju, ponovo jer se smatralo da su one ispražnjene od

četiri osnovna elementa, odnosno da su ispunjene psihičkom pneumom. Mišljenje da moždane ventrikule igraju posebnu ulogu u skladištenju pneume, vodilo je traganju za organom koji bi bio sposoban da pomera ili kontroliše protok pneume unutar komora i ova potraga je dovela do pinealne žlezde, slavno dovedene u vezu sa mnogo kasnijim Dekartovim projektom u kojem je ona igrala ulogu posrednika između dve razdvojene supstancije – misleće i protežne.

Međutim, interesantno je da je već Galen (ca. 130 - ca. 210, *O korisnosti delova tela*, vidi May 1968; Lokhorst 2018) primetio da pinealna žlezda ne može igrati ovu ulogu jer je predložena žlezda nepokretna i na nepodobnom mestu i da je mnogo bolji kandidat za ovu ulogu mali crvilići izrastak na cerebelumu (*vermis superior cerebelli*). Tokom kasnog antičkog perioda i srednjeg veka Galenova zapažanja o anatomiji i funkcijama mozga znatno su unapređena. Jedno od zanimljivijih unapređenja bazirano na specifičnoj argumentaciji tiče se posebnih psiholoških funkcija pojedinih moždanih komora i samog “crvića” Koste ben Luke (Qusta ibn Luqa 820-912, vidi Wilcox 1985; Lokhorst 2018). Naime, Kosta ben Luka kombinuje Galenove primedbe o ulozi cerebelumskog crvića sa Nemezijusovim teorijom o lokalizaciji pojedinih psiholoških sposobnosti prema kojoj je moć imaginacije smeštena u prednjoj moždanoj komori, razum u srednjoj, a sećanje u zadnjoj komori. Prema Ben Luki možemo naći empirijsku potvrdu o mestu odgovarajućih mentalnih sposobnosti i ulozi crvića u činjenici da kada želimo nečega da se setimo podižemo pogled, dok ga spuštamo kada želimo da na miru o nečemu razmišljamo. Prema njemu ovo možemo objasniti time da gledanjem na gore podižemo crvić koji posledično oslobađa protok pneume iz zadnje ventrikule koja nosi sećanja u srednju u kojoj se odvijaju misli, dok se gledanjem nadole ovaj prolaz zatvara (Lokhorst 2018).

## b) Dualizam duha i tela i početni sukob između biološkog i psihološkog shvatanja lica

Nakon različitih antičkih i srednjevekovnih teorija o ulozi pneume ili animalnih duhova u psihičkim i pokretačkim procesima, u šesnaestom veku došlo je do značajnih pomaka u istraživanju anatomije. Za trenutni kontekst od njih je svakako najvažnije otkriće Nikola Mase (Massa 1536) da moždane komore nisu ispunjene pneumom, to jest, vazdušastom materijom, već vodenom tvari, to jest likvorom. Neko ko ne poznaje Dekartove argumente u prilog dualizma mogao bi da pomisli da je upravo ovo otkriće dovelo do napuštanja shvatanja da duša prožima telo preko pneume i da ga na taj način čini pokretnim i sposobnim za mišljenje. Ipak, Dekartovi argumenti su sasvim nepovezani sa ovim otkrićem, a on se čak vraća starijim shvatanjima, tim da životni duhovi postoje i da je pinealna žlezda, a ne vermis mesto interakcije duše i tela (termin "pinealna žlezda" se, zapravo, neprecizno koristio da označi kako samu pinealnu žlezdu tako i crvić na cerebelumu, pa je moguće da je to navelo Dekarta da se vrati staroj teoriji o ulozi pinealne žlezde u kontrolisanju protoka pneume kroz telo). Ono što Dekarta vodi dualizmu jeste, pre svega, njegovo shvatanje uzročnosti i napuštanje teorije o finalnim uzrocima i svake vrste teleologije, barem kada je telesni svet u pitanju. Dok Aristotel u *De motu animalium* upoređuje kretanje životinja sa onim igračaka automata, uspostavljajući analogiju između drvenih poluga i vrpce koje ih povezuju sa kostima i tetivama živih bića, on ih ipak razlikuje, jer životinje imaju moć samopokretanja zahvaljujući duši i unutrašnjim uzrocima (kako eficientnim zahvaljujući pneumi, tako i finalnim zahvaljujući intencionalnosti); Dekart s druge strane sva živa bića osim čoveka svodi na automate, ne samo zbog njihove uporedivosti zasnovane na njihovoj anatomiji, već zbog uvida da su objašnjenja njihovih ponašanja istog tipa, odnosno da se pona-

šanje živih bića u potpunosti može objasniti eficientnom uzročnošću, ili mehanicističkim principima.

Shvatanje prema kojem se kretanje i opšte ponašanje životinja ni u kom pogledu principijalno ne razlikuju od ponašanja neživih stvorenja je možda bilo inspirisano impresivnim renesansnim veštačkim životinjama koje su bile u stanju da imitiraju različite biološke procese. Ipak, bez obzira na moguću inspiraciju, Dekart iznosi da istim principima možemo objasniti ponašanje prostih mašina, poput poluge, i živih bića, poput psa ili mačke, odnosno da nema potrebe da se za objašnjenje materijalnog sveta uvodi finalna uzročnost. Štaviše, Dekart je smatrao da uvođenje finalne uzročnosti ili objašnjenja koja se pozivaju na svrhu ili supstancijalne forme nema posebnu naučnu vrednost, jer gotovo tautološki izlažu da se neki organizam ponaša na određeni način upravo zato što je organizam određene vrste koji ima svrhu da se ponaša upravo na takav način. U *Meteorologiji* (Descartes 1644/1965) Dekart sholastičku filozofiju optužuje i za izvesnu psihologizaciju fizike, jer u objašnjenju prirodnog kretanja elemenata uvodi pojam svrhe. Kada treba objasniti prirodno kretanje elemenata kao što je na primer kretanje kamena ka površini Zemlje, pozivanje na finalne uzroke i svrhe još je problematičnije nego u slučaju objašnjenja kretanja životinja, jer je za njih postulirano da imaju duše. Problematičnost se za Dekarta, pre svega, ogleda u tome što pojam kretanja u skladu sa svrhom, ili pojam imanjanja tendencije, mora ostati rezervisan za racionalnu dušu budući da podrazumeva poznavanje svrhe i ciljeva. Na taj način finalnost ostaje rezervisana za poseban domen, domen nematerijalnog, i on se u potpunosti odvaja od svega telesnog, pa i biološkog.

Kod Dekarta glavna uloga duše prestaje da bude pružanje životnog principa, pokretanja i strukture živih organizama i njena suštinska odlika postaje mišljenje. Može se reći da odustajanjem od psihologizacije biološkog ili objašnjenja organizacije i ponašanja organizama pomoću

finalne i formalne uzročnosti nastaje svojevrstan hijatus između psihološkog i biološkog, jaz koji je po prirodi epistemološki, eksplantoran i ontološki. Za razliku od tela koje je protežno, deljivo, saznatljivo čulima i objašnjivo zakonima mehanike, duša ili misleća supstancija je neprotežna, nedeljiva, saznatljiva iz perspektive prvog lica i objašnjiva finalnošću koja je proterana iz carstva telesnog. Iako i kod Platona i njegovih sledbenika možemo naći ideju da je racionalna duša poput entiteta inteligibilnog sveta, ona je podložna kvarenju i spoljnim uticajima i ne mora biti sasvim prosta. Kod Avgustina tako nalazimo da je ljudska duša prosta, ali u poređenju sa Božijom to je samo približno. Tek sa Dekartom dolazi do potpunog razdvajanja tela i duše, oni ne dele nijedno zajedničko svojstvo, što napokon njihovu interakciju čini gotovo misterioznom i predmetom brojnih rasprava koje su usledile.

Te dve supstancije su ipak objedinjene u jednoj posebnoj vrsti – čoveku – preko pinealne žlezde. Svoje shvatanje o razdvojenosti dve supstancije Dekart će učvrstiti većim brojem argumenata koji počivaju na logičkom principu neidentičnosti razlučivih i izvođenjem logičke mogućnosti na osnovu zamislivosti. Tako nam Dekart nudi argument iz zamislivosti, sumnje, jasnosti i razgovetnosti, te deljivosti (Dekart 2012/1641), koji će kasnije biti rehabilitovani u filozofiji Sola Kripkea zahvaljujući razvoju modalne logike (Kripke 1980). Rajl je ovakvo razdvajanje dve supstancije smatrao posledicom usvajanja “paramehaničkog mita” ili stanovištem da ukoliko mentalno ne prati zakone mehanike mora pratiti neke paramehaničke zakone i mora biti realizovano u nekoj supstanciji koja je nalik materijalnoj, a opet sasvim različita od nje (Ryle 1949). U svakom slučaju sa Dekartovom filozofijom je formiran jaki pojam sopstva, koje je sasvim nezavisno od telesnog, koje je spoznatljivo aktom samosvesti i koje modifikacijama misleće supstancije dobija sadržaje koji su okarakterisani intencionalnošću i svešću. Ovo ne znači da je Dekart bio prvi koji je kontemplirao o mogućnosti

ovakvog samosvesnog sopstva, slično rezonovanje možemo naći još kod Avicene, koji razmatra slučaj “lebdećeg čoveka”. Avicena nas poziva da zamislimo čoveka stvorenog u sred vazduha bez ikakvih čulnih utisaka. Njegova čula su onesposobljena, a udovi rastegnuti tako da se ne dodiruju. Avicena nas pita da li bi takav čovek bio svestan bilo čega i u naše ime odgovara da bi on bio svestan svoje sopstvene egzistencije. Iz ove intuicije Avicena izvodi jaki ontološki antiaristotelijanski zaključak da je duša nematerijalna, jer materije možemo biti svesni samo putem čula, i da je samosvest odlika duše koja prati svako naše iskustvo (videti Adamson 2016). Dakle, iako ideja sopstva i duše kao nematerijalne i samosvesne nije sasvim nova u Dekartovo vreme, Dekart pruža čitav sistem koji ograničavajući finalnost u domen duševnog omogućava stvaranje koherentne ontologije u kojoj se suština duha iscrpljuje u njegovim psihološkim moćima.

Upravo je Dekartov uticaj presudan za stvaranje psihološkog pojma osobe, osobe kao svesnog “ja” koje je racionalno i samosvesno, koje svojim odlukama menja svet oko sebe i koje je odgovorno za svoje postupke. Biološki organizam po sebi može se posmatrati izolovano od *cogita* kao mehanizam koji je determinisan zakonima fizike i kao kontingentno povezan sa odgovarajućim mentalnim događajima. Um ne supervenira nad fizičkim i od njega je odvojiv. On se vodi svojim pravilima, priča svoju priču u dijalogu sa sobom i drugima, i ima slobodu da postupa u skladu sa svojim razlozima. Iako sam Dekart nije eksplicitno zastupao psihološku teoriju ličnosti ili personaliteta, njegova shvatanja i argumenti u prilog dualizma omogućili su lakšu recepciju Lokove teorije ličnog identiteta, kao i Kantovo viđenje delatnog subjekta kao dela noumenalnog sveta. Ovo razdvajanje psihološkog od biološkog u različitim oblicima će nas pratiti do današnjih dana, a jedna od njegovih posledica je i shvatanje da su biološka i psihološka shvatanja ličnosti međusobno sukobljena. Iako danas preovlađuje fizikalističko stanovište

u pogledu prirode duha, ostaci kartezijanizma mogu se osetiti u različitim pretpostavkama koje se i dalje opšte prihvataju kao što je lokalizacija uma u glavi, nepogrešivost subjekta u pogledu sopstvenih mentalnih stanja, postojanje neizvedene intencionalnosti i druge. U nastavku ovog odeljka okrenućemo se psihološkom shvatanju osoba onako kako ga je utemeljio Lok, a na čijim pretpostavkama se zasnivaju i savremene psihološke teorije, koje se iz tih razloga često u savremenoj literaturi nazivaju neolokovskim teorijama. Razlog lake recepcije Lokovog stanovišta, kao što ćemo videti, nalazi se u njegovoj minimalnoj ontologiji lica, odnosno u napuštanju supstancijalizma.

Lok je “osobu” čuveno nazvao “forenzičkim terminom”<sup>10</sup> u drugoj knjizi *Ogleda o ljudskom razumu*, u poglavlju koje nosi naslov “O istovetnosti (identitetu) i različitosti”. Lok za taj termin kaže:

To je forenzički termin, koji podrazumeva dela i zasluge; i zato pripada samo razumnim delatnicima, sposobnim za pravo, radost i bedu.<sup>11</sup>

Ono što možemo zaključiti iz navedenog Lokovog određenja jeste da je termin “osoba” odnosno “lice” suštinski normativni izraz. On se odnosi na ona bića koja se mogu smatrati delatnicima ili agentima, odnosno na ona bića čije se radnje mogu prosuđivati kao dobre ili loše i ispravne ili neispravne, i čije se ponašanje može normirati bilo pravnim bilo etičkim propisima. S druge strane, ne bi li normiranje ponašanja

---

10 “Person’ is a forensic term.” Gajo Petrović je preveo sa „Ličnost’ je pravni izraz”. Odlučila sam se za izraze „lice” i „osoba” umesto „ličnosti” zbog njihovih pravnih konotacija, i zbog psihološke konotacije termina „ličnost”. Takođe, ostavljam „forenzički” umesto „pravni” ili “sudski”, jer je širi pojam i uključuje različite vrste normativnosti—pravne i etičke.

11 “It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, and happiness, and misery” (Locke, John, *Essay on Human Understanding*, Book II, Chapter XXVII, Article 26). „To je sudski izraz kojim se određuju i ocenjuju radnje, i zato on pripada samo razumnim bićima koja razumeju zakon i koja su sposobna za sreću i nesreću”. (Lok 1962: 372)

bilo uspešno ono mora biti usmereno na bića koja su u stanju da prosuđuju svoje delanje u skladu sa razlozima. Takođe, s obzirom da pravo sprovodi svoje norme vezujući ih za određene sankcije, bilo pozitivne ili negativne, ova bića moraju biti sposobna za “radost i bedu” koji će ih voditi u razumnom odlučivanju koje se tiče njihovog postupanja. Dakle, osobe su razumna bića čije ponašanje može biti usmereno i izmenjeno u skladu sa normama i njihovim razumevanjem ili drugim rečima osobe su pravno sposobna bića čija pravna sposobnost leži u njihovim mentalnim sposobnostima, odnosno moći da prosuđuju razloge i da delaju u skladu sa njima.

Ovde vidimo značajnu izmenu pravno-etičkog pojma lica u odnosu na onaj Rimskog prava. Biti osoba u Rimskom pravu nije podrazumevalo pravnu sposobnost, već je bilo dovoljno biti ljudsko biće kako bi bili predmet ličnog prava, bez obzira na sposobnosti koje odgovarajuća individua poseduje. Moguć uzrok ove promene se potencijalno može naći u upravo opisanom razdvajanju psihološkog od telesnog i psihologizovanom shvatanju persone. Naime, iako je za Aristotela čovek racionalna životinja on je nužno racionalan samo potencijalno. Svaki čovek poseduje odgovarajuću dušu, racionalnu dušu, kao supstancijalnu formu, ipak ona pre treba biti shvaćena kao regulativ nego kao deskripcija aktuelnog stanja, sposobnosti i strukture svakog čoveka. Posedovati racionalnu dušu znači imati sposobnost za racionalnost, ali ne nužno i biti racionalan, jer racionalnost može aktualno izostati zbog deficijentnosti na nižem materijalnom nivou. U tom smislu svaki čovek je lice budući da ima dušu, ali nema nužno pravnu sposobnost čime se otvara prostor za opravdanje ropstva i oduzimanja određenih prava nekim ljudskim individuumama. Tako već u Aristotelovoj *Politici* možemo pronaći opravdanje prirodnog ropstva zasnovano na različitim osnovama: prirodni robovi nemaju sposobnost deliberacije i predviđanja (ili planiranja) (Aristotle, Carnes 1984: 1260a12, 1280a33-34; takođe 1252a31-34,



1254b20-23), imaju prirodnu tendenciju da se bave telesnim poslovima (1252a32-34, 1254b17-19, 25-26, 1258b38, 1259b25-26), itd. (vidi Smith 1983). Sa Dekartovom filozofijom racionalnost više nije samo regulativ, već aktuelno svojstvo bića sa dušama, odnosno ljudi. Na taj način dobijamo prosvetiteljski pojam osobe prema kojem je svako ljudsko biće razumno i pravno sposobno. Ipak, ovako jaki zahtevi koji insistiraju na posebnim mentalnim moćima će se pokazati previše restriktivnim zbog čega će i doći do sukoba animalističkih ili bioloških teorija ličnosti i onih koje insistiraju na samosvesti i racionalnosti lica.

U svakom slučaju u potrazi za konstitutivnim kriterijumima osoba i njihovog ličnog identiteta Lok će nas odvesti na put još veće separacije čoveka kao životinje i čoveka kao lica, jer će odgovarajuće psihološke karakteristike, ili pojam sopstva koji će postati fundamentalan za određenje lica, posmatrati odvojeno od svake supstancije – telesne i misleće. Naime, prema supstancijalističkim shvatanjima lica ili sopstva ono se izjednačava sa određenom supstancijom, pa ga tako možemo izjednačiti sa posebnom nematerijalnom supstancijom, kao kod Platona, Dekarta ili Lajbnica (Leibniz 1991/1714) ili animalnom supstancijom, kao kod Aristotela ili sholastičara. Supstancijalizacija lica u obe tradicije se suočavala sa brojnim problemima. Dok je stanovište o nematerijalnoj duši kao nosiocu subjektiviteta i ličnosti moralo da odgovori na pitanja o mogućnostima interakcije duha i tela, individuacije duše, itd. animizam, pogotovo gledano iz današnje perspektive, mora da pruži odgovore na pitanja šta je to posebno u ljudskim životnjima i kako se treba izboriti sa problemima kakav je na primer onaj podvojenih ličnosti.

Lok lice razdvaja od svake vrste supstancije, i od definicije čoveka, i identifikuje ga i sinhrono i dijahrono preko mentalističkih kriterijuma odgovarajuće vrste. Kao što je već naglašeno Lok institucionalni aspekt pojma lica povezuje sa psihološkim preko pojma razuma i sposobnosti za “pravo, radost i bedu” i tako dobija sinhrono određenje lica prema kojem

je ono “misleće inteligentno biće, koje poseduje razum i moć refleksije, i može sebe da smatra sopstvom, istom mislećom stvari u različitim vremenima i mestima; što je omogućeno upravo tom svešču, koja je neodvojiva od mišljenja, i koja je za njega, čini se, suštinska” (odeljak 9 II knjige, XXVII); dok u prilog dijahronog identiteta lica pruža jedan negativni argument usmeren protiv supstancijalnog shvatanja sopstva. On zapravo ispituje da li je telesni ili duševni (u Dekartovskom smislu) identitet nužan i dovoljan za identitet lica i zaključuje da nije. Naime, Lok nas poziva da zamislimo obučara kojeg je duša napustila i princa čije su misli i sećanja prešli u telo obučara. Lok istrajava na intuiciji da bez obzira što princ više nema svoje telo, on je i dalje isti onaj princ koji je do trenutka preseljenja obitavao u prinčevskom telu. Dodatno, Lok u odeljku 12 poglavlja o “Identitetu i razlici” raspravlja da je moguće da ista duša može izgubiti svoju svest i ličnost aktom radikalne zaboravnosti i zadobiti drugu, isto kao što jedna ličnost ili svest mogu da budu premeštene u drugu dušu. Ovime Lok pokazuje da identitet supstancija nije ni nužan ni dovoljan uslov ličnog identiteta. Drugim rečima, kriterijum ličnog identiteta postaju sećanja i kontinuitet svesnog iskustva nezavisno od identiteta čoveka kao životnje ili njegove duše, a ovaj Lokov uvid će ostaviti duboki trag na sve potonje rasprave o prirodi lica i ličnog identiteta.

Neko može primetiti da takvo stanovište zanemaruje svaku metafizičku raspravu o prirodi odgovarajućih mentalnih stanja, i ne dovodi u pitanje mogućnosti opisanog transfera misli i sećanja niti tu mogućnost dodatno opravdava. Drugim rečima, čini se da se instancijacije određenih sećanja i misli, kao i kontinuiteta jedne određene svesti, uzimaju kao nezavisne kako od materijalne tako i od nematerijalne supstancije. Takvo shvatanje je na prvi pogled u potpunosti u skladu sa Lokovom primedbom da je Bog mogao da stvori materiju koja je sposobna da misli isto kao i što to može učiniti sa nematerijalnom supstancijom koja je u odgovarajućoj vezi sa telom (*Ogledi* IV 3, 6). Međutim, ukoliko navedeni stav stavimo

u kontekst Lokovog skepticizma koji se tiče supstancija, svest i pojedinačna mentalna stanja ne bi trebalo da posmatramo kao aktualno metafizički nezavisne od odgovarajuće tvari, već kao stav da mi jednostavno ne možemo znati od koje vrste tvari ova stanja zavise. Lokovo pozitivno stanovište o prirodi misli nam takođe ne govori previše o tome kako treba da ih tretiramo. Naime, on je mišljenja da je materija po prirodi inertna i da Bog u nju unosi kretanje, da isto tako unosi vitalističku organizaciju u biljke i životinje iako na takav način da materija ne gubi ništa od svoje suštine. Na kraju dodaje, da na isti način Bog vrši nadogradnju (eng. *superaddition*) kada su u pitanju percepcija i misao, te da u tom smislu nema “skoka” kakav je postuliran kod Dekarta (ova Lokova misao se može naći u njegovoj korespondenciji sa biskupom Stiligflitom, citirano u Jolley 2015: 77; Uzgalis 2018). Lok nažalost ne kaže nakon toga mnogo o prirodi ovih “nadograđenih” svojstava. Bez obzira na pravu ontološku prirodu misli i potencijalne probleme koje samo Lokovo stanovište otvara<sup>12</sup>, Lokov doprinos se ogleda u tome što ličnost razdvaja od čoveka kao životinje čiji je identitet određen sinhrono funkcionalnom organizacijom njenih fizičkih delova, a dijahrono njenim životom, i nasuprot tome identitet lica

---

12 Kao što je već napomenuto Lokova zadržka u davanju konačnog odgovora na pitanje o “realizatorima” sopstva i osoba se nalazi u njegovoj epistemologiji i mišljenju da u oblasti metafizike i prirodne filozofije možemo poznavati samo nominalne suštine supstancija (koje se zasnivaju na opažajnim karakteristikama i iscrpljuju u definicijama koje podvode entitete pod vrste i rodove), ali ne i njihove realne suštine (koje se ogledaju u njihovoj korpuskularnoj strukturi i kauzalnim moćima da proizvedu opažljive kvalitete). U tom smislu ako su sopstva i osobe supstancije mi ne možemo spoznati njihovu realnu suštinu. Ipak, više autora interpretira Lokovo shvatanje osoba u skladu sa tvrdnjom da su osobe modusi, a ne supstancije. Prema takvim interpretacijama i Lokovom stanovištu da su nominalne i realne suštine modusa identične (što je najevidentnije u oblasti matematike i morala koje se prema Loku bave modusima i relacijama) mi možemo poznavati pravu suštinu osoba, ali budući da su one modusi one ne zavise od subzistirajućih entiteta (za takvu vrstu interpretacije videti Mattern 1980, Strawson 2011; takođe treba imati u vidu i Vulhausovu kritiku Loka, Woolhouse 1971, prema kojoj modusi ne mogu imati realne suštine, jer njima ne mogu da odgovaraju nikakve fizičke strukture koje bi imale odgovarajuće kauzalne moći). Ukoliko bismo prihvatili ovakvu interpretaciju, Lokovo stanovište o sopstvu i licima bi bilo najbliže savremenim funkcionalističkim teorijama koje su ontološki neutralne. Nebitno je u kakvoj je materiji ili supstanciji sopstvo realizovano, ukoliko ono ima odgovarajuće funkcionalne karakteristike, ili zadovoljava odgovarajuće odnose.

određuje u skladu sa mentalističkim kriterijumima koji su barem u načelu odvojivi i od čovekovog organizma i od njegove duše.<sup>13</sup>

Sada postaje sasvim jasno kako je nastala tenzija između različitih aspekata pojma lica o kojima smo govorili na početku ovog poglavlja. Veza između domena psihološkog pojma lica i domena biološkog pojma lica postaje kontingentna, a pitanje o tome ko su lica više nema nedvosmislen odgovor. Ukoliko su lica razumni agenti koji imaju kontinuitet svesnog iskustva verovatno većina ljudi jesu lica, ali se postavlja pitanje da li su to i slaboumni, novorođenčad, ljudi u vegetativnom stanju, itd. S druge strane, ukoliko su lica naprosto ljudske životinje, šta ih čini posebnim i zašto to ne mogu biti i neke druge životinje ili veštački inteligentni sistemi. Oni koji istrajavaju na psihološkom određenju lica, poput Danijela Deneta, smatraju da je istrajavanje na humanitetu kao glavnom određenju personaliteta pogrešno i zasnovano na trenutnoj kontingentnoj koekstenzivnosti ovih pojmova. On piše da

mi tretiramo humanitet kao odlučujuću karakteristiku lica, bez sumnje jer su ovi termini lokalno koekstenzivni ili gotovo koekstenzivni. U ovom trenutku vremena i na ovome mestu, ljudska bića su jedina lica koja prepoznavamo i prepoznavamo skoro sva ljudska bića kao lica. (Dennett 1978: 267)

---

13 Razlozi za razdvajanje kategorije čoveka i lica se različito tumače i najčešće možemo naići na odgovor da je nakon napuštanja aristotelovske pozicije da je čovek racionalna životinja, racionalnost morala da dobije drugu ulogu – ulogu u konstituciji personaliteta. Takvo tumačenje je u skladu sa onim koje je i ranije u tekstu bilo ponuđeno, a to je da racionalnost (ili racionalna duša) u modernoj filozofiji više ne igra ulogu određenja čoveka kao živog organizma, te da ona prelazi u novi domen. Dok neki autori navode i posebne teološke razloge za takvu Lokovu odluku, pre svega, u želji da se reši problem „ponovnog ustajanja“ mrtvih, koje se čini nemogućim ukoliko je njihova materija uništena (vidi Nimbalkar 2011). Ukoliko lični identitet nije vezan za materijalnu supstanciju, navedeni problem nestaje. Takođe, Lokovo stanovište o licu koje nije vezano ni za nematerijalnu supstanciju rešava i problem reinkarnacije prema kojem bismo vola koji je primio dušu čoveka trebali da smatramo relevantnom osobom (vidi Uzgalis 2018).

Dva pitanja na koja sada moramo pružiti odgovor jesu: a) Da li imamo bolje razloge da preferiramo psihološko određenje lica ili da istrajavamo na stavu da su lica identična ljudskim bićima? i b) Ukoliko prihvatimo psihološko određenje da li će ono zadovoljiti naše intuicije o tome da su svi ljudi lica i šta sve mora biti zadovoljeno kako bi koekstenzivnost termina “čovjek” i “lice” bila narušena? Odgovor na prvo pitanje ćemo pružiti kroz razmatranje različitih argumenata za ova dva različita stanovišta, dok će odgovor na drugo pitanje zavisiti od usvojene metafizike koja se tiče odgovarajućih mentalnih stanja i kognitivnih sposobnosti.



# II

## SAVREMENA RASPRAVA O PRIRODI LICA





# 1

## MOTIVACIJA ZA POMIRENJE BIOLOŠKIH I PSIHOLOŠKIH SHVATANJA LICA

Savremena neolokovska, psihološka stanovišta lica zasnivaju se na različitim intuicijama i argumentima, inspirisanim empirijskom evidencijom – kao što je postojanje podeljenih ličnosti; hipotetičkim scenarijima – poput teleportacije i transfera svesti; i pravno-etičkim zapažanjima – poput fundiranja postupanja, odgovornosti, uspešnosti sankcija i sl. na racionalnosti i drugim odgovarajućim psihološkim karakteristikama subjekta. Međutim, osim čisto teorijske motivacije, psihološka shvatanja lica su motivisana i nekim vidovima postojeće pravne prakse. Naime, iako većina pravnih sistema definiše osobe, ili preciznije fizičke osobe koje su i predmet ovog istraživanja, biologistički, jer ih tipično identifikuju sa ljudima i vremenski ih određuju njihovim trenutkom rođenja i smrti, oni istovremeno u definisanju npr. ličnih prava, određivanju odgovornosti i uračunljivosti, te u suđenjima koja, na primer, uključuju pomenute podeljene ličnosti pribegavaju psihološkim određenjima. U tom smislu psihološka stanovišta možemo posmatrati kao revizionistička. Ona nude odgovarajuće korektive kada biološko određenje ne može da ponudi odgovarajuću platformu za

razrešenje relevantnih pravnih sporova ili za definisanje odgovarajućih prava i odgovornosti.

Dok u filozofskim sporovima postoji otvoreni sukob između takve dve vrste stanovišta koje se tiču prirode osoba i učesnici spora aktivno tragaju za argumentima koji bi nepobitno presudili u prilog jednog, odnosno drugog stanovišta, pisano pravo i njegovo praktiko- vanje nam ukazuju na značaj oba određenja i na potrebu da se uspostavi novo inkluzivnije određenje lica koje će zahvatiti najveći broj intuicija i logičkih posledica koje su u vezi sa njemu srodnim pojmovima. Nepo- stojanje takvog inkluzivnijeg stanovišta unosi izvesnu tenziju u same pravne akte i pravnu adjudikaciju, jer se oni pozivaju na dva različita određenja lica za koje dosadašnja teorijska razmatranja pokazuju da su međusobno inkonzistentna. Iz tih razloga, jedan od glavnih ciljeva ove knjige je konstruisanje jednog shvatanja prirode osoba koje bi moglo da obuhvati najveći broj intuicija i pretpostavki, a koje dolaze sa obe strane sukobljenih stanovišta.

U prilog iznetoj tvrdnji o nepostojanju jedinstvenog koherentnog pojma lica u savremenom pravu možemo navesti nekoliko primera. Tako, dok evropsko i anglo-saksonsko pravo počinju od definicije fizičkih osoba kao ljudi, ograničenih svojim fizičkim telima, u njihovom uspo- stavljanju ličnih prava ona, čini se, odustaju od takve uske definicije. U ovom području prava osobe se tretiraju kao nešto više od njihovih živih tela. Naime, sredinom dvadesetog veka dve vrste posebnih prava postaju da budu poseban predmet pravnih rasprava i pisanih zakona – ljudska prava u oblasti javnog prava i lična prava u oblasti privatnog prava. Potreba za prepoznavanjem i zaštitom ovih prava nesumnjivo je nastala zbog prethodnog pojednostavljenog tretiranja osobe i njenih povreda, kao i na osnovu iskustava stečenih tokom i nakon Drugog svetskog rata. U oblasti ličnih prava ličnost osobe proširena je tako da ne uključuje samo granice njenog fizičkog tela, već i odgovarajuća psihološka, ali i

društvena svojstva, kao i njena “moralna dobra”. Ličnost koja je shvaćena kao ono što konstituše posebnu osobu je definisana kao njen život, zdravlje, izgled, stepen kulture, čast, talenti, emocije, inteligencija, itd. U skladu sa ovako određenom ličnosti pravo propisuje sankcije, pre svega finansijskog tipa, u slučaju da je poveden neki njen deo koji nije ujedno i deo njenog tela. Prema takvim pravnim formulacijama, već je implicitno sugerisano da ono što konstituše osobu nije samo njeno fizičko telo već i niz psiholoških, društvenih i moralnih svojstava koja ne moraju biti realizovana u samom telu individue. Narušavanje nečijeg ugleda i časti ne zahteva povredu nečijeg tela, ali konstituše povredu njegove ličnosti (vidi Milojević 2017a).

Možda je dvojnost pojma lica još nedvosmislenije prisutna prilikom uspostavljanja nove legislative koja se tiče prava životinja ili prava embriona, a svakako je vidno prisutna u adjudikaciji kada su žrtve ili počinioци krivičnih dela granični slučajevi osoba. Tako, na primer, u sudskoj praksi možemo naći argumente koji se pozivaju kako na biološko tako i na psihološko određenje lica, ali i različite presude u skladu sa istim argumentima, u slučajevima podvojenih ličnosti. Tako je jedna od strategija odbrane počinioца krivičnog dela koji pati od disocijativnog poremećaja identiteta (DPI) (ili kako se ranije nazivao – poremećaja višestruke ličnosti) pozivanje na neuračunljivost<sup>14</sup> ili mentalno oboljenje kojim se pretpostavlja postojanje jednog lica koje boluje od pomenute bolesti. Jedan od pravnih slučajeva u kojima je takva strategija upotrebljena je i slučaj “Kirkland vs. Država” u kojem je počiniteljka pljačke banke uložila žalbu protiv suda koji je za to delo osudio. Naime, ona je tvrdila da je delo počinila njena alter ličnost, te da je ona sama u tom slučaju bila neuračunljiva. Žalba je odbačena, jer je sudija utvrdio da

---

14 Neuračunljivost, ili krivična neodgovornost, se utvrđuje u onim slučajevima u kojima optuženi zbog mentalne bolesti ili defekta ne poseduje sposobnost bilo da oceni krivičnost postupka bilo da se povinuje ponašanju koje je propisano zakonom.

koja god od ličnosti da je počinila akt pljačke to je učinila “racionalno, sa kriminalnom namerom i znanjem da je to pogrešno” (304 S.E.2d 561 [Ga. Ct. App. 1983], Fields 1994: 283). Slična strategija je upotrebljena i u slučaju optužnice protiv osobe koja je imala seksualni odnos sa osobom koja je obolela od DPI, te kojom se nastojalo utvrditi da je optuženi počinio krivično delo, jer je imao odnos sa mentalno obolelom osobom (što je protivzakonito u državi Viskonsin), bez obzira što je svesna osoba u telu žrtve dala svoj pristanak za to delo iako preostale, u tom trenutku nesvesne, nisu (u pitanju je slučaj suđenja Marku Petersonu; videti Fields 1994; Anderson 1991). Mark Peterson je na osnovu ponuđene argumentacije osuđen za drugostepeni akt silovanja.

Bez daljeg razmatranja drugih slučajeva i različitih presuda, pokazuje se da različite sudije ili sudije u različitim situacijama donose odluke kako u skladu sa biološkim shvatanjem lica, kao što je to u slučaju Sare i Marka Petersona, gde je Peterson osuđen za silovanje mentalno obolele osobe, tako i u skladu sa psihološkim shvatanjem koje u slučaju DPI razlikuje više lica, od kojih je jedna počinitelj ili žrtva, kao što je to bio slučaj sa Kirklandovom. Svakako slučajevi u kojima su počinioci ili žrtve alter ličnosti, ili delovi jedne ličnosti, dodatno se komplikuju mogućnostima njihovog svedočenja i kažnjavanja, kao i mogućnostima ispravnog dijagnostikovanja DPI. Da je Kirkland oslobođena, jer nema voljnu kontrolu nad nekim njenim impulsima njena alter ličnost bi ponovo mogla da počinji krivično delo pa pravni sistem ne bi ispunio jednu od svojih svrha<sup>15</sup>, ali kažnjavanjem zatvorom alter ličnosti kažnjene su i preostale ličnosti koje sa njom dele telo, a koje su nevine. Jedna od alternativa koju predlaže Filds (1994) je tretiranje višestrukih ličnosti kao razdvo-

---

15 Prema Krivičnom zakoniku Republike Srbije svrha kažnjavanja je:

1) sprečavanje učinioca da čini krivična dela i uticanje na njega da ubuduće ne čini krivična dela;

2) uticanje na druge da ne čine krivična dela;

3) izražavanje društvene osude za krivično delo, jačanje morala i učvršćivanje obaveze poštovanja zakona. (Glava četvrta, član 42.)

jenih, ali u slučaju njihovog kažnjavanja prvo pokušati sa terapijom koja bi vodila reintegraciji lica.<sup>16</sup>

Svrha datih primera je bila da pokaže da se, pod pretpostavkom uspostavljene dijagnoze (pogotovo u vreme kada je DPI bio tretiran kao *de facto* slučaj višestrukih ličnosti), *pravni sistem ne vodi jasnim smernicama koje se tiču prirode relevantnih lica*, te u tom smislu pokazuje ambivalenciju prema psihološkim, odnosno biološkim shvatanjima lica. Takođe, bitno je primetiti da čak ni uspešno postavljena dijagnoza DPI ne implicira da zaista postoji više lica čak i ukoliko usvojimo psihološke kriterijume za njihovu individuaciju. Tako presuda u skladu sa mišljenjem da je osoba obolela od DPI jedinstvena, ne mora nužno značiti da je donesena odluka u prilog biološkom, a protiv psihološkog stanovišta, dok s druge strane tretiranje DPI pacijenata kao da instanciraju više lica implicira usvajanje psihološkog stanovišta. DPI je teško dijagnostikovati, njegove se fizičke osnove ne poznaju, te se tretira simptomatski i psihoterapeutskim lečenjem uzroka, odnosno traume koja izaziva DPI. Ukoliko pretpostavljamo fizikalističku metafiziku u oblasti filozofije duha i smatramo da psihološke karakteristike, pa i sopstvo, superveniraju nad fizičkim svojstvima morali bismo da pretpostavimo da je stvarna mogućnost višestrukih ličnosti (kojih nekada ima preko stotinu u jednom telu) zasnovana na postojanju različitih delova mozga koji izvršavaju iste iskustveno integrativne funkcije, što nije nemoguće, ali

---

16 Tretman podrazumeva višegodišnju pažljivo usmerenu psihoterapiju i terapiju hipnozom. Korišćenje natrijum amitala i natrijum pentotala kojim jedne ličnosti postaju svesne onih drugih se danas manje koriste i to samo u bolničkom okruženju. Danas se takođe koristi i EMDR (Eye movement desenzitization and reprocessing) posebno prilagođen za pacijente sa disocijativnim sindromom, kojim se integrišu sećanja na traumatični događaj koji je doveo do disocijacije. Potpuna uspešnost terapije, ukoliko kao njen cilj postavimo potpunu fuziju ličnosti, je relativno mala. "R. P. Kluft (1993) je tvrdio da je najstabilniji ishod terapije krajnja fuzija—potpuna integracija, spajanje, gubitak razdvojenosti—svih identitetskih stanja. Ipak, čak i nakon prolaska kroz temeljni tretman, veliki broj pacijenata sa sindromom disocijativnog identiteta neće biti u mogućnosti da postigne krajnju fuziju i/ili neće videti fuziju kao poželjnu" International Society for the Study of Trauma and Dissociation (2011): 133.

traži ozbiljniju empirijsku evidenciju koja danas izostaje. Takođe, upitno je da li sve “osobe” koje se javljaju u jednom organizmu ispunjavaju minimalne uslove psihološkog kontinuiteta koji su neophodni za individuaciju lica prema neolokovskim stanovištima. Upravo ovo može biti i jedan od razloga zašto međunarodne medicinske smernice u tretiranju pacijenata obolelih od DPI eksplicitno tvrde da je “DPI pacijent jedinstvena osoba koja sebe doživljava kao da ima odvojene alter identitete koji imaju međusobnu relativnu psihološku autonomiju” (International Society for the Study of Trauma and Dissociation 2011: 120).

Ipak, bez obzira na problematičnost statusa DPI, jedan značajan uvid možemo da izvedemo iz ovih slučajeva, a koji je relevantan za naša trenutna interesovanja. U samoj pravnoj praksi ne postoji jedinstveno shvatanje prirode i granica lica kada se suočavamo sa slučajevima koji naizgled narušavaju kontingentnu koekstenzivnost pojmova ljudskog bića i lica. Zbog toga, korisno je okrenuti se filozofskim argumentima u prilog biološkom, odnosno psihološkom shvatanju lica.

## 2

### ARGUMENT PREVIŠE MISLILACA PROTIV PSIHOLOŠKOG SHVATANJA LICA

U prethodnim odeljcima ukratko smo izneli osnovne pretpostavke psihološkog stanovišta. Ono se bazira na Lokovom uvidu da je za pripisivanje personalnih predikata i za učestvovanje u pravnom i etičkom poretku neophodno posedovati odgovarajuće psihološke odlike, pre svega, za Loka osoba je

misleće inteligentno biće, koje poseduje razum i moć refleksije, i može sebe da smatra sopstvom, istom mislećom stvari u različitim vremenima i mestima; što je omogućeno upravo tom svešču, koja je neodvojiva od mišljenja, i koja je za njega, čini se, suštinska (odeljak 9 II knjige, XXVII).

Dok se njen identitet kroz vreme uspostavlja psihološkim kontinuitetom. Određujući osobe psihološkim kriterijumima Lok može da razreši problem ličnog identiteta kroz vreme, koji ne može da se svede na formu fizičkog numeričkog identiteta. Takođe, ne poistovećujući osobe naprosto sa ljudima, već ukazujući na njihove odgovarajuće sposobnosti,

on pruža razloge zašto upravo ljude treba da smatramo osobama. Ipak, kao što smo već napomenuli takvo stanovište se suočilo sa različitim protivargumentima koji ukazuju na diskriminatorni tretman novorođenčadi ili slaboumnih, a jedan broj autora ukazuje na neplauzibilnost postuliranja lica kao psiholoških entiteta. Savremeno biološko stanovište povodom prirode lica nastalo je upravo kao odgovor na nezadovoljstvo različitim pretpostavkama psihološkog stanovišta.

Jedan od glavnih savremenih argumenata u prilog biološkog ili animalističkog shvatanja osoba, a protiv njihovog psihološkog određenja, jeste argument “previše mislilaca” (eng. *too many thinkers argument*, videti Carter 1989; Snowdon 1990; Olson 1997a).<sup>17</sup> Prema ovom argumentu usvajanje psihološkog kriterijuma za određenje lica vodi neželjenoj proliferaciji lica koja fizički koincidiraju. Naime, ukoliko možemo reći da ljudska životinja koja sada piše ovu rečenicu i povremeno gleda na sat misli, onda ukoliko sam ja – koja mislim – nešto različito od te životinje koja piše i misli, onda postoje dva mislioca, to jest, previše mislilaca. Argument nastoji da pokaže da razdvajanje osobe kao posebnog mislećeg entiteta od ljudskog organizma dovodi do umnožavanja osoba, jer se svojstvo mišljenja, koje je presudno za određenje lica, može pripisati kako tom posebnom entitetu tako i samoj životinji. Ukoliko je tako, prema autorima koji zastupaju ovaj argument suočićemo se sa nizom problema. Svakako najteži od tih problema je što umnožavanje osoba dovodi do nemogućnosti nedvosmislenog pripisivanja delatne moći i odgovornosti. Ukoliko bi postojala dva mislioca i konsekventno dve osobe, koja bi od ove dve osobe bila odgovorna za odgovarajuće postupke? Da li bi to bilo biološko biće koje misli ili psihološko biće koje donosi odluke, jer to ne mogu biti oba. Ukoliko bih konobaru nakon obilnog ručka u omiljenom restoranu rekla da se obraća pogre-

---

17 Neki delovi ovog odeljka zasnovani su na sličnim razmatranjima iznetim u (Milojević 2018).



šnoj osobi kada moje psihološko biće pročita iznos na računu, te da će morati da uputi račun mom organizmu, on svakako ne bi bio zadovoljan mojim odgovorom. Takođe, postavlja se pitanje kako bih ja uopšte mogla da znam koje sam od ova dva bića u datom trenutku, jer ona dele isti mentalni život, pa ih je nemoguće razlikovati kako iz perspektive trećeg lica, jer su fizički podudarni, tako ni iz perspektive prvog lica, jer su sve misli jednog entiteta ujedno i misli onog drugog. Kako Meki (Mackie) kaže “čini se ludim pretpostaviti da se odvijaju dva psihološka života na mestu gde se sada nalazim” (1999: 375). Saton (Sutton 2014) sumira raspravu o previše mislilaca i distingvira četiri različita problema sa kojima se psihološko stanovište suočava prema animalistima. Suočeni sa argumentom “previše mislilaca” neolokovci moraju da odgovore na sledeće probleme:

1. problem “prenaseljenosti” budući da je neolokovska ontologija prenaseljena misliocima;
2. problem mnoštvenosti osoba, koji nastaje zbog pripisivanja mišljenja organizmu i psihološkom biću;
3. epistemički problem, koji je proizvod nemogućnosti saznanja da li smo organizmi ili osobe u psihološkom smislu;
4. problem objekta referencije zamenice “ja”, jer prema animalistima objekat referencije u neolokovskim teorijama ostaje neodređen.

Odgovor koji sami animalisti nude na ove probleme je svakako da treba da se odrekemo psihološkog određenja ličnosti, da ne postuliramo dodatno psihološko biće kao osobu i da usvojimo stanovište prema kojem su osobe naprosto odgovarajući organizmi. Kriterijumi kako za identifikaciju tako i za perzistenciju lica se, prema njima, ne ogledaju u bilo kakvim psihološkim činjenicama, već u fizičko-biološkim karakteristikama živog bića. Osoba jeste ljudski organizam i nastaje u trenutku njegovog rođenja, a ono što jednu osobu čini istom osobom kroz vreme

nije ništa psihološki posebno što bi čoveka odvajalo od amebe ili bilo kog drugog organizma i kriterijuma njihovog identiteta. Osobe su naprosto ljudske životinje.

S druge strane, jedan mogući odgovor neolokovaca na argument “previše mislilaca” je da ukažu na nekoincidenciju fizičke baze osobe i ljudskog organizma. Naime, čini se da argument počiva na premisi da se organizam kao fizička baza mišljenja ne razlikuje od fizičke baze psihološkog bića, te da se nepotrebno udvajaju entiteti koji su subjekti psihološkog života jedne individue. Ukoliko bi se pokazalo da su ovi entiteti na fizičkom nivou različiti, argument bi, prema jednom broju autora, izgubio svoju snagu. Ovim putem krenuli su, na primer, Derek Parfit (2012), Tim Kemberl i Džef Mekmahan (McMahan 2002, Campbell, McMahan 2010). Prema njima osobe su veličine mozga i ne treba ih izjednačiti sa čitavim organizmom. Kako bi takvo stanovište bilo odbranjeno potrebno je usvojiti neku vrstu teorije psiho-fizičkog identiteta, takvu koja mentalna stanja izjednačava sa stanjima mozga, kao i psihološko stanovište prema kojem osobe identifikujemo preko međusobne psihološke povezanosti mentalnih stanja. Teoriju psiho-fizičkog identiteta trenutno nećemo dovoditi u pitanje, te ćemo se okrenuti argumentima koji se pod pretpostavkom takvog identiteta pružaju u prilog psihološkom shvatanju osoba. Naime, ukoliko pretpostavimo da se naši umovi, te naša mentalna stanja i naš psihološki kontinuitet mogu svesti na stanja našeg mozga, postavlja se pitanje šta se dešava u slučaju hipotetičke transplantacije glave.

Parfit (2012) razmatra situaciju u kojoj je njegovo telo smrtno obolelo, dok je mozak Bernarda Vilijamsa, koji je zastupao suprotno stanovište od Parfita (Williams 1973)<sup>18</sup>, nepovratno degradirao. Pošto

---

<sup>18</sup> Vilijams je smatrao da je identitet tela nužan, iako ne i dovoljan, uslov ličnog identiteta (1973). Parfitov argument je stoga usmeren protiv svakog stanovišta koje pretpostavlja da je za održanje ličnog identiteta neophodno očuvati isto telo.

među sobom Parfit i Vilijams imaju jedan dobar mozak i jedno dobro telo lekari odlučuju da ih spoje, tako što Parfitov mozak transplantuju u Vilijamsovo telo. Parfit smatra da bi bilo sasvim neplauzibilno da tvrdimo da je osoba koja se probudila nakon operacije Vilijams, jer čim bi pacijent progovorio postali bismo svesni da je Parfitov um očuvan nakon operacije. Parfit insistira na našim intuicijama i primarnosti psiholoških kriterijuma u odnosu na telesne, odnosno biološke. On smatra da iako, na primer, otisci prstiju mogu biti dobar pokazatelj da li se suočavamo sa istom osobom, ili ne, u nekom budućem vremenu, ukoliko imamo razloga da verujemo da su otisci prstiju hirurški izmenjeni pribeći ćemo psihološkoj proveru koja, iako je operaciono komplikovanija, ima primat u odnosu na fizičku proveru telesnog identiteta (Parfit 2012). U tom smislu, fizički identitet organizma je dobar pokazatelj ili indikator psihološkog, pa i ličnog identiteta, jer tipično isti organizmi tokom vremena zadržavaju iste mozgove, pa i identične umove. Ipak, u slučajevima transplantacije mozga pokazuje se, prema zastupnicima psihološkog shvatanja osoba, da telesni identitet organizma nije niti nužan niti dovoljan uslov za lični identitet i da je za njega relevantan samo identitet mozga. Smanjivanjem psihološke osobe na mozak nema udvajanja mislećih entiteta, jer organizam nije pravi subjekat misli, a osoba kao subjekat je realizovana fizičkim stanjima mozga.

Međutim, zastupnici biološkog shvatanja lica imaju upravo suprotne intuicije. Kao što neolokovci ukazuju na kontingentnu povezanost identiteta organizma sa identitetom lica, tako animalisti ukazuju na kontingentnu povezanost identiteta mozga sa identitetom lica (Carter 1989, Olson 2015). Naime, Olson (2015) tvrdi da mi koristimo psihološke kriterijume kao dobre pokazatelje ličnog identiteta, jer je psihološki kontinuitet dobar znak da se susrećemo sa istim organizmom, to jest, sa istom osobom. Carter (1989) slično Parfitu razmatra slučaj zamena glava, ovaj put koristeći se pričom Tomasa Mana "Zamenjene glave". U

Manovoj priči iz 1940. godine, zasnovanoj na indijskom mitu zapisanom u jedanaestovekovnoj Kathasaritsagari, prijatelji Šridaman i Nanda su obezglavljeni da bi nakon toga njihove glave, uz blagoslov boginje Kali, ponovo sa telima spojila Sita, Šridamanova trudna žena. Sita nažalost spaja glave sa pogrešnim telima i nastaje problem koji par glave i tela je sada Sitin muž. Situacija se dodatno komplikuje, jer će Sita uskoro roditi sina koji je plod Šridamanovog tela, pa se čini da je telo sa Nandovom glavom otac Sitinog sina, dok je Šridamanova glava nosilac misli nekadašnjeg Sitinog muža. Bez obzira na to kako sam Man rešava ovaj problem i kako nastavlja priču o ovoj nesretnoj trojki, Karter se pita zašto bismo ovaj slučaj razmatrali drugačije od transplantacije srca?

Ukoliko su ljudi organizmi, zašto oni ne bi mogli da zamene glave, pa i umove pod pretpostavkom da se umovi izjednačavaju sa odgovarajućim mozgovima? Na kraju, čak i pod pretpostavkom da su umovi svodivi na mozgove, Karter se pita zar moj mozak i moj um nisu deo moga tela, te zar moje telo nema um? Ukoliko usvojimo psihološko stanovište prema kojem su osobe umovi, a organizmi nisu osobe, prema Karteru dolazimo do neplauzibilnog zaključka da organizmi nemaju umove, to jest da ne mogu misliti. Takvo stanovište bi uvelo dodatne probleme koji se tiču životinja i njihovog psihičkog života, jer bi se otvorilo novo pitanje: Da li životnje mogu imati mentalna stanja ukoliko nisu osobe i ukoliko ih imaju da li to znači da sa njima koincidiraju posebna psihološka bića koja nisu osobe? S druge strane, ukoliko prihvatimo i da organizmi mogu da misle vraćamo se početnom problemu “previše mislilaca”.

Ono što možemo da zaključimo je da se nakon izlaganja ovih argumenata nalazimo u određenoj pat poziciji, nastaloj na sukobljenim intuicijama. Ove sukobljene intuicije kao što smo videli u prethodnom odeljku nisu neuobičajene ni u pravu – kada je u pitanju donošenje presuda u slučajevima ljudi obolelih od DPI – a ni u svakodnevnom diskursu – pa tako u novinskim naslovima koji se tiču mogućnosti ponovnog pove-

zivanja glave jednog tela sa ostatkom drugog tela, to jest operacije koja bi predstavljala revoluciju u lečenju kvadriplegije, nalazimo da se ista procedura naziva i “transplantacijom celog tela” i “transplantacijom glave” čime se naizmenično daje primat psihološkom, odnosno telesnom identitetu. Iako se filozofska argumentacija ne zaustavlja na pozivanje na neku od ovih sukobljenih intuicija, one jasno ukazuju na dublji problem koji traži razrešenje.

Naime, iako postoje brojni argumenti u prilog tome da treba usvojiti biološko, odnosno psihološko stanovište, oba stanovišta pate od brojnih nedostataka i zahvataju unapred opisani pojam lica samo delimično. Tako oni koji argumentuju u prilog biologizovanog pojma lica ukazuju na problem “previše mislilaca”, ali i na izvesnu šovinističku notu psihološkog stanovišta koje u Denetovoj interpretaciji zahteva da:

1. Osobe jesu racionalna bića;
2. Osobe su bića kojima pripisujemo intencionalne predikate;
3. Da li nešto možemo smatrati osobom zavisi od vrste stava koji zauzimamo prema tom objektu;
4. Osobe moraju biti sposobne da uzvrate istom vrstom stava;
5. Osobe moraju biti sposobne za verbalnu komunikaciju;
6. Osobe jesu svesne svojih radnji. (Vidi Dennett 1978: 269-285, takođe i Dennett 1976: 177-179)

Budući da su ovako psihološki određeni kriterijumi izuzetno visoki, upozorava se da bi istrajavanje na takvim uslovima dovelo do isključenja većeg broja ljudskih individua iz opsega termina “osobe”. Novorođenčad, slaboumni, ljudi u komi, itd. neispunjavajući navedene kriterijume ostaju sa druge strane granične linije koja opasava skup lica, a time i van domena prava i morala. Olson u *Ljudskoj životinji* (1997a) upravo u prilog usvajanju biološkog shvatanja lica navodi činjenicu da je prirodno

da smatramo da sam nekada bila fetus i da ću jednoga dana možda biti individua u vegetativnom stanju iako ljudske životinje u ovim fazama nemaju nikakav psihološki život.

S druge strane, oni koji zastupaju nužnost uključivanja psiholoških karakteristika u definisanju lica, upravo naglašavaju moralni i pravni aspekt, odnosno forenzičku prirodu, kako ju je Lok nazvao, pojma lica. Ako bi lica bila identifikovana naprosto sa ljudskim životinjama, njihove moralne i pravne sposobnosti ostaju neobjašnjive, a mnoga druga bića koja bi potencijalno mogla biti smatrana licima *a priori* ne mogu učestvovati u ekstenziji termina "osoba". Tako ostaje otvoreno pitanje mogućnosti životinjskih prava, potencijalnih budućih robotskih prava, kao i uključivanja nebioloških konstitutivnih elemenata lica.

Kao što smo videli ovi aspekti lica, biološko utelovljeni i psihološko diskurzivni, nisu bili sukobljeni sve do Dekartovog razdvajanja mentalnog i fizičkog i konsekvantne reifikacije psihološkog, koja je preživela u izvesnom obliku sve do danas čak i u materijalističkoj filozofiji duha u zahtevu da se pronađe odgovarajući entitet koji se može nazvati umom. Kao što smo videli, budući da je duša istovremeno bila vitalistički i mentalistički princip razdvajanje ovih aspekata, koje zahteva različite supstrate u kojima se oni ostvaruju, nije ni bilo moguće. Danas, suočeni sa razdvojenošću duha i tela, a sa preuzimanjem tradicije u kojoj su i telesni i duhovni aspekt lica podjednako bitni, došli smo u poziciju sukobljavanja različitih stanovišta koja vodi nezadovoljavajućem isključivanju odgovarajućih individua iz personalnog domena – mentalno nedoraslih odnosno biološki nepodobnih.

# 3

## PRVI POKUŠAJ POMIRENJA BIOLOGIJE I PSIHOLOGIJE – KONSTITUVISTIČKA STANOVIŠTA

Sada ćemo se vratiti problemu “previše mislilaca”, ali i grupi neolokovskih odgovora koja umesto da pokuša da redukuje osobe na neku drugu prirodnu vrstu, ljude ili mozgove, služeći se biološkim ili psiho-fizičkim kriterijumima, pokušava da pronađe sredinu između ovih stanovišta uspostavljajući odgovarajuću vezu između organizama i psihološki određenih osoba. Prvi korak u odbrani takvih stanovišta biće ustanovljavanje da problem “previše mislilaca” ne treba posmatrati kao prigovor koji se može uputiti samo onima koji zastupaju psihološko shvatanje lica. Štaviše, to nije problem koji je zavisao od posebne teorije lica i kriterijuma koji se upotrebljavaju za njihovu identifikaciju, već stanovište koje počiva na jakim, i kako će biti argumentovano, pogrešnim metafizičkim pretpostavkama. Ono što će biti zajedničko ovim stanovištima jeste pretpostavka nereducibilnosti osoba na neku drugu prirodnu vrstu i postuliranje osoba kao suštinski različitih entiteta od fizičkih ili bioloških koja mogu kontingentno koincidirati sa njima.

Izložićemo Šumejkerovo konstitutivističko stanovište (1999, 2003, 2008), Satonovu (2014) mereološku dopunu koja izbegava neke probleme

Šumejkerove teorije, kao i konstitutivističku teoriju Bejkerove (2000) koja nastoji da izbegne kako probleme koje animalisti postavljaju pred neolo-kovce (problem prenaseljene ontologije, neodređenog objekta referencije “ja”, lični status fetusa i ljudi u vegetativnom stanju, itd.), tako i probleme sa kojima se suočava Šumejkerova teorija (nemogućnost pripisivanja mentalnih stanja životinjama), kao i one na koje mora da odgovori mereološko shvatanje konstitucije.

### a) Šumejkerovo konstitutivističko stanovište

Šumejker (Shoemaker 1999, 2008) kritikuje argument “previše mislilaca” tako što ga okreće protiv njegovih tvoraca. Šumejker smatra da ukoliko krenemo njihovim putem onda bismo morali da priznamo da čak i ako poreknemo da postoji posebna psihološka osoba i dalje postoji previše mislilaca. On će se koristiti argumentom koji je analogan onom koji Olson (1997b) koristi u prilog animalističkom stanovištu, ne bi li ukazao na to da određene usvojene *ontološke* pretpostavke vode umnožavanju entiteta koji misle.

Naime, u argumentaciji u prilog animalizma Olson tvrdi da bi razdvajanje osobe kao psihološkog entiteta od ljudskog organizma vodilo nezadovoljavajućem opisu smene faza u razvoju ljudske individue. On tvrdi da ukoliko osoba nastaje u onom trenutku u kojem fetus dobija odgovarajuće psihološke funkcije, tada bismo morali da tvrdimo da u tom trenutku fetus prestaje da postoji, to jest umire, a u postojanje dolazi osoba koja se tada rađa. Po Olsonu ovo je sasvim neprihvatljivo, jer nikada ne bismo mogli da kažemo da smo jednom bili fetus i okreće se stanovištu prema kojem je odgovarajuća supstantivna kategorija, ili entitet kojem pripisujemo mišljenje, organizam koji perzistira od zacheća do smrti s kojom posledično treba identifikovati osobe. Bejker (1999)



sumira Olsonov argument na sledeći način:

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

Olson naposljetku navodi korolar ovom zaključku “nijedna osoba nikada nije bila fetus i nijedan fetus nije postao osoba” (1997: 74).<sup>19</sup>

Šumejker konstruiše analogan argument fokusirajući se na kraj, umesto na početak, života ljudske životinje. On piše, ukoliko prihvatamo da je leš, odnosno telo koje preostaje nakon smrti životinje, odgovarajući objekat koji nije identičan ljudskoj životinji, onda bismo u skladu sa Olsonovom argumentacijom morali da kažemo da u trenutku smrti ljudska životinja prestaje da postoji, ali u tom trenutku se “rađa” leš koji dolazi u postojanje *de novo*. Prema Šumejkeru to je jednako neprihvatljivo kao i navedena smena entiteta u materici koju Olson opisuje. Ukoliko želimo da izbegnemo stvaranje novih entiteta koji dele fizičku bazu sa nekim prethodnim entitetom koji prestaje da postoji, i ukoliko bismo konsekventno primenili Olsonovu argumentaciju, morali bismo

---

19 Bejker osporava (1) Olsonovog argumenta tvrdeći da se oni koji zastupaju psihološki kontinuitet obavezuju samo na *de dicto* modalnost—(A) Nužno, ako je *x* osoba, onda *x* ima psihološka svojstva—a ne i na *de re* tezu—(B) Ako je *x* osoba, onda *x* nužno ima psihološka svojstva—koja je prema Bejker potrebna da bi se (1) formulisalo. Ona svojstvo *biti osoba* upoređuje sa svojstvom *biti supruga* kako bi ilustrovala razliku između (A) i (B), odnosno kako neko može zastupati prvu tezu, ali ne i drugu. O stanovištu Lin Rader Bejker biće više reči u nastavku teksta.

da prihvatimo da leš postoji i pre smrti, odnosno da postoji nešto što će postati leš, iako nije identično samoj životinji (Shoemaker 1999: 295). U tom smislu, trebalo bi da prihvatimo da u nekom trenutku pre smrti odgovarajuće životinje istovremeno postoji telo životinje i životinja kao različiti entiteti sposobni za mišljenje, te da i dalje imamo previše mislilaca iako nismo postulirali dodatno misleće biće.

Dakle, umesto da poput Mekmahana i Parfita poriče fizičku koincidenciju mislećeg i biološkog bića smanjujući osobu na mozak ili određeni deo mozga, poput cerebruma, Šumejker pokazuje da je takva vrsta fizičke koincidencije široko raposrostranjena. Međutim, da li to znači da će nas problem previše mislilaca progoniti koje god stanovište da zauzmemo povodom kriterijuma ličnog identiteta? Da li je, drugim rečima, nemoguće izbeći postojanje višestrukih objekata koji dele jedinstvenu fizičku bazu? Ono na čemu Šumejker insistira jeste da fizička baza različitih entiteta može kontingentno da koincidira, kao što to može biti slučaj sa telom životinje, samom životinjom i psihološkim licem. Ipak, takva koincidencija ne čini ove entitete identičnim. Oni mogu imati različite kriterijume perzistencije, te različita svojstva koja im se pripisuju. Tako usvajajući stanovište prema kojem se svojstva identifikuju preko kauzalnih uloga koje prenose svojim nosiocima i razdvajanjem finih i grubih (eng. *thin and thick*) svojstava prema karakteru, to jest opštosti, navedenih uloga, Šumejker dolazi do stanovišta da se mentalna svojstva mogu pravilno prediciirati samo osobama, ali ne i ljudskim životinjama. Tako i životinji i osobi možemo prediciirati predikat “ima cerebrum u fizičkom stanju X”, ipak životinja i osoba će imati različita fina svojstva koja odgovaraju ovom predikatu, a koja predstavljaju pojedinačne disjunkte grubog fizičkog svojstva<sup>20</sup>. Samo će osoba imati odgovarajuće

---

20 Šumejker ne pruža odgovor na pitanje da li ovom predikatu odgovara disjunkcija finih svojstava ili konjunkcija odgovarajućih grubih svojstava ili oba. Odgovor na to pitanje zavisiće od toga koja svojstva smatramo fundamentalnim, odnosno da li bilo koja od njih smatramo fundamentalnim. Ipak, on naglašava da bez obzira na to kakvu ontologiju usvojimo

mentalno svojstvo zahvaljujući odgovarajućim kauzalnim ulogama koje stanje cerebruma igra u kognitivnoj dinamici psihičkog života individue, a koje realizuje fino fizičko svojstvo. Stanje koje je prepoznato kao sledbenik navedenog stanja cerebruma zavisice od toga sa kojim finim svojstvom ga povezujemo. Takvo stanovište osobu identifikuje preko psiholoških kriterijuma perzistencije koji omogućuju realizaciju relevantnih finih svojstava i određuje odnos između osobe i organizma kao odnos konstitucije. Prema takvom shvatanju mi smo u jednom trenutku bili fetusi u istom onom smislu u kojem ćemo biti leševi jednog dana – ono što me *konstituiše* je nekada bilo fetus, a u budućnosti će postati leš iako ja, u striktnom smislu, nisam bila niti ću biti bilo koje od ta dva.

Šumejkerovo stanovište izbegava prigovor previše mislilaca identifikujući osobe i mislioce sa posebnim entitetima koji se razlikuju od bioloških entiteta. Lokov misaoni eksperiment u skladu sa takvim mišljenjem ne treba da protumačimo kao da postoji relativnost identiteta – te da je princ u  $t_2$ , nakon promene tela, identičan princu u  $t_1$ , pre promene tela, ukoliko ga smatramo osobom, a da nije identičan princu u  $t_1$  ukoliko ga posmatramo kao čoveka. Princ u telu obučara je identičan princu iz prethodnog vremena kada je imao prinčevsko telo iako više ne koincidira sa organizmom sa kojim je delio fizičku bazu u tom prethodnom vremenu (Shoemaker 2008: 314). Dakle, Šumejker zadržava lokovsku intuiciju da je za perzistenciju osobe potreban psihološki kontinuitet i da je upravo to ono što je odvaja od životinje koja ima drugačije kriterijume perzistencije. Međutim, takvo stanovište nas vodi nekim neželjenim posledicama.

Pre svega, ljudskim, a ni drugim, životinjama ne možemo s pravom da pripišemo mišljenje. Arnadotir (Árnadóttir 2010) argumentuje protiv takvog stanovišta, jer kao što je već primećeno čini se da živo-

---

možemo napraviti razliku između relevantnih svojstava koja pripadaju biološkim, odnosno psihološkim, entitetima.

tinje koje nas konstituišu takođe mogu imati relevantne misli. Takođe, još bitnije, čini se da takvo stanovište vodi nepotrebno visokim kriterijuma mentalnosti, koji zahtevaju instancijaciju lica kako bismo uopšte mogli da govorimo o instancijaciji mentalnih svojstava što bi za posledicu imalo odricanje svake vrste mentalnosti entitetima koji nisu osobe. Ovo mogu ujedno biti i razlozi zašto Olson smatra da psihološko shvatanje lica vodi “punokrvnom dualizmu supstancija” (2011: 488). Psihološka bića – osobe – koincidiraju sa biološkim bićima, a jedina bića kojima su pripisiva mentalna svojstva su ona koja su obdarena svojevrsnim “ja” koje prati njihova iskustva.

## b) Satonova mereološka dopuna

Saton (2014) nastoji da prevaziđe prvi od ovih problema, neplauzibilno odricanje mentalnosti ljudskim životinjama, iako zadržava mišljenje da su osobe posebna vrsta entiteta koji mogu koincidirati sa ljudskim životinjama. Modalna kvalifikacija “mogu” iz prethodne rečenice se odnosi na Satonovo stanovište prema kojem je odnos osobe i organizma odnos dela i celine, bez nužnog kvalifikovanja koji od ovih entiteta predstavlja deo, a koji celinu. Naime, Saton ostavlja otvorenim odgovor na pitanje da li su osobe kao misleći entiteti manje, jednake ili veće od pojedinačnog organizma. Drugim rečima, ostavlja nerešenim pitanje da li je relevantna baza supervenijencije osoba jednaka centralnom nervnom sistemu, organizmu ili širem sistemu koji bi pored organizma uključivao i neke delove okoline. Bez obzira na tačan mereološki odnos osobe i tela, Saton kao premisu usvaja tvrdnju da osoba i telo dele delove.

Postoje višestruki načini na koji se ovo deljenje delova može javiti. Jedan od tih načina je kolokacija ili prostorna koinciden-

cija. Prema tom gledištu, osoba i telo bi imali sve iste zajedničke delove na nekom nivou razdvajanja delova (sve iste ćelije, na primer). Drugi način na koji osoba i telo dele delove je opisan kod Parfita (2012) i Mekmahana (2002). Oni smatraju da je osoba (ili um, u Mekmahanovom slučaju) odgovarajući deo ljudskog bića; to jest, osoba je deo ljudskog bića i ljudsko biće ima dodatne delove koje osoba nema. Na primer, osoba može da se nalazi tamo gde i mozak i nervni sistem. Treća mogućnost bi bila da je osoba “prošireni um” na način koji predlažu Kerol Roven (Carol Rovane 1993: 95-7, posebno napomena 23) i Endi Klark i Dejvid Čalmers (1998). (Sutton 2014: 622-3)

Postavljajući odnos između tela i osobe kao odnos između dela i celine Saton usvaja mišljenje da su i telo i osoba posebni entiteti. Dalje, on nastoji da razreši problem previše mislilaca na način koji ne bi odricao mišljenje telu životinje i u pomoć priziva relaciju supervenijencije. On smatra da je takvo razrešenje izvodljivo ukoliko prihvatimo sledeći princip o nesumativnosti svojstava:

ukoliko objekti a i b dele bazu supervenijencije za neko svojstvo x, onda x nije sumativno, to jest ne treba da se “broji dvaput”. (Sutton 2014)

Na primer, ukoliko je u pitanju svojstvo težine, kada razmatramo težinu prostorno-vremenske regije u kojoj se nalazi određeni automobil, nećemo sabirati težinu nekog dela automobila, kao što je mehanizam menjača, sa težinom čitavog automobila, kako bismo utvrdili težinu te trenutne zapremine. Tako, pod pretpostavkom da su telo ljudske životinje i osoba u odnosu dela i celine, svojstvo mišljenja čija je baza supervenijencije ista kako za životinju tako i za osobu, može da se pripiše i

delu i celini bez bojazni da će na kraju biti “previše mišljenja” ili “previše mislilaca”, jer mišljenje nije sumativno svojstvo (za prigovor na osnovu sumativnosti svojstava videti Lewis 1986).

Možemo uvideti da se Satonovo stanovište susreće sa jednim osnovnim problemom. Naime, ostavivši po strani činjenicu da usvajanjem takvog stanovišta nismo ni jedan korak bliže odgovoru šta su osobe, postavlja se pitanje zašto bismo telo životinje i osobu posmatrali kao da stoje u izvesnom mereološkom odnosu? Ukoliko uzmemo jedan od mogućih načina na koji se oni odnose jedan prema drugom kao deo i celina – tezu proširenog uma – zašto bismo smatrali da je osoba “veća” od tela? Jedan od načina da se teza o proširenju uma interpretira jeste da je sa proširenjem uma došlo i do proširenja organizma (o tezi proširenog organizma, kao nezavisnoj tezi koja se može braniti i bez proširenja uma videti Turner 2000). Takođe, čak i ukoliko um smatramo manjim od tela, to jest da je njegova fizička baza supervenijencije jednaka sa neuralnim delovima ljudske životinje, upitno je da li je telo ispravno opisano samo kao niz dodatnih delova koji zajedno sa umom čine organizam. Odnos osobe i tela je svakako prisniji. Čitavo telo, a ne samo njegov moždani deo, se u svakodnevnoj jezičkoj praksi pripisuje osobi. Na kraju, ukoliko osoba i telo ljudske životinje koincidiraju koje razloge imamo da ih smatramo različitim entitetima? Više nam nije dostupan Šumejkerov odgovor da se osoba razlikuje od tela odgovarajućim kauzalnim moćima koje realizatori njenih posebnih svojstava imaju, a tela nemaju, jer prema Satonovom shvatanju ova svojstva pripadaju i jednom i drugom entitetu.

### c) Konstitutivizam Lin Rader Bejker

Lin Rader Bejker, koja slično Šumejkeru brani konstitutivističko shvatanje, eksplicitno zastupa stanovište prema kojem odnos osobe i

tela ne može biti mereološki odnos. Prema njoj ispravno opisani odnos osobe i njenog tela jeste odnos konstitucije, a ne dela i celine ili odnos identiteta. Osobe su konstituisane telima, ali nisu delovi tela niti su tela delovi osoba. Stanovište koje Bejker brani biće zasnovano na jednoj specifičnoj metafizici koja je materijalistička, neredukcionistička i ontološki pluralistička. Drugim rečima, ona će braniti stanovište prema kojem su sve postojeće stvari konstituisane od fundamentalnih čestica fizike, ali se ujedno ne mogu redukovati na njih, jer poseduju svojstva koja ne pripadaju njihovoj fizičkoj bazi. Primer kojim Bajker ilustruje svoje stanovište, a koji se često navodi u njenoj knjizi *Osobe i tela* (2000), jeste onaj Mikelandelove statue Davida i komada mermera. Ovim primerom ona nastoji da pokaže da iako ta dva entiteta fizički koincidiraju oni nisu identični, jer statua ima jedan broj svojstava koji je suštinski povezuje sa umetničkim svetom, a koja komad mermera ne poseduje. Komad mermera odgovarajućeg oblika bi postojao i u svetu bez umetnosti, dok statua Davida ne bi, barem tako Bejkerova tvrdi. Prema Bejkerovoj, o konstituciji, kao što je već napomenuto, ne treba razmišljati kao mereološkoj relaciji. Statua Davida nije naprosto zbir fizičkih delova mermera, ona je statua zbog toga što poseduje esencijalna svojstva koja joj nisu intrinzična, odnosno umetnička dela takvim postaju tek u odnosu prema posmatraču, to jest u odnosu sa umetničkim svetom. Ovaj dodatak se ne može opisati prostim dodavanjem nekog dela, to jest, statua Davida se ne može opisati kao suma delova mermera niti kao suma tih delova plus još neki posebni deo. Mereološko shvatanje konstitucije zanemaruje mogućnost neintrinzičnih suštinskih svojstava, te ne može ispravno da opiše odnos u kojem se nalazi objekat koji je konstituisan nekim drugim objektom sa kojim koincidira. Konstitucija se razlikuje i od relacije identiteta, jer iako zahteva prostornu koincidenciju, od relacije identiteta se razlikuje po tome što  $x$  koje je konstituisano  $y$ -om ima svojstva koja  $y$  nema. Takođe, konstitucijom se ne zagovara nezavisna egzistencija dva

entiteta, pa Bejker konstituciju naziva relacijom koja se nalazi između identiteta i odvojene egzistencije.

Već ovaj kratki uvod koji se tiče konstitutivnog shvatanja osoba Lin Rader Bejker, upućuje na to da ona mora koristiti jednu specifičnu metafiziku kako bi opravdala ove tvrdnje. I to zaista i jeste slučaj. Veći deo knjige *Osobe i tela* upravo je posvećen definisanju jedne specifične vrste esencijalizma, uvođenju distinkcije između derivativnih i nederivativnih svojstava, te formalnom definisanju samog odnosa konstitucije. Pre svega, treba imati na umu da Bejkerova konstituciju uzima kao relaciju između individua, a ne između svojstava, te se u tom smislu ona oštro razlikuje od supervenijencije, i sličnija je identitetu. Relacija konstitucije je takođe asimetrična i kontingentna. Asimetrična je zato što ukoliko  $y$  konstituiše  $x$ ,  $x$  ne može konstituisati  $y$ , a kontingentna jer zavisi od odgovarajućih empirijskih okolnosti. Kako bismo razumeli ovaj poslednji stav, potrebno je izneti još neke osnovne stavove koje Bejkerova brani. Naime, ona usvaja jednu vrstu esencijalizma prema kojoj individualni objekti poseduju suštinska svojstva zahvaljujući kojima ih identifikujemo i zahvaljujući kojima postoje. Esencijalizam je zasnovan na intuiciji da stvari prestaju da postoje kao određene stvari ne zato što nestaju, već zato što gube relevantna svojstva. Dalje, ta svojstva ne moraju biti intrinzična svojstva objekata, već mogu biti odgovarajuća relaciona svojstva određena stanjima okoline. To ključno mesto u metafizici Bejkerove inspirisano je semantičkim eksternalizmom kojim se tvrdi da su za individuaciju semantičkog sadržaja misli potrebne i spoljašnje okolnosti, a ne samo unutrašnja stanja subjekta misli. Uvođenje neintrinsicnih suštinskih svojstava u individuaciji pojedinačnih objekata omogućuje da se obrazuje sledeća tvrdnja:

Kada su izvesne stvari sa izvesnim svojstvima u izvesnim okolnostima, nove stvari sa novim svojstvima dolaze u egzistenciju. (Baker 2000: 32).



Ta tvrdnja ujedno i objašnjava mogućnost opisane relacije konstitucije koja zahteva prostornu koincidenciju, ali i negaciju identiteta i simetrije. Kada komad mermera odgovarajućeg oblika u određenom vremenu jeste u određenim okolnostima, to jest postane deo umetničkog sveta, on postaje statua kao novi entitet koji je konstituisan komadom mermera, ali koji ujedno ima nove kauzalne moći što ga postavlja na viši nivo hijerarhije bića što zauzvrat objašnjava asimetriju relacije konstitucije. Bejker smatra da na taj način objašnjava zašto Gibardova tvrdnja da

Ukoliko je statua entitet koji je nešto iznad i više od komada gline u tom obliku, onda se čini da statue postaju nešto natprirodno.<sup>21</sup> (1975: 191)

nije ispravna, jer relaciona svojstva nisu ništa natprirodno.

Bejkerova u skladu sa prethodnim razmatranjima nudi definiciju konstitucije koja će koristiti predikate sa sledećim značenjima: “F” će označavati svojstvo primarne vrste x-a, a “G” primarne vrste y-a (gde *biti F* implicira *ne biti G*), “D” će označavati biti u povoljnim okolnostima za G, “F\*” će značiti “ima svojstvo biti F kao svojstvo svoje primarne vrste” i “G\*” “ima svojstvo biti G kao svojstvo svoje primarne vrste” (1999b: 10).

Definicija konstitucije:

(C) x konstituiše y u t =df

1. x i y prostorno koincidiraju u t; i
2. x je u D u t; i
3. Nužno je da:  $\forall z[(F^*zt \ \& \ z \text{ je u D u t}) \rightarrow \exists u(G^*ut \ \& \ u \text{ je prostorno koincidentno sa z u t})]$ ; i
4. Moguće je da:  $(x \text{ postoji u t} \ \& \ \sim \exists w[G^*wt \ \& \ w \text{ je prostorno$

---

<sup>21</sup> U originalu stoji: “If the statue is an entity over and above the piece of clay in that shape, then statues seem to take on a ghostly air.” (Gibard 1975: 191)

koincidentno sa  $x$  u  $t$ ). I

5.  $y$  nema bilo kakvih neprostornih delova u  $t$  osim u slučaju da  $x$  ima neprostorne delove u  $t$ .<sup>22</sup> (1999b: 10-11)

Dakle, suštinska razlika između Davida i mermera, kao i između osobe i tela, jeste u okolnostima u kojima su se našli odgovarajući komad mermera, odnosno odgovarajuće telo, a kojima su zadobili nova relациона svojstva koja su ih učinila novim entitetima. Međutim, važno je primetiti da iako i nakon transformacije mi i dalje govorimo o telu i osobi kao odvojenim entitetima, nakon nastanka osobe telo više, prema Bejker, ne postoji kao nezavisan entitet. Postoji samo jedna ujedinjena stvar – osoba – koja je konstituisana telom. Kada govorimo o telu moramo imati u vidu da ono više ne postoji nezavisno i da mu svojstva koja primarno pripisujemo osobama možemo pripisati samo derivativno. Derivativna svojstva jednog entiteta su takva da njihovo posedovanje u potpunosti zavisi od činjenice da je taj objekat u relaciji sa drugim entitetom koje to svojstvo ima nezavisno od činjenice da je u relaciji konstitucije sa prvim entitetom. Bitno je, takođe, primetiti da derivacija funkcioniše u oba smera, pa tako telu možemo pripisati derivativno svojstvo da ima perspektivu prvog lica, dok osobi možemo derivativno da pripišemo da je visoka 180 cm. S druge strane, osoba ima perspektivu prvog lica nederivativno isto kao što telo ima nederivativno svojstvo da je visoko 180 cm.

Na kraju, videli smo da ono što komad mermera čini statuom jesu izvesna relациона svojstva koja su instancirana ostvarivanjem odgovarajućih spoljašnjih okolnosti, te se sada postavlja pitanje u kakvim okolnostima telo mora da se nađe ne bi li postalo osoba. Na ovom mestu neop-

---

22 Definicija je preuzeta iz predavanja „The Very Idea of Material Constitution” prezentovanog na Australijskom nacionalnom univerzitetu (Research School of Social Sciences), jula 1999. godine. <http://people.umass.edu/lrb/files/bak99verM.pdf>. U knjizi iz 2000. godine definicija je izneta sa jednom malom izmenom – u stavu 5. se tvrdi da ukoliko je  $y$  nematerijalno onda je to i  $x$  (str. 43).

hodno je da uvedemo još jednu distinkciju – odgovarajuće okolnosti mogu nastati kako instanciranjem izvesnih relacionih svojstava koja uključuju dva nezavisna objekta ili grupe objekata, tako i instanciranjem relacionih svojstava koja uključuju samo jedan objekat. Tim manevrom omogućeno je da se zauzimanje perspektive prvog lica i odnošenje subjekta prema samome sebi konceptualizuje kao instanciranje odgovarajućeg relacionog svojstva. Takvo stanovište može nas podsetiti na ona podstaknuta Avgustinovim uvidima o relacionoj prirodi Božijih persona. *Osoba* se, kod Bejker, dalje shvata kao rodni pojam koji može sadržati više vrsta od kojih je jedna, svakako, vrsta ljudskih bića. Druge vrste koje ulaze u rod *osobe* mogu, kako Bejker tvrdi, biti anđeli, Marsovci i druga bića koja imaju sposobnost zauzimanja perspektive prvog lica. Sposobnost zauzimanja perspektive prvog lica se definiše na sledeći način:

Objekat  $x$  ima sposobnost zauzimanja perspektive prvog lica u  $t$  akko  $x$  ima strukturalna svojstva u  $t$  potrebna za zauzimanje perspektive prvog lica i ili je (i)  $x$  manifestovalo zauzimanje perspektive prvog lica u nekom vremenu pre  $t$  ili je (ii)  $x$  u okolini u  $t$  koja je pogodna za razvoj i održavanje perspektive prvog lica. (Baker 2000: 92)

Definisanje osobe preko izvesne sposobnosti, a ne preko zahteva da odgovarajući entitet instancira neko manifestovano svojstvo, omogućava da se i entiteti koji trenutno nemaju perspektivu prvog lica tretiraju kao osobe. Tako ljudski organizmi koji se nalaze u komi zahvaljujući uslovu (i) zadovoljavaju kriterijume za imanje svojstva *biti osoba*, dok ih novorođenčad zadovoljavaju zahvaljujući uslovu (ii). Konstitucija osobe može u skladu sa ovim zapažanjima da se opiše na sledeći način:

Telo konstituiše Smita u  $t = df$

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

Jedna od posledica takvog shvatanja osoba, koju Bejker detaljno ispituje, jeste mogućnost pripisivanja različitih vrsta mentalnih stanja telima, odnosno osobama. Ukoliko se prisetimo, jedan od glavnih prigovora Šumejkerovom konstitutivističkom stanovištu bila je tvrdnja da se njime odriče mogućnost pripisivanja mentalnih stanja ljudskim i drugim životinjama, to jest, entitetima koji ne poseduju specifične kauzalne moći koje koristimo za identifikovanje i utvrđivanje perzistencije osoba. Bejker smatra da izbegava ovaj prigovor, jer sva mentalna stanja osim onih koja su praćena iskustvom Ja mogu da se pripišu telu i drugim neljudskim životinjama nederivativno. Samo su ona mentalna stanja koja su suštinski praćena perspektivom prvog lica kao delom njihovog konstitutivnog sadržaja nederivativna svojstva osoba budući da je za njihovu konstituciju neophodno da je osoba već nastala. U skladu sa ontologijom koju nudi, sva ostala mentalna stanja osobi se mogu pripisati derivativno, kao što se i tipično personalna mentalna stanja mogu pripisati telima ljudskih životinja derivativno budući da su ona konstitu-

tivni entiteti osoba.

Ako bismo izdvojili jedan prigovor stanovištu Bejkerove, to bi bio prigovor o arbitrarnosti na osnovu koje identifikujemo nove objekte. Taj problem za konstitutivistička stanovišta nalazimo i pod imenom “antropički prigovor” (vidi Sosa 1987, Sider 2001). Budući da su konstitutivna svojstva relaciona, na osnovu čega biramo jedna u odnosu na druga? Da li je statua Davida na stolu novi entitet “stona statua” onda kada se nalazi na stolu? Ukoliko je izbor sasvim arbitraran, ontologija koja pretpostavlja mogućnost takve proizvoljne individuacije biće prenaseljena entitetima, a oni sami će tvoriti sasvim proizvoljne vrste.



# 4

## OD PRIRODNIH KA FUNKCIONALNIM VRSTAMA

Sve opcije koje opisuju šta su osobe koje smo do sada naveli, bile one redukcionističke kao Olsonova i Mekmahanova ili neredukcionističke kao Šumejkerova, Satonova i ona Bejkerove<sup>23</sup>, nudile su neku vrstu odgovora na pitanje kakve su vrste entiteti osobe. Svako od njih je u tom smislu imalo izvesnu tendenciju ka obavezivanju na neku vrstu supstancijalizma ili viđenju osoba kao pripadnika nekoj vrsti određenoj suštinskim svojstvima, bilo da je ona već prepoznata u nekoj od posebnih nauka ili je od njih nezavisna. Prema ovim shvatanjima svaka osoba ima odgovarajuća suštinska svojstva putem kojih je identifikujemo kao osobu i većina njih smatra da možemo govoriti i o individualnim suštinama na osnovu kojih utvrđujemo njihov identitet kroz vreme. U skladu sa ovim pretpostavkama redukcionisti su za kriterijume identifikacije

---

23 Na ovom mestu pozicije koje identifikuju osobe sa odgovarajućim biološkim ili neurološkim vrstama (organizmima, mozgovima ili delovima mozgova) nazivamo redukcionističkim, jer se osobe ne postuliraju kao posebna vrsta entiteta, već se izjednačavaju sa već prepoznatim prirodnim vrstama. Ipak, Kasam (Cassam 1993) argumentuje da animalizam i „moždana teorija“ (eng. *brain theory*) ne zadovoljavaju Parfitove uslove koje redukcionistička teorija mora da zadovolji o kojima će biti više reči u nastavku teksta. Prema Kasamovoj interpretaciji redukcionizam, barem onaj koji opisuje Parfit (1984), se obavezuje na nesupstancijalizam.

i individuacije pružali različite biološke ili psihološko-neurološke kriterijume, dok su neredukcionisti za svoje novokonstituisane entitete, koji fizički koincidiraju sa organizmima, ali nisu identični njima<sup>24</sup>, izdvojili posebna svojstva i kauzalne moći koje ih čine osobama. Videli smo da se obe ove vrste stanovišta suočavaju sa nizom problema. Redukcionistička stanovišta, bilo u njihovoj animalističkoj ili psihološkoj verziji, vode različitim vrstama šovinizma kojima se isključuju neki entiteti koje bismo intuitivno nazvali osobama. S druge strane, neredukcionistička stanovišta, pogotovo konstitutivističko shvatanje Bejkerove, izbegavaju prigovore šovinizma time što konstruišu ontološki aparat koji je moguće uključiti najveći broj bića u opseg termina "osoba" (to mogu biti i novorođenčad i ljudi u vegetativnom stanju, ali i Marsovci, anđeli i dr.) čime se zadovoljava najveći broj intuicija koje imamo, a koje su, kako je opisano, u direktnoj vezi sa našim Zapadnim istorijskim shvatanjem lica. Ipak, ona uvode vrlo kompleksne ontologije koje razlikuju fina od grubih ili derivativna od nederivativnih svojstava, entitete sa ekstrinzičnim suštinskim svojstvima, itd., koje u najmanju ruku deluju kao *ad hoc* rešenja konstruisana za borbu sa prezentovanim prigovorima. Takođe, ona zastupaju mogućnost spacijalne i materijalne koincidencije više objekata koja je podložna prigovorima. Neki od njih su već pominjani:

1. problem sumativnosti svojstava poput težine, odnosno mišljenja (Lewis 1986), zatim
2. prigovor koji se poziva na mereološki princip ekstenzionalnosti prema kojem su celine individuirane njihovim delovima (vidi Thompson 1983 za pokušaj odgovora na njega), te s njim u vezi
3. antropički prigovor (Sosa 1987, Sider 2001) kojim se ukazuje na arbitrarnost u identifikaciji objekata koja može voditi neželjenoj proliferaciji objekata koji koincidiraju (za pregled videti

---

24 Ovde u razmatranje ne uzimamo nematerijalističke verzije neredukcionističkih teorija lica poput Dekartove.



Wasserman 2017) i na kraju

4. problem utemeljenja kojim se ukazuje na to da su nekategorička svojstva (koja dva objekta prema ovim stanovištima ne dele, kao što su npr. vrsna svojstva) utemeljena na kategoričkim svojstvima (koja dva objekta dele, kao što je npr. oblik) (vidi Zimmerman 1995).

Oni koji upućuju ovakve prigovore čini se da ne mogu da se otmu Gibardovom utisku, koji možemo prevesti u odgovarajuću rečenicu o osobama – *Ukoliko je osoba entitet koji je nešto iznad i više od tela u tom obliku, onda se čini da osobe postaju nešto natprirodno.*

Naš glavni motiv za napuštanje konstitutivističkih stanovišta kao dobrih rešenja za pomirenje biologističkih i psihologističkih intuicija je arbitrarnost njihovih ontologija, ili bolje rečeno, njihov *ad hoc* karakter. U nastavku ćemo se voditi principom Okamove britve i pokušaćemo da na prezentovane probleme koji se tiču identifikacije i individuacije lica odgovorimo na takav način koji usvaja jednostavniju i manje problematičnu ontologiju. Štaviše, osobe neće biti tretirane kao posebna vrsta entiteta određena suštinskim svojstvima, već kao skup entiteta koji zadovoljavaju odgovarajući skup funkcionalnih uslova. U tom smislu, osobe će biti tretirane pre kao artefakti ili pripadnici funkcionalne vrste, nego kao članovi odgovarajuće prirodne vrste. Biće argumentovano da su osobe ontološki sličnije stolicama ili nacijama nego zlatu ili tigrovima.

Prvo pitanje na koje treba da odgovorimo jeste: Zašto je toliki broj autora bio vođen mišljenjem da osobe moraju biti neka vrsta supstancije, neka vrsta entiteta određena suštinskim svojstvima? Šta nas je vodilo konstruisanju kompleksnih ontologija koje definišu jednu određenu vrstu bića koja zadovoljava naš najveći broj intuicija povodom njihove prirode ili redukovanju osoba na neku drugu prirodnu vrstu? Ovde možemo izdvojiti dva stava koja se koriste u odbrani takvih stanovišta koja će odmah ukazati na to da se oni ne mogu koristiti kao odgovara-

juće opravdanje i da počivaju na dublje ukorenjenim intuicijama. Prvi od tih stavova je kvajnovski slogan da “nema identiteta bez entiteta” (Quine 1981: 102). Međutim, odakle nam početno opravdanje pretpostavke da je lični identitet moguće ustanoviti? Bejker (2000) zapravo počinje od pretpostavke da je smisljeno govoriti o ličnom identitetu, to jest da je u principu uvek moguće dati nedvosmisleni odgovor na pitanje da li je osoba  $x$  identična ili ne osobi  $y$ . Ukoliko je uopšte smisljeno govoriti o ličnom identitetu, lica moraju biti odgovarajući entiteti ili individue koje mogu ući u relaciju identiteta. Iz ovih razloga Bejker odbija upotrebu govora o supervenijenciji kada su osobe u pitanju, jer je supervenijencija relacija koja postoji između svojstava, a ne individua. Takvi stavovi, dakle, treba da opravdaju našu potragu za odgovarajućim entitetima. Međutim, u svojim krajnjim konsekvencama nijedno od ovih stanovišta ne pruža odgovarajuće kriterijume ličnog identiteta<sup>25</sup>, te se postavlja pitanje zašto treba da verujemo da možemo utvrditi takve kriterijume?

Parfit (1984) u svom istraživanju počinje od obrnutog stava, to jest da nema entiteta bez identiteta. Naime, Parfit smatra da je jedini smisljeni odgovor na pitanje zašto bismo verovali da je lični identitet determinisan, taj da su lica nezavisni entiteti, odnosno individue. On iznosi ovaj stav nakon razmatranja mogućih kriterijuma za utvrđivanje ličnog identiteta, a koji se pozivaju na fizičke, biološke i psihološke činjenice i nakon zaključivanja da nijedan od njih ne može da posluži za nedvosmisleno utvrđivanje ličnog identiteta. Ovime se odbacuju redukcionističke teorije koje nastoje da pruže precizne kriterijume ličnog identiteta na osnovu

---

25 Neadekvatnošću različitih kriterijuma ličnog identiteta bavićemo se u nastavku teksta, pogotovo u okviru Parfitove kritike psiholoških i bioloških kriterijuma. Sama Bejker razmatra obe ove vrste kriterijuma i smatra da su nezadovoljavajući, biološki jer obavezuju na specizam, a psihološki jer ne mogu da pruže odgovor na problem duplikacije (problem duplikacije biće kasnije elaboriran). Kriterijum dijahronog identiteta koje konstitutivističko stanovište Bejker nudi svodi se na zahtev za istošću perspektive prvog lica. Sama Bejker prepoznaje neadekvatnost ponuđenog kriterijuma i detaljno objašnjava zašto nije u mogućnosti da pruži necirkularne uslove pod kojima je taj kriterijum zadovoljen. (Baker 2000: 132 i dalje)

svodenja lica na neku drugu prirodnu vrstu. Ukoliko nijedan od njih nije dovoljan, Parfit se pita šta nas još može voditi u potrazi za takvim kriterijumima osim verovanja da osobe moraju postojati kao posebni nezavisni entiteti. Zaključak koji Parfit izvodi je da se identitet lica može odbraniti samo na osnovu postuliranja postojanja “dalje činjenice” koja se ne može redukovati ni na jednu drugu vrstu činjenica, a koje pretpostavlja postojanje posebne vrste entiteta drugačije od svake poznate prirodne vrste (Parfit 1984: 239-240). Međutim, ovo nas vodi početku gde smo postojanje ovih entiteta postulirali na osnovu pretpostavljanja ličnog identiteta, te ovo stanovište čini bitno cirkularnim, jer potragu za entitetima opravdava mogućnošću utvrđivanja ličnog identiteta, a potragu za identitetom opravdava postuliranjem odgovarajućih entiteta.

Dakle, opravdanje se mora naći u nezavisnoj evidenciji za postojanje nezavisnih entiteta i za postojanje kriterijuma njihovog identiteta. Nažalost, čini se da takvu evidenciju nemamo i da se motivacija za ovakva stanovišta nalazi u nekim dublje ukorenjenim intuicijama.

Moguća evidencija za postojanje nezavisnih entiteta, poput Dekartovih umova, bila bi, na primer, reinkarnacija, odnosno evidencija da se ljudi sećaju svojih prošlih života. Međutim, takvu evidenciju ne posedujemo (Parfit 1984: 227). S druge strane, ukoliko ne idemo toliko daleko u svom neredukcionizmu, možemo se pozvati na samoočigledno postojanje našeg Ja bez postuliranja nematerijalne supstancije. Čini se da kada koristimo termin “ja” postoji objekat referencije, odnosno da ono što pripisujemo jednom Ja pripada posebno postojećem entitetu te da mora postojati nešto čemu prisujemo odgovarajuće radnje, misli, želje, itd. ukoliko uopšte ima smisla govoriti o radnjama i mentalnim stanjima jednog Ja. To nešto, subjekat iskustava, je entitet koji opstoji kroz vreme i čijeg smo identiteta svesni iz perspektive prvog lica. Ipak, kao što bixsup Batler navodi, a Parfit citira, ovo verovanje je proizvod

divne greške. Samoevidentno je da svest o ličnom identitetu pretpostavlja, i da stoga ne može da konstituiše lični identitet, ništa više nego što znanje u bilo kom drugom slučaju ne može da konstituiše istinu koju pretpostavlja.<sup>26</sup> (Butler 1736: 264)

Drugim rečima, to što doživljavamo da su određena iskustva iskustva jednog entiteta nije evidencija da on zaista postoji i da su sva ta iskustva njegova iskustva. Kako bi ovo ilustrovala Parfit razmatra mogućnost kvazi-sećanja gde su odgovarajuća sećanja “transplantovana” iz jednog u drugog čoveka i naglašava da iako bi primalac ovih sećanja njih doživljavao kao svoja, to ne bi bio garant da su to zaista njegova sećanja. Čak je i sam Dekart u *Meditacijama* bio oprezan kada je formulisao svoj čuveni stav *Cogito, ergo sum*, napominjući u nastavku da on još uvek ne zna šta je ovo Ja koje nužno postoji (II meditacija). Dok Rasel (1945: 567) ide dalje argumentujući da je upotreba reči “ja” u introspektiranju i opisivanju iskustva i doživljaja iz perspektive prvog lica u potpunosti nelegitimna i da u ovim slučajevima imamo samo evidenciju da se odgovarajuće misli i senzacije događaju, ali ne i da se one događaju nekom supstantivnom sopstvu. Zbog toga umesto “ja mislim” treba da koristimo “događa se mišljenje” u prevodu čuvene Dekartove misli.

Naravno, na kraju se možemo pozvati na posebnu vrstu entiteta kakvu postuliraju konstitutivisti, gde bi se postojanje “daljih činjenica”, onih koje se ne tiču samo unutrašnje konstitucije osoba kao entiteta, iscrpljivalo u relacijama koje ovi entiteti ostvaruju sa okolinom i samim sobom. Međutim, kao što smo videli postuliranje takvih entiteta omogućeno je samo ontologijom koja dopušta intrinzična spoljašnja svojstva i koja u sebi nosi određeni stepen arbitrarnosti pri izboru relevantnih relacionih svojstava koja se prezentuju kao suštinska za postuliranu vrstu.

---

<sup>26</sup> Batlerov prigovor za cirkularnost je originalno upućen protiv Lokovog kriterijuma sećanja kao kriterijuma dijahronog ličnog identiteta.

Stoga, umesto da nastavimo potragu za takvim entitetima i kriterijumima ličnog identiteta koji barem u principu uvek mogu odlučiti da li su  $x$  i  $y$  ista osoba, krenućemo u smeru koji u izvesnoj meri napušta takvu vrstu istraživanja prirode osoba i njihovog identiteta. Detaljno ćemo ispitati Parfitovo stanovište, koji pravi neke neophodne korake u tom smeru, ali, prema našem mišljenju, ne izvodi do kraja konsekvence nekih sopstvenih osnovnih pretpostavki. Dok Parfit prepoznaje da su osobe više nalik nekim funkcionalnim entitetima nego pripadnicima prirodnih vrsta, on ne pruža pozitivnu ontologiju osoba. Takođe, iako priznaje da se lični identitet ne može uvek utvrditi, on i dalje ostaje pri stavu da se on u nekim slučajevima može utvrditi. Zbog razloga, koje ćemo izneti kasnije, smatramo da takav stav unosi inkonzistentnost u Parfitovo stanovište. Nakon, razmatranja Parfitovog shvatanja osoba i izdvajanja njegovih uvida koje smatramo ispravnim iznećemo i sopstveno stanovište o funkcionalnom karakteru personaliteta, koje ne bi trebalo da pati od inkonzistentnosti i koje zasniva jednu pozitivnu ontologiju osoba koja uključuje najveći broj naših intuicija i koja je još inkluzivnija od one koju nudi Bejker.

#### a) Parfitovo shvatanje osoba i kriterijuma ličnog identiteta

Kasam (1993) interpretira Parfitovo stanovište kao nesupstancijalističko shvatanje osoba. Naime, sam Parfit svoju poziciju definiše kao redukcionističku, ali uslovi koje navodi su prejaki za većinu pozicija koje se uobičajeno smatraju redukcionističkim, kao što ćemo videti, pa će biti preuzeta Kasamova kvalifikacija. Kasam na kraju svog teksta (1993) konstatuje da Parfitovo stanovište zahteva reviziju ontologije osoba, reviziju koju ćemo nadamo se ponuditi uvođenjem funkcionali-

stičke ontologije. Pogledajmo koje kriterijume Parfit postavlja za redukcionizam, odnosno nesupstancijalizam. Dva glavna uslova koja Parfit formuliše su sledeći:

1. Činjenica da neki lični identitet opstoji kroz vreme se sastoji u postojanju nekih drugih posebnijih činjenica.
2. Ove činjenice se mogu opisati kako bez pretpostavljanja identiteta odgovarajuće osobe tako i bez eksplicitnog tvrđenja da su iskustva u životu ove osobe u posedu te osobe, ali i bez eksplicitnog tvrđenja da ta osoba postoji. Ove činjenice mogu biti opisane na impersonalan način. (Parfit 1984: 210)

Druge teze koje Parfit zastupa kao suštinske za njegovo redukcionističko stanovište su:

3. Lični identitet može biti neodređen. (Parfit o ovoj tezi raspravlja u odeljku 86 *Razloga i osoba*.)
4. Lični identitet nije ono što je bitno. (ibid., poglavlje 12)
5. Ono što je bitno je psihološki kontinuitet i povezanost (koje Parfit skraćeno naziva i relacijom R) sa bilo kojim uzrokom. (ibid., poglavlje 13)<sup>27</sup>

Parfitova motivacija za ova tvrđenja je delimično utemeljena na prethodnim razmatranjima prema kojima nemamo evidenciju da postoje neke dodatne činjenice koje bi opravdale da osobe postoje kao neka posebna vrsta nezavisnih entiteta, dok će većina “dodatnih” teza (3-5) biti opravdana argumentacijom kojom se pokazuje da bilo koji potencijalni kriterijum ličnog identiteta, koji osobe svodi na neku drugu prirodnu vrstu, ne može da pruži nedvosmislen odgovor na pitanje “Da

---

<sup>27</sup> Sumiranje ovih teza delimično je preuzeto od Kasama (1993: 18).

li ću *ja* sada umreti?” (Parfit 1984: 214-215) u svakom slučaju. Drugim rečima, Parfit dozvoljava da ovo i slična pitanja mogu biti prazna pitanja, pitanja koja nemaju odgovor, što je suprotno intuicijama Bejker prema kojoj takva pitanja uvek, barem u principu, moraju imati odgovor. U odbranu takvog stanovišta Parfit konstruiše jedan tip argumenata koji će primeniti na različite tipove kriterijuma ličnog identiteta, pre svega na fizički, psihološki i kombinovani kriterijum. Ti argumenti se grupno mogu nazvati “argumentima spektra”.

Parfit započinje svoje razmatranje rekonstrukcijom i razrađivanjem Vilijamsovog argumenta protiv psihološkog kriterijuma iz “The Self and the Future” (1970), kojim Vilijams nastoji da pokaže da se lični identitet ne može sastojati u psihološkom kontinuitetu. Naime, argument počiva na misaonom eksperimentu u kojem su naša sećanja postepeno zamenjena onim Napoleona i postavlja se pitanje da li smo na kraju ovog procesa mi i dalje mi i ako nismo u kojem trenutku prestajemo to da budemo. Da li je to nakon izmenjena dva sećanja, nakon izmene polovine sećanja ili tek pri kraju ovog procesa? Čini se da u izolovanim slučajevima koji bi odgovarali krajevima ovog spektra možemo odgovoriti pozitivno ili negativno, ali da u slučaju kontinualne promene psihološki kriterijum ne može da odluči da li je lični identitet očuvan ili ne na zadovoljavajući način. S obzirom da ovi slučajevi podsećaju na paradoks gomile možemo samo stipulacijom uvesti kriterijum prema kojem se lični identitet gubi pri prelasku neke određene granične linije<sup>28</sup>. Ukoliko

---

28 Paradoks gomile ili sorit paradoks (od grč. reči *soros* koja znači gomila) je formulisao Eubulid iz Mileta u IV v. pne. Paradoks pokazuje da pri upotrebi neodređenih (eng. *vague*) predikata ispravnim zaključivanjem, upotrebom modus ponensa, možemo doći do apsurdnog zaključka (za pregled videti Graff, Williamson 2002; za istorijski pregled Barnes 1982). U originalnom primeru nalazimo predikat biti gomila, a paradoks se iznesen u sledećoj formi: Pod pretpostavkama da je milion zrna pšenice gomila i da je gomila minus jedno zrno pšenice i dalje gomila, možemo da formulišemo sledeći validni argument

1.000.000 zrna čini gomilu

Ako je 1.000.000. zrna gomila, onda je i 999.999 zrna gomila

Ako je 999.999 zrna gomila, onda je i 999.998 zrna gomila

...

1 zrno čini gomilu.

se ne odlučimo za arbitrarno postavljanje granice čini se da je lični identitet održiv uz najveću moguću psihološku promenu, onu u kojoj imamo sva Napoleonova sećanja i nijedno od svojih starih, te da se on mora zasnivati na nekom drugom kriterijumu. Na osnovu takvog rezonovanja Vilijams zaključuje da se moramo odlučiti za fizički umesto psihološkog kriterijuma ličnog identiteta.

Međutim, Parfit konstruiše analogan argument gde, umesto psiholoških karakteristika odnosno sećanja, u zameni učestvuju fizički delovi osobe. Naime, možemo da zamislimo slučaj u kojem su naše ćelije zamenjena jedna po jedna sve dok nijedna početna ćelija našeg tela nema mesta u našem novom telu. Ukoliko zamislimo ovaj scenario fizički kriterijum identiteta postaće jednako problematičan kao i psihološki. Pitanje kada postajem nova osoba ili kada umirem neće imati nedvosmislen odgovor. Mesto postavljanja granice pokazaće se jednako arbitrarnim kao i u primeru sa psihološkim spektrom, a ukoliko dozvolimo da zahvaljujući kontinualnoj promeni osoba ipak ostaje identična sebi tokom čitavog procesa čini se da fizički kriterijum nije onaj zahvaljujući kojem donosimo takvu odluku. Na kraju, Parfit će razmotriti i "kombinovani spektar" u kojem se služimo i psihološkim i fizičkim kriterijumom ne bi li smo izašli iz problema, ali pod fizikalističkom pretpostavkom se pokazuje da i kombinovani spektar predstavlja jedno problematično polje za nedvosmisleni upotrebu svakog kriterijuma koji nastoji da osobe redukuje na neku drugu već poznatu vrstu.

Iz ovih razmatranja Parfit zaključuje da ukoliko smo odbacili neredukcionizam koji postulira osobe kao entitete koje identifikujemo zahvaljujući nekim "daljim činjenicama" zbog nedostatka evidencije da takvi entiteti i činjenice postoje, a nastojimo da lični identitet objasnimo pozivajući se na neke fundamentalnije činjenice – pokušavajući da osobe redukujemo na odgovarajuće fizičke, odnosno psihološke entitete – onda moramo da usvojimo stanovište prema kojem je lični identitet u



nekim slučajevima neodređen (teza 3). Ukoliko usvojimo takvo stanovište pristajemo da nekada nećemo moći da utvrdimo da li umiremo ili preživljavamo. Ovo se može činiti izuzetno nezadovoljavajućim rezultatom i da moramo nastaviti potragu za novim kriterijumom ličnog identiteta. Međutim, Parfit smatra da to ne treba da nas uznemirava. Prema Parfitu ovde nije reč o tome da mi nećemo znati neko činjenično stanje, jer ćemo mi zapravo znati sve činjenice, odnosno znaćemo tačno šta se dešava. Ono što nećemo znati ne tiče se činjenica, već u takvim slučajevima ne znamo kako da upotrebimo reči jezika koji se odnosi na osobe.

Deo odgovora na pitanje zašto je to tako jeste u tome što prema Parfitu osobe treba da shvatimo pre kao nacije ili klubove. Iako često uspešno referiramo na nacije ili klubove i njihovo postojanje u potpunosti zavisi od njihovih pripadnika ili članova, nekada nećemo moći nedvosmisleno da odgovorimo da li je u pitanju ista nacija ili klub. Nekada klubovi prestaju da postoje, a otvaraju se novi sa istim nazivom i istim skupom pravila. Da li je novi klub isti kao i onaj stari nema nedvosmislen odgovor. Ukoliko su osobe nalik nacijama i klubovima nekada pitanje "Da li je ona ista ili u potpuno slična?" usmereno na neku od njih nakon izvesne promene neće imati odgovor, a pitanje će biti prazno (Parfit 1984: 243)<sup>29</sup>. Drugim rečima, nekada neće biti razlike između numeričkog identiteta i potpune sličnosti, dok će je nekada biti.

Prema interpretaciji koja će ovde biti pružena razlog neodređenosti ličnog identiteta i slamanja razlike između numeričkog identiteta, koji pojam ličnog identiteta zahteva, i potpune sličnosti naći će se u prirodi ličnosti kao funkcionalnih entiteta koji su višestruko reali-

---

29 U slučaju artefakata možemo zamisliti sledeći slučaj: „Razmotrite slučaj u kojima sam zamenio neke komponente mog audio sistema, ali sam zadržao ostale. Pitam sada, 'Da li i dalje imam isti onaj sistem?' Ovo može izgledati kao činjenično pitanje. Međutim, pošto već znam šta se dogodilo, ono zapravo nije takvo. Bilo bi jasnije kada bih pitao, 'Budući da sam promenio te komponente, da li bi bilo ispravno da nazovem ovaj sistem istim sistemom?' Isto se odnosi i na lični identitet.” (Parfit 2007: 11)

zabilni<sup>30</sup>. Ukoliko ono što jednu osobu čini osobom koja jeste može da bude višestruko realizovano pitanje o ličnom identitetu u tim slučajevima postaje prazno, odnosno u tim slučajevima nećemo moći da odlučimo koji je od realizovanih entiteta identičan originalnom (na primer, u slučajevima duplikacije i stvaranju višestrukih replika). Ovom pitanju vratićemo se kasnije. Ipak, kao što i Parfit argumentuje, ovo ne treba da nas uznemirava, jer pravo pitanje nije pitanje o ličnom identitetu, već o psihološkoj kontinuiranosti koja dopušta stepenovanje, čiji relevantan stepen možemo utvrditi u odgovarajućim praktičnim situacijama, kao i višestruko instanciranje.

Psihološkim kriterijumima Parfit se okreće zbog lokovskih intuicija kojima smo se već bavili. Podsetimo se, Lok za termin “osoba” kaže sledeće:

To je forenzički termin, koji podrazumeva dela i zasluge; i zato pripada samo razumnim delatnicima, sposobnim za pravo, radost i bedu. (Locke 1975: knjiga II, poglavlje XXVII, član 26)

Ukoliko osobe shvatimo u ovom smislu onda psihološki kriterijumi imaju eksplanatornu prednost u odnosu na fizičke kriterijume, jer se svojstvo biti ličnost najspremnije identifikuje sa složenim psihološkim svojstvom mislećeg entiteta sposobnog za pripisivanje intencionalnih stanja drugima i samome sebi i sa odgovarajućim psihološkim kontinuitetom koji omogućava pripisivanje odgovornosti za dela koja su se odigrala u prošlosti. Te odlike su one koje nam omogućavaju da o

---

30 U daljem tekstu govorićemo uglavnom o višestrukoj realizabilnosti kao jačoj tezi od teze o mogućnosti višestruke instancijacije. Dok mogućnost višestruke instancijacije zahteva da mogu postojati različiti individualni nosioci istog svojstva, višestruka realizabilnost dozvoljava da različita svojstva (tipski različita) nižeg nivoa realizuju neko svojstvo višeg reda. Za zaključke koje ćemo izvoditi često će nam biti dovoljna mogućnost višestruke instancijacije, ali ćemo smatrati da višestruka realizabilnost implicira i mogućnost višestruke instancijacije, pa tamo gde je moguće pozivaćemo se na višestruku realizabilnost kao jaču tezu.

osobama govorimo kao o misliocima i, još bitnije, delatnicima.

Sam Lok za kriterijum ličnog identiteta nudi kriterijum sećanja na osnovu kojeg je jedna osoba ista ona osoba iz prošlosti zahvaljujući sećanjima na njena iskustva. Međutim, Lokov uslov je prejak jer ne dozvoljava gubitak sećanja. Prema njemu bilo bi nemoguće da jedna osoba zaboravi bilo šta i da ostane ista osoba. Iz tih razloga Parfit napušta ovaj kriterijum i formuliše dve psihološke relacije na osnovu kojih će ponuditi novi kriterijum. Te dve relacije su psihološka povezanost i psihološki kontinuitet.

*Psihološka povezanost jeste postojanje pojedinačnih neposrednih psiholoških veza.*

*Psihološki kontinuitet jeste postojanje preklapajućih lanaca jake povezanosti.*

Od ove dve opšte relacije, povezanost je bitnija i u teoriji i u praksi. Povezanost može da važi u različitim stepenima. Između X danas i Y juče može postojati više hiljada psiholoških veza ili samo jedna jedina veza. Ukoliko bi postojala samo jedna veza X i Y ne bi bili ista osoba prema revidiranom lokovskom stanovištu. Kako bi X i Y bili ista osoba moralo bi da postoji dovoljno neposrednih psiholoških veza tokom svih dana. Pošto je povezanost stvar stepena, ne možemo plauzibilno precizno da definišemo šta se računa kao dovoljno. Ali tvrdimo da postoji dovoljno povezanosti ako je broj veza, tokom bilo kog dana, barem polovina broja neposrednih veza koje postoje, tokom svakog dana, u životima gotovo svake stvarne osobe. (Parfit 1984: 206)

Bliže određeno, psihološka povezanost podrazumeva postojanje kauzalnih veza između odgovarajućih mentalnih stanja kao što su verovanja, želje, sećanja na prošle senzacije, karakterne osobine itd. Ono što je bitno primetiti je da u karakterizaciji psihološke povezanosti sećanja nisu presudna psihološka kategorija. Takva karakterizacija fundamentalnog pojma psiholoških veza omogućava Parfitu da dozvoli slučajeve potpune amnezije kao slučajeve u kojima lični identitet može biti očuvan pod uslovima da je osoba sa amnezijom u dovoljnom stepenu povezana sa svojom prošlom egzistencijom u smislu da je zadržala svoje karakterne osobine, navike bazirane na odgovarajućim verovanjima itd. Međutim, postojanje povezanosti nije dovoljno za određenje ličnog identiteta, jer relacija povezanosti nije tranzitivna kao relacija ličnog identiteta. Ukoliko je X psihološki povezano sa Y i Y sa Z nema garanta da je i X psihološki povezano sa Z (gubitkom odgovarajućih veza tokom vremena i formiranjem novih može se dogoditi da X i Z nemaju dovoljno međusobnih psiholoških veza). Iz ovog razloga Parfit uvodi relaciju kontinuiteta, kao garanta tranzitivnosti, kojom se zahteva postojanje preklapajućih lanaca psihološke povezanosti, a ne kontinuitet same povezanosti. Kao kriterijum ličnog identiteta na osnovu psihološkog kontinuiteta Parfit formuliše sledeće uslove:

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

Ostaje nam još pitanje šta je to “prava vrsta uzroka” psihološkog konti-

nuiteta kao i objašnjenje dodatnog uslova (4). Oba zadatka su u vezi sa Parfitovim omiljenim primerima teleportacije.

Ukoliko zamislimo da je teleportacija, kakvu možemo videti u tv serijalima poput *Star Treka*, moguća, ona bi se sastojala u skeniranju i uništavanju originalnog objekta i njegovom rekreiranju na drugom mestu. Pod pretpostavkom da je takav proces moguć, možemo zamisliti teleportaciju ljudskih bića (pod pretpostavkom minimalnog fizikalizma). Osoba X je skenirana i uništena na mestu  $m_1$  i njena verna replika Y je sastavljena na mestu  $m_2$ . Nakon osveščivanja Y ima sva sećanja i sva ostala relevantna mentalna stanja koja je X imao samo jedan sekund ranije, a naredna mentalna stanja koja će Y imati su u uzročnoj vezi sa mentalnim stanjima X-a. Iako je Y u odgovarajućem odnosu psihološkog kontinuiteta sa X-om, Y sa X-om ne deli ni jednu jedinu ćeliju, budući da je sastavljen od druge materije. Ukoliko želimo da tvrdimo da teleportacija nije uzrok smrti X-a, već da su X i Y identični, te da X nastavlja sa svojim životom, moraćemo da usvojimo psihološki kriterijum ličnog identiteta i da napustimo fizički. Međutim, da li je psihološki kontinuitet X-a i Y-a odgovarajući, to jest, da li je psihološki kontinuitet uzrokovan pravom vrstom uzroka? Ukoliko posmatramo način na koji se psihološki kontinuitet održava u normalnim jedinkama, primetićemo da je veza između odgovarajućih mentalnih stanja neposredna, dok je veza između mentalnih stanja X-a i Y-a posredovana različitim mehaničkim procesima koji učestvuju u uništavanju i rekreiranju osobe X, odnosno osobe Y. Kako bi zadovoljio intuiciju da X nastavlja sa svojim životom na lokaciji  $m_2$  Parfit pravi razliku između uskog i širokog shvatanja psihološke povezanosti i kontinuiteta. Prvo od ovih stanovišta bi se obavezivalo na normalne uzroke, odnosno istrajavalo bi na tome da mentalna stanja Y ne mogu biti posredno povezana sa mentalnim stanjima X-a ukoliko bismo ih smatrali istom osobom. S druge strane, prema širokom shvatanju koje Parfit usvaja uzroci odgovarajućih mentalnih stanja ne

moraju da budu normalni uzroci, već bilo koji uzroci. U zavisnosti od toga da li psihološke veze shvatamo usko ili široko dobićemo i različite rezultate primene psihološkog kriterijuma. Prema uskom shvatanju psihološki kriterijum bi se izjednačio sa fizičkim kriterijumom, jer pod pretpostavkom fizikalizma moždana mentalna stanja su uzrokovana drugim moždanim mentalnim stanjima. Stoga, prema uskom shvatanju u slučaju teleportacije ne bismo mogli da govorimo o održanju ličnog identiteta. S druge strane, prema širokom shvatanju posredujući mehanizmi ne bi pravili problem, jer bi odgovarajuća mentalna stanja i dalje bila u odnosu psihološke povezanosti.

Slučajevi teleportacije uvode i mogućnosti zbog kojih je potrebno uvesti uslov (4) u definiciju psihološkog kriterijuma identiteta. Naime, možemo zamisliti da uređaj na lokaciji  $m_1$  zakazuje u ključnom momentu kada treba da uništi telo osobe X i da nakon vremena rekreiranja osobe Y postoje dve individue koje su psihološki kontinuirane sa osobom X iz vremena pre (neuspešne) teleportacije, preživela osoba X na mestu  $m_1$  i njen duplikat Y na mestu  $m_2$ . U ovim slučajevima ukoliko upotrebimo široki psihološki kriterijum identiteta ne možemo da odlučimo koja osoba je sada osoba X, jer su dve individue u odgovarajućim kauzalnim odnosima sa osobom X iz prošlosti. U ovim slučajevima ne možemo govoriti o ličnom identitetu, ali možemo govoriti o preživljavanju, gde X preživljava kao dve osobe iako nijedna od njih nije identična sa X. Za razliku od relacije ličnog identiteta koja mora biti jedan-jedan i zbog čega slučajevi grananja moraju biti isključeni, preživljavanje X-a zahteva samo da postoji barem jedna osoba u vremenu  $t_2$  koja je psihološki kontinuirana sa X-om iz  $t_1$  (a ne tačno jedna).

Na sličan način do "grananja" dolazi i u slučajevima fisije. Ukoliko zamislimo da je jedna od naših moždanih hemisfera transplantovana u novo telo, dok naše stare telo sa drugom hemisferom umire, na osnovu Parfitovih kriterijuma ličnog identiteta možemo reći da smo nastavili

da živimo kao ista osoba u novom telu. Međutim, ukoliko bi obe naše moždane hemisfere bile transplantovane u, redom, tela Y-a i Z-a, u tom slučaju, iako bismo rekli da je ova situacija povoljnija od prethodne, ne bismo mogli da govorimo o održanju ličnog identiteta iako bismo mogli da govorimo o preživljavanju. Iz ovih razloga u slučaju grananja moramo napustiti govor o ličnom identitetu, odnosno za lični identitet moramo zahtevati da je (4) zadovoljeno. Takođe, relacija psihološkog kontinuiteta i preživljavanje se ispostavljaju kao bitniji od ličnog identiteta, jer bismo svakako trebali da preferiramo situaciju u kojoj su obe hemisfere sačuvane i u kojoj je došlo do “duplog” preživljavanja.

#### b) U kom smeru nas vodi Parfitov redukcionizam

Naša funkcionalna ontologija počivaće na uvidima koje Parfit formuliše kao osnovne teze redukcionističkog shvatanja osoba. Podsetimo se, redukcionizam počiva na dve osnovne pretpostavke:

1. Činjenica da neki lični identitet opstoji kroz vreme se sastoji u postojanju nekih drugih posebnijih činjenica.
2. Ove činjenice se mogu opisati kako bez pretpostavljanja identiteta odgovarajuće osobe tako i bez eksplicitnog tvrđenja da su iskustva u životu ove osobe u posedu te osobe, ali i bez eksplicitnog tvrđenja da ta osoba postoji. Ove činjenice mogu biti opisane na impersonalan način. (Parfit 1984: 210)

Pored ovih pretpostavki Parfit je usvojio i jedan broj teza za koje smatra da su integralni deo redukcionističke pozicije (teze 3-5), kojima se tvrdi da lični identitet može biti neodređen (3), da lični identitet nije ono što je bitno (4) i da je ono što je bitno psihološki kontinuitet (5). Ono što

je upečatljivo sa ovakvom karakterizacijom redukcionizma, jeste da ona isključuje nekoliko teorija koje bismo inače spremno okarakterisali kao redukcionističke, a to su “teorija mozga” (eng. *brain theory*, vidi Nagel 1986) i “animalizam” (vidi Snowdon 1990) ili biološko stanovište kakvo brani Olson (1997a), koje osobe izjednačavaju sa mozgovima, odnosno sa ljudskim bićima. One su isključene, jer nisu u saglasnosti sa dodatnim Parfitovim tezama. Ipak, s druge strane, one se uklapaju bolje od Parfitove teorije u standardne formulacije redukcionizma koje zahtevaju da rečenica “ $x$  je F akko je  $x$  G” (gde je F neki personalistički predikat, kao npr. biti odgovoran ili opšti predikat biti osoba, a G neki fizički predikat ili predikat specijalnih nauka) bude analitički istinita, *a priori* istinita, da izražava premošćujući zakon, identitet svojstava ili da bude *a posteriori* naučna identifikacija (u zavisnosti koju formu redukcionizma zastupamo, da li onu koja redukcionizam shvata kao konceptualnu analizu (Ryle 1949), metafizičku tezu o identitetu svojstava kakvu možemo naći kod Smarta (1959), interteoretsku redukciju (Nagel 1961) ili ukoliko identitet svhatimo u Kripkeovom smislu (1980)). Ukoliko zastupamo, na primer, animalizam odgovarajuće predikate koje pripisujemo licima možemo prediciirati ispravno samo onim entitetima kojim možemo ispravno prediciirati odgovarajuće biološke predikate, a lica kao vrstu možemo izjednačiti sa ljudskim bićima. Slično je i sa “teorijom mozga” gde su odgovarajući G predikati oni koji se odnose na moždana stanja. Malo je verovatno da će redukcionisti koji brane ove teorije zastupati analitički ili pojmovni redukcionizam, ali gotovo je sigurno da oni istrajavaju na nekoj vrsti metafizičkog redukcionizma. Kada pogledamo Parfitovu teoriju redukcija govora o licima (ili samih lica) se vrši tako što se on prevodi u govor o psihološkom kontinuitetu. Međutim, psihološki kontinuitet kako ga Parfit definiše nije deo vokabulara nijedne postojeće nauke. Psihološki kontinuitet konstituišu odabrane relacije (od strane Parfita) između mentalnih stanja, te u tom smislu on ne predstavlja



činjenicu koju prepoznaje psihologija, već činjenicu koja je utemeljena u psihološkim činjenicama. Ipak, to je ne čini nužno reducibilnom na njih. Budući da se govor o osobama odnosi na odgovarajuće relacije između psiholoških entiteta, svojstva odnosno relacije na koje referira mogu supervenirati nad svojstvima ovih entiteta na način koji je nereducibilan na njih. Dalje, Parfit dozvoljava da možemo da znamo sve činjenice, ali da ne možemo uvek na odgovarajući način da primenimo relevantne personalističke predikate, kao što se tvrdi tezom 3). I konačno, možda najvažnije, čini se da Parfitovi uslovi za lični identitet i karakterizacija osoba ne daju dovoljne uslove ličnog identiteta i da na izvestan način izneveravaju tezu 2) kojom se insistira na impersonalnom opisu i ne pretpostavljanju osoba. Preciznije, Parfit lični identitet definiše preko psihološkog kontinuiteta osoba X i Y, međutim, kako smo na početku identifikovali X i Y? Svakako da X i Y moraju imati psihološki život, pod pretpostavkom da postoji psihološki kontinuitet između njih, ali čini se da je osim postojanja psihološkog života u ovoj definiciji imputirano nešto više. Ukoliko bismo se vodili samo postojanjem psihološkog života i njegovim kontinuitetom, mogli bismo reći da će veći broj životinja zadovoljiti postavljene kriterijume. Ipak, Parfit se okreće samo ljudima u svojim primerima, ali ne objašnjava na osnovu čega ih izdvaja kao povlašćene entitete čiji psihološki kontinuitet ispitujemo. Drugim rečima, on nas ostavlja uskraćenim u svojoj formulaciji redukcionizma i ne iznosi na koje tačno činjenice možemo redukovati postojanje osoba i njihovog identiteta. On osobe definiše isključivo negativno, kao entitete koji ne postoje nezavisno od tela, a kao jedinu pozitivnu odliku prirode osoba Parfit navodi da su one slične nacijama i da imaju psihološki život.

Iz navedenog možemo zaključiti da ono što Parfit podrazumeva pod redukcionizmom jeste određena vrsta fizikalizma ili tvrdnja da ukoliko je P rečenica koja opisuje fizički svet u potpunosti

P povlači Q,

gde je Q rečenica koja opisuje sve činjenice, među kojima će biti opisane i činjenice koje se tiču lica. Dodajući tezu o mogućnosti neodređenosti ličnog identiteta uprkos poznavanju svih činjenica nižeg nivoa (u slučajevima grananja), usvajajući stav da su osobe poput nacija i prihvatajući da jedna osoba može biti realizovana različitom materijom u različitim vremenima (u slučajevima teletransportacije), Parfitov redukcionizam postaje stanovište koje je najbolje okarakterisati kao nesupstancijalizam ili kao stanovište prema kojem osobe nisu pripadnici prirodne vrste čiji su članovi određeni odgovarajućim inherentnim suštinskim svojstvima. Iako Parfit ne pruža pozitivnu ontologiju osoba teško je oteti se utisku da njegovo stanovište implicira stav prema kojem su osobe pripadnici jedne funkcionalne vrste, što je i potkrepljeno njegovim nagoveštajem da su osobe sličnije nacijama ili klubovima. Određeni entitet ne identifikujemo kao osobu, jer poseduje odgovarajuća fizička ili biološka svojstva, jer ima odgovarajući strukturu ili nastaje nekom posebnom vrstom procesa, iako ova svojstva mogu biti indikatori da se susrećemo sa osobom. Ono što jedan entitet čini osobom je način na koji on funkcioniše bez obzira na način na koji je on realizovan, a jedna osoba se smatra istom osobom u neko drugo vreme ne zato što poseduje odgovarajuću individualnu suštinu ili zato što kontinuirano poseduje neko posebno svojstvo, već zato što se odgovarajući delovi sveta nalaze u odgovarajućim kauzalnim odnosima. Ono što se može smatrati nepovoljnom posledicom takvog stanovišta je da iz njegovih pretpostavki sledi da su osobe bliže artefaktima nego pripadnicima prirodnih vrsta i da mogu biti višestruko realizovane. Međutim, kao što Parfit pokazuje nekada u prirodi neće biti dovoljno činjenica koje bi odredile odgovor na pitanje “Da li *ja* sutra umirem?”, ali to nas ne sprečava u tome da poznamo sve relevantne činjenice. Pogrešna pretpostavka je bila da našem inače funkcionalnom

“forenzičkom” pojmu lica, koji kreće od naših društvenih potreba i koji je konstruisan na našim pravnim i etičkim intuicijama, odgovara jedna posebna vrsta bića bilo da je ona različita od bilo koje druge vrste prepoznate u prirodnim naukama poput duša, bilo da je ona identična nekoj drugoj prirodnoj vrsti.

Potruga za osobama kao entitetima ili individualnim supstancijama počivala je na potrazi za kriterijumima ličnog identiteta, i obrnuto, kao što smo već videli. Međutim, ispostavlja se da takve entitete i takve kriterijume ne možemo definisati bez uvođenja naizgled arbitrarnih uslova i da lični identitet ne možemo utvrditi u određenom broju slučajeva kakav god redukcionistički kriterijum da izaberemo. Čemu nas ovi uvidi uče? Podsetimo se neodređenost ličnog identiteta otkriva se u dve vrste slučajeva: u slučajevima “spektra” i u slučajevima duplikacije i fisije. Možemo reći da su ove dve vrste neodređenosti fundirane u različitim činjenicama. Neodređenost ili nemogućnost tačnog utvrđivanja ličnog identiteta u slučajevima spektra pokazuje da su kriterijumi ličnog identiteta neodređeni na sličan način na koji su to predikati biti visok, biti gomila ili biti dete. Ovi predikati se mogu istinito prediciirati onim individuama koje imaju neko fundamentalnije svojstvo u odgovarajućoj meri, a koje je podložno stepenovanju – dužinu, broj zrna, starost ili broj psiholoških konekcija. Neodređenost proizlazi iz nepostojanja jasne granice u upotrebi odgovarajućih pojmova, a koja se tiče tačnog stepena ili mere u kojoj odgovarajuće fundamentalnije svojstvo treba da bude prisutno kako bi se odgovarajući neodređeni predikat istinito prediciirao. Debate o neodređenosti takvih predikata proizvele su mnoštvo odgovora kako da se nosimo sa paradoksima koje njihova upotreba može proizvesti (kao u pomenutom paradoksu gomile ili analognim slučajevima spektra), koji se grubo mogu podeliti na one koji zagovaraju postojanje prave granice koja odlučuje da li se predikat istinito ili neistinito prediciira (npr. prema Viliijamsu (Williams 1973) problem je epistemičke

prirode i granica postoji iako je mi ne možemo tačno identifikovati) i onih koji dopuštaju praznine u dodeljivanju istinosne vrednosti (npr. semantički supervaluacionistički pristup Van Fraassen 1966; Kit Fine 1975). Bez obzira na to kakav stav zauzmemo prema pitanju porekla i posledica neodređenosti predikata u upravo opisanom smislu, činjenica da su kriterijumi ličnog identiteta tako neodređeni može da nas nauči da možemo prestati da budemo određena osoba gubitkom odgovarajuće količine nekih svojstava i da u graničnim slučajevima nećemo biti u stanju da odredimo da li je to slučaj ili nije bilo zato što ta činjenica postoji (odnosno da postoji tačan trenutak kada jedna osoba prestaje da bude ta osoba), ali mi nismo sposobni da je utvrdimo, bilo zato što pitanje o ličnom identitetu tada postaje besmisleno, jer nema istinosne vrednosti koja odgovara prediciranju odgovarajućeg predikata u tim okolnostima.

S druge strane, neodređenost koja se javlja u slučajevima duplikacije i fisije otkriva nešto dosta zanimljivije. Slučajevi duplikacije ili fisije nam pokazuju da polazeći od psiholoških kriterijuma ličnog identiteta dolazimo u situaciju da dva entiteta možemo smatrati identičnim sa nekim trećim iz prethodnog vremena, međutim ovo ne možemo dozvoliti, jer relacija identiteta zahteva jedinstvenost i podrazumeva tranzitivnost koja u ovom slučaju nije zadovoljena (iako su  $Y$  i  $Z$  iz vremena  $t_2$  u odgovarajućoj relaciji psihološkog kontinuiteta sa  $X$  iz  $t_1$  oni nisu međusobno u toj relaciji). Ukoliko je Pera teletransportovan istovremeno na dva mesta, čini nam se da oba duplikata iz  $t_2$  možemo nazvati Perom u ovom slučaju, jer su oba duplikata psihološki kontinuirana sa Perom iz  $t_1$ , međutim, ne možemo tvrditi ni za jednog da je identičan sa njim. Kakvu lekciju možemo naučiti iz ovog slučaja?

### c) Čemu nas uče slučajevi fisije i duplikacije

Slučajevi fisije i grananja pokazuju da postoje okolnosti u kojima lični identitet ne može da bude određen na osnovu psiholoških kriterijuma. Međutim, ukoliko i dalje insistiramo na našim lokovskim intuicijama da su osobe upravo oni entiteti koji poseduju odgovarajuće psihološke sposobnosti, kojima možemo pripisati pravnu sposobnost na osnovu njihovog psihološkog kontinuiteta, i da je upravo taj kontinuitet osnova koja omogućava identifikaciju lica kroz vreme, da li to znači da moramo napustiti stanovište da su osobe individue koje poseduju realne suštine i da se priklonimo stanovištu da su one sličnije artefaktima? Prema Viginsovom shvatanju relacije identiteta, čini se da upravo to moramo da učinimo.

c.1) Vigin, realne suštine i individualne supstancije – učimo da lični identitet nije stvar psiholoških činjenica

S jedne strane, možemo reći da su tako određeni kriterijumi neadekvatni i da nisu “zahvatili” Perinu suštinu. Takav odgovor bi pružili oni koji insistiraju na tome da su osobe individualne supstancije i da je pojam osobe pojam koji se odnosi na prirodnu vrstu, jer je evidentno da *skoro svi ljudi smatraju* da pitanje ličnog identiteta mora da ima određeni odgovor koji ne zavisi od naših odluka (Wiggins 1980: 171). U *Sameness and substance renewed* (2001) Vigin u skladu sa ovim intuicijama zaključuje da

Na šta god da se na kraju svodi, naša sloboda da izmenimo ideju osobnosti (da je izmenimo našim istraživanjem i odlukama) ne može sa sobom da povlači da je na nama da odlučimo, kada je jednom utvrđeno šta su a i b, da li je određeni sud identiteta  $a=b$

istinit ili lažan. Zbog toga što je nemoguće na nivou objekata referencije i istinosnih vrednosti da postoji takva sloboda. (Wiggins 2001: 243)

Drugim rečima, s obzirom da psihološki kriterijumi ponekad ne omogućavaju utvrđivanje istinosne vrednosti sudova identiteta, moramo nastaviti našu potragu u otkrivanju realne suštine osoba (u lokovskom smislu) koja prema Viginu ide u smeru animalizma, odnosno određivanja osoba kao ljudskih bića i otkrivanja suštine ljudskosti. Prema takvom stanovištu osobe se ne mogu porediti sa artefaktima koji nemaju realne suštine nezavisne od našeg mišljenja i čije su suštine samo nominalne (Lok 1962, vidi i Reydon 2014). Teškoća u pružanju kriterijuma individuacije i utvrđivanje istinosne vrednosti sudova identiteta artefakata i osoba nisu analogne i ne treba da se tretiraju na isti način prema Viginovom supstancijalističkom shvatanju osoba. Tako rešavanje problema, čiju formulaciju nalazimo još kod Plutarha, čuvenog paradoksa “Tezejevog broda” ne može da nam pomogne u rešavanju problema ličnog identiteta. Naime, upitani da li je brod u atinskoj luci nakon postepene zamene svih njegovih delova isti brod koji je u tu luku uplovio nema jednoznačan odgovor. Čak i ukoliko smatramo da je za identitet broda presudna njegova forma i kažemo “da, jeste”, Hobs dodatno komplikuje ponuđeni scenario i pita nas, na sličan način kao i Parfit u slučaju duplikacije, da li bismo isto tvrdili i u slučaju da je od starih delova rekonstruisan još jedan brod koji ima istu formu? (1839: 2.11.7) Dok u slučaju artefakata, prema Viginu (1980; 2001), mi odlučujemo na osnovu nominalne definicije da li je jedan artefakt identičan nekom drugom, a s obzirom da je suština artefakata bitno neodređena, jer oni ne poseduju realne suštine, možemo dozvoliti da slučaj poput opisanog smatramo nerazrešivim paradoksom. (Wiggins 1980: 97) Kriterijumi za individuaciju jednog objekta kao određenog broda ne

moгу nedvosmisleno da odrede koji je brod identičan originalnom, a ne postoje *dalje činjenice* na osnovu kojih bismo te kriterijume usavršili. Mogli bismo samo arbitrarno uvesti neki dodatni kriterijum, kao što je posedovanje polovine originalne materije ili sl. (ibid., za diskusiju o identitetu artefakata i Viginsovoj teoriji videti i Lowe 1983; Noonan 1985). S druge strane, Parfitov slučaj duplikacije morao bi u principu da bude razrešiv određivanjem ispravnih kriterijuma individuacije, tako da u Viginsovim očima Parfitovo rešenje koje dozvoljava neodređenost identiteta nije adekvatno.

Vratimo se sada Peri. Prema Viginsovoj teoriji dijahronog identiteta kriterijumi za ispravnu individuaciju osoba su u principu odredljivi i kada bismo ih poznavali samo bismo jedan ili nijedan duplikat mogli da smatramo Perom, odnosno mogli bismo da utvrdimo da li je Pera nastavio da postoji ili je Pera umro. Kao što smo videli insistiranje na određenosti ličnog identiteta kod Viginosa počiva na jednom nizu intuicija i na posebnoj metafizici kojom se tvrdi da osobe imaju realne suštine. S druge strane, ukoliko bi se ispostavilo da osobe jesu određene psihološki, budući da psihološki kriterijumi ne vode određenosti identiteta, možemo zaključiti da osobe imaju samo nominalne suštine u Lokovom smislu. Argument bi imao sledeću formu:

1. Osobe su u potpunosti psihološki određene i njihov identitet se utvrđuje na osnovu relacije psihološkog kontinuiteta.
2. Ukoliko objekti a i b poseduju realne suštine, uvek je u načelu moguće odrediti da li su oni identični ili ne.
3. Ukoliko objekti a i b poseduju samo nominalne suštine, postojaće okolnosti u kojima neće biti moguće utvrditi da li su oni identični ili ne, jer nominalne suštine ne individuiraју objekte u potpunosti.
4. Relacija psihološkog kontinuiteta ne može da odluči u slučajevima fisije i duplikacije da li su a i b identični ili ne.

5. Psihološko određenje osoba je samo nominalno, pa osobe treba smatrati artefaktima.

Vigins prethodni argument uzima kao *reductio*, jer polazi od pretpostavke da je lični identitet osoba uvek u načelu odredljiv. Tako da će on na osnovu te pretpostavke i odbacivanjem zaključka 5, odbaciti premisu 1. i neolokovsko stanovište da su osobe psihološki određene. Ipak, postoje autori koji polaze od neolokovskih intuicija, ali koji u potpunosti ili delimično odbacuju premise 1. i 4, tako da ne moraju da se obavežu na zaključak 5. na osnovu kojeg Vigins argumentuje protiv psihološkog određenja lica, a na osnovu kojeg mi želimo da argumentujemo u prilog funkcionalističke teorije lica.

Tako Dejvid Luis poriče da se lični identitet uspostavlja na osnovu relacije psihološkog kontinuiteta i rešava Parfitov problem duplikacije svojim perdurantizmom, dok Robert Nozik uvođenjem teorije najboljeg kandidata uvodi i dodatne kriterijume za uspostavljanje ličnog identiteta i na taj način pokušava da izbegne neodređenost ličnog identiteta. Iz tih razloga, moramo odbaciti ove ponuđene alternative ukoliko želimo da na osnovu neolokovskih pretpostavki argumentujemo u prilog funkcionalističkog shvatanja lica koje se obavezuje na zaključak 5.

- c.2) Luis, perdurantizam i struktura osoba – učimo da su relacija R i relacija identiteta formalno različite

Luisov pokušaj spašavanja ličnog identiteta, koji je ugrožen hipotetičkim scenarijima u kojima se lica dele ili dupliciraju, baziran je na perdurantističkom shvatanju promene. Naime, sam problem dijahronog identiteta ili perzistencije počiva na temeljnijem metafizičkom problemu ili zagonetki – Kako je moguće da jedan isti objekat može imati različita svojstva u različitim vremenima? Drugim rečima, uslovi perzistencije objekata moraju zadovoljiti Lajbnicov zakon – prema kojem dva objekta



ne mogu imati različita svojstva, a da budu isti objekat – koji je naizgled prekršen u slučaju promene. Dva najčešća odgovora na ovo pitanje su endurantistički, odnosno perdurantistički. Prema endurantistima objekti nemaju temporalne delove i celi su prisutni kada god postoje. Oni su trodimenzionalni objekti koji instanciraju svoja svojstva relativno u odnosu na vreme ( $X$  instancira *biti zelen* relativno u odnosu na  $t_1$ , a *biti crven* relativno u odnosu na vreme  $t_2$ ). Luis u *Plurality of Worlds* (Lewis 1986) argumentuje protiv endurantizma, jer se promena njime objašnjava relativno, odnosno kao proces koji nije intrinzičan samom objektu, već zavisan od nečega spoljašnjeg samom objektu, to jest kao proces zavisan od vremena. Iz ovih razloga Luis svoj argument u prilog perdurantizma naziva argumentom na osnovu “temporarne intrinzike” (eng. *temporary intrinsics*) i smatra da su objekti četvorodimenzionalni, agregati temporalnih delova koji imaju različita svojstva (1986: 202-204). Uključujući temporalnu komponentu u određenje samih objekata promena postaje njima intrinzična (o argumentima na osnovu temporarne intrinzike videti Eddon 2010, a o dijahronom identitetu uopšte Gallois 2016).

Kada je u pitanju lični identitet, Luis u skladu sa svojim perdurantističkim pretpostavkama objašnjava da su osobe četvorodimenzionalni objekti, koji se sastoje iz niza temporalnih stadijuma koji su povezani relevantnim psihološkim konekcijama u jedan entitet. U tom smislu, osobe su kao četvorodimenzionalni objekti sastavljene iz temporalnih delova koji zajedno poseduju sva svojstva koja će osoba ikada imati, pa relacija dijahronog identiteta ne narušava Lajbnicov zakon. Međutim, kako Luis rešava problem fisije? Ovim problemom Luis se eksplicitno bavi u članku “Survival and identity” (1976). Usvajajući princip neograničene mereološke kompozicije, Luis smatra da se fisija ni ne događa. Naime, pošto su četvorodimenzionalni objekti sume odgovarajućih temporalnih delova, moguće je da postoje dva različita objekta koji

će, u nekom periodu, deliti temporalne delove, a u drugom neće. Tako slučaj fisije treba da zamislamo kao slučaj u kojem postoje dve osobe u svim vremenima u kojima njihovi temporalni delovi postoje, s tim što će one u periodu od  $t_1$  do  $t_n$  deliti temporalne delove, a u periodu od  $t_{n+1}$  do  $t_m$  njihovi temporalni delovi će se razlikovati. Na taj način svaka od tih osoba identična je samo sebi u svim vremenima i nema kršenja tranzitivnosti koje bi ugrozilo relaciju ličnog identiteta, jer ne postoji jedan objekat koji se deli na dva – koji su “identični” sa njim, ali neidentični međusobno – već dva objekta koji su u svim vremenima u kojima postoje neidentični *simpliciter*, ali koji dele temporalne delove u periodu  $t_1$  do  $t_n$ .

Ono čemu nas slučajevi fisije uče jeste da su relacija psihološke povezanosti i kontinuiteta (relacija R) i relacija identiteta bitno različite, jer je relacija R relacija između temporalnih delova jednog objekta, a relacija identiteta je relacija između samih objekata, pa u tom smislu lični identitet ne možemo svesti na psihološki kontinuitet iako je on zaslužan za individuaciju objekata koji ulaze u relaciju identiteta.

c.3) Nozik, najbolji kandidat i dodatni kriterijumi – lični identitet zavisi i od nekih spoljnih činilaca

Nozik u *Philosophical Explanations* (1981) pruža jedno specifično shvatanje identiteta koje se ne odnosi samo na lica, već i na artefakte. Ovu teoriju nalazimo pod imenom “teorija identiteta najbližeg nastavljača” (eng. *closest continuer identity theory*). Ona dolazi u dve verzije koje Nozik naziva “lokalnom” i “globalnom”. Prema lokalnoj verziji, objekat koji ima najveći stepen spatiotemporalnog i kvalitativnog kontinuiteta sa originalnim objektom treba da se smatra najbližim nastavljačem, odnosno objektom koji je identičan originalnom objektu. Kvalitativni kontinuitet je, s druge strane, konstituisan kauzalnim vezama između temporalnih stadijuma objekta, takvim da održavaju odgova-

rajuću vezu između relevantnih kvaliteta, u smislu da potonji temporalni stadijum objekta ne bi bio takav da prethodni temporalni stadijum objekta nije imao odgovarajući kvalitet. U slučaju osoba odgovarajući kvaliteti biće psihološki kvaliteti. Stepenn kvalitativnog kontinuiteta zavisi od vrste objekta koji je u pitanju i ukoliko ne postoji nastavljáč, ili temporalno kasniji deo nekog objekta, koji bi imao dovoljan stepenn kvalitativnog kontinuiteta sa svojim prethodnikom, originalni objekat prestaje da postoji.

Prema globalnoj verziji teorije identiteta najbližeg nastavljáča u obzir se ne uzimaju samo spaciotemporalni i kvalitativni kontinuitet, već i trajnost objekta koji se nalazi u odgovarajućoj vezi sa originalnim objektom. Ukoliko postoji veći broj nastavljáča biće preferirani oni koji imaju veću trajnost.

Kada primenimo Nozikove kriterijume identiteta na različite hipotetičke scenarije koji se tiču ličnog identiteta dobićemo sledeće rezultate. Ukoliko grananje nastaje nakon što mašina za teleportaciju zakaže i ne uništi originalnu osobu, a replicira je na Marsu, osoba koja ostaje na Zemlji je identična originalnoj osobi, jer poseduje veći stepenn spaciotemporalnog i kvalitativnog kontinuiteta sa originalnom osobom. Ipak, u slučajevima gde je originalni subjekt uništen, a stvorene su dve kvalitativno nerazlučive replike Nozikovi uslovi identiteta u lokalnoj verziji ne mogu da izaberu najbližeg nastavljáča, odnosno nijedna od replika ne može da ih zadovolji, te se smatra da nijedna od njih nije identična originalnoj osobi. Prema globalnoj verziji i dalje se može ispostaviti da će jedna replika biti trajnija te da nju treba izabrati kao najboljeg kandidata iako to nije nužno. Isto se može reći za slučajevne fisije. U slučajevima gde je spašena jedna moždana hemisfera određenog subjekta i transplantovana u novo telo, na osnovu odgovarajućeg kvalitativnog kontinuiteta, možemo reći da je osoba u novom telu sa transplantovanom moždanom hemisferom identična originalnoj. Međutim, u slučajevima gde je svaka

od hemisfera transplantovana u odgovarajuća tela, budući da možemo reći da je stepen spaciotemporalnog i kvalitativnog kontinuiteta jednak, odnosno da su obe individue u novim telima jednako kontinuirane sa originalnom, ne možemo tvrditi ni za jednu od njih da je identična originalnoj, prema lokalnoj verziji, dok prema globalnoj i dalje postoji šansa da ćemo moći da izaberemo nastavljača iako ona nije garantovana.

Razlika između Nozikovih i Parfitovih uslova nalazi se u Nozиковom izdvajanju značaja stepena kontinuiteta kao i na istovremenoj primeni kriterijuma koji se pozivaju na spaciotemporalni, odnosno kvalitativni, kontinuitet. Na taj način Nozik može finije da individuirao osobe i da u većem broju slučajeva smatra da je relacija identiteta određljiva. Drugim rečima, u slučajevima gde dolazi do grananja, a dva nastavljača nisu u jednakom stepenu kontinuirani, Nozikova teorija će izabrati nastavljača koji je identičan originalu, dok će Parfit pitanje identiteta u tim slučajevima ostaviti po strani jer uslov (4) zahteva da nema dve individue koje su psihološki kontinuirane sa originalnom.

#### d) Od prirodne ka funkcionalnoj vrsti osoba

Viginsova teorija počinje od uvida da je problem ličnog identiteta, problem utvrđivanja kriterijuma kojima možemo utvrditi numerički identitet kroz vreme dve individue koje pripadaju *odgovarajućoj vrsti*. Ova zavisnost numeričkog identiteta od odgovarajuće vrste ili sortala<sup>31</sup> pod kojim konceptualizujemo relevantne individue presudna je

---

31 Lok (1975) je uveo termin "sortal" u vezi sa razlikovanjem realnih i nominalnih suština. Sortali se odnose i na jedne i na druge i treba da nam kažu a) šta je suština neke stvari, b) kako da brojimo stvari odgovarajuće vrste i c) kada nešto nastavlja, a kada prestaje da postoji (Grandy 2016). Strawson (1959) preuzima ovaj termin i u skladu sa osnovnim shvatanjem uloge sortala i stavom da su izrazi kojima referiramo na partikularije povezani sa sortalnim univerzalijama on ističe da sortali pružaju kriterijume za brojanje stvari odgovarajuće vrste, kao i kriterijume identiteta za stvari te vrste. Do sada tragajući za kriterijumima

pod endurantističkom pretpostavkom prema kojoj trodimenzionalni objekti postoje i trpe promenu kroz vreme. Presudna je jer kada utvrđujemo dijahronijski identitet dve individue koje trpe promenu, odnosno da li je  $x$  u  $t_1 = y$  u  $t_2$ , one ne mogu biti identične *simpliciter*, odnosno ne možemo numerički identitet svesti na kvalitativni identitet, već moramo odrediti u odnosu na šta su ove individue iste ili kako su iste – u slučaju ličnog identiteta moramo odrediti da li su one iste osobe, a zauzvrat osobe moramo smatrati perzistirajućim entitetima koji trpe promenu. Dakle, individuacija objekata i istinitost iskaza identiteta zavisice od sortalnih pojmova koje koristimo. S druge strane, kako bi utvrđivanje identiteta uopšte bilo moguće odgovarajući sortalni pojmovi moraju biti

---

ličnog identiteta, pretpostavili smo da je identitet barem slabo sortalno relativan, odnosno da postoje posebni kriterijumi identiteta koji se tiču osoba. Naime, umesto pretpostavke da svaka relacija identiteta može da se utvrdi na osnovu istog skupa kriterijuma, pretpostavili smo da je utvrđivanje identiteta osoba zavisno od toga šta su osobe, šta je njihova suština i na koji način perzistiraju. Slaba sortalna relativnost posebno je povezana sa relacijom identiteta kroz vreme, jer iako se objekti menjaju kroz vreme mi želimo da utvrdimo da li su oni i dalje isto nešto – da li je *bicikl* koji vidim na ulici isti onaj *bicikl* koji mi je ukraden pre mesec dana iako ima drugačiju viljušku ili da li je Marko kojeg vidim u publici ista ona *osoba* koja je sa mnom išla u školu pre dvadeset pet godina, jer ni bicikl ni Marko ne mogu danas biti numerički i kvalitativno identični objektima iz prethodnog vremena. Ovu pretpostavku o sortalnoj relativnosti identiteta Viggins eksplicitno formuliše u (1980, 2001) i pitanje ličnog identiteta postavlja u formi pitanja šta je ono isto u odnosu na šta utvrđujemo da je  $a = b$ , gde su  $a$  i  $b$  termini koji referiraju na osobe u vremenima  $t_1$  i  $t_2$ . (Postoje i autori koji zahtevaju jaku sortalnu relativnost identiteta, poput Giča (Geach 1962), prema kojima za dva sortalna izraza  $F$  i  $G$ ,  $a$  i  $b$  mogu da budu isto  $F$ , ali ne i isto  $G$ , dok drugi smatraju da su principi identiteta i nerazlučivosti dovoljni uslovi identiteta i da nije potrebno dodavati druge posebne kriterijume (npr. Brody 1980). Mi ćemo se dalje voditi stavom da je lični identitet slabo sortalno relativan.) Viggins su prevashodno interesovali supstantivni sortali (za razliku od faznih koji se odnose na temporalne faze objekata poput termina "beba"), a među njima oni koji se odnose na prirodne vrste i koji su bliski onome što je Lok nazivao realnim suštinama. Za razliku od sortala koji se odnose na prirodne vrste, sortali koji broje i definišu artefakte to čine preko izdvajanja određenih funkcija koje su zavisne od onoga kako mi mislimo o njima, što nije slučaj sa sortalima koji se odnose, pre svega, na biološke vrste (barem je to Viginsovo stanovište). To za posledicu ima da identitet artefakata ne može biti u potpunosti određen, kako zbog mogućnosti izdvajanja različitih funkcija kao suštinskih, tako i zbog same funkcionalne određenosti koja ne može da uspostavi odgovarajuću jedan-jedan relaciju (videli smo u slučaju Hobsove formulacije zagonetke Tezejevog broda ne možemo nedvosmisleno odrediti da li je brod u luci ili rekonstruisani brod u skladištu onaj koji je identičan originalnom, jer oba stoje u odgovarajućoj relaciji sa njim, odnosno realizuju istu funkciju).

takvi da pružaju kriterijume pripadništva odgovarajućih individualnih supstancija vrsti koja je prirodna ili nalik prirodnoj. Drugim rečima, pod pretpostavkom da je lični identitet odredljiv, osobe moraju imati suštine koje ih u svakom trenutku čine odgovarajućom jedinstvenom osobom koja perzistira kroz promenu. Kriterijumi individuacije moraju zahvatiti ove realne suštine kako bismo mogli nedvosmisleno da ih odredimo i utvrdimo da li je neko  $x$  u  $t_1$  ista osoba kao  $y$  u  $t_2$ .<sup>32</sup> Viggins izdvaja niz pravila koja skupno konstituišu "sortalnu zavisnost individuacije" od kojih ćemo izdvojiti možda najbitnije, a svakako najdiskutovanije, pravilo  $D(x)$  ili *samo a i b* pravilo. Ponuđena pravila postavljaju uslove koje sortalni pojmovi ili kriterijumi individuacije moraju da zadovolje. Viggins piše:

*U pojmovnom praćenju objekta a kako bismo utvrdili njegovi koincidenciju ili nekoincidenciju sa b, ili u vraćanju kroz istoriju b kako bismo utvrdili njegovu vezu identiteta sa a, ne bi trebalo da uzimamo u obzir stvari koje nisu ni a ni b. (2001: 96)*

I nastavlja:

Nazovimo ovo  $D(x)$  ili *samo a i b* pravilo.<sup>33</sup> (ibid.)

Isto pravilo možemo naći formulisano kod Nozika na sledeći način:

Ukoliko je  $x$  u vremenu  $t_1$  ista individua  $y$  u kasnijem vremenu  $t_2$ , onda to može da zavisi samo od činjenica koje se tiču  $x$ ,  $y$  i njihovog međusobnog odnosa. Nijedna činjenica koja se tiče bilo

---

32 Protiv svake vrste "kriterijalizma" ili pokušaja da se utvrde kriterijumi identiteta kroz vreme videti (Merricks 1998).

33  $D(x)$  je deseto pravilo skupa pravila  $D$  kojim se zasniva Sortalna zavisnost individuacije (vidi Wiggins 2001: 55-58).

koje druge postojeće stvari nije relevantna za (odlučivanje) da li je  $x$  u  $t_1$  (deo iste kontinuirane individue kao)  $y$  u  $t_2$ . (1981: 31)

Istorija filozofije pokazuje da pravilo *samo a i b* ne moramo usvojiti, jer za razliku od njegovih najjačih zastupnika, Vilijamsa (1973) i Viginisa (1980; 2001), postoje i oni koji odbacuju ovo pravilo, npr. Šumejker (1984) i Nozik (1981). Ipak, mi ćemo Viginsove uvide koje smo do sada izneli u ovom odeljku uzeti kao ispravne i kao vredan doprinos raspravi o ličnom identitetu, iako se nećemo složiti sa njegovim krajnjim zaključkom da osobe treba individuirati kao ljudska bića. Posebno ćemo stati u odbranu pravila *samo a i b*, jer poricanje ovog pravila vodi usvajanju kontingentnosti identiteta, što smatramo izuzetno lošom posledicom i dovoljnim razlogom da ga zadržimo (o značaju i opravdanju pravila *samo a i b* videti Hawley 2005). Ovde se vodimo Kripkeovim uvidima (1980) da ne može biti kontingentnih činjenica koje utiču na istinitost tvrdnje identiteta, odnosno ne možemo prihvatiti tvrdnju „Da su okolnosti bile drugačije a ne bi bilo b“, gde ovu rečenicu čitamo kao *de re* modalnu tvrdnju.<sup>34</sup>

Upravo ovaj stav nije zadovoljen ni u Parfitovom, ni u Nozikovom određenju kriterijuma ličnog identiteta. I u jednoj i u drugoj teoriji relacija identiteta ne zavisi isključivo od činjenica koje se tiču samih relata. Ovo pokazuju slučajevi duplikacije, fisije i nepostojanja najboljeg kandidata, koji ujedno konstituišu osnovu Viginsove kritike psiholoških kriterijuma identiteta. Naime, prema ponuđenim teorijama koje utvr-

---

34 Postoje autori koji staju u odbranu kontingentnog identiteta, posebno u slučajevima gde se kompozicija tretira kao relacija identiteta. Tako Gibard (1975) argumentuje da su statua i glina od koje je statua sačinjena kontingentno identični, jer kada bi promenili oblik Golijat i Grumenko (orig. *Lumpl*, ili grumen gline) bi prestali da budu identični – Golijat bi prestao da postoji, ali Grumenko ne bi. Luis (1971) takođe brani stanovište da je identitet između osobe i tela kontingentan, jer osoba može da promeni telo. Ove rasprave uveliko zavise od pretpostavke da se u ovim slučajevima uopšte može govoriti o relaciji identiteta, nasuprot relaciji konstitucije ili realizacije.

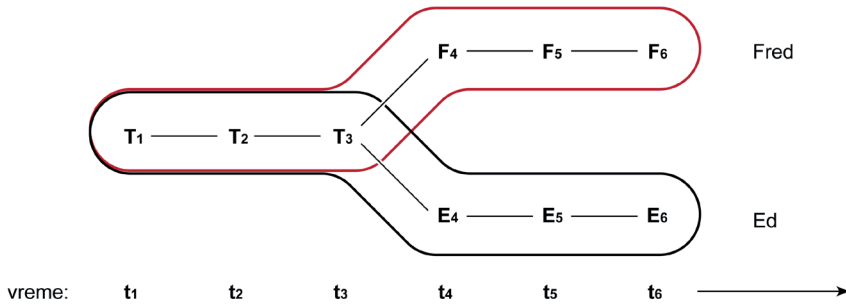
đuju lični identitet preko psihološkog kontinuiteta kontingentne činjenice će odlučiti da li možemo utvrditi lični identitet ili ne, to jest, identitet će zavisiti od toga da li postoji jedinstvena psihološki kontinuirana individua ili ne (za odnos teorija najbližeg nastavljača i pravila *samo a i b* videti Noonan 1985). Takve kontingentne činjenice teoriju ličnog identiteta čine u nekom smislu arbitrarnom, a takva arbitrarnost se posebno očituje u Nozikovom zahtevu za stepenovanjem kontinuiteta (lični identitet uvek zavisi, prema njegovoj teoriji, od kontingentne činjenice da ne postoji bolji kandidat odnosno individua koja je više kontinuirana sa originalnom). I sam Parfit je uvideo problematičnost sopstvene teorije i smatrao da je izuzetno čudno što u slučaju transplantacije samo jedne hemisfere možemo govoriti o ličnom identitetu, a kada je ova operacija dvostruko uspešna i kada su transplantovane obe hemisfere, ne možemo ponuditi nedvosmisleni odgovor koja je individua identična sa originalnom. Ta činjenica ga je odvela mišljenju da lični identitet i nije bitan, već opstanak, što smatramo ispravnim uvidom, ali je sa druge strane zadržao mišljenje da u nekim slučajevima možemo i dalje govoriti o ličnom identitetu. Taj korolar ćemo smatrati netačnim i zastupaćemo tvrdnju da lični identitet, striktno govoreći, nikada nije moguće utvrditi.

Za sada usvajamo Viginsovu kritiku psiholoških kriterijuma ličnog identiteta, jer ona vodi njegovoj kontingentnosti, ali istrajavamo i dalje na psihološkom shvatanju lica. Naime, psihološka shvatanja lica imaju eksplanatornu prednost, kao i bolju povezanost sa istorijom pojma lica od animalističkih shvatanja (kojima se Wiggins 1980, 2001, Cassam 1993, Carter 1989, Merricks 1997, Olson 1997a, Snowdon 1990, i drugi, priklanjaju nakon razmatranja naizgled nerešivih problema sa kojima se psihološka stanovišta susreću – problemom prenaseljenosti, fisije, itd.). Ako se setimo rapsrave o istoriji pojma lica s početka ove knjige, prisetićemo se i temeljnog značenja ovog pojma. Lica su entiteti koji mogu igrati odgovarajuću ulogu u pravu ili entiteti koji su



sposobni za intencionalistički odnos prema sebi i drugima. Ove odlike su na sasvim odgovarajući način obuhvaćene u Lokovom pojmu lica kao forenzičkom pojmu, koji počinje od odgovarajuće uloge koju lice po definiciji igra i okreće se sposobnostima koje ono mora da ima. Lice mora biti racionalno, samosvesno, sposobno za pamćenje i pripisivanje akcija i mentalnih stanja sebi i drugima kako bi mu se pripisivale odgovarajuće zasluge. Animalizam ne uspeva da opiše ovu dimenziju lica i svodeći ga na odgovarajuću vrstu životinje ograničava ga na samo jedan mogući vid u kojem se ono može javiti. Smatramo da bi svako napuštanje psihološko-pravnih određenja lica iskrivilo njegov osnovni pojam samo zarad zadovoljenja sumnjivih metafizičkih pretpostavki o jedinstvenosti i individualnosti osoba. Pre nego što pređemo na rešenje ove tenzije – usvajanje stava da lični identitet zahteva konceptualizaciju pod sortalom koji pruža odgovarajuće kriterijume individuacije lica i insistiranje na psihološkom stanovištu koje ne može ispuniti ova očekivanja – okrenućemo se Luisovom rešenju.

Videli smo da problem grananja predstavlja glavni problem za stanovište koje nastoji da lični identitet odredi preko psiholoških kriterijuma. Fisija onemogućava determinaciju ličnog identiteta što prema Viginu nužno vodi odbacivanju psiholoških kriterijuma kao odgovarajućih za individuaciju lica. Međutim, ovaj problem nastaje samo ukoliko prihvatimo specifičnu endurantističku metafiziku, prema kojoj je slučaj fisije upravo ono što njegovo ime kaže, slučaj u kojem se jedan objekat koji postoji kroz vreme u određenom trenutku cepa na dva (pod psihološkom konceptualizacijom). Luisovo perdurantističko rešenje se sastoji u poricanju ove pretpostavke. Budući da su osobe četvorodimenzionalni objekti sastavljeni od temporalnih delova, umesto kao deljenje jednog objekta fisiju možemo rekonceptualizovati kao slučaj u kojem dva objekta u jednom periodu dele jedan broj temporalnih delova, ali u drugom to ne čine.

Slika 1<sup>35</sup>

Ed i Fred dele temporalne delove  $T_1$ ,  $T_2$ ,  $T_3$ , ali ne i delove  $F_4$ ,  $F_5$ ,  $F_6$ ,  $E_4$ ,  $E_5$ ,  $E_6$ . Luisova teorija nam omogućava da zadržimo psihološko stano-  
vište, ali da istovremeno ne nasledimo problem fisije, jer nje ni nema. Ipak, Luisovo rešenje, iako ingeniozno, uvodi nove (stare) probleme. Ukoliko Fred i Ed dele temporalne delove onda u tom periodu Fred i Ed koincidiraju, što nas vodi problemu prenaseljenosti. U periodu od  $t_1$  do  $t_3$  postoje dve osobe koje imaju sve iste delove, pa sve što možemo pripisati jednoj možemo i drugoj. Svestan ovog problema Luis (1976) uvodi pojam identiteta-u-vremenu (eng. *tensed identity*) prema kojem identitet možemo posmatrati relativno s obzirom na vreme. Ukoliko utvrđujemo da li su Ed i Fred identični *simpliciter* (ili eng. *tenseless*) oni to nisu. Međutim, ukoliko posmatramo da li su Ed i Fred identični u  $t_1$ , onda možemo potvrdno odgovoriti, jer u tom vremenu postoji samo jedan temporalni deo  $T_1$ .

Ted Sajder (1996) uočava da takvo rešenje izneverava neke osnovne pretpostavke koje prihvatamo kada utvrđujemo identitet. Naime, ukoliko su osobe goreopisani četvorodimenzionalni objekti, ili crvi kako ih Sajder naziva, onda identitet u  $t_1$  nije identitet između osoba, već identitet tempo-

<sup>35</sup> Slika 1 predstavlja ilustraciju baziranu na „Figure 1“ iz Sajderovog teksta (Sider 1996), a čiji autor nije naveden.

ralnih delova osoba. Prema Luisovoj ontologiji nemamo načina da izrazimo da su Ed i Fred identični u  $t_1$ , to mogu biti samo temporalni delovi Eda i Freda, koji prema Luisovoj ontologiji nisu osobe. Na osnovu ovih uvida Sajder će zastupati stanovište prema kojem osobe nisu agregati temporalnih delova, već sami temporalni delovi ili stadijumi (eng. *stages*). Drugim rečima, Sajder zahteva da se izvrši revizija našeg rečnika koji se odnosi na osobe. Takvo stanovište za posledicu ima da "osoba x" ne referira na perzistentni entitet, već na jedan temporalni stadijum i da se posledično ne može govoriti o identitetu između Eda u  $t_1$  i Eda u  $t_2$ , iako za njih možemo reći da su odgovarajućoj relaciji psihološkog kontinuiteta.<sup>36</sup>

Ono što prihvatamo od Luisa kao značajan doprinos je uviđanje da relacija kontinuiteta ili relacija R i relacija identiteta nisu međusobno zamenljive, jer imaju različitu strukturu – one su prema Luisu neuporedive (Lewis 1976). Naime, Luis Parfitov poduhvat sumira na sledeći način, prema kojem moramo (možemo) izabrati između dve opcije:

- (a) Identitet je relacija sa izvesnim formalnim karakterom. To je jedan-jedan relacija i ne dozvoljava stepenovanje.
- (b) Relacija mentalnog kontinuiteta ili povezanosti ne mora da ima takav formalni karakter. Možemo zamisliti problemske slučajeve u kojima je takva relacija jedan-mnoštvo ili mnoštvo-

---

36 Postoji veći broj kritika Luisovog četvorodimenzionalizma, ali ćemo se mi zadržati na Sajderovoj kao dovoljnom pokazatelju da Luisova teorija ne opisuje relaciju ličnog identiteta na zadovoljavajući način. Za razliku od Sajderove kritike koja prihvata temporalne delove, većina ostalih kritika se usmerava naopštu neplauzibilnost četvorodimenzionalizma i postuliranja temporalnih delova kao pravih delova individua. Tompsonova je najverovatnije najoštija u svojoj kritici i četvorodimenzionalizam naziva „ludom metafizikom“ (1983: 210 i 213), jer se čini da o temporalnim delovima ne možemo da govorimo na isti način kao o *de facto* odvojivim spacijalnim delovima objekata i da je veoma čudno govoriti da kroz vreme nastaju novi diskretni objekti (temporalni delovi) *ex nihilo*. Četvorodimenzionalizam je u sukobu i sa zdravorazumskom slikom promene, jer se čini da svet, u skladu s njim, moramo zamisliti statičnim i nepromenljivim. Četvorodimenzionalističko stanovište se, takođe, suočava i sa nizom naizgled nepovoljnih posledica koje se tiču modalnih tvrdnji o delovima kao i samog opisa relacije *biti deo*. Među kritičarima trodimenzionalistima izdvajaju se i Van Inwagen (1990a; 1993), Wiggins (1980), Geach (1972) i dr.

-jedan, ili u kojima je ona prisutna u tako malom stepenu da je opstanak doveden u pitanje.

Stoga, pošto Parfit veruje kao i ja da ono što je bitno u preživljavanju jeste neka vrsta mentalnog kontinuiteta i povezanosti,

- (c) Ono što je bitno za preživljavanje nije identitet. U najboljem slučaju, ono što je bitno je relacija koja koincidira sa identitetom onda kada se problematični slučajevi ne događaju. (Lewis 1983 [2012]: 58)

Ono čemu Luis zamera nije ono što je tvrđeno premisama (a) i (b), već poređenje ovih relacija kao da uključuju iste relate i tretiranje ovih relacija kao da jedna može zameniti drugu. Prema Luisu relacija kontinuiteta može biti ispravno primenjena samo na temporalne delove individua, dok se relacija identiteta primenjuje na individue. U tom smislu relacija R ne može zameniti relaciju identiteta. Ovaj Luisov zaključak ćemo preuzeti kao tačan, barem delimično kao što će se videti.

Međutim, zanimljivo je da Luis naglašava da kada bi zaista mogli da poredimo dve relacije opisane sa (a) i (b), u tom slučaju bi trebalo da se vodimo zdravim razumom kojim se preferira relacija identiteta, odnosno da prihvatimo da je

[...] ono što je bitno jeste identitet između mene samog, koji egzistiram sada, i mene samog koji i dalje egzistiram u budućnosti.

Jer

[...] pretpostavljam da bi trebalo da preferiramo opšte mesto zdravog razuma u odnosu na interesantnu filozofsku hipotezu. U suprotnom

bilo bi teško verovati sopstvenoj filozofiji! (1983 [2012]: 57)

Luisovo pozivanje na zdrav razum, kao razlog za preferiranje relacije identiteta u ovom kontekstu, teško je predstaviti kao valjani filozofski metodološki princip. Dovoljno je da se prisetimo da je dobar deo filozofije usmeren na osporavanje pretpostavki zdravog razuma, naravno, u slučajevima kada za to imamo dobre razloge. U skladu sa tom praksom nastavićemo u smeru odbacivanja ove zdravorazumeske pretpostavke, za koju smatramo da je jedan od glavnih uzroka rađanja problematičnih teorija ličnog identiteta, a što smo već nastojali da pokažemo u razmatranju motivacije da se usvoji stanovište da su osobe individue i da je relacija ličnog identiteta deterministička. Luis nije jedini u istrajavanju na zdravom razumu u ovom pogledu, i pretpostavljanju da osobe postoje kao kontinuirane individue ili agregati temporalnih delova, jer i ostali autori u ovoj debati u krajnjim instancama, primorani da pruže odgovor na osnovu čega pretpostavljaju postojanje ličnog identiteta kojim se pretpostavlja mogućnost individuacije osoba, odgovaraju da je to opšte mišljenje koje ne treba dovoditi u pitanje. Tako i Viggins kaže da je stanovište prema kojem osobe treba tretirati kao pripadnike vrste koja je bliska prirodnim vrstama opravdano, jer je evidentno da je skoro svako ubeđen da pitanja ličnog identiteta treba da imaju određeni odgovor (1980: 171). Međutim, istrajavanje na toj zdravorazumskoj pretpostavci vodi iskrivljavanju samog pojma osobe i dodavanju arbitrarnih kriterijuma ne bi li smo došli do potpune individuacije osoba

Izdvojićemo pretpostavke koje preuzimamo od prethodno iznetih stanovišta:

1. Rečenice kojima se izražava da je  $x$  u  $t_1$  isto kao  $y$  u  $t_2$  su slabo sortalno relativne. (Relacija istosti je definisana odgovarajućim sortalom, Wiggins 1980, 2000)
2. Pojam koji odgovara sortalu “osobe” podrazumeva psiho-

- loški kontinuitet koji ujedno predstavlja kriterijum na osnovu kojeg utvrđujemo da li se suočavamo sa istom osobom. (Ovu pretpostavku usvajamo na osnovu istorijskih i eksplanatornih razloga i smatramo da psihološki kriterijumi najbolje odgovaraju osnovnom značenju pojma *osobe*, Locke 1975, Parfit 1984)
3. Ukoliko je lični identitet moguće deterministički odrediti, relevantni sortal će se odnositi na prirodnu vrstu (ili vrstu nalik prirodnoj) i moraće da pruži kriterijume identifikacije koji poštuju *samo a i b* pravilo. (Ukoliko je barem u načelu moguće uvek odrediti da li su  $x$  i  $y$  ista osoba i da stoje u jedan-jedan relaciji, onda se “osobe” odnosi na vrstu čije članove možemo da individuiramo kao realne supstancije, Wiggins 1980)
  4. Psihološki kriterijumi identiteta koji su dati psihološkim pojmom osobe ne zadovoljavaju *samo a i b* pravilo. (Nozick 1981, Noonan 1985, Hawley 2005)
  5. Relacija psihološkog kontinuiteta i relacija identiteta nisu iste strukture, relacija psihološkog kontinuiteta je temporalno određena i nije jedan-jedan relacija. (Lewis 1983)
  6. Ono što je bitno kada su osobe u pitanju nije relacija identiteta i relacija ličnog identiteta ne može biti definisana pomoću psihološkog kontinuiteta. (sledi iz 1, 2, 3 i 4 [ili 2 i 5 za perdurantističku ontologiju])

Hipoteza 1. Osobe nisu članovi prirodne vrste, sortal “osobe” se odnosi na funkcionalnu vrstu.

Hipoteza 2. Osobe nisu nužno perzistirajući diskretni entiteti.

U sumiranju pretpostavki koje preuzimamo vodimo se istorijskom i eksplanatornom vrednošću psihološkog shvatanja osoba (2). Takođe,

preuzimamo osnovne pretpostavke endurantističkog stanovišta prema kojem su kriterijumi identiteta sortalno zavisni, odnosno preuzimamo stav da ono što jednu osobu čini istom osobom zavisi od toga šta su osobe, to jest šta je njihovo suštinsko određenje. Usvojili smo i mišljenje da ukoliko možemo odrediti da li je neki iskaz identiteta kroz vreme istinit ili ne, kriterijumi takvog identiteta moraju nedvosmisleno individuirati relevantne entitete, u ovom slučaju osobe (Baker 2000; Wiggins 2001). Slučajevi fisije i grananja pokazuju da psihološki kriterijumi to ne mogu da postignu, jer ne zadovoljavaju *samo a i b* pravilo, te u nekim slučajevima lični identitet ne možemo odrediti, a u onim slučajevima u kojima to možemo utvrditi relacija identiteta postaje kontingentna (Noonan 1985, Nozick 1981). Petu pretpostavku smo naveli kako bismo osigurali našu tvrdnju o pogrešnom shvatanju “istosti” osoba kao relacije identiteta od perdurantističkih prigovora, jer se njome osigurava da ovaj zaključak o irelevantnosti identiteta sledi i pod endurantističkim i perdurantističkim pretpostavkama (Lewis 1983, Sider 1996). I na kraju usvajamo stanovište da ono što je bitno u govoru o osobama nije identitet, već relacija psihološkog kontinuiteta. (Parfit 1984, Sider 1996)

Stanovište koje ćemo konsekventno braniti možda je najbližnije Sajderovom iako će se naše ontologije znatno razlikovati. Njihova sličnost se ogleda u zajedničkom naglašavanju potrebe za revizijom rečnika koji se odnosi na osobe. U tom smislu, naš projekat se može okarakterisati kao rajlovski ili kao jedna instanca pojmovne analize. Iako je uvreženo stanovište da se imenica “osobe” odnosi na perzistirajuće entitete koji imaju odgovarajuće suštine i koji su jedinstveno instancirani, mi smatramo da je takva upotreba ovog termina pogrešna. Za takvo preovlađujuće zdravorazumsko stanovište krivimo istorijsko nasleđe u kojem su se osobe najspremnije izjednačavale sa individualnim dušama i nastavkom ove tradicije u vidu izjednačavanja osoba sa jednim postuliranim mentalnim entitetom – sopstvom. Pokušali smo da pokažemo da

osim pozivanja na intuicije zdravog razuma, kao što je verovanje da lični identitet može da se odredi, veru u postojanja duše, postuliranje sopstva kao posebnog entiteta, nema dodatne evidencije da osobe postoje na takav način niti da je lični "identitet" deterministička relacija. Umesto poricanja da takav entitet uopšte postoji, autori koji su kritikovali psihološki pristup, poput animalista, su uglavnom nastojali da osobe izjednače sa nekom drugom vrstom entiteta. Nasuprot takvom pristupu naš cilj je da pokažemo šta su osobe, ukoliko nisu diskretni mentalni perzistirajući entiteti, i koje su granice osoba ukoliko smatramo da su one objekat referencije našeg psihološkog pojma lica koji je okrenut "forenzičkim" razmatranjima.

Dok je Sajderov zaključak bio da se revizija treba izvršiti na takav način da se pokaže da termin "osoba x" referira na određeni temporalni stadijum nekog četvorodimenzionalnog entiteta i da je relacija "ista osoba" relacija između psihološki povezanih temporalnih stadijuma koja ne mora biti jedan-jedan, mi smatramo da su osobe bitno funkcionalno određene i da su u tom smislu višestruko realizabilne, te da se termin "osoba x", kao termin koji se odnosi na odgovarajuće svojstvo, primenjuje na entitet koji realizuje odgovarajuću funkciju i da je relacija "ista osoba" relacija između entiteta koji se nalaze u relaciji psihološkog kontinuiteta. U tom smislu, naša će ontologija biti zahtevnija i postaviće dodatne uslove koje ovi entiteti moraju da zadovolje kako bismo mogli da ih nazivamo osobama. Ono što je bitno primetiti je da osobe prema našem stanovištu neće biti jedinstveni diskretni entiteti koji perzistiraju kroz vreme, jer će zbog svoje funkcionalne određenosti dopuštati "rasutost" (realizaciju u različitim fizičkim entitetima tokom vremena) kao i slučajevne grananja.

Prednosti našeg stanovišta u odnosu na Parfitovo kojim je u većoj meri inspirisano jeste u

1. većoj konzistenciji, jer za razliku od Parfita mi nećemo dozvo-



liti da u nekim slučajevima možemo govoriti o identitetu, dok u drugim ne možemo (prema Parfitu u slučaju uspješne transplantacije obe moždane hemisfere u dva različita tela ne možemo govoriti o ličnom identitetu, ali u slučaju nenamernog uništenja jedne od njih možemo), i u

2. pozitivnoj ontologiji (Parfit se zaustavio samo na tvrdnji da su osobe slične nacijama, ali ne i na koji način, i preferirao da za fizičku bazu osoba odredi mozak) kojom ćemo moći jasnije da odredimo granice osoba i da prepoznamo nove inteligentne entitete kao osobe.

Setimo se, izbegavanjem postuliranja jednog Ja, od pozitivnih karakteristika osoba ili opisa njihovog psihološkog ustrojstva kod Parfita nije ostalo ništa osim psihološke povezanosti. Ipak, kao što smo već diskutovali psihološka povezanost može postojati i u entitetima koje ne bismo smatrali osobama, poput miševa ili pacova za koje imamo evidenciju da poseduju sposobnost pamćenja i mnoge druge kognitivne sposobnosti koje su dovoljne da uspostave neku vrstu psihološkog kontinuiteta, te moramo osobe bliže odrediti u psihološkom smislu. Takođe, naše stanovište ima izvesne prednosti i u odnosu na konstitutivistička i animalistička shvatanja lica. Insistiranjem na relaciji realizacije odgovarajućih funkcionalnih svojstava moći ćemo granice osoba u određenom vremenu da izjednačimo sa granicama kognitivnih sistema, što će za pozitivnu posledicu imati jedno relativno jednostavno objašnjenje odnosa lica i tela, koje istovremeno neće morati da se obaveže na komplikovane konstitutivističke ontologije niti na identifikaciju tela ili organizma i lica. Naša teorija će napokon imati dalekosežne posledice za shvatanje veštačkih i delimično veštačkih osoba, jer se neće ograničavati na biološka određenja, ali ni na nedovoljno specifikovane psihološke kriterijume i ontologiju koja je lica u krajnjim instancama svodila na ljudske mozgove.



# III

## FUNKCIONALISTIČKO SHVATANJE OSOBA



# 1

## OSOBE KAO MAKSIMALNI UMOVI I NATURALIZACIJA INTENCIONALNOSTI

U prethodnom poglavlju smo izneli niz supstancijalističkih stanovišta i razloge zašto ih smatramo nezadovoljavajućim. S jedne strane, animalistička stanovišta pate od specizma i manjka eksplanatorne snage, dok sa druge strane, psihološka stanovišta kao supstancijalistička ne uspevaju da pruže odgovarajuće kriterijume individuacije. Napokon, konstitutivistička stanovišta pružaju kompleksne ontologije i individuiraju osobe spoljašnjim okolnostima, ali i dalje ne uspevaju da pruže adekvatne kriterijume ličnog identiteta, niti da odgovore na prigovor o arbitrarnosti izbora konstitutivnih svojstava. Usvojivši psihološko određenje osoba i stav da relacija psihološkog kontinuiteta ne može da igra ulogu relacije identiteta, kao jedina odstupnica koja bi sačuvala intuiciju da je lični identitet moguće uvek u načelu odrediti ostalo nam je usvajanje neke vrste četvorodimenzionalizma. Ipak, Luisovo rešenje, koje je upravo bilo motivisano zaštitom zdravorazumskih intuicija o ličnom identitetu, nema sredstva da izrazi ni vrlo jednostavan stav da su Fred i Ed identični u vremenu u kojem dele svoje temporalne delove. U tom smislu, čini se

da bismo za tako skromne rezultate platili previsoku cenu nasleđujući veliki broj problema sa kojim se četvorodimenzionalizam suočava (vidi fusnotu 36). Na kraju, Sajderovo rešenje smatramo najkonzistentnijim, ali istovremeno smo mišljenja da predložena revizija rečnika o osobama, gde “osoba x” referira na odgovarajući temporalni deo nekog četvorodimenzionalnog objekta, previše odstupa od njegove uobičajene primene. Iz tih razloga, odlučili smo se da branimo dve hipoteze prema kojima opšti termin “osobe” označava jednu funkcionalnu, a ne prirodnu vrstu, i da same osobe nisu diskretni perzistirajući entiteti, iako to mogu biti njihovi realizatori.

Pod tvrdnjom da osobe nisu diskretni perzistirajući entiteti podrazumevamo da osobe ne možemo identifikovati ni sa jednim perzistirajućim fizičkim ili duhovnim entitetom. One se prema svom funkcionalističkom određenju nalaze u grupi funkcionalnih entiteta, pa su u tom smislu mnogo bliže artefaktima. Povodom te tvrdnje ne moramo da zauzmemo tvrdi antirealistički stav poput onih koji tvrde da artefakti ne postoje (npr. Van Inwagen 1990b), niti da uvodimo posebnu teoriju prema kojoj bi osobe kao funkcionalno određeni entiteti ipak bile realno postojeće (Baker 2007, Evnine 2016). To ćemo ostaviti onima koji se intenzivno bave ovim pitanjima. Ono što tvrdimo jeste da osobe ne poseduju ono što je Lok nazivao realnim suštinama, neku podležeću fizičku strukturu koja ih čini onime što jesu, i da nemaju kriterijume identiteta kojima se nedvosmisleno može utvrditi jedinstveni objekat koji predstavlja njihov prethodni ili budući oblik. Dakle, ne uzimajući u obzir da li uopšte postoje entiteti koji poseduju realne suštine i da li bi pripadnici tipičnih prirodnih vrsta kao što su lavovi, tigrovi i pacovi mogli da se posmatraju kao određeni takvim suštinama, mi odsečno tvrdimo da osobe nisu takva vrsta entiteta.<sup>37</sup>

---

37 Rasprave o tome šta zaista postoji u Zapadnoj filozofiji vode se od Parmenida, koji je tvrdio da postoji samo Jedno, pa sve do danas, može se reći sa istim žarom. Kao mera

Iako se nećemo upuštati u raspravu šta neki objekat čini realnim, da li je to vrsta njegove suštine (Locke 1975), nezavisnost od ljudskog mišljenja (Korman 2015) ili upravo suprotno njegova zavisnost od intencionalnih stanja bića koja ih kategorizuju (Baker 2007), smatraćemo da postoji razlika između kategorija koje izdvajaju spaciotemporalne regione fizičkog sveta na takav način da možemo odrediti jasne granice entiteta izdvojenog takvom kategorijom (kako fizičke tako i temporalne) na osnovu njihove unutrašnje strukture i onih koje to ne čine. Tako ćemo sisteme, a posebno kognitivne sisteme, smatrati fizičkim makroobjektima koji postoje kroz vreme, dok će osobe biti tretirane kao svojstva takvih entiteta koja mogu biti višestruko realizovana. Pod pretpostavkom funkcionalizma moći ćemo da kažemo da je određena osoba u fizičkom smislu u trenutku  $t_1$  onaj kognitivni sistem koji realizuje odgovarajuća funkcionalna svojstva, ali istovremeno dozvoljavamo da ista osoba u trenutku  $t_2$  bude realizovana drugim kognitivnim sistemom, pa iz tih razloga ne možemo izjednačiti osobe i kognitivne sisteme. Ovim pitanjima ćemo se vratiti kasnije, a sada ćemo izdvojiti svojstva za koja smatramo da moraju biti realizovana kako bismo nekom entitetu mogli ispravno da predikcramo “jeste osoba”, odnosno “jeste osoba x”.

Prisetimo se, u odeljku II.2 izneli smo Denetovu psihološku karakterizaciju osoba. Prema njoj:

---

realiteta obično se uzimala zavisnost odgovarajućih kategorija od ljudskog mišljenja, mada ima i onih koji osporavaju takav kriterijum. Tako Korman (2015) polazeći od pretpostavke da vrste stvari koje zavise od naših interesa i potreba ne postoje uistinu, ide toliko daleko da tvrdi da uobičajeni makroobjekti ne postoje uključujući tu i sva živa bića. Neki, s druge strane, na osnovu sličnih argumenata povlače granicu kod živih bića (npr. Van Inwagen 1990b), dok drugi granicu postavljaju između neživih bića, artefakata i skoro svih živih bića, s jedne strane, i čoveka sa druge (Merricks 2001). Na kraju, ima onih koji u postojeće stvari ubrajaju artefakte i živa bića (Evnine 2016), a Bejkerova artefakte postavlja čak kao paradigmatični slučaj postojećih stvari (2007), ali se njihovi kriterijumi egzistencije ne vode subjektivnom zavisnošću, već npr. kao kod Bejker konstitutivističkim shvatanjem objekata gde njihova egzistencija zavisi od intencionalnih stanja bića koja se prema njima odnose.

1. Osobe jesu racionalna bića;
2. Osobe su bića kojima pripisujemo intencionalne predikate;
3. Da li nešto možemo smatrati osobom zavisi od vrste stava koji zauzimamo prema tom objektu;
4. Osobe moraju biti sposobne da uzvrate istom vrstom stava;
5. Osobe moraju biti sposobne za verbalnu komunikaciju;
6. Osobe jesu svesne svojih radnji. (vidi Dennett 1978: 269-285, takođe i Dennett 1976: 177-179)

Pored takvog shvatanja prirode osoba, usvojićemo i denetovski projekat prema kojem osobe nisu ništa drugo do posebne vrste umova (Dennett 1987, 1992, 1996). Dakle, Parfitov kriterijum psihološkog kontinuiteta nećemo primenjivati na sve vrste umova, već samo na one koji poseduju odgovarajuće sposobnosti. Ono što je distinktno za umove koje nazivamo osobama jeste da su oni intencionalni sistemi višeg reda, sistemi koji su sposobni da pripisuju intencionalna stanja kako drugima tako i samima sebi. Ova sposobnost je ključna za određenje osoba, jer bez mogućnosti pripisivanja namera, želja i verovanja sebi i drugima, pravni i moralni pojmovi odgovornosti, obaveza, kazne i zasluge ne bi mogli opravdano da se primene na njih. Intencionalnost višeg reda omogućava i pojavu "narativnog ja" koje je presudno za uspostavljanje psihološkog kontinuiteta, odnosno za pripisivanje odgovarajućih akata sebi i drugima kroz vreme. Intencionalnost višeg reda kontingentno pronalazimo u ljudskim bićima, što je mnoge vodilo mišljenju da osobe treba jednostavno izjednačiti sa ljudima. Međutim, ključno pitanje na koje tek treba da pružimo odgovor je šta je ta stvar koja je sposobna za intencionalnost višeg reda? Da li su to nužno samo ljudi ili da li je ono što je sposobno za takvo odnošenje ono što Denet naziva "centralnim misliocem" (eng. *central meander*) ili, napokon, nešto treće?

S obzirom da smo usvojili stanovište prema kojem je intencional-



nost ključna odlika osoba, neko može prigovoriti da ćemo na taj način u određenje osoba nužno uvesti pojmove svesti, fenomenalnosti i sopstva, koji sami traže objašnjenje i za koje nemamo spreman odgovor da li se mogu redukovati na fizičke činjenice. Takvim određenjem lica koje bi se pozivalo na postojanje psihološkog sopstva kao objekta koji nešto intencionalno namjerava i koji je objekat referencije “ja” ili “osoba x” samo bismo dodatno zamaglili naš pojam osobe kao i određenje njenih granica, a dualizam bi se potencijalno vratio kroz zadnja vrata kao ispravna teorija prirode lica. Oni koji bi uputili takav prigovor bi se svakako priklonili stanovištu Hoglanda (1985) prema kojem mora postojati neizvedena ili originalna intencionalnost mentalnog na kojoj se temelji svaka druga, pre svega ona jezička, Serla (Searle 1992) prema kojem sva mentalna stanja, uključujući intencionalna, moraju biti barem potencijalno svesna, Strosona (Strawson 2005) koji kao fundamentalno svojstvo mentalnog izdvaja svest ili Mekgina prema kojem nema intencionalnosti bez fenomenalnosti (*There is no ofness without likeness*, McGinn 1991). Ono što je zajedničko ovim autorima je zastupanje stava o razlikovanju intrinzične i izvedene intencionalnosti prema kojem je usmerenost mentalnih stanja na njihove objekte drugačije vrste od one simboličkih artefakata, poput reči, kojima se intencionalnost pridaje samo izvedeno na osnovu nesvodive intrinzične usmerenosti svesti ili subjekta razumevanja na odgovarajući semantički sadržaj. Kod Kaminsa (Cummins 1989) i Grajsa (Grice 1957) ovaj stav je izražen kao stav o asimetričnosti značenja, prema kojem je jezičko značenje konstituisano namerama govornika, ali ne i obrnuto. Ukoliko bismo krenuli ovim stopama morali bismo da objasnimo šta su fundamenti originalne intencionalnosti, i šta je taj entitet, centralni mislilac, koji namerava, želi i veruje, koji je pravi objekat referencije termina “osoba”.

Međutim, intencionalnost mentalnog ne moramo shvatiti na takav način i u skladu sa odgovarajućim naturalističkim pretpostav-

kama smatraćemo da nema razlike između neizvedene i izvedene intencionalnosti, odnosno zauzećemo stav prema kojem ne postoji neizvedena intencionalnost i da za objašnjenje intencionalnosti nije potrebno uvođenje fenomenalnosti, svesti, niti centralnog mislioca. Naturalizacija intencionalnosti mentalnog se sastoji iz dva koraka: a) naturalizacije mehanizama koji manipulišu entitetima koji nose značenja i b) naturalizacije semantičkog sadržaja mentalnih entiteta. Drugim rečima, moramo pružiti objašnjenje inteligentnog baratanja značenjima bez postuliranja svesnog subjekta koji razumeva značenja, kao i objašnjenje toga zašto određeni mentalni entitet, odnosno reprezentacija, nosi jedno, a ne drugo značenje, i na koji način to čini<sup>38</sup>.

Prvi od ovih koraka se svodi na eliminaciju centralnog mislioca u manipulaciji simboličkim reprezentacijama na način koji može da odslika njihova semantička svojstva. On se u svojoj krajnjoj instanci svodi na Tjuringovu definiciju kompjutacije (1936) kao mehaničkog procesa koji je semantički osetljiv, u tom smislu što Tjuringova mašina transformiše određeni simbolički input u simbolički output prema pravilima koja mogu biti u skladu sa standardnom ili nekom drugom logikom. Univerzalna Tjuringova mašina<sup>39</sup>, dalje, nije ograničena na izračunavanje jedne određene funkcije, već može implementirati svaku izračunljivu funkciju, što je čini dovoljno fleksibilnom i dobrim kandidatom za "mislioca" koji manipuliše semantičkim sadržajem na način koji očuvava istinitost. Ukoliko se ne upustimo u raspravu o nedostatnosti Tjuringove mašine kao ispravnog modela ljudskog mišljenja<sup>40</sup>

---

38 Ponuđena odbrana naturalističkog shvatanja intencionalnosti u ovom odeljku je u izvesnoj meri bazirana na argumentima pruženim u (Milojević 2017b).

39 Mašina koja kao ulazne podatke ima opis same Tjuringove mašine koja se simulira i input nad kojim se izračunava određena funkcija.

40 Dinamički prigovor – da moždani procesi ne operišu nad diskretnim, već kontinualnim veličinama (vidi Van Gelder 1995; Globus 1992; Chemero 2009); matematički prigovor – Tjuringova mašina ne može da razlikuje dokazive od nedokazivih formula sistema (vidi Lucas 1961; Penrose 1989); intencionalistički prigovor – izračunavanje nije isto što i razume-

dovoljno je da ukažemo na to da postoje mašine, ili fizički mehanizmi, koje su sposobne da operišu nad simbolima koji nose semantički sadržaj na način koji je u skladu sa zakonima logike, za koje se zauzvrat smatra da izražavaju strukturu procesa mišljenja. U tom smislu, možemo reći da za takvo operisanje mislima, verovanjima, željama, kao nosiocima odgovarajućeg semantičkog sadržaja, ne moramo postulirati “centralnog mislioca” koji razume ove sadržaje, već je dovoljno postulirati postojanje fizičkih mehanizama odgovarajuće strukture iako za sada i dalje ostaje otvoreno pitanje kakvi tačno mehanizmi stoje u osnovi ljudskog mišljenja.

Međutim, iako nam se može priznati da se transformacija semantičkog sadržaja može izvršiti mehaničkim putem ostaje pitanje odakle potiče sam semantički sadržaj. Drugim rečima, ukoliko postoje mentalne reprezentacije kao unutrašnji nosioci semantičkog sadržaja, nad kojima se izvršavaju različiti procesi transformacije koji su osetljivi na njihova formalna svojstva (oblik i veličinu), i dalje ostaje pitanje na osnovu čega one nose određeni sadržaj koji može biti transformisan na odgovarajući način. Ovde nastupaju različite teorije semantičkog sadržaja prema kojima nema bitne razlike između mentalnih i drugih vrsta značenja i prema kojima je on određen odgovarajućim fizičkim ili biološkim funkcijama i kauzalnim relacijama (videti Block 1986; Harman 1973 – za funkcionalističke teorije, Millikan 1984; Dretske 1988; Fodor 1987 – za uzročne, Dennett 1987 – za opšti stav o odnosu izvedenog i neizvedenog sadržaja). Različite naturalističke teorije determinacije semantičkog sadržaja mentalnih stanja se pozivaju na različite vrste kauzalnih veza između senzorno-motornih sistema organizama i okoline, kao i na različite biološke i evolutivne funkcije koje odgovarajući delovi neuralnog

---

vanje (vidi Searle 1992 i argument Kineske sobe); pankomputacionistički argument – svaki otvoreni sistem realizuje svaki apstraktni konačni automaton (Putnam 1987), itd. Većinu ovih prigovora sam Turing anticipira i razmatra u “Computing Machinery and Intelligence” (1950), a svoje pristalice danas imaju u protivnicima komputacionizma, pre svega, kod onih koji zastupaju dinamicizam i utelovljenost kognicije (npr. Chemero 2009; Smith and Thelen 1993).

sistema igraju u njegovoj reprodukciji, ne bi li objasnile zašto neki fizički deo organizma, pre svega njegov neuralni deo, predstavlja odgovarajuće odlike okoline.

Verovatno najsofisticiranija teorija semantičkog sadržaja u ovom duhu jeste teleosemantika Rut Milikan (1984; 1993; 2002). U osnovi njenog shvatanja semantike stoji čovek kao biološko biće koje preživljava u odgovarajućem ekosistemu i čije su se funkcije razvile u skladu sa pritiscima okoline u kojoj obitava. Ispravne funkcije (eng. *proper function*) su one čija realizacija vodi reprodukciji sistema koji ih realizuju te u tom smislu obezbeđuju preživljavanje. Tako je ispravna funkcija srca da pumpa krv, jer ukoliko to ne čini sistem neće preživeti i njegova reprodukcija će biti dalje onemogućena. Ono što je bitno primetiti je da imati ispravnu funkciju ne znači nužno i realizovati je, jer i sistemi koji ne funkcionišu na odgovarajući način i dalje imaju ispravnu funkciju koja predstavlja normativ njihovog ponašanja. Milikan tvrdi da instance jezičkog oruđa i mentalna intencionalna stanja

nisu jezička oruđa ili intencionalna stanja zahvaljujući sopstvenim moćima, već zahvaljujući onome što bi oni trebalo da budu u mogućnosti da učine, a možda nisu u stanju da učine. Na primer, isto kao što su ponekad srca i bubrezi bolesni ili imaju urođene mane, isto tako su rečenice i verovanja ponekad lažni, a reči i pojmovi dvosmišljeni ili prazni. Takve rečenice, verovanja, reči i pojmovi nisu u mogućnosti da izvrše svoje ispravne funkcije. (1984: 17)

Semantički sadržaj intencionalnih stanja je, dakle, određen ispravnom funkcijom odgovarajućih mentalnih reprezentacija, odnosno ulogom koje igraju u sistemu koji je utelovljen i uronjen u okolinu.<sup>41</sup>

---

41 Za kritiku teleosemantičkog stanovišta s obzirom na mogućnost objašnjenja produktivnosti i normativnosti vidi Martinez (2013), a za njegovu odbranu Leahy (2016).

Ono što se utvrđuje naturalističkim teorijama semantičkog sadržaja je da nema suštinske razlike u mehanizmima kojima se određuje semantički sadržaj lingvističkih i mentalnih entiteta. Međutim, i dalje ostaje pitanje da li je sav sadržaj izveden ili neizveden, odnosno da li su sva značenja zavisna ili nezavisna od uma koji ih prepoznaje i koristi.

Denetovo stanovište je da značenja i funkcije ne mogu postojati odvojeno od uma koji ih interpretira, te je sva intencionalnost izvedene prirode. Odnosno, tek sa pojavom sistema koji je sposoban da zauzme intencionani stav, određene odlike prirode postaju značenjski interpretirane, uključujući tu i ljudsko ponašanje. Mogućnost zauzimanja intencionalnog stava, pak, se najčešće objašnjava početkom upotrebe jezika (videti Carruthers 2006), kojim se omogućava referiranje na sama intencionalna stanja. Dakle, prema takvom stanovištu intencionalna stanja se identifikuju preko funkcionalnih uloga koje delovi kognitivnih sistema igraju ne bi li takav organizam bio uspešan u borbi sa okolinom. Budući da su funkcionalno određena, ona zavise od bića koje izdvaja odgovarajuće funkcije kao bitne. S druge strane, samo njihovo izdvajanje biće objašnjeno kao korisna strategija u postizanju sve veće fleksibilnosti u odnošenju prema okolini, a mehanizmi koji izvršavaju samu funkciju identifikacije intencionalnih stanja ili koji stoje u osnovi zauzimanja intencionalnog stava će biti opisani na naturalistički način sa fokusom na evolutivni "uspeh". Bitno je primetiti da interpretacionizam ne implicira eliminativizam povodom intencionalnosti. Njime se samo naglašava njena funkcionalna priroda, odnosno činjenica da ona nije konstituisana nekom određenom unutrašnjom strukturom intencionalnog stanja, već spoljašnjim relacijama u kojima se ono nalazi sa drugim objektima. Realitet intencionalnih stanja je jednak realitetu artefakata, odnosno reći ćemo da je jedno stanje koje nosi semantički sadržaj p postojeće na isti način na koji postoji stolica x. Oba entiteta smatramo realnim u onom smislu u kojem putem odgovarajućih sortala

možemo da identifikujemo neki fizički objekat koji se nalazi u odgovarajućim relacijama koje sortal izdvaja, a koje su objektivno postojeće. Ipak, budući da je moguće da više objekata bude u svim relevantnim relacijama kojima funkcionalno izdvajamo određeni entitet (kao u slučaju Hobsovog amandmana problemu Tezejevog broda), smatraćemo da se uslovi perzistencije i relacije numeričkog identiteta za takve entitete razlikuju od onih strukturalno, fizički ili spacio-temporalno individuiranih objekata.

U svakom slučaju, naturalizacija intencionalnosti nas vodi stano-  
vištu prema kojem ljudski umovi nisu posebni u smislu da oni poseduju neki postulirani specijalni entitet ili procesor sposoban za razumevanje, centralnog mislioca ili duha u mašini, koja druga bića ne poseduju. Nema oštrog kartezijanskog razlikovanja između ljudi kao mesta interakcije i ujedinjenja duhovne i materijalne supstancije i životinja čije se ponašanje objašnjava mehaničkim zakonima, što ih u Dekartovim očima čini automatima. Naturalizacijom se omogućava sagledavanje (evolutivnog) kontinuiteta umova, a ponašanje različitih organizama je moguće objasniti njihovom različitim umnošću ili različitim stepenima fleksibilnosti u rešavanju problema koje nameće okolina. Sama umnost, ili sposobnost za rešavanje problema, se zauzvrat shvata kao posedovanje odgovarajućih struktura, pre svega reprezentacionih struktura, koje omogućavaju da se organizam sa odgovarajućim zadatkom suoči na način koji je fleksibilniji od fizičkih i bioloških fiksiranih obrazaca (stepene fleksibilnosti u odgovoru na okolinske faktore možemo da sagledamo ukoliko posmatramo "ponašanje" kamena, biljke, psa ili čoveka nakon što su fizički odgurnuti ili pomereni).

Denet u *Kinds of Minds* (1996) razlikuje četiri vrste bića, koje nalazimo na putu evolucije umova i svesti, to su: darvinovska, skinerovska, poperovska i gregorijanska bića. Darwinovska bića su najmanje fleksibilna u ponašanju i njihovo ponašanje je određeno genotipom. Feno-

tipska plastičnost vodi razvoju skinerovskih bića gde dizajn trpi izmene i nakon rođenja (skinerovska bića mogu da uče na osnovu “nagrade” i “kazne”). Poperovska bića poseduju intencionalnost drugog reda, ali bez eksplicitnog reprezentovanja, koja omogućava unutrašnje selektivne procese koji prethode ponašanju. Ona mogu unapred da napuste neku od datih hipoteza o tome kako postupiti i da postupe u skladu sa nekom drugom, ne testirajući uopšte onu koja bi mogla da vodi nepoželjnim posledicama. Na kraju, gregorijanska bića mogu iznutra da budu informisana dizajniranim delovima spoljašnje okoline (upotrebom oruđa i drugih artefakata, pogotovo jezika). Gregorijanska bića su sposobna za eksplicitne reprezentacije drugog reda, što je omogućeno upotrebom jezičkih simbola, a mentalni sadržaji postaju svesni ukoliko su pobednici u takmičenju za dominacijom u kontroli ponašanja. Takva bića su sposobna da unaprede same hipoteze o najboljem planu akcije. Pojava naracije jednog Ja, koje je konstituisano “pobedničkim” svesnim stanjima, takođe omogućava bolju kontrolu sa dugoročnijim posledicama.

Dakle, možemo razlikovati različite vrste umova, od minimalnih do maksimalnih, prema vrstama reprezentacionalnih stanja i vrstama procesa koje instanciraju. Intencionalnost se kao reprezentaciona funkcija javlja na svim nivoima iako ne možemo svim bićima realistično pripisati “punokrvna” propozicionalno struktuirana intencionalna stanja. Tako struktuirana intencionalna stanja možemo realistično pripisati samo bićima koja koriste jezik i koja su i sama sposobna za zauzimanje intencionalnog stava, u onom smislu u kojem u kognitivnim sistemima sa takvim sposobnostima možemo pronaći mehanizme koji *de facto* realizuju funkcije kojima identifikujemo propozicionalne stavove. Pripisivanje propozicionalno struktuiranih intencionalnih stanja može biti i čisto instrumentalno, kada npr. prema svojim kućnim ljubimcima zauzmemo intencionalni stav i kada im posledično pripisujemo razna verovanja, želje i nadanja u objašnjenjima njihovog ponašanja. Bića

kojima možemo realistično pripisati propozicionalne stavove nazivamo i maksimalnim umovima, odnosno osobama (setimo se Denetovih uslova koje osobe treba da ispune, one moraju biti sposobne za korišćenje jezika i za uzvraćanje iste vrste [intencionalnog] stava, uslovi 4 i 5). Osobe, dakle, poseduju eksplicitno reprezentovanu intencionalnost drugog reda zahvaljujući upotrebi simboličkih artefakata, pre svega jezika, i mogu da prate sopstvenu istoriju kroz ovu vrstu metareprezentacije (videti Huebner 2014).



## 2

### KAKO IDENTIFIKUJEMO MAKSIMALNE UMOVE

Prethodna razmatranja možemo zaključiti uvidom da posedovanje psihološkog kontinuiteta nije dovoljan uslov kako bismo nekom entitetu ispravno pripisali atribut “biti osoba”, već taj kontinuitet mora biti odgovarajuće vrste. Lice sebi može eksplicitno da predstavi svoja intencionalna stanja, svoje namere, želje i verovanja, odnosno kroz duži vremenski period ono je sposobno da predstavi odgovarajuće mentalne stavove i postupke kao svoje, što pruža osnovu za pripisivanje pravne sposobnosti. Takođe, ono je sposobno da sagleda tuđe stavove i da ih internalizuje u vidu razloga ne bi li postali sastavni deo strategija za dalje ponašanje. Takve sposobnosti se prema branjenom stanovištu moraju pripisati osobama ukoliko se one shvataju kao akteri u pravu, ili kao entiteti koji su sposobni da odgovaraju za svoje postupke i koji su sposobni da koriguju sopstveno ponašanje u skladu sa događajima koje interpretiraju kao kaznu ili nagradu zahvaljujući zauzimanju intencionalnog stava. Dalje, videli smo da takve sposobnosti zahtevaju da osobe budu intencionalni sistemi višeg reda koje možemo posmatrati kao ponikle iz kompleksne organizacije fizičkog tela i njegove interakcije sa okolinom, bez postuliranja posebnih psiholoških entiteta, centralnih

mislioca ili duhova u mašini. Naturalizacija intencionalnosti odvela nas je evolutivnom pristupu mentalnosti i njenoj bitnoj utelovljenosti. Preostalo je da utvrdimo odgovore na dva pitanja: a) kako utvrđujemo da li je jedan sistem sposoban za relevantno funkcionisanje – koji su kriterijumi osobnosti i b) šta su fizičke granice lica, šta je fizička baza realizacije navedenih sposobnosti i funkcija koje jedan entitet čine licem. Da li je to samo mozak ili deo mozga ili i telo ili čak i neki delovi okoline zajedno sa organizmom?

#### a) Posedovanje intencionalnih mentalnih stanja

Odgovori na oba navedena pitanja su već implicitno pruženi u prethodnim odeljcima, ali zahtevaju dodatnu eksplikaciju. Kako bi se jedan kognitivni sistem, ili jedan um, smatrao maksimalnim, odnosno osobom, on mora posedovati propozicionalno strukturirana intencionalna stanja. Međutim, ostaje pitanje na osnovu čega utvrđujemo da li jedan entitet, jedan kognitivni sistem, poseduje verovanja, želje i nadanja? S obzirom na propozicionalnu strukturu možemo reći da je upotreba jezika dovoljan znak da se susrećemo sa maksimalnim umom. Ipak, pronalazimo da mnoge životinje poput nekih ptica ili pčela koriste neku vrstu jezika (u slučaju nekih vrsta papagaja nalazimo da u nekom smislu koriste i ljudski jezik), kao i da postoji i veći broj veštačkih sistema poput onih na “pametnim telefonima” s kojima možemo uspešno da interagujemo koristeći prirodni jezik, ali da istovremeno ne bismo bili spremni da takve sisteme okarakterišemo kao maksimalne umove.

Ono što je ključno u identifikaciji intencionalnih mentalnih stanja jeste funkcija koju ona igraju, a ne vid njihove ekspresije. Videli smo na početku četbotovi mogu vešto simulirati konverzaciju, ali ne bismo bili spremni da kažemo da njihove odgovarajuće ekspresije pojedinih reče-

nica izražavaju verovanja ili želje, jer stanja koja stoje u njihovoj osnovi ne igraju odgovarajuće uloge u ekonomiji mišljenja. Drugim rečima, ono što čini jedno unutrašnje stanje organizma verovanjem ili željom jeste njegova posredujuća uloga između perceptivnog inputa i bihevioralnog outputa, kao i odgovarajuće kauzalne veze koje ostvaraje sa drugim unutrašnjim stanjima. Tako shvaćena intencionalna mentalna stanja poslužila su kognitivnoj nauci kao eksplanans inteligentnog ponašanja. Postuliranje unutrašnjih intencionalnih stanja bio je presudni korak u prelasku od biheviorističke paradigme u psihologiji prema kojoj se ljudsko ponašanje može objasniti objektivistički opisanim svojstvima stimulusa, ka kognitivističkoj koja je prepoznala nedostatke takvog pristupa (Čomskijeva kritika (Chomsky 1959) Skinera (Skinner 1957) i njegovog objašnjenja lingvističke kompetencije). Kao što Pilišin piše povodom objašnjenja inteligentnog ponašanja,

kada je [ono] konceptualizovano uz pomoć konstrukata kao što su verovanja i želje, i kada je rezonovanje dopušteno kao deo procesa koji interveniše između stimulusa, reprezentacija i akcija, slika postaje mnogo koherentnija (iako i dalje u visokom stepenu nepotpuna). (Pylyshyn 1998)

Dakle, u kognitivističkom pristupu mentalnosti svakodnevni pojmovi folk psihologije poput verovanja i želja, dobijaju presudno mesto u objašnjenju inteligentnog ponašanja i kognitivna nauka se okreće potrazi za fizičkim entitetima, procesima i mehanizmima, kao i odgovarajućim kauzalnim i informacionim strukturama, na koje ovi svakodnevni pojmovi referiraju. Bitno je primetiti da ne dele svi autori optimizam u pogledu realiteta objekata referencije ovih pojmova. Tako možemo naći odbranu antirealističkog instrumentalističkog stanovišta (npr. kod samog Deneta u "Intentional Systems" 1971), kao i eliminati-

vistička stanovišta (poput onih Čerčlandovih (npr. Churchland 1981) i Stiča (Stich 1983)) povodom intencionalnih stanja ili propozicionalnih stavova. Neslaganje povodom realiteta ovih entiteta se, pre svega, ogleda u različitim stavovima koji ovi autori imaju povodom eksplanatorne snage koju njihovo postuliranje nosi sa sobom. Denet tako smatra da je zauzimanje intencionalnog stava i pripisivanje intencionalnih stanja drugima od izuzetnog značaja za razumevanje i objašnjenje tuđeg i sopstvenog ponašanja. Ipak, on ima rezerve povodom doslovnog pripisivanja intencionalnih stanja odgovarajućim organizmima, pre svega, jer smatra da doslovno pripisivanje propozicionalnih stavova podrazumeva racionalnost relevantnog sistema, takvu kakvu ne možemo očekivati da pronađemo u prirodnim sistemima. S druge strane, neki eliminativisti (poput Čerčlanda) sasvim suprotno zastupaju stav da nas objašnjenja koja se baziraju na postuliranju intencionalnih stanja vode stagnaciji u nauci, pre svega u neuronauci, i da ih zbog njihove slabe eksplanatorne snage treba u potpunosti napustiti. Treća grupa autora (predvođena Stičom) napokon smatra da su funkcionalna objašnjenja tipična za folk psihologiju sasvim dobar vodič u individuaciji mentalnih stanja, ali da ona nemaju strukturu propozicionalnih stavova.<sup>42</sup>

U raspravu o argumentima u prilog i protiv realiteta propozicionalno struktuiranih intencionalnih stanja nećemo dalje ulaziti. Smatramo da je eksplanatorna vrednost postuliranja takvih stanja u psihološkim objašnjenjima dovoljno visoka da indikuje njihov realitet, makar on bio realitet artefakata kao što smo prethodno argumentovali. Kada govorimo o njihovom realitetu smatramo da nas individuacija jednog stanja pomoću tipičnih funkcionalnih uloga koje jedno mentalno stanje igra vodi fizičkim realizatorima tih stanja koji deluju kao uzroci onoga što nazivamo inteligentnim ponašanjem. Takođe,

---

42 Za pregled različitih stanovišta povodom realiteta intencionalnih stanja, kao i povodom uloge i značaja reprezentacione teorije uma u kognitivnoj nauci videti (Fodor 1985a).

različiti novorazvijeni modeli kognitivnih arhitektura, a koji postuliraju reprezentacione entitete, prevazilaze teškoće ranijih modela zbog kojih su antirealisti smatrali da treba da napustimo govor o propozicionalno struktuiranim intencionalnim stanjima. Takvi modeli ne pate od manjkavosti sa kojima se suočavao npr. Fodorov (1975) model prema kojem su nosioci semantičkog sadržaja simboličke diskretne reprezentacije nad kojima se operiše na osnovu njihovog fizičkog oblika i strukture, a procesi koji se izvršavaju su sekvencijalnog logičkog tipa (za kritiku videti Globus 1992; Van Gelder 1995). Razvojem konekcionizma i proširenjem našeg shvatanja reprezentacionih struktura, gde reprezentacije postaju distribuirane i osetljive na kontekst, i vrste procesa koji se mogu nad njima vršiti, došlo je i do konstrukcije takvih modela kognitivnog funkcionisanja koji mogu zadovoljiti kako predikcije neuronauke, tako i folk psihološki okvir objašnjenja ljudskog ponašanja (videti npr. Huebner 2014).

Na kraju, usvajajući funkcionalistički pristup mentalnom nećemo morati da se obavežemo na redukciju mentalnog na fizičko, ukoliko pod redukcijom pretpostavljamo da je za svaki tip mentalnog stanja moguće pronaći odgovarajući tip fizičkog stanja koji je sa njim identičan. Slaba empirijska evidencija za postojanje jakih korelacija između određenih tipova neuralnih i mentalnih stanja (konceptualizovanih folk psihologijom) vodila je mnoge stavu da je eliminativizam najbolja opcija. Naprotiv, usvajajući današnje preovlađujuće stanovište filozofije duha i kognitivnih nauka da su mentalna stanja individuiraana kauzalnim, odnosno funkcionalnim, ulogama možemo dopustiti da je svaka instanca mentalnog stanja ujedno instanca nekog fizičkog stanja iako je bilo moguće da isto mentalno stanje bude instancirano nekim drugim fizičkim stanjem.

Dakle, osobe smo preko njihovih psiholoških osobina koje su implicirane forenzičkim shvatanjem izjednačili sa maksimalnim umovima, a zauzvrat maksimalne umove identifikujemo preko pojave

propozicionalnih stavova koje funkcionalistički individuiramo. Drugim rečima, maksimalni umovi moraju imati stanja koja igraju tipične funkcionalne uloge koje vezujemo uz stanja poput verovanja, želja, nadalja i sl. Za sada možemo reći da je uspešna identifikacija odgovarajućih intencionalnih stanja u jednom sistemu nužan uslov kako bismo tom sistemu mogli da pripišemo svojstvo “biti osoba”, ali ostaje još uvek otvoreno pitanje da li je to i dovoljan uslov, odnosno da li je svaki entitet kojem možemo funkcionalistički pripisati intencionalna stanja ujedno i osoba. Drugim rečima, moramo ispitati da li je moguće da funkcionalizam povodom mentalnog pruža takve kriterijume individuacije mentalnih stanja koji bi dozvolili da prepoznamo stanja koja igraju odgovarajuće funkcionalne uloge, ali koja istovremeno ne predstavljaju konstitutivne delove lica, odnosno maksimalnih umova. Videćemo, jedan broj autora (Rupert 2009; Sprevak 2009) argumentuje da funkcionalizam ne može biti potpuna teorija mentalnog, jer njegovim kriterijumima možemo izdvojiti stanja koja uopšte ne bismo nazvali mentalnim, odnosno stanjima koja se nalaze u odgovarajućim umovima. U narednom odeljku pružićemo razloge za usvajanje funkcionalizma, a razmatranjem funkcionalističke obaveze na holizam mentalnog doći ćemo i do dodatnog uslova koji mora biti zadovoljen kako bismo identifikovali entitet sa maksimalnom umnošću – integrisanost kognitivnog sistema.

## b) Motivacija za usvajanje funkcionalističke teorije mentalnog

Funkcionalizam se kao teorija mentalnog javlja kao odgovor na probleme sa kojima su se suočili, nezavisno, biheviorizam i teorija identiteta, dok se sva tri pristupa mogu zajednički okarakterisati kao teorije koje su nastojale da mentalno objasne na objektivistički način bez pozi-

vanja na izveštaje subjekata iz prvog lica.<sup>43</sup> Bihejviorizam u psihologiji, Votsona i Skinera (npr. Skinner 1957), kao i logički bihejviorizam kakav možemo naći kod Gilberta Rajla (Ryle 1949), nastojao je da mentalno i jezik o mentalnom u potpunosti svede na ponašanje uzrokovano odgovarajućim stimulusima, odnosno na govor o takvim regularnostima koje opstoje između stimulusa i ponašanja. Međutim, glavna polazna tačka bihejviorizma, nepozivanje na unutrašnja stanja subjekta, ujedno je bila i njegova najveća mana. Izostavljajući unutrašnje uzroke ponašanja bihejviorizam nije mogao u potpunosti da objasni zašto odgovarajuće reakcije u ponašanju ponekad izostaju iako se odgovarajući stimulus javlja te je pribegavao postuliranju, u najmanju ruku, sumnjivih dispozicija<sup>44</sup>. Odbacivanjem subjektivnih izveštaja kao nepouzdanih za naučno istraživanje, privilegovana uloga mislećeg subjekta bila je izgubljena, a ujedno nije bila nadomeštena odgovarajućim objektivističkim pandanom.

Kao što je Čomski primetio, definisati psihologiju kao nauku o ponašanju je kao da definišete fiziku kao nauku o čitanju mernih instrumenata. (Miller 2003: 142)

Vilijam Klensi tako piše (William Clancey 2009: 14) da je projekat istraživanja mogućnosti veštačke inteligencije pedesetih godina prošlog veka, u potpunosti konstruisan kao odgovor na nezadovoljstvo bihejviorističkom paradigmom. Pristalice nove kognitivističke paradigme ustale su protiv “zlog bihejvioriste” (kako ga je Fodor nazvao, 1985b: 2)

---

43 Detaljnije razmatranje istorijskih motiva i teorijskih razloga za usvajanje funkcionalizma može se naći u (Milojević 2013a). Stavovi izneti u ovom odeljku reflektuju stavove zastupane u (ibid.).

44 Iako sam Rajl usvaja kondicionalnu analizu, kada su u pitanju iskazi koji sadrže dispozicionalne termine, te time ne uvodi dispozicije kao posebne entitete, činjenica da su određeni stimulusi praćeni određenim reakcijama samo sa odgovarajućom frekvencijom ostaje neobjašnjena.

koji je voleo “čiste tavane i pustinjske pejzaže”, i vratili se kartezijan-skoj pretpostavci da ljudsko ponašanje ima unutrašnje uzroke, ali ovaj put takve koji u potpunosti mogu jednog dana biti opisani jezikom fizike. Funkcionalističko stanovište se savršeno uklapalo u takvu novu sliku, jer je pored odgovarajućeg informacionog inputa i bihevioralnog outputa, zagovarao postojanje mreže unutrašnjih mentalnih stanja koja vrše posredujuću ulogu između odgovarajućeg inputa i outputa. Intencionalna mentalna stanja su identifikovana kao glavni pokretači inteligentnog ponašanja, a individuirana su funkcionalnim ulogama koja ona igraju u posredovanju između percepcije i ponašanja. Na kognitivnim naučnicima je ostalo da proniknu u strukturu procesa njihove transformacije u skladu sa sintaksičkim pravilima, kao i da pronađu neuralne korelate nosilaca semantičkog sadržaja takvih stanja.

S druge strane, teorija psiho-fizičkog identiteta se suočavala sa problemom distinktivnih svojstava, jer je prema njoj jedno isto stanje bilo moguće individuirati na dva različita načina – koristeći se mentalističkim i fizikalističkim pojmovima. Međutim, iako je teorija identiteta na ovaj način pronašla način da mentalna stanja opiše na objektivan fizikalistički način ona nas je uskratila odgovora na pitanje šta je to što mentalno stanje čini mentalnim ukoliko to nije nešto što je nesvodivo na čisto fizičko. Odnosno, činilo se da individuiranje mentalnih stanja kao mentalnih stanja putem mentalističkih pojmova počiva na činjenicama koje nisu čisto fizičke prirode, to jest, da ovi pojmovi uključuju direktnu referenciju na odgovarajuća fenomenalna ili intencionalna svojstva koja su distinktna od fizičkih. Uvođenjem ideje da mišljenje može da se konceptualizuje kao izvršavanje kompjutacionih procesa, a da mentalna stanja mogu da se definišu putem uloga koje igraju u ovim procesima (Putnam 1960; Fodor 1975; 1983) nastalo je plodno teorijsko tle na kojem su mentalistički termini mogli neutralno da se definišu (Armstrong 1980; Lewis 1972; 1980). Umesto da jednostavno tvrdi da



je, na primer – stimulacija C vlakana = biti u stanju bola – čime bi uveo problem kako da odgovori na različitost fenomenalnog svojstva kojim identifikujemo stanje *biti u bolu* koje je sasvim jasno duboko različito od čisto objektivnog svojstva *imati stimulisanu C-vlakna* čijim prisustvom identifikujemo isto stanje, funkcionalista tvrdi da koje god stanje zadovoljava odgovarajuću funkcionalnu ulogu jeste mentalno stanje koje tražimo bez ikakvog pozivanja na specifično mentalističke termine. Na takav način se mentalno objektivizuje, ali na način koji ga ne redukuje na fizičko, već tako što se izdvajaju kauzalno relevantne relacije u kojima jedno stanje mora da bude ne bi li se smatralo mentalnim.

U tom smislu, funkcionalističke teorije mentalnog su pokazale znatne prednosti u odnosu na druge alternative koje su mentalno pokušale da opišu na objektivnan način neophodan za zasnivanje psihologije kao nauke. Funkcionalizam se zbog toga prvo javlja u svojoj analitičkoj varijanti kao metod za prevođenje iskaza koji sadrže mentalističke termine u one koji takve termine ne sadrže. Međutim, vrlo brzo funkcionalizam zadobija i svoje prve metafizičke oblike u delima Luisa (Lewis 1966), Armstronga (Armstrong 1968), u nekom vidu već i kod Smarta (Smart 1959), a kasnije i kod Šumejkera (Shoemaker 1984), koji su koristili funkcionalističke kriterijume za individuaciju mentalnih stanja, ali su ta sama stanja identifikovali sa odgovarajućim fizičkim stanjima. Meklahlin (McLaughlin 2006) takav funkcionalizam naziva specifikacijskim, a Blok (Block 1996) ga optužuje za šovinizam, jer se obavezuje samo na jedan tip realizatora, pa u tom smislu izneverava jedan od glavnih motivatora za usvajanje funkcionalizma – mogućnost višestruke realizacije. Nezadovoljstvo specifikacijskim ili realizacijskim funkcionalizmom dovelo je do drugačije vrste metafizičkog funkcionalizma – funkcionalizma uloga (McLaughlin 2006), kojem ćemo se i mi prikloniti. Prema zagovornicima ove vrste funkcionalizma mentalno ne treba izjednačiti sa realizatorima funkcionalnih uloga, već upravo sa

svojstvima višeg reda definisanim relevantnim ulogama<sup>45</sup>. Ideja vodilja funkcionalizma uloga je ta da ne mora biti fizičke sličnosti između odgovarajućih realizatora pojedinih funkcionalnih uloga, odnosno da su funkcionalna svojstva sa kojima identifikujemo mentalna stanja takva da mogu biti ostvarena različitim fizičkim strukturama (protiv takvog rezonovanja videti Churchland 2005; Polger, Shapiro 2016).

Funkcionalizam uloga dolazi u više verzija s obzirom na tip relevantnih relacija koje uzima u obzir. Tako možemo razlikovati tri glavne verzije funkcionalizma s obzirom na tip uloga: funkcionalizam mašinskih stanja, zdravorazumski i naučni funkcionalizam, koje redom izjednačavaju mentalna stanja sa stanjima Tjuringove mašine, funkcionalnim ulogama koje prepoznaje folk psihologija, odnosno kognitivna psihologija. Dok je funkcionalizam mašinskih stanja (Putnam 1960, 1967) u većoj meri prevaziđen, jer ne uspeva da objasni na koji način može biti instancirano više mentalnih stanja istovremeno, preostale dve verzije i danas imaju veliki broj zastupnika. Glavno mesto sukoba između te dve vrste funkcionalizma je u opštosti i karakteru relevantnih funkcionalnih uloga. Dok zdravorazumski funkcionalizam polazi od folk psihologije koja odgovarajuće uloge identifikuje na makro posmatračkom nivou, naučni ili psihofunkcionalizam mnogo „finije“ opisuju različite funkcionalne odlike odgovarajućih stanja pozivajući se na uvide kognitivne psihologije koji se odnose na funkcionisanje pojedinih kognitivnih mehanizama (kao na primer efekte „prajmovanja“ ili recentnosti stimulusa u procesima pamćenja i sl.).

Zastupnici zdravorazumskog funkcionalizma, među koje ćemo se i mi svrstati, smatraju da naučni ili psihofunkcionalizam: a) promašuje poentu i menja predmet rasprave (Loar 1981, Stich 1983) i da b) previše

---

45 Kao što Levin (2010) napominje ovo ne povlači automatski razliku u vrsti svojstava višeg i nižeg reda, jer i svojstva koja realizuju relevantna mentalna funkcionalna svojstva i sama mogu biti funkcionalna, odnosno relaciona (npr. različita biološka svojstva koja su funkcionalno određena; videti Lycan 1987)

fino definiše relevantne funkcionalne uloge što vodi novoj vrsti ontološkog šovinizma (vidi Block 1978). Naime, ukoliko se prisetimo uvida koji su vodili kognitiviste, na prvom mestu, da postuliraju realno postojeća intencionalna stanja, ujedno ćemo se i setiti da stanja koja želimo da identifikujemo jesu ona koja normalno konceptualizujemo kao verovanja, nadanja, htenja i koja mogu delovati kao razlozi za naše ponašanje. Stanja koja identifikuje psihofunkcionalizam ne odgovaraju onima zbog kojih smo krenuli u potragu za identifikacijom odgovarajućih unutrašnjih mehanizama. S druge strane, preuskim i prestriktnim definisanjem finih funkcionalnih uloga psihofunkcionalizam postavlja izuzetno visoke uslove koji moraju biti zadovoljeni kako bismo nekom sistemu mogli da pripišemo odgovarajuće mentalno stanje, što posledično vodi sumnji da će samo odgovarajući neuralni sistemi moći da ih zadovolje i da ćemo morati da se odrekemo višestruke realizacije.

Dakle, u nastavku teksta podrazumevaćemo zdravorazumski funkcionalizam uloga kao najadekvatniju teoriju za individuaciju proposicionalno struktuiranih intencionalnih stanja, međutim, preostaje nam da ispitamo jedan opšti prigovor funkcionalizmu koji se tiče mogućnosti da funkcionalistički definisanim kriterijumima individuacije izdvojimo stanja koja tipično ne bismo nazvali mentalnim.

### c) Funkcionalistički holizam i uslov integracije

Rupert (2009) ukazuje na činjenicu da funkcionalistički kriterijumi, barem onako kako su tipično predstavljeni (kao pojednostavljeni primeri koji izdvajaju tipčne uzoke i posledice određenih mentalnih stanja sa slabim indikatorima kauzalnih veza sa ostalim mentalnim stanjima koji treba da reflektuju njihove inferencijalne relacije), nisu dovoljni za identifikovanje odgovarajućih procesa kao kognitivnih, niti relevantnih stanja

kao mentalnih.<sup>46</sup> Naime, ukoliko verovanje da pada kiša identifikujemo sa sledećim ulogama koje neko stanje igra: da je proizvedeno odgovarajućim perceptivnim inputom koji odslikava stanje padanja kiše ili usvajanjem te iste informacije nekim drugim putem kao što je usmeno saopštenje, te da ono zajedno sa nekim drugim verovanjima i željama kao što su verovanje da je kiša vlažna i želja da se ne bude mokar, proizvodi ponašanje koje se sastoji u uzimanju kišobrana pri izlasku na ulicu, onda tako definisane uloge mogu biti zadovoljene i zapisom u mojoj svesci da napolju pada kiša iako tom zapisu svakako ne bismo želeli da pripišemo status mentalnosti. Rupert iz tih razloga zahteva da se uvedu dodatni kriterijumi koji moraju biti ispunjeni ne bismo li izvršili uspešnu identifikaciju mentalnih stanja, a oni se sastoje u utvrđivanju integrisanosti sistema koji poseduje relevantna stanja. Drugim rečima, prema Rupertu, kako bismo jedno stanje mogli da nazovemo mentalnim ili proces kognitivnim ono mora biti deo integrisanog sistema sa odgovarajućim svojstvima, koji će za Ruperta biti isključivo relevantan biološki sistem.

Pretpostavka o integraciji dolazi zajedno sa uvidom da su psihološka objašnjenja tipično objašnjenja mehanizama inteligentnog ponašanja, te ona pretpostavljaju da mora biti nečega što se inteligentno ponaša: agent ili subjekt koji je sposoban da proizvede takvo ponašanje. Sveska ne čini integralni deo agenta niti relevantnog kognitivnog sistema koji se inteligentno ponaša, tako da samo funkcionalističkim kriterijumima ne možemo doći do stanja koja su nužno delovi takvih sistema, pa posledično identifikovanje mentalnih stanja funkcionalističkim kriterijumima ne može da posluži u identifikaciji maksimalnih umova ili osoba. Međutim, suprotno Rupertu, mi ćemo braniti stanovište da sam funkcionalizam, ukoliko je ispravno shvaćen, podrazumeva pretpostavku o integraciji, a da samo iskrivljene interpretacije funkcionalizma vode problemima poput onog koji smo naveli.

---

46 Ovaj odeljak je u velikoj meri zasnovan na relevantnim delovima teksta (Milojević 2018).

U kratkom uvodnom opisu funkcionalističkih teorija Levin piše:

Funkcionalizam je doktrina prema kojoj je ono što čini nešto mišlju, željom, bolom (ili bilo kojim drugim tipom mentalnog stanja) ne zavisi od njegove unutrašnje konstitucije, već isključivo od njegove funkcije, uloge koju igra, *u kognitivnom sistemu kojega je deo*. (Levin 2010, odeljak 1, kurziv M.M.)

Stoga, nije neuobičajeno tumačiti funkcionalističku poziciju kao da pretpostavlja da se mentalna stanja moraju nalaziti u odgovarajućem sistemu, i da bez takvog sistema ne možemo ni govoriti o mentalnosti jednog stanja. Međutim, ključno je pitanje da li pretpostavku o integrisanosti moramo nezavisno opravdati ili ona sledi iz drugih pretpostavki na kojima funkcionalizam počiva.

Ukoliko pogledamo tradicionalne funkcionalističke teorije mentalnog uvidećemo da su one od svog nastanka usvajale pretpostavku o integrisanosti relevantnih sistema iako ona nije bila formulisana modernim rečnikom teorije sistema. Kod Luisa, pogotovo u njegovim kasnijim radovima (Lewis 1980), ona nije morala da bude čak ni eksplicitno formulisana, jer je bila implicirana njegovom posebnom funkcionalističkom teorijom koja je imala odlike funkcionalizma i teorije identiteta. Prema Luisu, potraga za realizatorima odgovarajućih funkcionalnih svojstava usmerena je uvek na pripadnike odgovarajućih bioloških vrsta. Naime, on počinje od stanovišta da mentalna stanja treba individuirati pomoću funkcionalnih opisa, ali ujedno preuzima pretpostavku da u okviru jedne prirodne vrste možemo govoriti o tipičnim realizatorima. Takvi tipični realizatori, relativni u odnosu na vrstu, biće identifikovani sa odgovarajućim mentalnim stanjima, pa će njihovo javljanje u kognitivnom sistemu, odnosno pripadniku odgovarajuće vrste, biti znak da je takav sistem u odgovarajućem mentalnom stanju, čak i onda kada ono

ne igra tipične funkcionalne uloge. Na taj način, Luisovi funkcionalistički kriterijumi individuacije mentalnih stanja mogu da se primene samo na pripadnike bioloških vrsta, jer bez ustanovljavanja tipičnosti ili normalnosti realizatora, koji su vezani za pojedinačne prirodne vrste, ne može se ni sprovesti potpuna identifikacija mentalnih stanja.

Ta implicitna pretpostavka da moramo početi od odgovarajućih sistema, a ne od bilo kakvih objekata ili njihovih skupova, u pronalaženju odgovarajućih realizatora funkcionalnih svojstava, u vezi je i sa opštom funkcionalističkom pretpostavkom o holizmu mentalnog. Naime, kod ranih funkcionalista jasno je izražen stav da se mentalna stanja nikada ne javljaju u izolaciji i da moraju biti povezana sa ostalim mentalnim stanjima kako bi proizvela odgovarajuće ponašanje sistema. On se ogleda kako u Luisovom (1972) zahtevu za remzifikacijom rečenica koje izražavaju relevantnu psihološku teoriju kojom bi se specifikovali svi međusobni odnosi mentalnih stanja jednog sistema, ne bismo li došli do odgovarajućih realizatora specifikovanih funkcionalnih svojstava, tako i u Patnamovom (1960) stavu da se o mentalnim stanjima može govoriti samo kao o totalnim stanjima jednog sistema.

Pretpostavljeni holizam mentalnog, koji je u osnovi svih funkcionalističkih teorija, ubrzo je postao meta napada. Posebna pažnja je usmerena na samu mogućnost holističkih definicija mentalnog s obzirom na ograničenost našeg znanja o mentalnom, kao i na previše fino definisanje određenih mentalnih stanja budući da ona moraju biti individualirana s obzirom na sva ostala mentalna stanja jednog sistema što vodi opravdanoj brizi da jedan isti tip verovanja nećemo moći da pripišemo većem broju individua, jer ona mogu ostvarivati različite kauzalne i inferencijalne veze u različitim sistemima (vidi Stich 1983 i Putnam 1988). Funkcionalisti su se na različite načine branili od takvih prigovora, koji su se uglavnom svodili na pozivanje na aproksimativne realizatore i šire definisane kauzalne uloge. Naš odgovor je da se funkcionalista može

pozvati na poseban vid integrisanosti sistema koja se ogleda u ostvarivanju tipičnih sistemskih funkcionalnih uloga i postojanju mehanizama koji garantuju odgovarajući stepen interakcije mentalnih stanja.

Tako, na mogući prigovor da je uslov integracije samo naknadni dodatak pripojen funkcionalizmu ne bi li se spasio od prigovora da ne pruža dovoljne uslove mentalnosti, možemo odgovoriti da dovršena funkcionalistička teorija – takva koja opisuje sve relevantne veze između svih tipova mentalnih stanja – ne bi nužno zahtevala nezavisno opravdanje pretpostavke o integraciji, jer bi, možemo očekivati, samo integrisani sistemi svojom organizacijom omogućavali odgovarajuću interakciju mentalnih stanja. Ipak, budući da takva funkcionalistička teorija ne postoji i da živimo u vreme nesavršene nauke, grubo ili aproksimativno definisane funkcionalne uloge neće biti dovoljne za identifikaciju mentalnih stanja, niti sistema koji instanciraju maksimalnu umnost, te je neophodno utvrditi da li se tako identifikovano stanje nalazi u okviru integrisanog entiteta ili ne. Zbog toga pored funkcionalističkih kriterijuma za identifikaciju intencionalnih stanja moramo uključiti i nezavisan zahtev za integrisanošću sistema u kojem se takvo stanje nalazi kada utvrđujemo da li se suočavamo sa entitetom kojem bismo mogli da pripišemo svojstvo *jeste osoba*. U slučaju da se takvo stanje nalazi u okvirima biološkog organizma dodatni kriterijumi integracije nam nisu potrebni, jer su takvi organizmi integrisani odgovarajućim biološkim funkcijama. Međutim, ako se ispostavi da se ono nalazi van njegovih granica, ili uopšte nije realizovano u biološkom entitetu, dodatni uslovi integracije moraju da budu nezavisno zadovoljeni. O tim uslovima ćemo pisati nešto kasnije kada dođemo do pitanja o mogućnosti hibridnih osoba.

U našoj potrazi za entitetima kojima možemo pripisati personalističke predikate krenuli smo od psihološkog određenja lica. Nakon toga smo argumentovali da odgovarajuće psihološke sposobnosti koje takvo

određenje zahteva mogu imati samo oni entiteti koje možemo nazvati maksimalnim umovima. Kako bismo isključili moguće prigovore da maksimalna umnost, koja pretpostavlja intencionalnost višeg reda, uvodi dualizam na zadnja vrata i pretpostavlja neki poseban unutrašnji entitet poput centralnog mislioca, pružili smo jedan mogući put zasnivanja naturalizovane intencionalnosti koja nastaje u evolutivnom procesu razvoja utelovljenih situiranih organizama i koja ne zahteva postuliranje dodatnih entiteta. Kao kriterijum identifikacije takvih bića postavili smo realistično pripisivanje propozicionalno strukturanih intencionalnih stanja koja su funkcionalistički određena i dodali smo uslov nužne integrisanosti sistema u kojem se takva stanja javljaju. Sada nam je preostalo da vidimo kako treba pravilno odrediti granice entiteta koji poseduju tako definisana stanja: da li su to samo delovi inteligentnih sistema koji konstituišu centralnu kontrolu poput mozгова, biološki organizmi ili sistemi čije granice mogu biti šire od fizičkih granica životinja.



# 3

## FIZIČKE GRANICE OSOBA

Ukoliko bismo prihvatili teoriju psiho-fizičkog identiteta uz usvajanje psihološkog stanovišta povodom prirode lica i ličnog identiteta došli bismo do stanovišta da samo odgovarajući mozgovi mogu biti identifikovani kao lica i da je lični identitet konstituisan identitetom mozga, jer je odgovarajuća fizička baza relevantnih psiholoških sposobnosti i psihološkog kontinuiteta neuralno tkivo živog organizma. Takvo bi nas stanovište, koje Nejgel (1986) naziva „teorijom mozga“, vodilo problemima kojima smo se već bavili kada smo razmatrali sukob između Parfita i Vilijamsa, a koji se mogao razrešiti samo pozivanjem na određene intuicije (vidi odeljak II.2). Međutim, još bitnije takvo shvatanje bi vodilo i isključenju svakog inteligentnog bića koje ne bi posedovalo mozak iz opsega termina „osoba“.

Na ovom mestu treba primetiti da „teoriju mozga“ možemo konceptualizovati na užu i širi način u zavisnosti da li se istrajava na identitetu instanci ili identitetu tipova, kao i da Parfit, na čije se uvide znatno oslanjamo, usvaja neku vrstu teorije psiho-fizičkog identiteta. Naime, „teorija mozga“ je najčešće konceptualizovana na takav način da implicira da psihološki kontinuitet povlači spacio-temporalni iden-

titet mozga, te da se psihološki kriterijumi ličnog identiteta iscrpljuju u fizičkim kriterijumima. Drugim rečima, pretpostavlja se da su odgovarajuće instance mentalnih stanja jedne osobe identične sa odgovarajućim instancama fizičkih stanja (i ujedno da su instance fizičkih stanja odgovarajućeg neuralnog tipa), te da psihološki kontinuitet ili kauzalna povezanost mentalnih stanja podrazumeva ono što Parfit naziva „normalnim uzrocima“. Vremenski niz mentalnih stanja mora da bude takav da između njih postoje direktne fizičke kauzalne veze, tako da je svako potonje mentalno stanje jedne osobe odgovarajućim kauzalnim lancem povezano sa nekim prethodnim mentalnim stanjem na način koji uključuje samo „normalne“ odnosno moždane kauzalne veze. Takvo shvatanje isključuje mogućnost teleportacije ili duplikacije kao slučajeve u kojima možemo govoriti o istoj osobi nakon što su ovi procesi završeni, jer instance mentalnih stanja koje teleportovana ili duplicirana osoba poseduje nisu instance istog mozga (mozga koji je spacio-temporalno kontinuiran), odnosno nisu u odgovarajućoj kauzalnoj vezi sa instancama mentalnih stanja osobe koja je ušla u proces teleportacije ili duplikacije. Može se reći da je iz ovih razloga, odnosno zbog intuicija koje se tiču teleportacije, Parfit usvojio stanovište da normalni uzroci nisu presudni u ustanovljavanju psihološkog kontinuiteta, i da je dovoljno da potonja mentalna stanja budu u nekoj uzročnoj vezi sa prethodnim. Međutim, umesto uvođenja pojmova „normalnog“ i „bilo kakvog“ uzroka, smatramo da bi Parfitovo razlikovanje dva stanovišta povodom psihološkog kontinuiteta bilo bolje konceptualizovano razlikovanjem psiho-fizičkog identiteta instanci i identiteta tipova. U tom smislu „usko“ stanovište koje istrajava na normalnim uzrocima treba rekonceptualizovati kao ono koje zahteva da potonja mentalna stanja budu u direktnoj kauzalnoj vezi samo sa odgovarajućim instancama mentalnih stanja, dok „široko“ dopušta da relevantna potonja stanja budu instancirana fizičkim stanjima koja ne moraju biti u direktnoj kauzalnoj vezi sa pret-

hodnim stanjima, ali moraju biti tipski identična sa onim stanjima koja bi bila prouzrokovana odgovarajućim instancama tih prethodnih stanja. Drugim rečima, široko stanovište dopušta da psihološki kontinuirana osoba može u različitim vremenima da bude instancirana različitim fizičkim stanjima, odnosno različitim mozgovima, sve dok su oni relevantno tipski identični. Pošto se tezom psiho-fizičkog identiteta tvrdi da jedno mentalno stanje recimo verovanje da p jeste identično moždanom stanju M, koje je individuuirano nekim strukturalnim fizikalnim opisom, relevantno identični mozak (onaj koji poseduje sve strukture koje fizikalni opis mentalnih stanja specifikuje) biće u svim istim mentalnim stanjima kao onaj originalni, te će posedovati sva ista sećanja i druga neokurentna stanja neophodna za dalje ponašanje u skladu s razlozima sistema koji ga poseduje. U tom smislu, možemo dozvoliti replikaciju ili duplikaciju moždanih struktura i istovremeno dopustiti da je relevantni psihološki kontinuitet očuvan, jer su sva mentalna stanja koja konstituišu razloge za delanje i dalje očuvana i u relevantnoj su semantičkoj vezi sa onim prethodnim. Na taj način, Parfitovo stanovište dopušta višestruku instancijaciju, ali ne i višestruku realizaciju (vidi fusnotu 30 za razliku višestruke instancijacije i višestruke realizacije). Iako je ovo korak napred u odnosu na klasičnu verziju „moždane teorije“ koja insistira na spacio-temporalnom kontinuitetu fizičkih struktura odgovornih za pojavu mentalnih stanja i ova verzija je, prema našem mišljenju, neopravdano šovinistička. To će se dalje videti iz odbrane funkcionalizma koji dopušta višestruku realizaciju mentalnog i njegovih prednosti u odnosu na teoriju psiho-fizičkog identiteta.

### a) Intencionalna mentalna stanja van granica mozga

Kao što je izloženo u prethodnom odeljku, jedan od glavnih uvida funkcionalističkog stanovišta jeste taj da ono što je mentalno nije takvo zahvaljujući nekoj posebnoj vrsti supstancije, niti posebnoj vrsti fizičke materije ili strukture, već da je individuirano kao mentalno zahvaljujući odgovarajućoj ulozi koju igra u odnošenju jednog kognitivnog sistema prema okolini. Iako je funkcionalizam uloga od samog početka nastojao da odbrani marsovsku intuiciju, odnosno stav da ista mentalna stanja mogu da budu realizovana i sasvim drugačijim fizičkim i biološkim strukturama od onih koje nalazimo kod čoveka, on je u svojoj primeni na ljudsku mentalnost skoro isključivo identifikovao samo neuralne mehanizme kao relevantne realizatore mentalnih stanja. U tom smislu, iako nije bio obavezan na ontologiju psiho-fizičkog identiteta smatralo se da su realizatori mentalnih stanja i kognitivnih procesa kontingentno identični sa moždanim stanjima *u slučaju ljudi*. U kontekstu psihološke teorije ličnog identiteta takav funkcionalizam za posledicu ima da je dupliciranje, replikacija ili transplantacija mozga dovoljna za održanje ličnog identiteta, iako nije nužna, jer možemo zamisliti da su kopirana mentalna stanja jednog čoveka replicirana u nekom drugom medijumu uz održanje njihovih funkcionalnih uloga. Iako je ovo napredak u odnosu na teoriju identiteta, prema kojoj je identitet mozga i dovoljan i nužan uslov održanja ličnog identiteta, smatramo da identitet mozga nije ni dovoljan uslov, odnosno da neuralno telo nije relevantna realizacijska baza mentalnog ni u slučaju ljudi. U tom smislu, argumentovaćemo u nastavku da se realizacija osoba ne može ni kontingentno izjednačiti sa mozgovima.

Iako je tokom većeg dela dvadesetog veka preovlađujuće stanovište povodom mentalnog bilo da je ono zatvoreno u granicama ljudske lobanje, različiti autori su izražavali svoje nezadovoljstvo u pogledu

takvog shvatanja. Naime, kartezijanizam u pogledu supstancijalne razlike između duhovnog i fizičkog je u velikoj meri bio odbačen, dok su njegove pretpostavke o povlašćenoj saznoj perspektivi subjekta, jasnoj granici između uma i okoline ili subjekta i objekta, kao i o unutrašnjosti mentalnog u većoj meri ostale ukorenjene i u fizikalističkim pokušajima da se odredi priroda mentalog. Ipak, jedan broj filozofa i psihologa okrenuo se razmatranju značaja okoline u konstituciji kognitivnih procesa što je za posledicu imalo dovođenje u pitanje suvereniteta unutrašnjeg kognitivnog subjekta. Među njima se mogu izdvojiti Martin Hajdeger, koji je u *Biću i vremenu* (2007/1927) izneo stav da za čoveka biti znači već biti-u-svetu čime se ljudska egzistencija postavlja kao neodvojiva i duboko povezana sa svetom i telom, Moris Merlo-Ponti i njegova *Struktura ponašanja* (Merleau-Ponty 1963/1942), zatim Vygotski (Vygotsky 1978), koji je zaslužan za pružanje jednog shvatanja kulturno-istorijske psihologije, Gibson (1979) koji je uspostavio osnove ekološke psihologije koja se fokusira na pojam *afordansi*, različiti uvidi Džejmsa i Djuia, itd. Njihovi filozofski i psihološki uvidi našli su dalju potporu u različitim biološkim, neuronaučnim, antropološkim i kibernetičkim teorijama i tezama, među kojima treba izdvojiti Varelu i Maturanu u biologiji i neuronauci, zbog uvođenja pojma *autopojetike* (1972), Bejtsona (Bateson) u antropologiji i kibernetici zbog ideja iznetih u knjizi *Ecology of the mind* (1972), i svakako biologa Fon Bertalanfija (fon Bertalanffy 1950), koji je zasnovao opštu teoriju sistema (OTS), a koja je osmišljena kao opis samoregulisanih sistema sa kompleksnim interakcijama između sopstvenih delova.

Teorija sistema je posebno inspirisala grupu autora koja će uvesti novu paradigmu u oblast kognitivne nauke prema kojoj kognitivne sisteme i neke njihove delove treba posmatrati kao dinamičke sisteme čiji su delovi upareni na takav način koji vodi ponašanje sistema u skladu sa dinamičkim regularnostima (vidi Van Gelder 1995, Van Gelder i Port

1995, Globus 1992, Smith i Thelen 1993). Dinamicistička perspektiva je od neprocenjivog značaja kada je potrebno pružiti objašnjenje zašto je neki, na primer, deo okoline deo jednog većeg sistema zajedno sa nekim sistemom užih granica, kakvi su na primer biološki sistemi, a s obzirom na tip i funkciju ponašanja čitavog sistema. Dinamički matematički modeli, naime, opisuju kvantitativne regularnosti tokom vremena koje mogu biti objašnjene tek uzimanjem u obzir interakcije delova odgovarajućeg sistema. Viđenje sistema kao sklopa koji se sastoji od delova čije udruženo ponašanje vodi pravilnostima koje mogu biti opisane nelinearnim diferencijalnim jednačinama, kao i različiti uvidi da se neka ponašanja organizama koja su ranije smatrana posebnim unutrašnjim sposobnostima tog organizma (poput motoričkih sposobnosti) mogu opisati kao regularnosti tek kada se uzmu i spoljašnje okolnosti u obzir, vodilo je napokon stanovištu da se i kognitivni sistemi nekada najbolje razumeju kao prošireni sistemi koji se sastoje kako od bioloških, tako i od nekih nebioloških i artifičijalnih komponenti koje su dinamički uparene sa organizmom.

Opisano pomeranje perspektive, od usamljenog subjekta zarobljenog u lobanji do aktera duboko uronjenog u okolinu, zajedno sa funkcionalističkom premisom da ono što je suštinsko za mentalno i kognitivno nije u nekom posebnom vidu materije ili njene strukture, dovelo je do rođenja hipoteze o proširenom umu (PU). Prema PU ponekad možemo govoriti o proširenim realizatorima mentalnih stanja, odnosno prema PU neka mentalna stanja imaju široke realizatore koji uključuju delove okoline i ne svode se isključivo na neuralne mehanizme. Ovde treba imati na umu da široka realizacija mentalnih stanja nije konceptualizovana kao mogućnost koja bi se ostvarila u dalekoj budućnosti zahvaljujući kibernetici, već kao aktuelno stanje koje možemo zateći u odgovarajućim interakcijama ljudskog tela i okoline. Takođe, treba imati na umu da se PU ne zasniva na uvidima semantičkog eksternalizma

prema kojem semantički sadržaj relevantnih propozicionalnih stavova možemo individuirati samo ukoliko se okrenemo subjektovoj okolini (videti Putnam 1975; Burge 1979), već se njome jače tvrdi da su sami nosioci semantičkog sadržaja široko realizovani. Iz ovih razloga, glavni predstavnik PU, Endi Klark, zastupa stanovište da o ljudima treba razmišljati kao o prirodnim kiborzima (Klarkova knjiga iz 2003. godine u potpunosti reflektuje ovaj stav svojim naslovom *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*), bićima koja prema svojoj konstituciji i funkciji stvaraju i koriste artefakte na takav način koji ih bitno menja i omogućava da nadomeste izgubljene sposobnosti, kao i da steknu nove.

Odbrana ove naizgled neobične teze može se naći u radu „Prošireni um“ (The Extended Mind) Klarka i Čalmersa iz 1998. godine, a ona počiva na jednom jednostavnom funkcionalističkom principu koji oni nazivaju principom pariteta. Taj princip glasi ovako:

Ukoliko, dok se suočavamo sa nekim zadatkom, deo sveta funkcioniše kao proces koji, da je obavljen u glavi, ne bismo oklevali da odredimo kao deo kognitivnog procesa, onda taj deo sveta (tako tvrdimo) jeste deo kognitivnog procesa. (Clark, Chalmers 1998: 8)

Lako je uvideti da sam princip ništa ne dokazuje i da ukoliko želimo da tvrdimo da zaista postoje kognitivni procesi ili mentalna stanja koja „nisu u glavi“ moramo pronaći primere u kojima delovi sveta igraju odgovarajuće uloge.

Klark i Čalmers upravo to i čine i konstruišu dva primera – jedan koji treba da posluži kao deo argumenta da postoje prošireni kognitivni procesi i kojim zasnivaju tezu o proširenju kognicije i drugi kojim se opravdava stanovište da postoje mentalna stanja koja su barem delimično konstituisana delovima okoline i kojim se brani PU. S obzirom na

naša trenutna interesovanja kratko ćemo se okrenuti primeru kojim se opravdava PU, primeru koji prati dve osobe – Ingu i Otoa.

Inga je u svakom relevantnom pogledu zdrav kognitivni subjekt, dok Oto boluje od Alchajmerove bolesti i sa sobom stalno nosi svesku u koju zapisuje svaki podatak vredan pamćenja. Iako se razlikuju u pogledu svojih sposobnosti pamćenja, Oto i Inga imaju dosta toga zajedničkog. Oni dele grad u kojem žive – Nju Jork – kao i jednu od svojih glavnih strasti – modernu umetnost. Jednoga dana Inga i Oto će nezavisno saznati da je u Momi – njujorškom muzeju savremene umetnosti – otvorena nova izložba i oboje će poželeći da je posete. Međutim, način na koji će stići do muzeja, odnosno način na koji će delati u skladu sa svojim željama, razlikovaće se za ova dva ljubitelja savremene umetnosti. Inga će konsultovati svoje biološko pamćenje ne bi li se setila gde se Moma nalazi i u kom smeru da krene, te će učiniti svoje dispozicionalno verovanje o lokaciji Mome uskladišteno u njenom mozgu okurentnim, dok će Oto konsultovati svoju beležnicu kako bi došao u isto stanje okurentnog verovanja. Ukoliko primenimo princip pariteta, koji treba da igra ulogu borca protiv neuralnog šovinizma, i uvidimo da su “u relevantnim aspektima ovi slučajevi u potpunosti analogni: beležnica za Otoa igra istu ulogu koju pamćenje igra za Ingu” (Clark, Chalmers 1998: 8), možemo zaključiti da se Otovo dispozicionalno verovanje o lokaciji Mome nalazi u njegovoj beležnici na isti način kao što zaključujemo da se Ingino verovanje nalazi negde u njenom mozgu.

Mi spremno objašnjavamo Ingino delovanje putem njene okurentne želje da poseti muzej i njenog dispozicionalnog verovanja da se muzej nalazi na 53. ulici i trebalo bi da sa jednakom spremnošću objasnimo i Otovo delanje na isti način. (Ibid.)

Jedina razlika između Otovog i Inginog dispozicionalnog verovanja



je u načinu njihove realizacije, ili barem tako autori PU tvrde.

Na osnovu principa pariteta, ponuđenog primera i nekih osnovnih pretpostavki povodom toga šta čini jedan um, dolazimo do argumenta u prilog proširenja uma. Argument možemo da nađemo u rekonstruisanoj formi kod Bri Gertler:

1. “Ono na osnovu čega neku informaciju smatramo [dispozicionalnim] verovanjem je uloga koju igra“ (Clark, Chalmers 1998: 14).
2. “Informacija u beležnici funkcioniše baš kao [to jest, igra istu ulogu kao] informacija koja konstituiše uobičajeno ne-okurentno verovanje”. (1998: 13)
3. Informacija u Otovoj beležnici se smatra dispozicionalnim verovanjem. (iz 1 i 2)
4. Otova dispozicionalna verovanju su deo njegovog uma.
5. Informacija u Otovoj beležnici je deo Otovog uma. (iz 3 i 4)
6. Otova beležnica pripada svetu koji je spoljašnji Otovoj koži, tj., “spoljašnjem” svetu.
7. Um se proširuje u svet. (iz 5 i 6) (Gertler 2007: 193)

Nakon objavljivanja “Proširenog uma” usledile su brojne kritike ponuđenog argumenta i samo je premisa 6. izbegla napad. Premisu 1. napadali su oni koji smatraju da funkcionalizam nije ispravna teorija mentalnog, a najoštrije i u elaboriranoj formi Leri Šapiro (Shapiro 2004), prema kojem funkcionalizam ne može da zadovolji pretpostavku o utelovljenosti uma i njegovoj nerazdvojivosti od tela. Premisa 2. je dobila najviše pažnje kritičara, koji smatraju da zdravorazumski funkcionalizam nije ispravna teorija mentalnog. Prema njima navedeni primer nije pokazatelj postojanja mentalnih stanja sa širokom realizacijom, jer stanje Otove beležnice ne ispunjava “prave” funkcionalne uloge one koje specifikuje

kognitivna nauka (Rupert 2004; Adams and Aizawa 2001; 2008). Otova memorija nije podložna “prajmingu”, potencijalno je neograničena, itd., pa nije funkcionalno izomorfna biološkoj memoriji. S druge strane, Sprevak (2009) je nastojao da pokaže kakve bi nepovoljne posledice imala teorija koja bi se oslanjala na zdravorazumski funkcionalizam kakav Klark i Čalmers pretpostavljaju pri formulaciji PU. Prema njemu, ponuđene funkcionalne uloge su toliko široko definisane da bi ih lako zadovoljili apsurdno prošireni procesi i stanja. Gertler (2007) kritikuje premisu 4. smatrajući da dispozicionalna verovanja nisu deo uma i da je on konstituisan isključivo od okurentnih mentalnih stanja. Mijazono (2017), napokon, kritikuje podzaključak 5, smatrajući da on nije opravdan, jer iako može biti slučaj da postoje proširena mentalna stanja moramo nezavisno opravdati stav da su ona stanja istog, a ne nekog novostvorenog subjekta.<sup>47</sup>

Nećemo se detaljno baviti ovim kritikama (za detaljniju kritiku vidi Milojević 2013b; 2018), ali bismo napomenuli da smatramo da Šapirova kritika funkcionalizma nije uspešna i da pogrešno predstavlja funkcionalizam kao da se njime pretpostavlja da je mentalno odvojivo od telesnog (dalje u tekstu biće više reči o ovom problemu), da insistiranjem na psihofunkcionalizmu gubimo prvobitnu motivaciju za uvođenje funkcionalizma kao teorije koja uzima zdravorazumske pozite poput verovanja i želja kao kauzalno efikasne i eksplanatorno vredne entitete (ovaj naš stav je bio elaboriran u odeljku III.2.b), kao i da ograničenje uma na okurentna mentalna stanja jednako izneverava zdravorazumske i naučne intuicije da je um operativan zahvaljujući velikom broju kauzalno efikasnih stanja koja su nesvesna (i o ovom stavu će biti više reči pri kritici Olsonovog argumenata protiv mogućnosti proširenih osoba).

Sada ćemo se kratko osvrnuti prigovoru o preteranom proširenju

---

47 Paus je preuzet iz (Milojević 2018).

(Sprevak 2009), kojim se tvrdi da funkcionalizam koji je upotrebljen za odbranu PU preširoko definiše funkcionalne uloge koje mogu da igraju i stanja koja ne bismo nazvali mentalnim. Sprevakova argumentacija ima za cilj da pokaže da takav funkcionalizam vodi apsurdnim posledicama. Naime, počinje se od pretpostavke da na osnovu principa pariteta koji se oslanja na zdravorazumski funkcionalizam možemo nekada prepoznati proširena mentalna stanja da bi se ubrzo prešlo na tezu da istim rezonovanjem moramo pripisati mentalna stanja i slučajno povezanim sklopovima kao što su ljudi sa svojim računarima ili enciklopedijama. Iako argument ukazuje na nepodobnost zdravorazumskog funkcionalizma kao teorije mentalnog on posebno pogađa ona stanovišta koja prihvataju da realizatori mentalnih stanja mogu da se nalaze i van granica organizma.

Sprevak konstruiše sledeći scenario:

Postoji Marsovac čija su sećanja, umesto da budu uskladištena u obrascima neuralne aktivnosti, unutrašnje pohranjena kao niz oznaka napravljenih mastilom. [...] Osim što svoja verovanja stiče putem čula, Marsovac je rođen sa urođenim verovanjima koja još nije ispitao – bibliotekom podataka koja je fizički usađena u organizam putem razvojnih procesa. (2009: 508)

Sprevak smatra da je intuitivno da informacije pohranjene u marsovske memoriji prepoznamo kao dispozicionalna verovanja. Potom on dodaje da Marsovac može imati jedno konkretno verovanje o veličinama zvezda, to jest, verovanje da je Alfa Kentauri veća od Sunca. Dalje, možemo zamisliti da sam Sprevak (dalje u tekstu Mark) poseduje knjigu u kojoj se nalazi informacija da je Alfa Kentauri veća od Zemlje. Takođe, Mark retko koristi tu knjigu, a nikada nije pročitao informaciju o komparativnoj veličini ove dve zvezde. Ukoliko prime-

nimo princip pariteta na ove slučajeve, doći ćemo do zaključka da Mark ima relevantno dispozicionalno verovanje, jer informacija u Markovoj knjizi igra iste funkcionalne uloge kao i informacija pohranjena u vidu simbola u glavi Marsovca, i da informacije pohranjene u njegovoj knjizi čine deo njegovog uma. Takav zaključak, Sprevak smatra, vodi apsurdnosti prema kojoj bi svaka informacija koju potencijalno možemo da konsultujemo bila deo našeg uma.<sup>48</sup>

Postoji i drugačija vrsta argumenta koja vodi sličnim zaključcima o apsurdnosti PU, a koji se nazivaju argumentima “kognitivnog nadimanja” (eng. *cognitive bloat*) ili “kognitivnog curenja” (eng. *cognitive ooze*). Povodom ovih naziva Adams i Aizawa pišu da oni “sasvim odgovaraju ružnoći ovog stanovišta, ali ne i njegovoj radikalnoj prirodi” (Adams & Aizawa 2001: 57), misleći pri tom na samu tezu PU. Za razliku od Sprevakovog argumenta koji se temelji na kritici marsovske intuicije, argument “kognitivnog nadimanja” ima formu argumenta “klizave padine” (eng. *slippery slope*). Prema autorima koji ga brane, ukoliko se pozivamo na funkcionalnu sličnost, kako to i činimo uvođenjem principa pariteta, lako ćemo doći do preširoko shvaćenih funkcionalnih uloga i do preterane ekstenzije kognitivnih sistema. Argument može biti formulisan na sledeći način:

1. Otova beležnica funkcioniše kao biološka memorija i treba je smatrati delom relevantnih kognitivnih procesa na osnovu argumenta pariteta.
2. Enciklopedije funkcionišu kao Otova beležnica i treba ih smatrati delovima relevantnih kognitivnih procesa na osnovu argumenta pariteta.
3. Google funkcioniše kao enciklopedija i treba ga smatrati delom relevantnih kognitivnih procesa na osnovu argumenta pariteta.

---

48 Patus preuzet i prerađen iz (Milojević 2018).

⋮

4. Argument pariteta vodi u “pankognitivizam”, što ga čini apsurdnim. (vidi Milojević 2013a: 70)

Sprevakov argument nalazimo posebno problematičnim, jer počiva na iskrivljenom shvatanju marsovske intuicije, prema kojem neki proces treba smatrati kognitivnim ili stanje mentalnim samo zato što nosi određenu informaciju i nalazi se u glavi Marsovca.<sup>49</sup> Ipak, i Sprevakov argument kao i argumenti “kognitivnog nadimanja” ukazuju na problematičnost principa pariteta koji treba da obuhvati suštinu funkcionalizma, a koji vodi širokom definisanju relevantnih funkcionalnih uloga i mogućnošću njihovog zadovoljavanja na previše jednostavne načine. Iz tih razloga, smatramo da je važno odgovoriti na ove prigovore, jer u suprotnom PU i mogućnost proširenih, odnosno hibridnih, osoba će biti dovedeni u pitanje.

Zajednička odlika opisanih argumenata je u njihovom zaključku da ponuđeni funkcionalistički kriterijumi, koje argument za PU pretpostavlja, nisu dovoljni za individuaciju mentalnih stanja, jer ih zadovoljavaju različiti nasumično spojeni skupovi stvari koje nikako ne bismo bili spremni da nazovemo inteligentnim. Ono što čitalac već može da nasluti, s obzirom na već izložene stavove o nužnosti uključenja pretpostavke o integraciji pri primeni funkcionalističkih kriterijuma individu-

---

49 Za detaljnu kritiku Sprevakovog argumenta videti (Wheeler 2010) i (Drayson 2010). Viler (2010) ističe da Sprevakov argument počiva na pretpostavci da Marsovcu treba da pripišemo odgovarajuća mentalna stanja samo zato što su u glavi Marsovca, a ne zato što igraju relevantne funkcionalne uloge i dodaje da postoje mnogi procesi koji se odvijaju u glavama koje ne bismo nazvali ni kognitivnim ni mentalnim, kao što su cirkulacija krvi, transport kiseonika itd., te da čitav argument počiva na pogrešno interpretiranoj marsovske intuiciji. Ipak, Sprevak bi mogao da doda da su simboli u Marsovcu glavi jedna vrsta informacionih stanja koja potencijalno mogu uticati svojim semantičkim sadržajem na ponašanje pojedinca te da u tom smislu ne mogu da se porede sa cirkulatornim ili drugim biološkim procesima koji nisu reprezentacione prirode. Iz tih razloga, smatramo da je u kritici Sprevaka bolje usmeriti se na njegovo pojednostavljeno shvatanje funkcionalizma, koje ne uzima u obzir pretpostvku integracije o kojoj smo govorili u prthodnom odeljku.

acije mentalnih stanja, jeste da će se odbrana PU svesti na utvrđivanje da li zastupnici teze o proširenju opravdavaju tu pretpostavku ili ne. Drugim rečima, kritičari PU pretpostavljaju da se individuacija mentalnih stanja pri primeni principa pariteta vrši tako što se utvrđuje samo da li jedno pojedinačno stanje zadovoljava izolovane i aproksimativne funkcionalne uloge. Na takav način Marku pripisujemo dispozicionalno verovanje o komparativnoj veličini Alfa Kentauri i Sunca, a Otu možemo pripisati neko dispozicionalno verovanje da p, gde se nosilac semantičkog sadržaja p nalazi pohranjen na nekom serveru kojim se služi Google, samo zato što relevantne informacije pohranjene u enciklopediji, odnosno na internetu, mogu da utiču na ponašanje relevantnih subjekata te zadovoljavaju široko definisane funkcionalne uloge. Međutim, takve prigovore bismo mogli da otklonimo ukoliko bi se pokazalo da u primeni principa pariteta branioci PU pretpostavljaju ne samo da odgovarajuće mentalno stanje igra izolovane pojednostavljene funkcionalne uloge, već da se njime pretpostavlja i da relevantno prošireno mentalno stanje mora da igra i odgovarajuće sistemske ili integrativne uloge koje jedno tipično unutrašnje mentalno stanje igra, a koje apsurdno proširena stanja ne mogu igrati. U prilog stavu da pristalice PU uzimaju u obzir i ovu drugu vrstu uloga možemo navesti i Klarkovu tvrdnju da funkcionalni izomorfizam ne treba utvrđivati preko izdvojenih relacija pojedinačnih mentalnih stanja, već putem “širokih *sistemskih* uloga” (Clark 2008: 96, videti takođe poglavlja 5 i 6.3). Ostaje nam da utvrdimo da li široko realizovana mentalna stanja mogu biti deo integrisanih kognitivnih sistema.

## b) Uslovi integracije nebioloških sistema

Kada smo u odeljku III.1.c branili stav da ispravno shvaćeni funkcionalizam zahteva da se mentalna stanja koja igraju odgovarajuće funk-

cionalne uloge nalaze u integrisanim sistemima koji obezbeđuju međusobnu interakciju mentalnih stanja, dodali smo da ukoliko se ona nalaze u granicama bioloških sistema posebna odbrana stava o integraciji nije ni nužna. Međutim, pošto se sada susrećemo sa hibridnim sklopovima, sastavljenim od organizama i spoljašnjih resursa, opravdanje integracije je od presudnog značaja. Videli smo u prethodnom odeljku da ukoliko pretpostavka o integraciji nije zadovoljena funkcionalizam vodi apsurdnom proširenju uma i kognicije. Takođe, jedan broj autora, poput Ruperta (2009) i Wilsona (2004), smatra da odgovarajuća integracija može da se ostvari samo u biološkim sistemima, te da nije opravdano tvrditi da se nosioci mentalnih stanja mogu nalaziti van granica organizama. Preostaje nam da utvrdimo da li je moguće tvrditi da su ponekad hibridni sistemi integrisani na relevantan način i da li su branioci PU uzimali u obzir nužnost integracije kada su tvrdili da se Otovo dispozicionalno verovanje nalazi u njegovoj beležnici.

U literaturi o PU posvećena je velika pažnja pitanju integracije, skoro jednaka onoj koja je usmerena na utvrđivanje funkcionlanog izomorfizma. Jedan broj autora se skoro isključivo okreće utvrđivanju kriterijuma integracije i argumentuje u prilog PU na osnovu komplementarnosti spoljašnjih resursa koja se ostvaruje njihovim uparivanjem sa biološkim sistemima (vidi Sutton 2010; Menary 2007; 2010). Međutim, za razliku od Menarija (2010) koji smatra da treba razdvojiti “dva talasa” PU, prvi u kojem autori argumentuju u prilog PU na osnovu funkcionalnog izomorfizma i drugi u kojem se argumentuje na osnovu integracije, mi smatramo da se ove dve linije argumentacije moraju uzeti zajedno; pre svega, zbog toga što integraciju smatramo preduslovom za pojavu mentalnosti, a funkcionalizam kao ispravnu teoriju koja može pružiti kriterijume individuacije pojedinačnih mentalnih stanja. Pomičenje dva pristupa može se najjasnije videti u radu Endija Klarka, koji uzima u obzir kako integrisanost, tako i funkcionalni izomorfizam kada

razmatra pojavu proširene kognicije (Clark 2003; 2008). Integrisanost sistema je kod Klarka najčešće opisana uz pomoć termina koje možemo naći u teoriji sistema. Tako u sistemima moramo identifikovati postojanje “dinamičkog uparivanja” i “povratnih sprega”, koje ukazuju na postojanje međuzavisnosti elemenata sistema i na činjenicu da se ponašanje sistema može razumeti tek uzimanjem svih njegovih relevantnih delova u obzir. Takođe, kako bismo smatrali jedan sistem proširenim, kao što je slučaj u proširenju kognitivnih sistema na okolinu, moramo ustanoviti da je došlo do “netrivijalnog kauzalnog proširenja” i da između novih i starih delova sistema postoji “kontinualna recipročna uzročnost”. Međutim, s obzirom na to da se pojedinačne kauzalne veze mogu javiti na različitim nivoima opisa stvarnosti (fizičkom, biološkom, neurološkom, kognitivnom, itd.), neće svako postojanje povratnih sprega ili recipročne uzročnosti biti relevantno za integraciju *kognitivnog* sistema, niti će njihovo odsustvo na nekom nivou biti garant nepostojanja njegove integracije (npr. činjenica da Otova beležnica ne tvori sa Otom fizički upareni mehanizam koji može biti dinamički opisan, poput Vatovog regulatora). Kauzalne veze koje ćemo smatrati relevantnim za *kognitivnu* integraciju moraće da ostvaruju kognitivno relevantne funkcije. Ovde nam u pomoć dolazi pojam metode “distribuirane funkcionalne dekompozicije” čija primena treba da nam pruži objašnjenje zašto odgovarajuće kauzalne relacije smatramo relevantno sistemskim pozivajući se na njihovu ulogu koju igraju u sistemu. Klark (2008) povodom ovog pojma piše:

Distribuirana funkcionalna dekompozicija je način na koji razumevamo kapacitete proširenih [eng. *supersized*] mehanizama (onih koji su stvoreni interakcijom bioloških mozгова sa telima i aspektima lokalne sredine) s obzirom na protok i transformaciju energije, informacija, kontrole, i gde je to primenjivo, reprezenta-



cija. Namera iza upotrebe termina „funkcionalna“ u distribuirana funkcionalna dekompozicija jeste da nas podseti da čak i u ovim širokim sistemima, jesu *uloge* koje igraju različiti elementi, a ne specifični načini na koje su ovi elementi realizovani, one koje vrše eksplanatorni posao. (Clark 2008: 13-14)

U tom smislu, možemo reći da su određene funkcije koje različiti delovi sveta vrše one koje ih čine delovima jednog sistema. Ipak, bitno je primetiti da ne možemo očekivati da dobijemo skup jasno definisanih uslova koji moraju biti zadovoljeni kako bismo jedan sistem nazvali integrisanim kognitivnim sistemom. Naime, uslovi pojedinačnih kognitivnih integracija razlikovaće se u zavisnosti od kontingentnih okolnosti pojedinačnih kognitivnih zadataka ili funkcija koje integrisani delovi izvršavaju ili ostvaruju. Prema Ričardu Hersminku kognitivna integracija može da zavisi od različitih dimenzija koje uključuju: vrstu i intenzitet protoka informacija između bioloških i nebioloških delova sistema, dostupnost odgovarajućeg dela okolini biološkom organizmu, trajnost uparenosti odgovarajućih delova, količinu poverenja koju korisnik ima prema informaciji koja dolazi „spolja“, stepen transparentije u upotrebi, lakoću s kojom informacija može da bude interpretirana, količinu kognitivne transformacije, itd. (Heersmink 2016: 433-4)<sup>50</sup>

Vratimo se sada primeru sa Otom i njegovom beležnicom. Da li možemo da kažemo da oni tvore jedan kognitivni sistem? Da li postoji dovoljan broj relevantnih kontinualnih recipročnih kauzalnih veza i povratnih sprega između Otovog biološkog tela i beležnice? Smatramo da postoji. Pre svega, treba da pratimo protok informacija koji se odigrava

---

50 Paus preuzet u izmenjenom obliku iz Milojević (2018). U (Milojević 2018) zastupano je stanovište da je integracija neophodna na svim nižim nivoima opisa. Ovo stanovište sada odbacujemo kao prejako i zastupamo stav da je integracija relativna u odnosu na nivo opisa sistema, odnosno da je u slučaju kognitivne integracije bitno samo da li su delovi sistema upareni na način koji ispoljava regularnosti koje su tipične za kognitivno funkcionisanje.

između Ota i beležnice, kao i da uvidimo da se između njih na informacionom ili semantičkom nivou ostvaruju odgovarajuće povratne sprege koje se ogledaju u načinu na koji se informacije pohranjuju, revidiraju i ponovo koriste u samom sistemu. Takođe, ove interakcije nisu sporadične i prolazne, one su kontinualne. Interakcija između Ota i beležnice nije takva da je beležnica za njega samo još jedan predmet ili jedno oruđe koje nalazi u okolini i koristi po potrebi, već je ona konstanta u njegovom životu. Oto doživljava svoju beležnicu kao „transparentno oruđe“ (Hajdegerov izraz iz 1927), koje je postalo integralni deo njegovog kognitivnog funkcionisanja. U opisu vrste veze između Ota i njegove beležnice, Klark i Čalmers (1998; Clark 2008) navode da ona zadovoljava uslove poverenja i tesne veze (eng. *trust and glue*). Naime, informacija u beležnici nije nastala nezavisno od Ota, već je ona prethodno bila u njegovoj svesti; dalje, informacija, nakon što je pohranjena, uvek je dostupna Otu, a on je nakon ponovnog aktiviranja gotovo automatski usvaja bez dovođenja u pitanje njene ispravnosti, na isti onaj način na koji ne dovodimo u pitanje naša sopstvena verovanja. Ispunjavanje ovih uslova: svesne usvojenosti, dostupnosti, lakog pristupa i poverenja, ujedno predstavlja sistemski karakter pohranjenih informacionih stanja sistema, odnosno indikuje postojanje kontinualne recipročne kauzalnosti na kognitivnom nivou. Takvu sistemsku povezanost očekujemo i od uobičajenih dispozicionalnih verovanja koja su instancirana u integriranim kognitivnim sistemima.

Ukoliko se vratimo prigovorima koji ukazuju na preširoko definisane funkcionalne uloge zdravorazumskog funkcionalizma i principa pariteta, Sprevakov (2009) argument – koji ukazuje na apsurdnost funkcionalizma i argument kognitivnog nadimanja – koji ukazuje na „skliskost“ pojma funkcionalne sličnosti, moći ćemo da uvidimo da oni u potpunosti zanemaruju zahtev za integracijom koji branioci PU (barem Clark 2008, ali i Clark i Chalmers 1998 implicitno) uzimaju kao bitan

uslov pojave proširenih mentalnih stanja i kognitivnih procesa. Naime, tumačeći funkcionalizam na izuzetno uzak način, kao da se funkcionalisti i branioci PU obavezuju da pripišu mentalna stanja bilo kom sklopu fizičkih objekata čiji fizički delovi mogu da se posmatraju kao da igraju neku posebnu izolovanu funkcionalnu ulogu tipičnu za neko mentalno stanje, oni dovode funkcionalizam, a posebno PU, do apsurdna. Ipak, ukoliko ozbiljno prihvatimo početnu poziciju funkcionalista da mentalna stanja možemo atribuirati samo kognitivnim *sistemima* videćemo da njihovi argumenti ne uspevaju u svojoj nameri. Mark i knjiga koja sadrži informacije o veličinama zvezda, isto kao i Oto zajedno sa računarom na kojem koristi Google, ne predstavljaju slučajeve integriranih kognitivnih sistema. Artificijelni delovi sa kojima relevantni subjekti interaguju nisu sa njima upareni na načine koji bi uslovljavali pojavljivanje povratnih sprega i recipročne kauzalnosti, niti ispoljavaju uobičajenu ekonomiju protoka informacija u jednom sistemu.

### c) Granice maksimalnih umova

Za sada smo došli do sledećih zaključaka:

1. Osobe su posebna vrsta umova. Posedovanje bilo koje vrste mentalnih stanja nije dovoljno da bi se neki entitet nazvao osobom, niti je bilo kakav psihološki kontinuitet garant personalnog kontinuiteta.
2. Osobe poseduju propozicionalno struktuirana intencionalna stanja. Takva stanja znak su intencionalnosti višeg reda koja omogućava reflektovanje na sama intencionalna stanja i stvaranje psihološkog narativa.
3. Za utvrđivanje posedovanja propozicionalno struktuiranih intencionalnih stanja izabrali smo funkcionalističku teoriju uma kao

onu koja zadovoljava najveći broj naših intuicija povodom prirode mentalnog. Takođe, odlučili smo se za funkcionalizam uloga koji se fokusira na funkcionalne uloge određene folk psihologijom, a mentalna svojstva identifikuje sa funkcionalnim svojstvima višeg reda.

4. Pokazali smo da ponekad realizatori funkcionalno određenih stanja mogu biti i nebiološki artifičijalni delovi okoline.
5. Takođe, uveli smo uslov kognitivne integracije kao neophodan u vreme nesavršene nauke. Ovaj uslov nam je istovremeno omogućio da se odbranimo od argumenata koji napadaju sam funkcionalizam ili funkcionalističku tezu o PU za preterano proširenje mentalnih stanja, odnosno za nedovoljnost funkcionalističkih kriterijuma za identifikaciju mentalnog.

Ono što nam je preostalo jeste da utvrdimo šta su ispravne granice tako određenih umova. Videli smo da te granice mogu biti proširene van granica tela, ali i dalje ne znamo njihov tačan oblik. Drugim rečima, i dalje su otvorene različite mogućnosti: da se umovi sastoje od delova kognitivnih sistema koji instanciraju mentalna stanja, na primer neuralnih delova bioloških organizama i ponekad od dodatnih spoljašnjih delova ili da se sastoje od čitavih kognitivnih sistema. Već smo napomenuli da ćemo argumentovati protiv stava da je odgovarajuća realizacijska baza umova neuralno telo u slučaju ljudi, ali za sada smo samo pokazali da je to barem ponekad tačno – u slučajevima proširenja uma. Međutim, sada ćemo nastaviti u pravcu argumentacije da umove ne treba da posmatramo samo kao ponekad proširene, već uvek i kao utelovljene.

Ukoliko se okrenemo identifikovanju fizičke baze maksimalnih umova ili osoba moraćemo da se usmerimo na nivo kognitivne arhitekture koja omogućava atribuciju odgovarajućih psiholoških svojstava, kao i na nivo tipičnih realizatora ili implementacije takve arhitekture.

Kognitivna arhitektura je pojam koji se odnosi na strukture koje su neophodne za pojavu inteligentnog ponašanja, te u tom smislu pronalaznje ispravne kognitivne arhitekture ujedno otkriva i samu prirodu kognicije, a istovremeno daje smernice za identifikovanje fizičkih struktura koje implementiraju datu arhitekturu (za pojašnjenje samog pojma *kognitivne arhitekture* videti Pylyshyn 1998).

Na samim počecima razvoja kognitivne nauke bio je usvojen takozvani „sendvič model“ ljudske kognicije. Ovaj naziv dugujemo Suzani Harli koja smatra da su kognitivni naučnici jednostavno preuzeli tradicionalnu sliku uma, prema kojoj je um nadev jednog sendviča čije dve kriške hleba predstavljaju opažanje i delanje (Hurley 1998: 401). Naravno, taj nadev je bio zamišljen kao unutrašnjost ljudskih lobanja, pa bi tako i odgovarajući realizatori umnosti bili izjednačeni sa mozgom. Ova slika bila je obogaćena kompjutacionom teorijom uma, prema kojoj se unutrašnjost sendviča sastoji od centralnog procesora koji se nalazi između inputa i autputa, a koja je inspirisana Tjuringovim pojmom kompjutacija (1936) kao i Fon Nojmanovom računarskom arhitekturom (Von Neumann 1945). Takvo shvatanje uma dovelo je do stvaranja simboličke paradigme koja je svoje prve izraze dobila u Njuelovoj i Sajmonovoj arhitekturi, a koja je počivala na pretpostavkama da se ljudsko mišljenje svodi na manipulaciju simbolima (Newell, Simon 1958; 1976). Kognicija je shvaćena kao vođena eksplicitnim pravilima za transformaciju odgovarajućeg simboličkog inputa u odgovarajući simbolički autput, gde se takve transformacije izvršavaju sekvencijalno nad fizičkim atributima simboličkih reprezentacija. Ideja o manipulaciji simboličkim reprezentacijama kao osnovnom vidu kognitivnog procesiranja našla je svoje utočište u onome što danas nazivamo standardnom ili klasičnom kognitivnom naukom, a među filozofima ona je najjače pobornike našla kod Patnama (1966), Fodora (1975; 1983) i Pilišina (Pylyshyn 1984). Simbolička paradigma imala je veći broj pred-

nosti u odnosu kako na neke prethodne teorije kognitivnog procesiranja, ali isto tako i u odnosu na one koje će neposredno uslediti, kada su u pitanju neke konkretne kognitivne sposobnosti kao što je, na primer, lingvistička kompetencija kod ljudi. Naime, prelaskom na simboličke kompjutacione modele funkcionisanje uma moglo je da se objasni kao ponašanje koje je vođeno logičkim pravilima, nasuprot asocijativizmu empirista prema kojem se veza ideja objašnjavala pomoću pojma sličnosti, a reprezentacije su bile uglavnom zamišljane kao piktorijalne, a ne simboličke, strukture. Takođe, u simboličkim modelima su fenomeni poput kompozicionalnosti, sistematičnosti i produktivnosti misli i jezika bile jednostavno objašnjavane molekularnom organizacijom propozicionalno struktuiranih mentalnih reprezentacija, dok konekcionistički modeli iz osamdesetih godina prošlog veka nisu mogli da ispolje željene osobine sistema koji procesira jezik na način na koji to ljudski um čini. Iako neuralno plauzibilniji, konekcionizam tog vremena nije mogao da konstruiše dovoljno dobre modele viših kognitivnih procesa i konekcionističko modelovanje je bilo usmereno na različite kognitivne zadatke koji su se ticali prepoznavanja obrazaca.

Ipak, zastupnici stanovišta da je simbolička kompjutaciona arhitektura u osnovi ljudskog kognitivnog procesiranja, u svojoj želji da značajno apstrahuju i pojednostave suštinske kognitivne elemente, brzo su se našli pred nizom problema i neplauzibilnosti kojima takvo stanovište vodi. Jedan od najvećih problema sa kojim se trebalo suočiti jeste čuveni „problem okvira“ koji je našao veći broj izraza, a koji se u najopštijim crtama svodi na to da veštački sistem koji je baziran na simboličkoj arhitekturi, a koji treba da interaguje sa stvarnom okolinom, recimo pomoću robotskog tela, mora da poseduje odgovarajući skup aksioma koji bi omogućili relevantan opis okoline, kao i odgovarajuća pravila koja bi specifikovala koja verovanja treba revidirati u skladu sa izvršenim radnjama u okolini (za pregled tekstova o problemu okvira pogledati

Pilišinovu zbirku iz 1987). Takođe, sekvencijalni modeli procesiranja su zahtevali izuzetnu kompjutacionu potentnost sistema, a istovremeno su zapostavljali značaj utelovljenosti kognicije i njenog evolutivnog porekla. Povodom ranih oblika kompjutacionizma Hogland piše:

Sajmon slobodno može da odvrati svoju pažnju ne samo od peščanih dina i kamenčića, već i od ljudskog znanja, kulture, tela i sveta, kako bi se fokusirao na kriptoaritmetičke i besmislene slogove – sve kako bi podržao stanovište prema kojem ljudski “sistem za obradu informacija” (suštinski jedan glorifikovani centralni procesor) mora biti serijalan i prilično jednostavan. Posledica toga je da je on toliko toga odstranio od pravog čoveka da ono što je od njega ostalo neverovatno liči na mrava. (1998: 210)

Ubrzo su se pojavile različite alternative ranom kompjutacionom pristupu, koje su u različitim stepenima i oblicima zadržavale neke pretpostavke tog ranog programa, dok bi druge sasvim odbacivale. Tako je konekcionizam zadržao pretpostavku da su kognitivni procesi u suštini procesi koji transformišu kodirane informacije iz okoline, ali je odbacio ideju o postojanju lokalnih simboličkih reprezentacija koje se identifikuju preko fizičkog oblika odgovarajućeg sklopa neurona, kao i pretpostavku o sekvencijalnosti procesiranja. Umesto sekvencijalnosti i lokalnosti, konekcionizam je postulirao paralelno procesiranje i distribuirane reprezentacije čiji su realizatori obrasci aktivacije odgovarajućih veza neurona, a ne njihovi skupovi (o karakteristikama paralelnog distribuiranog procesiranja videti Rumelhart i Mekkland 1986, za primer uspešnog ranog konekcionističkog modela videti opis NETtalk-a Sejnovskog i Rozenberga iz 1986). Tako je omogućena veća ekonomija u procesiranju informacija, jer jedan isti fizički podsistem može da realizuje veliki broj reprezentacija i da ih paralelno procesira.

S druge strane, pretpostavka o bogatom internom reprezentovanju okoline, odnosno o postojanju detaljnih mentalnih mapa kao osnove svakog uspešnog procesiranja informacija, dovedena je u pitanje eksperimentima Balarda i grupe istraživača. Oni su u eksperimentu kopiranja blokova koristeći tehniku praćenja pokreta očiju pokazali da veliki deo informacija iz okoline nije unutrašnje kodiran, već da ispitanici „deiktički kodiraju“ ove informacije koje ostaju u okolini indeksirajući ih fiksacijom i ostavljajući ih za buduće procesiranje (Ballard et al. 1997). Slični uvidi, kao i neuspešnost nekih prvih robotskih ostvarenja poput Šejkija, koji su implementirali simboličke arhitekture sa bogatim unutrašnjim reprezentacionim modelima (detaljan opis Šejkija može da se nađe u Nilsson 2010: 162-175), doveli su do postuliranja novih dubljih arhitektura kakva je ona Rodnija Bruksa.

Bruks konstruiše arhitekturu supsumcije za relativno jednostavna robotska bića vodeći se idejom da je “svet svoj najbolji model” (Brooks 1991). Iako primenjena na entitete koji su savladavali relativno jednostavne motoričke zadatke sam Bruks je bio optimističan da je slična arhitektura u osnovi ljudskog funkcionisanja, doduše u znatno komplikovanijoj formi. Osnovna ideja je bila se bihevioralni zadaci izvršavaju u većem broju slojeva za procesiranje podeljenih na niz podzadataka, gde viši slojevi vrše supsumciju autputa dobijenih iz nižih slojeva, a poseban akcenat je stavljen na situiranost i utelovljenost sistema koji rešava zadatak.

Pored ideje distribuiranog paralelnog procesiranja i novih arhitektura poput arhitekture supsumcije, posebno je došlo do izražaja i shvatanje da kogniciju i kognitivne sisteme treba posmatrati kao dinamičke sisteme koji ispoljavaju regularnosti opisive nelinearnim diferencijalnim jednačinama, a koje uzimaju u obzir kontinualnost veličina čije odnose opisuju. Dinamicistička ideja, koja nalazi jedan od svojih najboljih izraza kod Smit i Telen (1994) u dinamičkom opisu razvojnih



i motoričkih procesa, posebno se formirala u kontrastu sa kompjutacionom paradigmom koja je postulirala statične i diskretne reprezentacije i sekvencijalne transformacije. Iz tih razloga jedan broj autora je dinamicizam prihvatio kao potpunu alternativu sekvencijalnim kompjutacionim modelima (Van Gelder 1995, Van Gelder, Port 1995), a neki su otišli toliko daleko da postuliraju potpuno odsustvo mentalnih reprezentacija u kognitivnom procesiranju (Chemero 2009) i da kognitivno funkcionisanje opisuju isključivo kao posledicu dinamičkog uparivanja fizičkih elemenata. Ipak, bitno je primetiti da dinamicizam nije nužno u opoziciji sa tezom o procesiranju informacija i reprezentacionalizmom (za opis pomirenja kompjucionizma i dinamicizma vidi Bechtel 1998; Bechtel & Abrahamsen 2005), pogotovo ako prihvatimo da se ovo procesiranje odvija u neuralnim mrežama. Štaviše, funkcionalnost neuralnih mreža u velikoj meri zavisi od stabilizacije šablona aktivacije u vremenu koja je opisiva jednačinama koje pozajmljujemo iz teorije dinamičkih sistema. Ipak, iako je jedan od mehanizama koji ostvaruje stabilnost sistema dinamičke prirode, to ne znači automatski da treba da napustimo reprezentacionalistički govor kada opisujemo isti sistem na višem nivou. Različiti šabloni aktivacije u neuralnim mrežama su najbolje opisani kao stanja koja odgovaraju nekim apstrahovanim odlikama okoline, budući da se sami šabloni formiraju pod pritiscima stimulusa koji dolazi spolja i povratnim informacijama koje dolaze od interakcije sistema sa okolinom. Iz tih razloga, nalazimo da je izuzetno plodna sinteza uvida o prirodi kognicije koji dolaze iz dinamicističkog, konekcionističkog i supsumcijskog pristupa kognitivnim strukturama; gde dinamicizam pruža objašnjenje systemske povezanosti različitih fizičkih elemenata, koji mogu uključivati neuralne, telesne i okolinske elemente, a čije se regularno ponašanje može objasniti tek uzimanjem svih elemenata u obzir; konekcionizam pruža objašnjenje formiranja reprezentacijskih struktura; dok nam arhitektura supsumpcije pruža način kako da

objasnimo zavisnost nižih perceptivnih i motoričkih podsistema i viših konceptualno struktuiranih modula.

Usvajanjem ovih uvida kao i naturalističko-evolucionističkog pogleda na umove, u opisu kognitivnih sistema uzećemo u obzir zavisnost složenijih kognitivnih mehanizama od onih prostijih, kako u sinhronom tako i u dijahronom smislu. Polazeći od sličnih pretpostavki Hubner u svojoj knjizi *Macrocognition*, u kojoj nastoji da utvrdi bitne odlike takve kognitivne arhitekture, piše da se ona

sastoji od relativno nezavisnih podsistema, od kojih svaki procesira uski opseg informacija i koji mogu biti koordinisani i povezani na način koji olakšava vešto savladavanje okolinskih kontingencija. (2014: 199)

Prema ovoj slici složene kognitivne sisteme treba da zamislimo kao rezultat usložnjavanja mehanizama ili podsistema za procesiranje informacija, od perceptivnih podsistema koji procesiraju informacije neposredno dobijene iz okoline, preko onih koji tako procesirane informacije iz različitih nižih sistema dalje procesiraju i reflektuju apstraktnije pravilnosti, sa različitim funkcijama, gde su ovi podsystemi upareni na takav način koji omogućava stvaranje povratnih sprega. Takođe, treba uzeti u obzir i da je ostvarenje velikog broja funkcija takvog sistema zavisno od oblika i motorike takvog sistema koji omogućavaju odgovarajuću interakciju sa okolinom. Ukoliko uzmemo u obzir i stav da osobe moraju posedovati propozicionalno struktuirana intencionalna stanja, kao i sposobnost za psihološku naraciju u kojoj je Ja glavni akter, moraćemo da pretpostavimo da takvi sistemi ne reprezentuju okolinu naprosto, već da su sposobni da kreiraju različite hipoteze o sopstvenim strategijama koje će primeniti u okolini kao i da evaluiraju takve hipoteze kao i da održe duge prediktivne lance mišljenja zahvaljujući metareprezentaciji i

upotrebi oruđa, pogotovo onog simboličkog (vidi Clark 2006). Fokusirajući se na nivo kognitivne arhitekture koja predstavlja apstraktne nužne strukturalne odlike fizičkog kognitivnog sistema za pojavu odgovarajućih funkcionalno određenih mentalnih stanja, samim kognitivnim procesima i sistemima će se iz ove perspektive prilaziti na funkcionalistički način. Ono što umove čini umovima, i što ih čini određenim tipovima umova jesu funkcije koje su oni u stanju da izvrše i način na koji ih izvršavaju. Ipak, s obzirom da se odgovarajuće funkcije zauzvrat posmatraju iz evolucionističke i dinamičke perspektive, jer se one razvijaju kao odgovor na zahteve okoline kroz proces unapređivanja strategija za savladavanje okolinskih prepreka, a mehanizmi koji ih realizuju konstitutivno zavise od onih mehanizama koji su u prethodnoj etapi bili pobjednici u konstruisanju uspešnih strategija, takav funkcionalistički pristup će neizostavno referirati na različite vrste bioloških podsistema i njihove uloge u održavanju jednog živog organizma, te će takav pristup biti nužno okrenut fenomenima situiranosti i utelovljenosti kognicije. U tom smislu, odgovarajuće funkcije su nužno funkcije jednog tela i njihova realizacija će zavisiti od organizacije telesnih struktura i uloga koje one igraju na nižim nivoima. S obzirom na funkcionalno određenje same umnosti i osobnosti, moramo pretpostaviti da ona može biti višestruko realizabilna, ali upravo s obzirom na karakter traženih funkcija – mogućnost metareprezentacije i zauzimanje intencionalnog stava, a sa ciljem boljeg snalaženja u okolini – moramo očekivati da će njihovo ostvarenje zavisiti od vrste telesnosti koju organizam poseduje, kao i od kompleksne organizacije podsistema koji procesiraju informacije dobijene iz okoline.

Drugim rečima, ne moramo se složiti sa Šapirom (2004) koji smatra da je teza o utelovljenosti kognicije u suprotnosti sa višestrukom realizabilnošću. Naime, on na osnovu empirijske evidencije koja pokazuje da različiti procesi, za koje se smatralo da zavise samo od unutra-

šnjih moždanih struktura, zapravo direktno zavise od telesne konfiguracije i okolinskih faktora (tako Noe 2004, ukazuje na zavisnost vizualne percepcije od motoričkih funkcija organizma; Ballard et al. 1997 eksperimentalno utvrđuju da rešavanje problema ne mora da se odvija samo “u glavi” već često samu okolinu koristimo kao sopstveni model indeksirajući odgovarajuće objekte; Lakoff i Johnson 1999 istražuju zavisnost lingvističke kategorizacije od telesnog oblika subjekta, itd.), zaključuje da kognicija ne može biti višestruko realizabilna. On povodom funkcionalizma i višestruke realizabilnosti piše:

Tvrđnja da su umovi višestruko realizabilni sugerise da ne postoje posebna fizička svojstva koja su nužna za umove. Tvrđnja da su umovi i tela nezavisni, da se svojstva uma mogu istraživati izolovano od svojstava tela, sugerise da je um nalik stanaru. (2004: 227)

Šapiro višestruku realizabilnost konceptualizuje kao tezu o odvojivosti, prema kojoj višestruka realizabilnost kognitivnih procesa povlači njihovu odvojivost od tela (videti Shapiro 2004; 2010). Međutim, prema rečima Endija Klarka, Šapiro pravi grešku kada kao i mnogi drugi vidi “funktionalne, kompjutacione i informacione pristupe umu kao demone koje proždiru ljudsko meso” (Clark 2008: 202). Funkcionalizam i višestruka realizabilnost ne moraju doći u obliku u kojem se umno i kognitivno izjednačavaju sa apstraktnim kompjuterskim algoritmima nezavisnim od fizičke implementacije. Naprotiv, funkcionalizam koji počinje od pretpostavke da je umnost odlika koja se razvija u odnosu organizma prema svetlu, odsečno poriče mogućnost da se mentalno i kognitivno mogu odvojiti od fizičkog, ali istovremeno prepoznaje činjenicu da ono što jedan organizam čini umnim nije vrsta materije od koje je sačinjen ili oblik koji ima, već niz uloga koje je on u stanju da igra. Takav pristup takođe ima prednosti u odnosu na one koji zastupaju animalizam u pogledu odre-

đenja lica, jer iako ćemo i prema branjenom stanovištu zastupati stav da je fizička baza lica čitav organizam (a ponekad i neki delovi okoline), psihološki funkcionalistički pristup “objašnjava zašto je telo bitno umesto da ga čini bitnim na misteriozan način” (Clark 2008: 206).<sup>51</sup>

Kao što smo nastojali da pokažemo branjeno stanovište ne izjednačava osobe sa ljudima, niti sa njihovim mozgovima, ono čak ne pruža ni kriterijume ličnog identiteta. Ipak, ono specifikuje uslove koji moraju biti ispunjeni da bi se jednom entitetu mogao pripisati predikat biti osoba, kao i one uslove koji moraju da se realizuju kako bismo mogli da govorimo o “istoj” osobi kroz vreme. Osobe su maksimalni umovi čija je baza realizacije integrisani utelovljeni kognitivni sistem sa senzorno-motornim organima, prepoznajemo ih na osnovu mogućnosti da im pripišemo propozicionalno struktuirana mentalna stanja koja identifikujemo folk-psihološkim funkcionalnim ulogama, i napokon, o “istoj” osobi možemo govoriti u slučaju kada dva kognitivna sistema stoje u relaciji psihološkog kontinuiteta. Kao što smo videli, budući da jedan kognitivni sistem iz  $t_1$  može da bude u relaciji psihološkog kontinuiteta sa više kognitivnih sistema iz  $t_2$ , relaciju psihološkog kontinuiteta ne treba da posmatramo kao relaciju identiteta koji je jedan-jedan relacija. Mogućnost duplikacije i fisije je zauzvat obezbeđena višestrukom realizabilnošću sistema koji instanciraju osobe. Tako dupliciranje fizičke baze koja realizuje relevantna psihološka svojstva jednog kognitivnog sistema garantuje duplikaciju njegovih psiholoških svojstava i sposobnosti, što zauzvat garantuje održavanje psihološkog kontinuiteta. Međutim, sada možemo da zamislimo i slučajeve u kojima je odgovarajući kognitivni sistem “kopiran” u drugačiji medijum (jer naše stanovište dopušta višestruku realizaciju a ne samo višestruku instancijaciju) kao u hipotetičkom scenariju o “aploudu uma” (Chalmers 2010; Blackford, Broderick 2014), tada ćemo reći da ukoliko novi sistem instancira stanja koja igraju

---

51 Prethodni pasus je zasnovan na odgovarajućim delovima iz (Milojević 2017c).

iste funkcionalne uloge kao i stanja originalnog sistema možemo ga smatrati psihološki kontinuiranim sa originalom, jer realizujući mrežu intencionalnih stanja čije je krajnje poreklo u iskustvima i interakcijama sa okolinom originalnog sistema on ostvaruje relevantne kauzalne veze sa njegovim razlozima za delanje na osnovu kojih pripisujemo odgovornost i takođe realizuje iste psihološke sposobnosti na osnovu kojih im pripisujemo prava i obaveze.<sup>52</sup>

Treba primetiti i da je shvatanje osoba koje smo do sada branili bitno funkcionalističko u dvostrukom smislu – osobe su određene na osnovu uloga koje mogu igrati u pravu, koje su zauzvrat zasnovane na njihovim psihološkim sposobnostima koje su i same funkcionalno određene. Zato opšti termin “osobe” označava jednu funkcionalnu vrstu i njeni pripadnici se ne mogu redukovati na neki određeni skup fizičkih ili bioloških svojstava. Obavezujući se na funkcionalizam i mogućnost višestruke realizacije, takvo stanovište dopušta da osobe budu realizovane u kognitivnim sistemima koji instanciraju maksimalne umove, kakvi su ljudi, ali koji potencijalo mogu sadržati nebiološke delove, kao i da budu u potpunosti artifičijalne prirode. Iako takvo stanovište može da se učini, na prvi pogled, kao sukobljeno sa našim osnovnim intuicijama – kakva je intuicija da su osobe individue, ili da moraju biti odgovarajuća vrsta “produhovljenog” organizma sposobnog za slobodno delovanje – ono je u skladu sa velikim brojem pretpostavki koje su se tokom istorije usko povezivale sa pojmom osobe. Ono prati antičku ideju *prosozona* kao uloge koju neki entitet može uzeti da igra, ideju rimskog prava da je ta uloga upravo uloga koju on igra u pravu, teološke uvide da je ono što je bitno za personalitet vrsta odnošenja prema sebi i drugima koja

---

52 Ukoliko bi neko prigovorio da, budući da se obavezujemo na utelovljenost kognicije, kognitivni sistemi ne mogu biti realizovani u čisto digitalnom virtuelnom medijumu, možemo ukazati na činjenicu da bi u takvim sistemima, barem u načelu, bilo moguće simulirati odgovarajuću telesnost i virtuelnu okolinu koja bi omogućavala relevantnu interakciju sa stimulusima.

se u savremenoj terminologiji ogleda u ideji intencionalnosti višeg reda, kao i prosvetiteljsku da je, napokon, personalitet, odnosno posedovanje odgovarajućih prirodnih sposobnosti ono što opravdava i omogućava učestvovanje u pravu. U tom smislu, smatramo da naše stanovište ne napušta osnovne ideje koje su se vezivale uz osnovni pojam osobe ili lica, jer ono insistira upravo na funkcionalnom određenju osoba i utemeljenju odgovarajućih funkcija u psihološkim sposobnostima, koje se posebno vezuje uz Lokovo ime koji objedinjuje ove ideje u svom shvatanju prirode lica i ličnog identiteta, a takođe izdvaja mogućnost zauzimanja interpersonalnog odnosa kao nužan uslov u konstituciji lica, poput teološkog shvatanja personaliteta.

Predloženo stanovište, iz tih razloga, ne smatramo naročito novim. Ono u pojmovnom smislu nastoji da očuva najveći broj pretpostavki koje se spremno povezuju sa pojmom osobe. Novina koju branjeno stanovište donosi se sastoji u, nadamo se, doslednom izvođenju konsekvenci takvog pojma, koje vodi u proširenju domena, odnosno u uključivanju šireg skupa entiteta kao podobnih za personalističku karakterizaciju, kao i u insistiranju na stavu da u striktnom smislu kriterijumi ličnog identiteta ne mogu da se odrede s obzirom na funkcionalnu prirodu osoba. Prihvatajući višestruku realizabilnost, napokon, takvo stanovište dozvoljava da se osobama smatraju delimično ili u potpunosti artificialni sistemi, poput robota, a možda i digitalni sistemi koji bi bili u mogućnosti da realizuju maksimalnu umnost. Međutim, u ovom trenutku se slažemo sa Čapekovom konstatacijom sa samog početka ove knjige, da "Roboti nisu osobe. [...] jer nemaju dušu." Naravno, Čapekovu konstataciju uzimamo kao istinitu samo pod dva uslova: da pod dušom ne podrazumevamo misterioznu nematerijalnu supstanciju, niti psihičku pneumu, već odgovarajuću sposobnost maksimalne umnosti, kao i da tvrdnju u pitanju razumemo kao tvrdnju o trenutnom kontingentnom stanju stvari. Iako, današnji roboti i digitalne simulacije u

velikoj meri još uvek zaostaju u pogledu svojih intelektualnih kapaciteta mi ostavljamo mogućnost da će u budućnosti možda postojati artificialni sistemi koji mogu ispuniti uslove potrebne za pripisivanje osobnosti.

Međutim, za razliku od potencijalnih robotskih i digitalnih osoba, smatramo da već živimo u svetu onih koje su hibridne – odnosno sačinjene od bioloških i veštačkih delova – te da je neophodno reći nešto više o značaju uključivanja takvih osoba u pravni sistem, kao i koji bi prigovori mogli da budu upućeni protiv takvog stanovišta.







# IV

## HIBRIDNE OSOBE



# 1

## MOTIVACIJA ZA UKLJUČENJE HIBRIDNIH OSOBA U OKVIR PRAVA

Razvoj nauke i tehnologije nisu vodili samo unapređenju čovekove okoline, već su veliki naponi uloženi i da se taj razvoj barem delimično usmeri i primeni i na unapređenje samog čoveka.<sup>53</sup> Od ranih izuma za različita poboljšanja prirodnih sposobnosti poput naočara i veštačkih udova, došli smo do neuralnih implanta za duboku stimulaciju mozga, aktivnih egzoskeleta, pejsmejкера i senzornih aparata poput antene koju koristi Nil Harbison. Danas možemo pronaći i aktivnu biohacking i grajnder zajednicu (eng. *biohacking*, *grinder*) koja se, budući da se još uvek medicinske intervencije sa ciljem unapređenja a ne puke restoracije bioloških funkcija smatraju neetičkom praksom, sama podvrgava različitim procedurama instaliranja čipova, magneti i drugih uređaja ne bi li tako unapredila svoja čula i druge fizičke sposobnosti. Takve intervencije, kao i upotreba telesne i kognitivne protetike i drugih pomagala i njihova dublja integracija sa telom njihovih korisnika, polako dovodi do zamagljivanja granica naših tela i naše osobnosti. Iz tih razloga, broj pravnih slučajeva u kojima se dovodi u pitanje pravni status protetike i

---

53 Ovaj odeljak je baziran na argumentima i slučajevima iznetim u (Milojević 2017a), koji su na odgovarajući način prošireni i prilagođeni za potrebe ove knjige.

drugih veštačkih pomagala postaje sve veći, a sa druge strane ne postoji opšti pravni okvir koji bi pomogao u adjudikaciji u takvim slučajevima. Tako, kao što smo istakli na početku, korisnici duboko integrisanih veštačkih pomagala, poput Harbisona, smatraju u odgovarajućim slučajevima da oštećenje njihovih artificijalnih „delova“ treba da se tretira kao povreda njihovog tela ili njihovih ličnih prava i da njihovo oštećenje ili uništenje ne treba da bude podvedeno pod deo prava koji se bavi imovinskim pravima. Međutim, umesto da postoje jasne smernice u prosuđivanju takvih slučajeva, suočeni smo sa sukobom intuicija na sudovima i različitim presudama u naizgled veoma sličnim slučajevima, te se stvara utisak da pravo polako zaostaje.

U odeljku II.1 smo nastojali da pokažemo da su u pravu kao korpusu propisanih, prepoznatih i sprovedenih pravila za regulaciju postupaka članova određene zajednice fizičke osobe prepoznate kao ljudi, odnosno kao biološki entiteti određeni rođenjem i smrću. Tada smo primetili i da u nekim oblastima prava, kao što je oblast ličnih i ljudskih prava, možemo pronaći i elemente zaštite moralnih dobara osobe, te njenih društvenih i psiholoških svojstava, koji podrazumevaju da se osoba može povrediti i na druge načine osim oštećenjem njenog biološkog tela. Takođe, uvideli smo i da je primena prava dovoljno fleksibilna da u slučajevima koji odstupaju od standardnih dozvoli drugačije definicije od onih standardnih u njihovom prosuđivanju. Međutim, iako takva fleksibilnost postoji, pa i mogućnost da se osobe u nekim slučajevima ne smatraju zatvorenim u granicama kože, još uvek ne postoji izgrađeni stav niti teorijski okvir koji bi pomogao u prosuđivanju slučajeva u kojima su povređeni veštački delovi hibridnih osoba. Zbog toga smatramo da, iako ne možemo realistično očekivati da će aktuelni pravni sistemi izmeniti svoje osnovne definicije fizičkih lica u bliskoj budućnosti, predloženo shvatanje prirode lica i njegovih granica može da posluži u određivanju jasne linije argumentacije u takvim slučajevima.

Drugim rečima, ukoliko bi branjeno utelovljeno psihološko stanovište povodom prirode lica bilo korišćeno u sudskoj odbrani proširenih granica hibridnih osoba, ono bi moglo da postane osnova adjudikacije u slučajevima gde su takve proširene granice povređene. Kao što smo nastojali da pokažemo, naše stanovište, zahvaljujući usvajanju višestruke realizabilnosti kognitivnih sistema koji poseduju maksimalnu umnost, dozvoljava da se i veštački delovi takvih sistema koji igraju relevantne uloge u realizaciji kognitivne arhitekture, smatraju delovima osoba.

Sada ćemo se kratko osvrnuti jednom slučaju u kojem je na sudu argumentovano u prilog povrede tela jedne osobe, iako je oštećena veštačka naprava koja je visokointegrisana sa telom te osobe. Takođe, iznećemo vrstu argumenata koja je tom prilikom korišćena, kao i zašto smatramo da, iako je u ovom pojedinačnom slučaju bila uspešna, ona ne može da pruži održivi okvir za argumentaciju u svim relevantno sličnim slučajevima. Na kraju ćemo se osvrnuti nekolicini argumenata prema kojima ne možemo govoriti o hibridnim osobama kao i zašto verujemo da oni ne pogađaju naše stanovište.

#### a) Slučaj gospodina Kolinsa i argument Tezejevog broda

U postojećoj literaturi ne možemo naći veliki broj argumenata za tretiranje delova okoline drugačije nego kao puku imovinu fizičkih lica. Ipak, jedna autorka se izdvaja, Linda Mekdonald Glen, bioetičarka i parničarka, koja u više svojih članaka opisuje stvarne slučajeve parničenja, i vrstu argumentacije koja se može koristiti u slučajevima integracije bioloških organizama sa artefaktima. U "Case study: Ethical and Legal Issues in Human Machine Mergers (Or the Cyborg Cometh)"

ona opisuje slučaj “gospodina Kolinsa” (2012: 176, 179), kojem je na letu Olvejz Erlajnz od Majamija do San Huana u Portoriku oštećen MAD (skraćenica od eng. *mobility assistive device* tj. pomoćni uređaj za mobilnost). Kompenzacija koja je tražena u ovom slučaju nije bila bazirana na uobičajenim propisima koji se odnose na brigu o putničkoj imovini, pa čak ni pomoćnih uređaja poput invalidskih kolica, u avio-saobraćaju, već je argumentovano da je MAD deo gospodina Kolinsa kao osobe i da kompenzacija treba da bude određena u skladu sa tim uvidom. Argumentacija koja je predstavljena na sudu može se nazvati “argumentacijom Tezejevog broda”, a nešto kasnije ćemo razmotriti i još jedan tip argumentacije koju Glenova i Bojsova razmatraju u (Glenn, Boyce 2008).

Zahvaljujući argumentaciji Tezejevog broda gospodin Kolins je bio dodatno kompenzovan u slučaju oštećenja njegovog MAD-a, budući da je sud prepoznao ovaj uređaj kao deo Kolinsove persone. Iako ne želimo da osporimo da je gospodin Kolins imao pravo na pomenutu dodatnu kompenzaciju, smatramo da bi upotrebljena strategija, ukoliko bi se ustanovila kao šablon u donošenju presuda u sličnim slučajevima, bila štetna jer ne bi mogla da se primeni na dovoljan broj relevantno sličnih slučajeva.

Zagonetku Tezejevog broda smo već razmatrali kada smo kroz Viginsovu prizmu, koja razlikuje realne od nominalnih suština, pokušali da odgovorimo na pitanje o značaju slučajeva fisije i duplikacije za problem ličnog identiteta. Plutarhov Tezejev brod sa Hobsovim amandmanom, koji dozvoljava duplikaciju pomenutog broda, korišćen je kako bi se pokazalo da osobe ne mogu biti artefakti, odnosno pripadnici funkcionalnih vrsta. Viginsov argument je polazio od pretpostavke da se lični identitet može barem u principu uvek utvrditi, dok to nije slučaj sa artefaktima. Naime, pokazalo se da budući da artefakte identifikujemo preko nominalnih suština, odnosno određenih funkcija ili njihove



forme, njihova individuacija ne može biti potpuna, što za posledicu ima da zagonetke poput Tezejevog broda ne mogu dobiti odgovor, to jest identitet artefakata ne može uvek biti ustanovljen (ne možemo odlučiti da li je brod u Atinskoj luci kojem su zamenjeni delovi Tezejev brod ili brod koji je rekonstruisan od delova prvobitnog Tezejevog broda). Ukoliko bismo se vodili Viginsovim uvidima mogli bismo na samom početku odbaciti razmatranja o Tezejevom brodu kao irelevantna za utvrđivanje kriterijuma ličnog identiteta. Međutim, mi smo u međuvremenu odredili osobe upravo kao pripadnike funkcionalne vrste koje mogu biti višestruko realizovane, pa se čini da razmatranja o Tezejevom brodu ponovo mogu postati relevantna za pitanja “ličnog identiteta” (ukoliko identitet ne smatramo jedan-jedan relacijom, već relacijom realizacije relevantnih funkcija koju metaforički nazivamo relacijom identiteta). Pogledajmo sada kako je tekla argumentacija u slučaju gospodina Kolinsa, te zašto smatramo da je ona, u najmanju ruku, nepotpuna.

Strategija u odbrani Kolinsovih prava zasnivala se na analogiji sa drugim slučajem, slučajem u kojem je doveden u pitanje identitet broda (anglosaksonsko pomorsko pravo prepoznaje brodove kao pravne osobe) pod nazivom “Jack-O-Lantern”. U tom slučaju iz 1922. godine branilac je argumentovao da budući da su veliki delovi broda zamenjeni i da zbog promene namene broda, koji se više nije koristio kao trajekt, već za svrhe zabave, brod više nema isti identitet, odnosno, da je u pitanju potpuno novi brod (Glenn 2012: 178). Međutim, sud je presudio u korist tužitelja smatrajući da je identitet broda očuvan sve dok su trup i skelet broda netaknuti (2012: 179).

Ista vrsta argumenta, ili barem smatrana istom vrstom argumenta, korišćena je za odbranu Kolinsovih prava. MAD je prepoznat kao zamenski deo gospodina Kolinsa koji je ključan za održanje njegovog identiteta, a Glenova takođe dodaje “ko bi bio Stiven Hoking bez njegovih pomagala?” (2012: 177) time želeći da naglasi konstitutivnu

ulogu pojedinih artefakata za nečiji lični identitet.

Smatramo da postoji veći broj problema sa takvom vrstom argumentacije, iako ona ukazuje na jedan ispravan pravac u razmišljanju o granicama osoba. Prvo, neko može primetiti da je analogija između slučaja “Jack-O-Lantern” i slučaja gospodina Kolinsa daleko od savršene. U slučaju broda zamenjeni delovi nisu smatrani konstitutivnim za identitet, štaviše, čini se da bi sud dopustio da se brodu oduzmu svi delovi osim trupa i skeleta, u smislu da se takvo oduzimanje ne bi smatralo narušavanjem personalnog integriteta. S druge strane, ukoliko bi došlo do zamene “suštinskih” delova broda on više ne bi bio smatran istim brodom, došlo bi do uništenja identiteta odgovarajuće individue. U slučaju gospodina Kolinsa branitelji MAD predstavljaju ujedno i kao zamenski i kao suštinski deo gospodina Kolinsa. Uzimaju ga kao zamenski kada ga smatraju delom persone gospodina Kolinsa, a suštinskim kada njegovu povredu smatraju povredom tela gospodina Kolinsa kao osobe. Takva ambivalencija u tretiranju MAD-a ukazuje na drugi problem. Drugi problem smo već nagovestili u prethodnim pasusima – kriterijumi za određenje identiteta artefakata postaju arbitrarni, jer strogo govoreći identitet artefakata ne možemo ni utvrditi. Odabir “netaknutosti” trupa i skeleta u slučaju spornog broda je sasvim slučajan – zašto bismo brod posmatrali kao novi brod ukoliko mu je zamenjen samo jedan deo “skeleta”? Šta bi bili trup i skelet gospodina Kolinsa? Da li je MAD deo Kolinsovog trupa i skeleta? Ukoliko jeste on nije ista osoba kao ona koja je rođena kao gospodin Kolins. Ukoliko nije zašto je sporno oštećenje MAD-a i zašto ga tretiramo kao oštećenje same osobe? Ovo nas vodi trećem problemu, ili preciznije uvidu. Ono što je bitno u određenju nekog funkcionalnog entiteta kao takvog nije nijedan pojedinačan deo, već funkcija koju njegovi delovi grupno realizuju. Specifikovanje ovih funkcija je presudno u utvrđivanju “identiteta” takvih entiteta, a narušavanje specifikovanih funkcija je ono što treba smatrati ugrožavanjem funkcionalnih entiteta kao takvih.

Uvođenje razmatranja o Tezejevom brodu u argumentaciju o mogućoj povredi personalnih granica nije irelevantno. Ono nas podseća da su osobe funkcionalni entiteti koji mogu biti višestruko realizovani. Međutim, uvođenje arbitrarnih kriterijuma poput održanja “trupa i skeleta” potpuno zamagljuje ovu činjenicu, i vodi nas natrag esencijalističkom shvatanju osoba koje ne može istovremeno da akomodira intuiciju da se neki deo tela može zameniti, a da je on istovremeno ključan za realizaciju personaliteta.

### b) Argument kontinuiteta između veštačkih i bioloških osoba

Druga vrsta argumenta koja se može naći u literaturi, a koja nastoji da odbrani mogućnost delimične artifičijelnosti osoba je ona koja insistira na kontinuitetu između fizičkih osoba i korporacija kao pravnih osoba.

Glenova i Bojsova postavljaju pitanje zašto ne bismo tehnološki unapređene ljude smatrali osobama ako to već činimo kada su u pitanju korporacije (2008: 272). Na prvi pogled ovo izgleda kao ispravno pitanje. Ukoliko s jedne strane imamo fizičke, odnosno biološke, osobe, a sa druge strane imamo pravne, odnosno veštačke, osobe, zašto ne bismo smatrali hibride, sastavljene od bioloških i veštačkih delova, takođe osobama? Čini se da između dva ekstrema, u potpunosti bioloških odnosno veštačkih osoba, postoji čitav spektar drugih vrsta osoba koje mogu imati različit odnos bioloških i veštačkih delova, zar ne?

Kako bismo ustanovili postojanje kontinuiteta između ova dva ekstreme, odnosno plauzibilnost postojanja čitavog spektra osoba određenog prema njihovoj kompoziciji, neophodno je da utvrdimo da li postoji odgovarajuće svojstvo koje ovi entiteti dele. Početna pretpo-

stavka je da je to svojstvo upravo svojstvo biti osoba. Međutim, ukoliko se ispostavi da veštačkim i biološkim entitetima ne pripisujemo svojstvo biti osoba na osnovu *iste vrste* nekih bazičnijih svojstava onda ne možemo izvesti jednostavan zaključak da bilo koji entitet koji se nalazi na nekoj tački zamišljene linije kontinuiteta između njih takođe zasluži da bude smatran osobom. Drugim rečima o kontinuitetu u pripisivanju jednog svojstva može biti reči samo ukoliko možemo stepenovati samo to svojstvo ili svojstva nad kojima ono supervenira.

Pošto prirodna osoba nije više niti manje osoba nego veštačka, moramo pogledati da li na osnovu iste vrste svojstava na nekom bazičnijem nivou njima pripisujemo ovo svojstvo. Na takav način, recimo, možemo utvrditi da postoji kontinuitet boja. Budući da boja supervenira nad svojstvima frekvencije reflektovane svetlosti, možemo zaključiti da ukoliko postoji boja koja supervenira nad talasnom dužinom od 450 nm ili 606 THz, i ako postoji boja koja supervenira nad talasnom dužinom od 495 nm ili 668 THz, postoji i boja koja supervenira nad telasnom dužinom od 472 nm ili frekvencijom od 637 THz. Međutim, neka svojstva supeveniraju nad raznolikim bazičnijim svojstvima i budući da ne mogu da se redukuju na njih, njihovo stepenovanje nam ne može reći ništa o pojavi supervenijentnog svojstva.

Takva svojstva su, npr. moralna svojstva ili psihološka svojstva. “Dobro delo” se može pripisati pomaganju starici da pređe ulicu, kao i sađenju drveta, ali ne i sađenju drveta na kolovozu. Slično, ukoliko jednom skupu neurona možemo pripisati neko mentalno stanje M, i potencijalno to isto stanje možemo pripisati digitalnoj simulaciji neuralne mreže, ne možemo zaključiti da će i neka kombinacija silikon-skih čipova i neurona kojima smo prvobitno pripisali M imati to isto svojstvo. Razlog ovome je u nemogućnosti redukcije takvih svojstava na svojstva nižeg reda, koja predstavljaju samo njihove realizatore, odnosno u njihovom funkcionalnom karakteru koji se može ispoljiti samo na

višem nivou. Budući da smo personalitet odredili funkcionalistički, smatramo da je moguće da on bude realizovan u različitoj vrsti materije, ali ne zato što postoji kontinuitet u stepenu nekih bazičnih svojstava, već zato što odgovarajuće funkcije u načelu mogu biti izvršene u različitim fizičkim sklopovima.

Dodatni problem za argument iz kontinuiteta predstavlja i činjenica da se korporacijama osobnost ne pripisuje čak ni posredno na osnovu posedovanja nekih svojstava nižeg reda na isti način na koji to činimo kada se susrećemo sa fizičkim osobama. Naime, za fizičku osobu tvrdimo da je osoba na osnovu postojanja realizatora odgovarajućih kognitivnih funkcija, dok se u slučaju korporacija služimo jednom pravnom fikcijom. Pojam *persona ficta* potiče iz trinaestovekovnog Rimskog prava od pape Inoćentija IV. On je uveden kako bi se sačuvala infrastruktura manastira koja je bila ugrožena zavetima monaha na siromaštvo. Budući da monasi nisu mogli da stiču imovinu, a manastiri i sami monasi su morali nekako da se izdržavaju, sami manastiri su pozitivno priznati kao osobe koje mogu sticati dobit. Iz ovih razloga smatramo da je izuzetno štetno argumentovati na osnovu kontinuiteta da su neki hibridi osobe, jer se na taj način hibridima odriče status prirodnih, fizičkih osoba i dodeljuje status koji se nalazi negde između prirodnih i fiktivnih pravnih entiteta

Za razliku od ponuđenih argumenata koji su sumnjive validnosti i ne pružaju dovoljno jasne kriterijume kada nekom hibridu možemo pripisati svojstvo osobe, smatramo da je naše stanovište koje upućuje na značaj instanciranja integrisanog utelovljenog kognitivnog sistema znatno plodnije i korisnije u potencijalnim parničnjama. Ukoliko se može pokazati da neki deo okoline, odnosno odgovarajući artefakt, igra ulogu u realizovanju kognitivne arhitekture jednog hibridnog entiteta, onda se taj deo treba smatrati delom tog entiteta kao osobe. Stanovište koje smo branili ima svoje izvore u nekim napomenama koje se mogu

naći još u članku koji je pokrenuo debatu o proširenim kognitivnim sistemima Klarka i Čalmersa (1998), a kojima će u nastavku biti više reči. Takođe, Karter i Palermos (Carter, Palermos forthcoming) raspravljaju na sličnim osnovama pravne konsekvence teze o proširenju kognicije. Iako se uglavnom slažemo sa njihovim zaključcima koji idu u smeru tretiranja neke imovine kao delova osoba, smatramo da je stanovište koje smo izložili potpunije i da pruža veći broj odgovora na “stara” metafizička pitanja o prirodi lica, koja moraju biti otvorena prilikom odbrane stanovišta o nebiološkom karakteru lica.

## 2

# PRIGOVORI PROTIV MOGUĆNOSTI HIBRIDNIH OSOBA

U recentnoj literaturi možemo naići na nekoliko prigovora koji dovode u pitanje mogućnost proširenja osoba na artifičijalne delove. Izdvojićemo dva takva prigovora: Olsonov argument ekvivokacije (Olson 2011) i Vilsonov i Lenartov argument o proširenom ličnom identitetu bez proširenja lica (Wilson, Lenart 2014)<sup>54</sup>. Iako smatramo da nijedan od ovih argumenata ne pogađa direktno naše stanovište, već samo prethodne naznake o mogućnosti proširenih osoba kakve možemo naći kod Klarka i Čalmersa (Clark, Chalmers 1998), mislimo da je njihovo kratko izlaganje bitno zbog potpunosti pregleda trenutnog stanja debate o mogućnosti hibridnih lica.

Oba argumenta razmatraju mogućnost zasnivanja teze o proširenju lica, odnosno o mogućnosti hibridnih lica, na osnovu teze o proširenju uma i kognicije. Prema njima, iako možda možemo govoriti o proširenim mentalnim stanjima, nemamo dovoljno dobre razloge da smatramo da možemo govoriti i o proširenim licima čak i ukoliko prihvatimo psihološko određenje lica (Olson 2011; Wilson 2004; Wilson, Lenart 2013; Baker 2009). Prema njima, granice jedne osobe nisu nužno

---

54 Ovaj odeljak predstavlja proširenje argumenata iznetih u (Milojević 2018).

granice njenog uma. Granice lica mogu biti granice ljudske životinje (ili relevantnih delova te životinje) i nezavisne od njenih psiholoških granica.

### a) Olsonov argument ekvivokacije

Olson, čije smo stavove do sada razmatrali kroz prizmu animazma, u radu iz (2011) iznosi jednu kritiku teze o proširenim sopstvima ili proširenim licima. Iako možemo očekivati da će to učiniti sa pozicije branioca biološkog shvatanja lica, on zapravo iznosi jednu unutrašnju kritiku Klarkovog i Čalmersovog pozitivnog stava povodom mogućnosti hibridnih subjekata. Taj stav je izražen jednim pitanjem i jednim odgovorom:

Da li prošireni um implicira prošireno sopstvo? Čini se da da. (1998: 18)

Olson će Klarkov i Čalmersov stav protumačiti kao argument u formi entimema, te će u njegovoj kritici početi od eksplikacije njegove prećutne premise. Prema Olsonu, argument treba interpretirati na sledeći način:

1. Otov um se prostire onoliko koliko se i njegova mentalna stanja prostiru.
2. Oto = Otov um.
3. Stoga, Oto se prostire onoliko koliko se i njegova mentalna stanja prostiru. (Olson 2011: 485)

Kritika argumenta osnivaće se na mišljenju da je Klarkovo i Čalmersovo rezonovanje primer jednog sofizma, jer počiva na ekvivokaciji termina



“um”. Naime, prema Olsonu, termin “um” upotrebljen je sa dva različita značenja u prvoj i drugoj premisi argumenta. On tvrdi da je u prvoj premisi “um” upotrebljen kao “skraćenica za Otova mentalna stanja”, dok je u drugoj premisi “um” upotrebljen sa značenjem “subjekat Otovih mentalnih stanja” ili kao “misleća stvar”. (Olson 2011: 485)

Međutim, čak i ukoliko uzmemo Olsonovu analizu kao ispravnu i dalje bismo mogli da tvrdimo da je argument validan pod uslovom da dodamo još jednu premisu kojom bi se tvrdilo da su sva mentalna stanja jednog subjekta u granicama tog subjekta. Takva premisa se ne čini spornom na prvi pogled, međutim, upravo će taj stav biti na meti napada. Naime, Olson argumentuje da se subjekat, koji je jedini pravi kandidat za osobu, ne sastoji od svih njegovih mentalnih stanja. Intuicija koja vodi Olsona kada ovo tvrdi jeste da subjekat mora biti nešto robusnije, neki poseban entitet koji zahvata mentalna stanja, a ne samo hjumovski skup mentalnih stanja. Olsonovo polazište u argumentaciji u prilog takvom stanovištu polazi od jedne jake metafizičke pretpostavke prema kojoj “mentalni internalizam”, ili shvatanje prema kojem se sva mentalna stanja nalaze u granicama uma, nije nikakav truizam, već tvrdnja koja zahteva dalje opravdanje. S druge strane, on istovremeno smatra da je “mentalni eksternalizam”, prema kojem može biti mentalnih stanja van uma kao subjekta, plauzibilna opcija (2011: 485). Ukoliko bi se mentalni eksternalizam ispostavio kao plauzibilna teza, Klarkov i Čalmersov entimem bi bio ugrožen.

Ipak, mentalni eksternalizam, kako ga Olson opisuje, može biti prihvatljiv samo ukoliko istovremeno prihvatimo da realizatori mentalnih stanja i mentalnih svojstva mogu biti širi od realizatora uma čijeg su ona stanja ili svojstva, što sa sobom povlači odbacivanje “monotonog” shvatanja realizacije (Gillett 2002) – široko prihvaćenog stanovišta prema kojem su “nosioci realizovanih i realizujućih svojstava isti” (Rupert 2009: 62); ili, ukoliko pretpostavimo da je um, kao robusni

subjekat mentalnih stanja, zapravo umanjeni um – takav koji poseduje samo okurentna ili svesna stanja ili centralnu kontrolu nad mentalnim stanjima – a kojem su dispozicionalna mentalna stanja spoljašnja.

Čini se da Olson pretpostavlja nešto poput drugonavedenog. Međutim, ovo ostavlja jedno pitanje neodgovorenim: zašto i kako postoje mentalna stanja koja nisu deo uma? Odnosno, šta ih čini mentalnim, jer to ne može biti samo njihova podložnost da budu zahvaćena samim umom, budući da to može biti i, na primer, semantički sadržaj rečenica. U svakom slučaju, Olson nastavlja svoju argumentaciju sa ovom pretpostavkom i tvrdi da ne možemo istovremeno držati da je um subjekat mentalnih stanja i da se sa njima proširuje, jer će um biti ili interno realizovan kao robustan subjekat, ili će biti samo puki skup mentalnih stanja u Hjumovom smislu, kakav ne možemo s pravom nazvati sujektom mentalnih stanja.

Ono što je interesantno primetiti jeste da Klark i Čalmers tvrde upravo suprotno. Prema njima, smanjivanje uma na nešto što podseća na Olsonovog subjekta, vodi shvatanju da je um samo puki skup mentalnih stanja, a suprotno tome zauzimanje proširenog stanovišta vodi eksplanatorno robusnijem shvatanju subjekta. Oni navode:

Sam Oto je najbolje shvaćen kao prošireni sistem, kao upareni sistem biološkog organizma i spoljašnjih resursa. Kako bismo se konzistentno oduprli takvom zaključku, morali bismo da skupimo sopstvo na puki skup okurentnih stanja, ozbiljno ugrožavajući njegov duboki psihološki kontinuitet. (1998: 18)

Ovaj sukob intuicija i izvođenje suprotnih zaključaka – Olsonovog prema kojem proširenje vodi uništenju subjekta i Klarkovog i Čalmerovog prema kojem tome upravo vodi njegovo umanjivanje – ukazuje na zauzimanje suprotnih stavova o samoj prirodi uma. Olson nam prezen-

tuje dilemu – ili je um kao subjekat robusni, interno realizovani entitet ili je samo puki skup mentalnih stanja. Međutim, ova dilema može da bude stvarna samo ukoliko postuliramo sopstvo kao izdvojeni posebni moždani ili nematerijalni entitet koji misli. Ipak, mi ne moramo usvojiti takvo shvatanje, štaviše mi smo se trudili da poreknemo potrebu za postuliranjem “centralnog mislioca”. Sopstvo, um, subjekat ili, na kraju, osoba mogu postojati samo kao supervenijentno svojstvo jednog potpunog kognitivnog sistema. Ukoliko bismo oduzeli neke delove sistema, kao što Olson zahteva kada traži da odbacimo dispozicionalna eksterno realizovana mentalna stanja, ostali bismo bez potrebne kohezije u funkcionisanju uma, odnosno ostali bismo samo sa pukim skupom okurentnih mentalnih stanja. Kao što Klark tvrdi:

Sopstvo ne postoji, ako pod sopstvom podrazumevamo neku centralnu kognitivnu suštinu koja me čini onim ko i šta jesam. Umesto nje postoji samo “meko sopstvo”: teško ukrotiva koalicija procesa koji dele kontrolu – od kojih su neki neuralni, neki telesni, a neki tehnološki – i neprekidni nagon da se ispriča priča, da se oslika slika u kojoj sam “Ja” centralni igrač. (Clark 2003: 138)

U tom smislu, smatramo da je Olsonova dilema lažna. Ukoliko odbacimo stanovište da je osoba kao sopstvo ili psihološki entitet neki “centralni mislilac”, kako ga Denet naziva, osobe ne moraju biti ograničene na biološke granice tela niti na granice lobanje. Štaviše, ukoliko, kao što smo argumentovali do sada, um podrazumeva instanciranje odgovarajuće vrste kognitivnog sistema, neke osobe će kao maksimalni umovi biti proširene eksternim resursima koji omogućavaju stabilnost funkcionisanja takvog sistema.

## b) Vilsonov i Lenartov argument protiv proširenja osoba

U novijoj literaturi možemo naći još jedan argument protiv proširenja osoba, a koji dolazi od autora koji i sam zastupa jednu verziju proširenog uma. Vilson (2004) istovremeno prihvata da postoje proširena mentalna stanja, ali i stav da su osobe striktno zatvorene u granicama bioloških organizama. Na prvi pogled, Vilson usvaja stanovište koje je Olson okarakterisao kao “mentalni eksternalizam”, prema kojem neka mentalna stanja mogu biti spoljašnja osobama kao psihološkim bićima ili subjektima. Naime, Vilson čak eksplicitno tvrdi da upotrebljava psihološke kriterijume za individuaciju osoba i za utvrđivanje ličnog identiteta, ali istovremeno zastupa stav da osobe imaju uže granice od granica njihovih mentalnih stanja, pa čak i kognitivnih sistema kojih su one samo delovi (2004: 139). On nastavlja sa odbranom stanovišta da su granice nosilaca mentalnih stanja zapravo granice “individualnih organizama – prostorno-vremenski ograničenih, relativno kohezivnih, integrisanih entiteta koji su kontinualni kroz prostor i vreme” (2004: 143).

Tako opisana pozicija je u direktnom sukobu sa stavovima koje smo do sada branili, a čini se da potvrđuje Olsonove tvrdnje o potrebi da se um kao subjekat smanji na entitet koji sadrži samo okurentna mentalna stanja praćena predstavom Ja. Ipak, kada detaljnije ispitamo Vilsonovo stanovište videćemo da je njegov “mentalni eksternalizam” baziran na sasvim drugačijim pretpostavkama. Vilson i Lenart (2014) čak argumentuju u prilog proširenog ličnog identiteta, budući da neka sećanja koja su konstitutivna za lični identitet mogu biti široko, pa čak i kolektivno, realizovana, ali istovremeno tvrde da takvo stanovište i dalje ne implicira da su i granice samih osoba proširene. Takvi stavovi nam se mogu učiniti inkonzistentnim i zbunjujućim. Zašto bi i kako bi instrinzična konstitutivna svojstva jednog entiteta bila realizovana van granica

tog entiteta? Šta navodi Vilsona i Lenarta da brane takvo stanovište?

U članku iz (2014) Vilson i Lenart nam ne pružaju prave odgovore, mada na nekim mestima upućuju na Vilsonovu knjigu iz (2004). U potrazi za odgovorima na gorepostavljena pitanja, otkrićemo da se oni nalaze u Vilsonovom specifičnom viđenju relacije realizacije, kao i u njegovoj posebnoj verziji teze o proširenju uma.

Vilsonova teza o proširenom umu je u velikoj meri različita od one koju brane Klark i Čalmers. Argumenti koje Vilson pruža u prilog tezi o proširenju uma počivaju na tezi o širokoj realizaciji mentalnih stanja koja je zauzvrat fundirana u semantičkom eksternalizmu ili anti-individualizmu Patnama (Putnam 1975) i Berdža (Burge 1979), kao i na razmatranjima o senzitivnosti na kontekst. Prema Vilsonu mentalna stanja sa širokim sadržajem (semantičkim sadržajem koji nije određen samo unutrašnjim stanjima subjekta) biće široko realizovana, jer su relevantni okolinski faktori nezaobilazni u njihovoj individuaciji.

Setimo se kratko Patnamovog scenarija sa Zemljom Bliznakinjom (1975). Dve, u svakom pogledu, osim numeričkom, identične individue, žive na dve planete – Zemlji i Zemlji bliznakinji, koja je se od Zemlje razlikuje jedino u pogledu sastava supstancije koju na Zemlji nazivamo “voda”. Dok je na Zemlji hemijska struktura vode  $H_2O$ , na Bliznakinji je opis njene strukture izražen izuzetno kompleksnom formulom koju možemo skratiti sa XYZ. Dalje, možemo zamisliti da se dva pomenuta pojedinca mogu nalaziti u potpuno istim unutrašnjim stanjima kada su u kontaktu sa supstancijom koja tipično pada iz oblaka na obe planete. Međutim, iako su njihova moždana stanja ili nosioci mentalnog sadržaja u potpunosti isti, Patnama vodi intuicija da sadržaj njihovih misli ne može biti identičan, jer jedan misli o  $H_2O$ , a drugi o XYZ, makar ta činjenica njima bila u tom trenutku epistemički neprozirna. Iz tih razloga Patnam argumentuje da je semantički sadržaj misli u nekim slučajevima barem delimično konstituisan spoljašnjim okolnostima, odnosno misli

koje ovi pojedinci imaju ne mogu biti individuirane bez pozivanja na činjenice koje se nalaze izvan tih pojedinaca.

Uzimajući u obzir uvide semantičkih eksternalista i kombinujući ih sa specifičnim viđenjem realizacije koje je bazirano na dovoljnosti, a ne na konstitutivnosti, Vilson dolazi do svog shvatanja široke realizacije relevantnih mentalnih stanja. Prema njemu, možemo razlikovati ključne realizatore, one koji igraju kauzalne uloge relevantnog svojstva koje identifikuje funkcionalizam, od totalnih realizatora, koji su metafizički dovoljni za neko svojstvo višeg reda (2004: 107-108). Ono što sada moramo primetiti je da se Vilsonova tvrdnja o širokoj realizaciji tiče samo totalnih realizatora, dok su prema njemu ključni realizatori uvek u granicama entiteta koji poseduje relevantna svojstva ili stanja. Kada Vilson tvrdi da su neka mentalna stanja široko ili kolektivno realizovana, on to čini zbog činjenice da postoje “folk psihološki sistemi” koji uključuju različite društvene veze između pojedinaca, onakve kakve semantički eksternalisti prepoznaju kada govore o semantičkoj deferenciji u društvenim lingvističkim praksama (2004: 113). Međutim, ona su široko realizovana samo u totalnom smislu, jer je za njihovu individuaciju potrebno pozvati se na društvene okolnosti, mada se njihovi nosioci, tj. ključni realizatori, nalaze, prema Vilsonu, unutar subjekta. Stoga, “mentalni eksternalizam” važi samo ukoliko realizaciju uzmemo u smislu dovoljnosti, dok “mentalni internalizam” ili stanovište da se mentalna stanja nalaze unutar subjekta i dalje važi ukoliko realizaciju shvatimo u smislu konstitutivnosti.

Ukoliko sve ovo uzmemo u obzir, uvidećemo da nema direktnog sukoba između Vilsonovog i našeg (takođe i Klarkovog i Čalmersovog) stanovišta kada su granice sopstva u pitanju. Mi smo argumentovali u prilog širokih ključnih realizacija, da upotrebimo Vilsonov vokabular, a one su prema Vilsonu uvek u granicama entiteta koji poseduje odgovarajuća mentalna stanja, odnosno u granicama subjekta. Stvarni

konflikt između naših pozicija je po pitanju mogućnosti širokih ključnih realizatora.

Dakle, Olson koji prihvata široku ključnu realizaciju mentalnih stanja mora nezavisno da opravda mogućnost “mentalnog eksternalizma” bez pozivanja na Vilsonovo i slična stanovišta, što on ne čini. Bez takvog opravdanja smatramo da je u skladu sa monotonim shvatanjem realizacije najplauzibilnije prihvatiti da se sva mentalna stanja, odnosno njihovi ključni realizatori, nalaze u granicama subjekta. S obzirom na ukupnu argumentaciju koju smo nastojali da ponudimo u prethodnim poglavljima, a koja se tiče značaja karaktera kognitivne arhitekture i sistematskog karaktera kognicije za identifikaciju personaliteta, smatramo da ponuđeni argumenti protiv širokog sopstva ili proširenih lica ne pogađaju naše stanovište, pod uslovom, naravno, da se teza o proširenoj kogniciji u smislu u kojem je iznose Klark i Čalmers prihvati kao ispravna teza o nosiocima mentalnih i kognitivnih procesa.

U nastavku ćemo sumirati neke zaključke u pogledu ponuđenog shvatanja prirode osoba, pokušati da izvedemo neke konsekvence i razmotriti neke opšte prigovore koji se mogu uputiti takvom stanovištu. Tim razmatranjima ćemo ujedno završiti ovu studiju.





# 3

## ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Razmatranje o fizičkim granicama maksimalnih umova, koje smo izjednačili sa osobama, možemo da završimo sledećim zaključcima. Budući da su osobe funkcionalna svojstva višeg reda one se ne mogu identifikovati ni sa jednim fizičkim entitetom. Nužni i dovoljni uslovi koji moraju biti zadovoljeni da bismo jednom entitetu pripisali svojstvo *biti osoba* se iscrpljuju u funkcionalno opisanoj kognitivnoj arhitekturi koja mora uključivati podsisteme koji su zaslužni za javljanje intencionalnosti višeg reda i narativnog Ja, a ona mora biti implementirana u integrisanom sistemu koji obezbeđuje stvaranje recipročnih kauzalnih veza i odgovarajući protok informacija. Iz tih razloga ispravan odnos između osoba i relevantnih fizičkih entiteta ne treba posmatrati kao odnos identiteta ili konstitucije, već kao odnos realizacije. Takođe, iz ovih uvida sledi da potraga za kriterijumima numeričkog identiteta lica mora da se obustavi, jer striktno govoreći osobe nisu stvari, već svojstva koja mogu biti instancirana u više stvari.

### a) Prednosti i mane ponuđenog funkcionalističkog shvatanja osoba

Stanovište da termin “osoba” označava odgovarajuće svojstvo, a ne supstanciju ili individu, svakako nije popularno, pre svega, upravo zbog odbacivanja čak i potencijalnog pronalaženja kriterijuma ličnog identiteta. Međutim, treba primetiti da je prema nekim interpretacijama (vidi Thiel 2011) sam Lok zastupao stanovište prema kojem je “osoba” termin koji se odnosi na odgovarajuće svojstvo, doduše odgovarajuće moralno, a ne psihološko svojstvo kako je u ovom tekstu argumentovano<sup>55</sup>. Prema našem mišljenju, dugotrajna i mukotrpana potraga za kriterijumima ličnog identiteta je proistekla iz kontingentne činjenice da je neka osoba *x* skoro uvek realizovana samo u jednom sistemu, odnosno iz činjenice da je višestruka realizacija osoba izuzetno retka, te da kontingentno možemo poistovetiti osobe sa individuama. Međutim, iako retka, višestruka realizacija lica je anticipirana Parfitovim primerima grananja, a posebno je motivisana antišoviniističkim stavom da osobe, barem potencijalno, mogu biti bića koja se u fizičkom pogledu znatno razlikuju od nas ljudi. Zbog toga, umesto da tražimo nužne i dovoljne uslove perzistencije jedne supstancije, treba da se okrenemo potrazi za uslovima koji su neophodni za zadržavanje jednog odgovarajućeg svojstva (vidi Garavaso 2014; Gunnarsson 2009). Takvo stanovište je usmereno protiv svake vrste redukcionizma, a prema njemu svaki pokušaj identifikovanja osoba sa određenim fizičkim entitetima mora da završi neuspehom. I kao što smo videli, bilo da smo bili vođeni biološkim kriterijumima, kao Olson (1997a), ili psihološkim, kao Parfit (1984; 2012) u takvoj identifikaciji, nailazili smo na veći broj problema koji su mogli da

---

<sup>55</sup> Udo Til temelji svoje stanovište na Lokovom shvatanju ideja i njegovoj distinkciji između realnih i nominalnih suština. Tilova interpretacija vodi shvatanju da je Lokova koncepcija ličnosti bitno subjektivistička.

budu prevaziđeni samo napuštanjem nekih od uobičajenih pretpostavki koje stoje u osnovi pojma lica. Iako smo do sada preferirali psihološke kriterijume za određenje osobnosti i ličnog identiteta, smatramo da oni mogu da nas vode samo do određenja osoba kao funkcionalnih entiteta, a nikako do njihovog izjednačavanja sa relevantnim fizičkim strukturama ili nezavisnim psihološkim entitetima. U tom smislu, maksimalne umove ili osobe ne treba izjednačiti sa mozgovima niti odgovarajućim neuralnim strukturama, kao što to čine Parfit (2012) i Mekmahan (2002), ali ni sa organizmima kao što to čine Snoudon (1990) ili Olson (1997a), niti sa široko realizovanim kognitivnim sistemima kako smo možda u gornjem tekstu sugerisali.

Ipak, iako ne možemo govoriti o redukciji osoba na fizičke strukture možemo govoriti o fizičkim realizatorima osoba, ili o entitetima koji instanciraju osobe, i svakako treba da odlučimo kojim fizičkim entitetima možemo ispravno pripisati predikat *biti osoba*, kao i predikat *biti osoba x*. Naime, mi često o osobama govorimo kao o fizičkim entitetima i tada zapravo govorimo o sistemima koji realizuju odgovarajuća mentalna stanja na način koji održava psihološki kontinuitet, odnosno naraciju Ja koja prati relevantna mentalna stanja kao svoja kroz vreme. Fizički ili realizacijski aspekt osoba je upravo onaj aspekt koji nas interesuje u pravu, jer pravno uređena društvena interakcija pretpostavlja fizičke entitete koji čine i trpe pravno relevantna dela. Ukoliko se okrenemo karakteristikama relevantne kognitivne arhitekture koje odgovaraju nužnim i dovoljnim uslovima za identifikaciju maksimalnih umova, videćemo da ona zahteva postojanje transdukcije od perceptivnih do viših kognitivnih nivoa, kao i odgovarajuće fizičke organe kojima okolina može da se ispituje na način koji će uspostaviti relevantne povratne sprege zahvaljujući kojima će sistem moći da stekne znanje o njoj. U tom smislu, umovi su bitno utelovljeni i njihove više funkcije ne mogu biti ostvarene bez izvršenja nižih bihevioralnih zadataka. Iz tih razloga,

smatramo da se fizička implementacija takve arhitekture, kao i realizacija mentalnog i personaliteta, mora izjednačiti sa čitavim organizmom, ukoliko je u pitanju biološki entitet koji realizuje relevantna svojstva, odnosno sa integrisanim kognitivnim sistemom koji dela u okolini, bez obzira da li je on u potpunosti biološke prirode ili delimično ili potpuno artifičijalan. Drugim rečima, kada se pitamo šta su fizičke granice jedne konkretne osobe njih ćemo izjednačiti sa realizatorima odgovarajućeg kognitivnog sistema kojem se pripisuju relevantna mentalna stanja, a u slučaju ljudi to će biti njihova fizička tela.

Pored navedenih prednosti u odnosu na redukcionistička stanovišta, naše stanovište ima prednosti i u odnosu na konstitutivistička neredukcionistička stanovišta, poput onih Šumejkera (1984) i Bejkerove (2000), koja osobe izjednačavaju sa posebnim vrstama entiteta koji se ne mogu svesti ni na jednu drugu postojeću kategoriju. Ukoliko se prisetimo takva stanovišta su se suočavala sa većim brojem problema: ona su bila prerestriktivna u atribuciji mentalnosti (Árnadóttir 2010), dozvoljavala su prostornu koincidenciju objekata (Gibbard 1975), morala su da odgovore na problem sumativnosti svojstava poput težine (Lewis 1986), kršila su mereološki princip ekstenzionalnosti (Thompson 1983), bila su izložena antropičkom prigovoru (Sosa 1987, Sider 2001), kao i problemu utemeljenja (Zimmerman 1995). Naše stanovište se ne suočava sa ovim prigovorima, jer se umesto na relaciju konstitutivnosti poziva na relaciju realizacije. Takvim stanovištem se napušta mišljenje prema kojem su osobe individue za koje se može utvrditi da li stoje u relaciji numeričkog identiteta sa nekom drugom individuom, već se posmatraju kao kompleksna funkcionalna svojstva. Ova odlika branjenog stanovišta može se posmatrati kao njegova najveća prednost, ali i kao njegova najveća mana. Ona se može posmatrati kao prednost, jer napuštajući u potpunosti (a ne samo delimično kao Parfit 1984) potragu za kriterijumima ličnog identiteta ono ne može da se suoči ni sa jednim prigo-

vorom kojim se pokazuje da su takvi kriterijumi neadekvatni. S druge strane, može se posmatrati kao njegova najveća mana, jer se njime napušta jedna uvrežena pretpostavka, pretpostavka da osobe jesu jedinstvene individue. Međutim, smatramo da napuštanje ove pretpostavke donosi mnogo više dobra nego zla. Izuzetna kompleksnost relevantnih personalnih funkcionalnih svojstava čija realizacija zavisi od instanciranja velikog broja fizičkih svojstava, kao i od njihove kauzalno istorijske povezanosti, objašnjava zašto su psihološki kontinuirani entiteti retko (gotovo nikad) višestruko instancirani, te zašto za osobe pretpostavljamo da su individue. S druge strane, funkcionalističko shvatanje osoba izlazi bolje na kraj sa slučajevima u kojima su kontingentne činjenice uobičajene jedinstvene realizacije izmenjene, odnosno kada dolazi do višestrukog instanciranja ili višestruke realizacije zbog aktivne manipulacije odgovarajućim kognitivnim sistemima, kao što su hipotetičke teleportacije, zamene relevantnih delova sistema ili hipotetičkom transformacijom bioloških kognitivnih sistema u artificijalne ili digitalne kognitivne sisteme. U tom smislu ono je spremnije za potencijalno nadolazeće vreme u kojem možemo očekivati da će takve manipulacije, zbog napretka tehnologije, biti češće i kada ćemo morati da imamo spreman odgovor sa kojom osobom se u datoj situaciji suočavamo i koja joj prava i obaveze možemo pripisati. Branjeno stanovište ne mora da zauzme stav da je lični identitet zavisao od kontingentnih činjenica (kakva je odsustvo grananja), kao što to čini Parfit (1984) niti da tvrdi da je hipotetički transfer svesti u digitalni sistem moguć samo u slučaju kada nije došlo do duplikacije (za takvo stanovište videti Cappuccio 2017), ipak ono će se suočiti sa nizom drugih prigovora.

## b) Mogući prigovori funkcionalističkom shvatanju osoba

Naša razmatranja završićemo anticipiranjem nekih prigovora koji bi mogli da budu upućeni branjenom stanovištu. Osvrnucemo se na tri takva prigovora: 1) prigovor za nemogućnost utvrđivanja odgovornosti, 2) prigovor za šovinizam i 3) prigovor koji se poziva na transplantaciju mozga.

### b. 1) Prigovor za nemogućnost utvrđivanja odgovornosti

Neko bi mogao da insistira na supstancijalnosti i individualnosti osoba kako bi se osigurala mogućnost utvrđivanja dijahronog identiteta, a koji se, zauzvrat, čini neophodnim kako bismo mogli da im pripisujemo pravna i moralna svojstva. Neko bi mogao reći da ukoliko osobe nisu perzistirajući fizički entiteti onda je pitanje da li je osoba iz  $t_2$  identična osobi iz  $t_1$  potpuno besmisleno. Dalje, ukoliko je ono besmisleno kako ćemo utvrditi odgovornost neke osobe iz  $t_2$  za delo koje je počinjeno u  $t_1$ ? Imajući ova pitanja na umu treba da se prisetime da u pravnom i moralnom kontekstu nije identitet ono što je bitno, već psihološki kontinuitet, barem prema Parfitovom (1984) stanovištu koje u potpunosti usvajamo. Ipak, prigovor može da se preformuliše tako što bi se tvrdilo da bez perzistirajućih objekata ne možemo govoriti ni o relaciji psihološkog kontinuiteta. Setimo se sada Sajderovog (1996) rešenja. Ono se sastojalo u reviziji rečnika koji se odnosi na osobe. Prema njegovom mišljenju "osoba x" ne referira na četvorodimenzionalni objekat koji perzistira kroz vreme, već na temporalni stadijum takvog objekta. Ukoliko se izvrši takva revizija rečnika možemo reći da ukoliko dva temporalna stadijuma stoje u relaciji psihološkog kontinuiteta za njih u običnom govoru kažemo da su "ista osoba" iako ova relacija ne može

biti relacija identiteta, jer nije jedan-jedan tipa, odnosno više temporalnih stadijuma može biti u relaciji psihološkog kontinuiteta sa istim drugim temporalnim stadijumom. Iako odgovarajuća relacija nije relacija identiteta, ona je, kao što je i Parfit primetio, sasvim dovoljna za sve praktične potrebe upotrebe jezika o osobama. Tako, na primer, osobu M, to jest temporalni stadijum M, moćemo smatrati odgovornim za dela koje je počinila osoba N, to jest prethodeći temporalni stadijum, jer se M nalazi u odgovarajućoj relaciji psihološkog kontinuiteta sa N, bez obzira što M i N ne predstavljaju iste osobe u doslovnom smislu. Mi ćemo predložiti drugačije rešenje. Smatraćemo da doslovna i ispravna primena termina “osoba x” može da se primeni samo na kompleksno psihološko svojstvo koje može biti višestruko realizovano. Ipak, dozvolićemo uobičajenu upotrebu termina “osoba x” koja referira na perzistirajuće objekte, sa tom naznakom da se tada ovaj termin koristi kao termin koji referira na odgovarajuće realizatore relevantnih svojstava, odnosno na entitete koji instanciraju svojstvo *biti osoba x*. Međutim, budući da “osoba x” može imati više različitih realizatora, kako sinhrono tako i dijahrono, relacija “ista osoba”, kao i kod Sajdera, neće biti tumačena kao relacija numeričkog identiteta, već isključivo kao relacija psihološkog identiteta ili kontinuiteta. Drugim rečima, svaki kognitivni sistem koji se nalazi u relaciji psihološkog kontinuiteta sa onim koji smo nazvali “osoba x” u nekom prethodnom vremenu moći će sa pravom da se naziva “osobom x”.

#### b. 2) Prigovor za šovinizam

Usvajajući funkcionalističko shvatanje osoba skup individua na koji se mogu primeniti personalistički termini, u realizacijskom smislu, znatno se proširuje. Osobe ne moraju biti isključivo mozgovi ili biološki organizmi poput ljudi, one mogu biti svi oni entiteti koji realizuju goreopisanu kognitivnu arhitekturu. Među ovim entitetima možemo

očekivati čuvene hipotetičke Marsovce, hibridne entitete – one koji su konstituisani od bioloških i artificijalnih delova, kao i potpuno veštačke entitete – barem u budućnosti u kojoj bi bila dostignuta tačka singulariteta. Međutim, iako permisivno u odnosu na vrstu realizatora relevantne kognitivne arhitekture, čini se da naše stanovište isključuje sve one entitete koji ne ispoljavaju normalne vidove intencionalnosti višeg reda za koju je potrebna upotreba znakovnog jezika. U tom smislu, izgleda da je naše stanovište podložno svim onim uobičajenim prigovorima koji se postavljaju pred branioce psihološkog shvatanja lica, a koji ukazuju da su psihološke karakteristike koje se tipično navode kao nužne za pojavu personaliteta previše restriktivne, te da isključuju novorođenčad, slaboumne i druge psihološki deficijentne pravne entitete. Ovde želimo da ukažemo na to da naše stanovište može da izbegne ove prigovore svojom okrenutošću ka utelovljenosti i evolutivnom pristupu i istorijskom shvatanju funkcija. Naime, kritike koje su upućene psihološkim shvatanjima, ova stanovišta uzimaju kao da pretpostavljaju da relevantne mentalne karakteristike možemo posmatrati u izolaciji i da njih naprosto ima ili nema u jednom sistemu. Međutim, ukoliko se okrenemo ideji da je kognitivna arhitektura ona koja je bitna u određenju ekstenzije termina “osoba”, a ne partikularna stanja koja se u njoj mogu javiti, prigovor o restriktivnosti polako gubi snagu.

Naime, možemo reći da i ljudska novorođenčad, kao i oni koji pate od različitih kognitivnih deficita, poseduju relevantnu kognitivnu arhitekturu iako nemaju stanja koja realizuju odgovorajuće funkcionalne uloge koje izdvaja folk psihologija. Posedovanje relevantne kognitivne arhitekture kao strukture koja je kategorizovana na višem funkcionalnom nivou zavisice od instancijacije fizičkih mehanizama nižeg nivoa koji omogućuju pojavu relevantnih kognitivnih procesa. U tom smislu možemo reći da ljudska novorođenčad zahvaljujući posedovanju centralnog nervnog sistema i odgovarajućeg tela poseduju i odgova-



rajuću kognitivnu arhitekturu, odnosno fizičke strukture potrebne za instancijaciju intencionalnosti višeg reda nakon dovoljno duge izloženosti okolinskim stimulusima i interakcije organizma sa prirodnim i društvenom okolinom. Iz tih razloga, odnosno zbog usmerenosti na relevantne strukture i kapacitete u određenju personaliteta umesto na aktualno realizovana pojedinačna stanja, u domen ličnosti možemo uključiti i one entitete koji se ne mogu nazvati višim intencionalnim sistemima u aktualnom, već samo u potencijalnom smislu. Takođe, naše stanovište je i bitno teleološko, jer se relevantne funkcije shvataju na istorijski način. Istorijsko shvatanje funkcija motivisano je zauzimanjem evolutivne, utelovljene perspektive na kognitivno procesiranje, a inspirisano je radom Rut Milikan (1984) i njenim pojmom “ispravne funkcije” (eng. *proper function*). Ovim pojmom se nećemo baviti detaljno, ali pogledajmo kako Milikan (1989) definiše uslove koje jedan objekat mora da zadovolji kako bismo rekli da ima ispravnu funkciju za nešto, odnosno kako Milikan rekursivno definiše ispravnu funkciju.

(1) A je nastalo kao “reprodukcija” (na primer, kao kopija ili kopija kopije) nekog prethodnog primerka ili primeraka koji su, delimično zahvaljujući posedovanju svojstava koja su reprodukovana, zapravo izvršavali F u prošlosti, i A postoji zbog (kauzalno istorijski zbog) tog ili tih izvršavanja. (2) A je nastalo kao proizvod nekog prethodnog primerka koji je, u datim okolnostima, imao izvršavanje F kao svoju ispravnu funkciju i koji je, pod tim okolnostima, normalno uzrokovao da F bude izvršeno putem proizvodnje primeraka poput A. (1989: 288)

Ukoliko usvojimo predloženo shvatanje ispravnih funkcija, u domen lica možemo svrstati i one entitete koji zbog određenih fizičkih ili drugih deficita ne instanciraju odgovarajuće mentalne i kognitivne karakteri-

stike, ali čiji je kognitivni sistem proizveden tako da možemo reći da je njegova ispravna funkcija da proizvodi inteligentno ponašanje zahvaljujući propozicionalno struktuiranim intencionalnim stanjima, iako u aktuelnom stanju isti taj sistem nije sposoban da takvo ponašanje proizvede.

Opisano stanovište ima sličnosti sa Luisovim funkcionalizmom iz (1980), prema kojem odgovarajuća mentalna stanja možemo pripisati i jedinkama koje ne poseduju stanja koja igraju tipične funkcionalne uloge kojima individuiramo mentalna stanja, ukoliko poseduju fizička stanja koja u normalnim jedinkama odgovarajuće vrste igraju te uloge. Luisova teorija na taj način ujedinjuje teoriju identiteta – identifikujući mentalna stanja u krajnjoj instanci sa fizičkim stanjima – i funkcionalizam – individuirajući ta fizička stanja funkcionalnim ulogama. Razlika stanovišta koje branimo u odnosu na Luisovo je u tome što se umesto normalnosti, koja kod Luisa ostaje nedefinisana, pozivamo na pojam ispravne funkcije, koji je ključan za naturalizaciju normativnosti, kao i u tome što mentalno i kognitivno identifikujemo sa svojstvima višeg reda, a ne sa realizatorima tih svojstava.

### b. 3) Prigovor koji se poziva na transplantaciju mozga

Osvrnimo se na još jedan mogući prigovor protiv našeg stanovišta. Neko može reći da smo uz prihvatanje obaveze na utelovljenost ujedno usvojili i obavezu da slučaj transplantacije mozga tretiramo kao slučaj u kojem se jedna osoba gubi i stvara nova. Ukoliko je baza realizacije osobe čitav organizam, onda, čini se, drastičnom promenom ove baze, tj. zamenom čitavog organizma osim mozga, moramo reći da se i relevantna osoba promenila. Ipak, za razliku od onih koji zastupaju stanovište prema kojem postoji identitet između organizma i osobe, usvajajući stanovište prema kojem su osobe maksimalni umovi odgovarajuće

kognitivne arhitekture čija je baza realizacije organizam mi možemo izbeći ovaj prigovor. Izjednačavajući osobu sa kompleksnim funkcionalnim svojstvom moramo pažljivo odrediti relevantne funkcije, te i stepen fizičke promene jednog sistema koji bi vodio do izmene tih funkcija. Telesne funkcije koje su neophodne za ispunjenje psiholoških funkcija i održanje psihološkog kontinuiteta biće mnogo grublje definisane od funkcija koje su realizovane u ljudskom neuralnom tkivu, odnosno fizička stanja organizma koja ih izvršavaju moći će da trpe mnogo veće izmene uz održanje normalne funkcije. Kao što Lakof i Džonson (1999) pokazuju, oblik tela i telesna organizacija utiču na vrstu konceptualizacije i kategorizacije koju jedan organizam može da izvrši. Tako fiktivna sferična bića ne bi bila sposobna da se služe pojmovima “levo” i “desno”, za koje je potrebna lateralizacija tela. Veliki je broj mogućih i aktualnih zavisnosti kognitivnih od telesnih funkcija, od jednostavnih bioloških funkcija koje održavaju jedan sistem u životu, do onih specifičnijih kao što je raspored i položaj čulnih organa, motoričkih sposobnosti i mnogih drugih (vidi Shapiro 2004). Međutim, iako će takve funkcije biti implementirane u čitavom organizmu to ne znači da zamena jednog dela organizma drugim implicira promenu relevantnih funkcija koje su neophodne za održanje sposobnosti za intencionalnost višeg reda i psihološkog kontinuiteta, koji su presudni u određivanju osobnosti, kako vrsne tako i “individualne”. Takođe, neće svi delovi tela biti podjednako zamenljivi. Dok srce može biti zamenjeno drugim, a noga protetičkim udom, sve dok zadržavaju svoju uobičajenu funkciju, mozak jedne osobe ne može biti zamenjen drugim, a da relevantne psihološke funkcije koje su potrebne za određenje toga koja je osoba u pitanju ostanu netaknute. U tom smislu, možemo zamisliti da jedan mozak može biti transplantovan u drugo telo, a da osoba X nastavi da postoji kao osoba X u drugom telu, sve dok je novo telo u koje je mozak transplantovan relevantno funkcionalno izomorfno onom starom.

Istraživanje smo započeli sa kratkim istorijskim pregledom razvoja pojma osobe. Taj pregled nam je omogućio da sagledamo različite komponente toga pojma, koje su trajno ostale s njim u vezi. Među njima se izdvajaju antičko shvatanje prosopona kao uloge koju čovek može da igra, odnosno funkcionalističko određenje lica, teološki uvid da se lica konstituišu u odnosu jednih sa drugima, poistovećivanje lica sa ljudima Rimskog prava, kao i prosvetiteljsko stanovište da se pravna sposobnost temelji na drugim prirodnim sposobnostima. Nastavljajući sa pregledom metafizičkih teorija o duši kao nosiocu personaliteta, došli smo do zaključka da su ovi različiti aspekti lica mogli konzistentno da koegzistiraju, budući da je duša predstavljala kako psihološki ili diskurzivni princip, tako i biološki ili životni princip, pa je predstavljala istovremeno i čovekovu formu i njegove psihološke moći. Nakon razdvajanja psiholoških i bioloških principa, koje je svoj puni izraz dobilo sa Dekartovom filozofijom, nastaje i tle na kojem može da se pojavi sukob između različitih komponenti pojma osobe. Tako u savremenoj debati o prirodi lica i ličnog identiteta dolazi do izražaja nepomirljivost bioloških i psiholoških određenja lica, koja se ogleda u razlikovanju fizičkih granica “psiholoških osoba” i “bioloških osoba” kao i u različitom opsegu termina “osoba” u zavisnosti od prihvaćenog stanovišta. Testiranje ovih sukobljenih stanovišta vodilo je konstruisanju hipotetičkih scenarija koji bi trebalo da dovedu neke od naših uvreženih intuicija na videlo i da na taj način odluče u prilog jednog, odnosno drugog stanovišta. Budući da većinu tih naizgled sukobljenih intuicija smatramo ispravnim i konstitutivnim za sam pojam lica, nastojali smo da prevaziđemo ovaj sukob, ali ne tako što bismo se vratili starom mišljenju da su osobe nematerijalni entiteti koji oživljavaju i produhovljavaju materiju, već na način koji bi ukazao na to da racionalnost, subjektivitet, intencionalnost i ostali relevantni psihološki fenomeni ne mogu da budu fundirani u entitetima koji su manji od biološkog organizma koji

deluje u okolini. Razmatrajući različita stanovišta istakli smo veći broj nedostataka koje ona sa sobom nose, i rešili smo da napustimo kako redukcionistička stanovišta koja osobe svode na neku dugu vrstu entiteta, tako i neredukcionistička konstitutivistička stanovišta koja uvode nove entitete konstituisane skupom posebno određenih svojstava, i da se okrenemo funkcionalističkom shvatanju osoba. Na taj put nas je navelo preferiranje psiholoških određenja lica, kao eksplanatorno plodnijih, ali i nezadovoljstvo metafizikom koju su takva stanovišta obično postulirala. Shvatajući osobe kao bitno određene njihovim psihološkim sposobnostima i umreženošću njihovih psiholoških stanja, na osnovu kojih delaju u svetu, odbacivanjem stanovišta da se o "Ja" može govoriti kao o supstantivnom entitetu, usvajajući funkcionalizam povodom mentalnog, kao i utelovljeno shvatanje kognicije, došli smo do stanovišta prema kojem su osobe realizovane u integrisanim kognitivnim sistemima koji instanciraju maksimalnu umnost, odnosno intencionalnost višeg reda. Međutim, budući da smo same osobe odredili funkcionalistički njihova potpuna individuacija nije uvek moguća, jer je otvorena mogućnost višestruke realizacije, što nas je odvelo odbacivanju potrage za kriterijumima ličnog identiteta i usvajanju stanovišta da je relacija psihološkog kontinuiteta dovoljna u svim praktičnim kontekstima. Naše stanovište jeste u svojoj biti psihološko, ali sa biološkim stanovištem deli pretpostavku da je u slučaju ljudi granica njihovog lica, najčešće, granica njihovog organizma, kao i da novorođenčad i slaboumne treba da smatramo licima. Ipak, ono dozvoljava i da neke druge biološke i nebiološke vrste smatramo osobama, kao i da u nekim slučajevima proširimo granice osoba preko njihovih bioloških granica, onda kada su delovi okoline integrisani u neki kognitivni sistem. Ukoliko su barem neki od naših uvida ispravni, nadamo se da će oni voditi jednom sveobuhvatnijem i manje šovinističkom određenju lica.



# LITERATURA

## A

- Adams, Fred & Aizawa, Ken (2001). The Bounds of Cognition. *Philosophical Psychology* 14 (1): 43–64.
- Adams, Fred & Aizawa, Kenneth (2008). *The Bounds of Cognition*. Hoboken, NJ: Blackwell.
- Adamson, Peter (2016). What can Avicenna teach us about the mind-body problem. <https://aeon.co/ideas/what-can-avicenna-teach-us-about-the-mind-body-problem> (preuzeto 03. 02. 2018)
- Anderson, Charles-Edward (1991). Uninformed Consent: Jury Convicts Man for Sex with Mentally Ill Woman. *ABA Journal* 77(1): 28
- Apolloni, David (1996). Plato's affinity argument for the immortality of the soul. *Journal of the History of Philosophy* 34 (1):5–32.
- Árnadóttir, Steinvör Thöll (2010). Functionalism and thinking animals. *Philosophical Studies* 147 (3):347–354.
- Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologiae*. Cincinnati: Benziger Bros.
- Aristotel (1988). *O pesničkoj umetnosti*. Preveo Miloš N. Đurić. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Aristotle and Hamlyn, D. W. (1993). *De Anima: Books II and III (with Passages from Book I)*. Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle and Lord, Carnes (1984). *The Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle and Nussbaum, Martha Craven (1985). *Aristotle's De Motu*

*Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays.* Princeton: Princeton University Press.

Armstrong, David M. (1968). *A Materialist Theory of the Mind.* Abingdon: Routledge.

Armstrong, David M. (1980). *The Nature of Mind and Other Essays.* Brisbane: University of Queensland Press.

Augustine (1991). *The Trinity.* Trans. E. Hill. New York: New City Press.

## B

Baker, Lynne Rudder (1999a). What Am I? *Philosophical and Phenomenological Research* 59 (1):151–159.

Baker, Lynne Rudder (1999b). The Very Idea of Material Constitution. Predavanje prezentovano na *Research School of Social Sciences*, koje se može preuzeti na <http://people.umass.edu/lrb/files/bak99verM.pdf>. (preuzeto 12.01.2018.)

Baker, Lynne Rudder (2000). *Persons and Bodies: A Constitution View.* Cambridge: Cambridge University Press.

Baker, Lynne Rudder (2007). *The Metaphysics of Everyday Life: An Essay in Practical Realism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Baker, Lynne Rudder (2009). Persons and the extended-mind thesis. *Zygon* 44 (3): 642–658.

Ballard, D. H., Hayhoe, M. M., Pook, P. K., & Rao, R. P. N. (1997). Deictic codes for the embodiment of cognition. *Behavioral & Brain Sciences* 20:723–767.

Barnes, J. (1982). Medicine, experience and logic. In J. Barnes, J. Brunschwig, M. F. Burnyeat & M. Schofield (eds.), *Science and Speculation.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bateson, Gregory (1972). *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.* Chicago: University Of Chicago Press.



- Bechtel, William (1998). Dynamicists versus computationalists: Whither mechanists? *Behavioral and Brain Sciences* 21 (5):629–629.
- Bechtel, William & Abrahamsen, Adele (2005). Mechanistic explanation and the nature-nurture controversy. *Bulletin d'Histoire Et d'epist-mologie Des Sciences de La Vie* 12:75–100.
- Berryman, Sylvia (2002). Aristotle on pneuma and animal self-motion. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23:85–97.
- Blackford, Russell & Broderick, Damien (eds.) (2014). *Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machine Minds*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Block, Ned (1978). Troubles with functionalism. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9:261–325.
- Block, Ned (1986). Advertisement for a semantics for psychology. *Midwest Studies in Philosophy* 10 (1):615–78.
- Block, Ned (1996). What is Functionalism? In Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia Of Philosophy*. London: MacMillan.
- Briscoe, Adriana D. and Chittka, Lars (2001). The evolution of color vision in insects, *Annual Review of Entomology* 46 (1):471–510
- Brody, Baruch A. (1980). One. The Theory of Identity for Enduring Objects. In *Identity and Essence*. Princeton: Princeton University Press, 1–23.
- Brooks, Rodney (1991). Intelligence without representation. *Artificial Intelligence* 47:139–159.
- Burge, Tyler (1979). Individualism and the mental. *Midwest Studies in Philosophy* 4 (1):73–122.
- Butler, Joseph (1736). *The Analogy of Religion Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature, to Which Are Added Two Brief Dissertations: - of Personal Identity; of the Nature of Virtue*. Knapton.

## C

- Cappuccio, Massimiliano Lorenzo (2017). Mind-upload. The ultimate challenge to the embodied mind theory. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 16 (3):425–448.
- Carter, J. Adam & Palermos, S. Orestis (forthcoming). The Ethics of Extended Cognition: Is Having your Computer Compromised a Personal Assault? *Journal of the American Philosophical Association*.
- Carter, W. R. (1989). How to Change Your Mind. *Canadian Journal of Philosophy* 19 (1):1–14.
- Cassam, Quassim (1993). II—Parfit on Persons. *Proceedings of the Aristotelian Society* 93 (1):17–38.
- Chalmers, David J. (2010). The singularity: A philosophical analysis. *Journal of Consciousness Studies* 17:7–65.
- Chemero, Anthony (2009). *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press.
- Chomsky, Noam (1959). A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior. *Language* 35 (1):26–58.
- Churchland, Paul M. (1981). Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy* 78:67–90.
- Churchland, Paul M. (2005). Functionalism at Forty. *Journal of Philosophy* 102 (1):33–50.
- Clancey, William (2009). Scientific antecedents of situated cognition. In Philip Robbins and Murat Aydede (ur.), *Cambridge Handbook of Situated Cognition*. New York: Cambridge University Press, 11–34
- Clark, Andy & Chalmers, David J. (1998). The extended mind. *Analysis* 58 (1):7–19.
- Clark, Andy (2003). *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, Andy (2006). Material symbols. *Philosophical Psychology* 19

(3):291–307.

Clark, Andy (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.

Cummins, Robert C. (1989). *Meaning and Mental Representation*. Cambridge: MIT Press.

Carruthers, Peter (2006). *The Architecture of the Mind: Massive Modularity and the Flexibility of Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Čapek, Karel (2012). *R.U.R.* Beograd: Centar za promociju nauke.

## D

Dekart, Rene (2012). *Metafizičke meditacije*. Preveo Ivan Vuković. Beograd: Zavod za udžbenike.

Dennett, Daniel C. (1971). Intentional systems. *Journal of Philosophy* 68 (February):87–106.

Dennett, Daniel C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.

Dennett, Daniel C. (1992). The self as a center of narrative gravity. In Frank S. Kessel, P. M. Cole & D. L. Johnson (eds.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 4–237.

Dennett, Daniel C. (1996). *Kinds of Minds*. New York: Basic Books.

Dennett, Daniel C. (1976). Conditions of personhood. In Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press.

Dennett, Daniel C. (1978). *Brainstorms*. Cambridge: MIT Press.

Descartes, René (2008). *A Discourse on the Method: Of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*. Oxford: Oxford University Press UK.

Descartes, René (1965). *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology*, trans. Paul J. Olscamp. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Drayson, Zoe (2010). Extended cognition and the metaphysics of mind.

*Cognitive Systems Research*, 11 (4):367–377.

Drecoll, Volker Henning (2014). Aporetic Account of Persona and the Limits of Relatio: A Reconsideration of Substance Ontology and Immutability. In Michael Welker (ed.), *The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 186–205.

Dretske, Fred (1988). *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. Cambridge: MIT Press.

## E

Eddon, M. (2010). Three Arguments from Temporary Intrinsic. *Philosophy and Phenomenological Research* 81 (3):605–619.

Elton, Matthew (1997). The Role of the Affinity Argument in the Phaedo. *Phronesis* 42 (3):313–316.

Evnine, Simon J. (2016). *Making Objects and Events: A Hylomorphic Theory of Artifacts, Actions, and Organisms*. Oxford: Oxford University Press UK.

## F

Fields, Sarah K. (1994). Multiple Personality Disorder and the Legal System. *Urban Law Annual ; Journal of Urban and Contemporary Law* 46: 261–289.

Fine, Kit (1975). Vagueness, truth and logic. *Synthese* 30 (3-4):265–300.

Fodor, Jerry A. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

Fodor, Jerry A. (1983). *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Fodor, Jerry A. (1985a). Fodor's guide to mental representation: The intelligent auntie's vade-mecum. *Mind* 94 (373):76–100.

Fodor, Jerry A. (1985b). Precis of the modularity of mind. *Behavioral and Brain Sciences* 8:1–5.

- Fodor, Jerry A. (1987). *Psychosemantics*. Cambridge: Bradford Books.
- Furley, David (2017). Self-Movers. In James G. Lennox & Mary Louise Gill (eds.), *Self-Motion: From Aristotle to Newton*. Princeton: Princeton University Press, 3–14.

## G

- Gallois, André (2016). *The Metaphysics of Identity*. Abingdon: Routledge.
- Garavaso, Pieranna (2014). Psychological Continuity: A Discussion of Marc Slors's Account, Traumatic Experience, and the Significance of Our Relations to Others. *Journal of Philosophical Research* 39:101–125.
- Geach, Peter T. (1962). *Reference and Generality*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geach, Peter (1972). "Some Problems about Time." In *Logic Matters*. Berkeley: University of California Press.
- Gertler, Brie (2007). Overextending the mind?. In B. Gertler & L. Shapiro (Eds.), *Arguing About the Mind* (pp. 192–206). Abingdon: Routledge.
- Gibbard, Allan (1975). Contingent identity. *Journal of Philosophical Logic* 4 (2):187–222.
- Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.
- Giles, James (1993). The no-self theory: Hume, Buddhism, and personal identity. *Philosophy East and West* 43 (2):175–200.
- Gillett, Carl (2002). The dimensions of realization: A critique of the standard view. *Analysis* 62 (4):316–323.
- Glenn, Linda MacDonald & Boyce, Jeanann S. (2008). Nanotechnology: Considering the complex ethical, legal, and societal issues with the parameters of human performance. *NanoEthics* 2 (3):265–275.
- Glenn, Linda MacDonald (2012). Case Study: Ethical and Legal Issues

in Human Machine Mergers (Or the Cyborgs Cometh). *Annals of Health Law* 175.

Globus, Gordon G. (1992). Toward a noncomputational cognitive science. *Journal of Cognitive Neuroscience* 4: 299–310.

Graff, Delia & Williamson, Timothy (eds.) (2002). *Vagueness*. Farnham: Ashgate.

Grandy, Richard E. (2016). Sortals. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/sortals/>

Grice, H. P. (1957). Meaning. *Philosophical Review* 66 (3):377–388.

Grillmeier, S.J. Aloys (1975). *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1. Second revised edition., translated by John Bowden. London: Mowbrays.

Gunnarsson, Logi (2009). *Philosophy of Personal Identity and Multiple Personality*. Abingdon: Routledge.

## H

Hajdeger, Martin (2007/1927). *Bitak i vreme*. Beograd: Službeni glasnik.

Harman, Gilbert (1973). *Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Haugeland, John (1985). *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge: MIT Press.

Haugeland, John (1998). *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.

Hawley, Katherine (2005). Fission, fusion and intrinsic facts. *Philosophy and Phenomenological Research* 71 (3):602–621.

Heersmink, Richard (2016). Distributed cognition and distributed morality: Agency, artifacts and systems. *Science and Engineering Ethics*, 23 (2), 431–448.

Hegel, Georg W. F. (1967). *Hegel's Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox. New York: Oxford University Press.

Hobbes, Thomas (1839). *De Corpore*. In *The English Works of Thomas*

Hobbes, Ed. Molesworth.

Hobbes, Thomas (1958). *Leviathan*, ed. Herbert W. Schneider. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Huebner, Bryce (2014). *Macrocognition: A Theory of Distributed Minds and Collective Intentionality*. Oxford University Press USA.

Hurley, Susan L. (1998). *Consciousness in Action*. Harvard University Press.

## I

International Society for the Study of Trauma and Dissociation (2011). Guidelines for Treating Dissociative Identity Disorder in Adults. Third Revision, *Journal of Trauma & Dissociation* 12(2):115–187.

## J

Jaffa, Harry (1979). *Thomism and Aristotelianism*. Westport, CT: Greenwood Press.

Jolley, Nicholas (2015). *Locke's Touchy Subjects: Materialism and Immortality*. Oxford: Oxford University Press.

Jones, David Albert (2004). *The soul of the embryo : an enquiry into the status of the human embryo in the Christian tradition*. New York, London: Continuum.

Joyce, Richard (2001). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

## K

Kelzen, Hans (2007). *Čista teorija prava*. Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu.

Kenny, Anthony (1989). *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Kluft, R. P. (1993). Basic principles in conducting the psychotherapy of multiple personality disorder. In *Clinical Perspectives on Multiple*

*Personality Disorder*. (Eds) R. P. Kluff, and C. G. Fine. Washington, DC: American Psychiatric Press, 19–50.

Korman, Daniel Z. (2015). *Objects: Nothing Out of the Ordinary*. Oxford: Oxford University Press UK.

Kripke, Saul (1980). *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.

## L

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.

Leahy, Brian (2016). Simplicity and elegance in Millikan's account of productivity: reply to Martinez. *Philosophical Psychology* 29 (4):503–516.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1991). *Monadology*. Abingdon: Routledge.

Levin, Janet (2010). Functionalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/functionalism/>

Lewis, David (1966). An argument for the identity theory. *Journal of Philosophy* 63 (2):17–25.

Lewis, David (1971). Counterparts of persons and their bodies. *Journal of Philosophy* 68 (7):203–211.

Lewis, David K. (1976). Survival and identity. In Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 17–40.

Lewis, David (1972). Psychophysical and theoretical identifications. *Australasian Journal of Philosophy* 50 (3):249–258.

Lewis, David (1980). Mad pain and Martian pain. In Ned Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 216–222.

Lewis, David K. (1986). *On the Plurality of Worlds*. Hoboken: Wiley-Black-



well.

- Loar, Brian (1981). *Mind and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John (1965). *The Second Treatise of Government in Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett. New York: Mentor Book.
- Lok, Džon (1962). *Ogled o ljudskom razumu*. Beograd: Kultura.
- Lokhorst, Gert-Jan (2018). Descartes and the Pineal Gland. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pineal-gland/>>.
- Lowe, E. J. (1983). On the identity of artifacts. *Journal of Philosophy* 80 (4):220–232.
- Lucas, John R. (1961). Minds, machines and Godel. *Philosophy* 36 (April-July):112–127.
- Lycan, William G. (1987). Functionalism and essence. In W. G. Lycan (ed.), *Consciousness*. Cambridge: MIT Press.

## M

- Mackie, John L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Mackie, David (1999). Animalism versus lockeanism: No contest. *Philosophical Quarterly* 49 (196):369–376.
- Man, Tomas (2000/1940). *Zamenjene glave*. Beograd: Srpska književna zadruka.
- Martinez, Manolo (2013). Teleosemantics and productivity. *Philosophical Psychology* 26 (1):47–68.
- Massa, Niccolo (1536). *Liber introductorius anatomiae*. Venice: Francesco Bindoni and Maffeo Pasini. <http://alfama.sim.ucm.es/diosco->

rides/consulta\_libro.asp?ref=X531822124&idioma=1

- Mattern, Ruth (1980). Moral science and the concept of persons in Locke. *Philosophical Review* 89 (1):24–45.
- Mauss, Marcel (1979). A Category of the human mind: the notion of the person, the notion of ‘self’. In Marcel Mauss, *Sociology and psychology. Essays*. London: Routledge & Kegan Paul.
- May, Margaret T. (1968). *Galen: On the usefulness of the parts of the body*. Ithaca NY: Cornell University Press.
- McConnell, Terrance (1984). The nature and basis of inalienable rights. *Law and Philosophy* 3 (1):25–59.
- McGinn, Colin (1991). *The Problem of Consciousness: Essays Toward a Resolution*. Hoboken: Blackwell.
- Mclaughlin, Brian P. (2006). Is role-functionalism committed to epiphenomenalism? *Journal of Consciousness Studies* 13 (1-2):39–66.
- McMahan, Jeff (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. OUP Usa.
- Menary, Richard (2007). *Cognitive Integration: Mind and Cognition Unbounded*. Palgrave-Macmillan.
- Menary, Richard (2010). The extended mind and cognitive integration. In Richard Menary (ed.), *The Extended Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Merleau-Ponty, Maurice (1963). *La Structure du Comportement*. Paris: Presses Universitaires de France; *The Structure of Behavior*. A.L. Fisher (trans.), Boston: Beacon Press.
- Merricks, Trenton (1998). There are no criteria of identity over time. *Noûs* 32 (1):106–124.
- Merricks, Trenton (2001). *Objects and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Metzinger, Thomas (2010). The no-self alternative. In Shaun Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University

Press.

- Miller, George A. (2003). The cognitive revolution: a historical perspective. *Trends in Cognitive Sciences* 7 (3):141–144.
- Millikan, Ruth G. (1984). *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge: MIT Press.
- Millikan, Ruth Garrett (1989). In defense of proper functions. *Philosophy of Science* 56 (June):288–302.
- Millikan, Ruth G. (1993). *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*. Cambridge: MIT Press.
- Millikan, Ruth G. (2002). Biofunctions: Two paradigms. In Andre Ariew (ed.), *Functions*. Oxford: Oxford University Press, 113–143.
- Milojević, Miljana (2013a). *Proširena kognicija*. Doktorska teza se može preuzeti na <http://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/3320>
- Milojević, Miljana (2013b). Functionally extended cognition. *Prolegomena* 12 (2):315–336.
- Milojević, Miljana (2017a). Extended personhood - rethinking property/person distinction. *Theoria* 60(4):55–76.
- Milojević, Miljana (2017b). Prema dualizmu ili od kognitivizma?. *Prolegomena* 16 (2):161–180.
- Milojević, Miljana (2017c). Embodied and Extended Self. In *Perspectives on the Self* (ed.) Boran Berčić. Rijeka: University of Rijeka.
- Milojevic, Miljana (2018). Extended mind, functionalism and personal identity. *Synthese*:1–28.
- Moreland, J.P. & Wallace, Stan. (1995). Aquinas versus Locke and Descartes on the Human Person and End-of-Life Ethics. *International Philosophical Quarterly* 35:319–330.
- Mousourakis, George (2012). *Fundamentals of roman private law*. Berlin, Heidelberg: Springer Verlag.

## N

- Naffine, Ngaire (2011). Women and the cast of legal persons. In *Gender, sexualities and law*, (ed.) Jackie Jones, Anna Grear, Rachel Fenton, and Kim Stevenson. Oxon: Routledge, 15–25.
- Nagel, Ernest (1961). *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. San Diego: Harcourt, Brace & World.
- Nagel, Thomas (1986). *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Newell, Allen; Shaw, J.C.; & Simon, Herbert A. (1958), Elements of a Theory of Human Problem Solving. *Psychological Review* 65(3): 151–166.
- Newell, Allen; & Simon, H. A. (1976) Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search. *Communications of the ACM* 19: 113–126.
- Nilsson, Nils (2010). *The Quest for Artificial Intelligence: A History of Ideas and Achievements*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nimbalkar, Namita (2011). John Locke on Personal Identity. *Mens Sana Monographs*, 9(1): 268–275.
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press.
- Noonan, H. W. (1985). Wiggins, Artefact Identity and ‘Best Candidate’ Theories. *Analysis* 45 (1):4–8.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha Craven & Rorty, Amélie (eds.) (1992/1995). *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha Craven (1978). Aristotle: De Motu Animalium. *Philosophical Review* 90 (4):601–603.

## O

- Ohlin, Jens David (2005). Is the Concept of the Person Necessary for Human Rights?. *Cornell Law Faculty Publications*. Paper 434.
- Olson, Eric T. (1997a). *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, Eric T. (1997b). Was I ever a fetus? *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1):95–110.
- Olson, Eric T. (2011). The Extended Self. *Minds and Machines* 21 (4):481–495.
- Olson, Eric T. (2015). On Parfit's View That We Are Not Human Beings. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 76:39–56.

## P

- Parfit, Derek (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek (2007). Is personal identity what matters? *The Ammonius Foundation*, preuzeto sa [http://www.stafforini.com/docs/parfit\\_-\\_is\\_personal\\_identity\\_what\\_matters.pdf](http://www.stafforini.com/docs/parfit_-_is_personal_identity_what_matters.pdf) (11.12.2017)
- Parfit, Derek (2012). We Are Not Human Beings. *Philosophy* 87 (1):5–28.
- Penrose, Roger (1989). *The Emperor's New Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Platon (2001). *Fedon*. Beograd: Krug Commerce.
- Polger, Thomas W. & Shapiro, Lawrence A. (2016). *The Multiple Realization Book*. Oxford: Oxford University Press UK.
- Putnam, Hilary (1960). Minds and machines. In Sidney Hook (ed.), *Dimensions of Mind: A Symposium*. New York: New York University Press, 57–80.
- Putnam, Hilary (1967). The mental life of some machines. In Hector-Neri Castaneda (ed.), *Intentionality, Minds and Perception*. Detroit: Wayne State University Press.

Putnam, Hillary (1975). The meaning of 'meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 7:131–193.

Putnam, Hilary (1987). *Representation and Reality*. Cambridge: MIT Press.

Pylyshyn, Zenon W. (1984). *Computation and Cognition*. Cambridge: MIT Press.

Pylyshyn, Zenon W. (ed.) (1987). *The Robot's Dilemma*. New York: Ablex.

Pylyshyn, Zenon (1998). What is Cognitive Science. Tekst predavanja preuzet sa <http://rucss.rutgers.edu/ftp/pub/papers/rucssbook.PDF>, (preuzeto 12. 05. 2018.) Jedna verzija eseja se nalazi u Lepore, Ernest & Pylyshyn, Zenon (eds.) (1999). *What is Cognitive Science*. Hoboken: Wiley-Blackwell. Pod nazivom "What's in your mind?"

## Q

Quine, W. V. (ed.) (1981). *Theories and Things*. Cambridge: Harvard University Press.

## R

Ratzinger, Joseph (1990). Retrieving the Tradition concerning the Notion of Person in Theology, trans. Michael Waldstein. *Communio* 17 (3):439–54.

Reydon, Thomas A. C. (2014). Metaphysical and Epistemological Approaches to Developing a Theory of Artifact Kinds. In Franssen, M., Kroes, P., Reydon, Th., Vermaas, P.E. (Eds.) *Artefact Kinds*. Dodrecht: Spreinger, 125–144

Robinson, H. M. (1978). Mind and Body in Aristotle. *Classical Quarterly* 28 (01):105–24.

Rourke, Thomas R. & Rourke, Rosita A. Chazarreta (2006). *A Theory of Personalism*. Lanham: Lexington Books.

Rousseau, Jean-Jacques (1967). *The Social Contract*, ed. Lester G. Crocker. New York: Washington Square Press.

- Rovane, Carol (1993). Self-Reference: The Radicalization of Locke. *Journal of Philosophy* 90 (2):73–97.
- Rumelhart, D. E., McClelland, J. L., & the PDP research group. (1986). *Parallel distributed processing: Explorations in the micro-structure of cognition. Volume I*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rupert, Robert D. (2004). Challenges to the hypothesis of extended cognition. *Journal of Philosophy* 101 (8):389–428.
- Rupert, Robert D. (2009). *Cognitive Systems and the Extended Mind*. New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1945). *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances From the Earliest Times to the Present Day*. London: Allen & Unwin.
- Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. London: Hutchinson & Co.

## S

- Searle, John R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Sejnowski, T., Rosenberg, C. (1986). *NETtalk: A Parallel Network That Learns to Read Aloud*. (Technical Report JHU/EEC-86/01.) Baltimore, MD: Johns Hopkins University.
- Shapiro, Lawrence A. (2004). *The Mind Incarnate*. Cambridge, MA: A Bradford Book.
- Shapiro, Lawrence A. (2010). *Embodied Cognition*. Abingdon: Routledge.
- Shoemaker, Sydney (1984). Personal Identity: A Materialist's Accounts. In *Personal Identity*, by Sydney Shoemaker and Richard Swinburne. Oxford: Basil Blackwell.
- Shoemaker, Sydney (1999). Self, body, and coincidence. *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (73):287–306.
- Shoemaker, Sydney (2003). *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*. Oxford: Oxford University Press.

- Shoemaker, Sydney (2008). Persons, animals, and identity. *Synthese* 162 (3):313–324.
- Sider, Theodore (1996). All the world's a stage. *Australasian Journal of Philosophy* 74 (3):433–453.
- Sider, Theodore (2001). *Four Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford: Oxford University Press.
- Simonović I., i M. Lazić (2014). Građanskopravna zaštita prava ličnosti. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Nišu* (68): 269–290.
- Skinner, B. F. (1957). *Verbal Behavior*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Smart, J. J. C. (1959). Sensations and brain processes. *Philosophical Review* 68 (April):141–56.
- Smith, Linda B. & Thelen, Esther (1993). *A Dynamic Systems Approach to Development*. Cambridge: MIT Press.
- Smith, Nicholas D. (1983). Plato and Aristotle on the nature of women. *Journal of the History of Philosophy* 21 (4):467–478.
- Snowdon, Paul F. (1990). Persons, animals, and ourselves. In Christopher Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, Richard (1974). Body and Soul in Aristotle: Richard Sorabji. *Philosophy* 49 (187):63–89.
- Sosa, Ernest (1987). Subjects among other things. *Philosophical Perspectives* 1:155–187.
- Sprevak, Mark (2009). Extended Cognition and Functionalism. *Journal of Philosophy*, 106 (9), 503–527.
- Stich, Stephen (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Strawson, Galen (2005). Real intentionality V.2: Why intentionality entails consciousness. *Synthesis Philosophica* 2 (40):279–297.
- Strawson, Galen (2011). *Locke on Personal Identity: Consciousness and*



*Concernment*. Princeton: Princeton University Press.

Strawson, Peter F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Abingdon: Routledge.

Sutton, C. S. (2014). The Supervenience Solution to the Too-Many-Thinkers Problem. *Philosophical Quarterly* 64 (257):619–639.

Sutton, John (2010). Exograms, interdisciplinarity and the cognitive life of things. In Richard Menary (ed.) *The Extended Mind*. Cambridge: MIT Press.

## T

Teofrast (1975). *Karakteristi*. Predgovor Petar Pejčinović. Sarajevo: IP „V. Masleša”.

Thiel, Udo (2011). *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity From Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.

Thomson, Judith Jarvis (1983). Parthood and identity across time. *Journal of Philosophy* 80 (4):201–220.

Travis, Mitchell (2015). We're All Infected: Legal Personhood, Bare Life and The Walking Dead'. *International Journal for the Semiotics of Law - Revue Internationale de Sémiotique Juridique* 28 (4):787–800.

Tuggy, Dale (2016a). Tertullian the Unitarian. *European Journal for Philosophy of Religion* 8 (3):179.

Tuggy, Dale (2016b). Trinity. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/trinity/>>.

Turing, Alan (1936). On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society* 42 (1):230–265.

Turing, Alan M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind* 59 (October):433–60.

Turner, Scott J. (2000). *The extended organism*. Cambridge: Harvard University Press.

## U

Uzgalis, William (2018). John Locke. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/locke/>>.

## V

van Fraassen, B. C. (1966). The Completeness of Free Logic. *Zeitschrift fur mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 12 (1):219–234.

van Gelder, Tim (1995). What might cognition be if not computation?. *Journal of Philosophy* 92 (7):345–81.

van Gelder, Tim & Port, Robert (ed.) (1995). *Mind As Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*. Cambridge: MIT Press.

van Inwagen, Peter (1990a). Four-Dimensional Objects. *Noûs* 24 (2):245–255.

van Inwagen, Peter (1990b). *Material Beings*. Ithaca: Cornell University Press.

van Inwagen, Peter (1993). *Metaphysics*. Boulder: Westview Press.

Varela, Francisco & Maturana, Humberto (1972). Mechanism and biological explanation. *Philosophy of Science* 39 (3): 378–382.

von Bertalanffy, Ludwig (1950). An outline of general system theory. *British Journal for the Philosophy of Science* 1 (2):134–165.

von Neumann, John (1945). First Draft of a Report on the EDVAC, ponovo štampano u Nancy Stern *From ENIAC to UNIVAC: An Appraisal of the Eckert Mauchly Computers*. Digital Press, 1981.

Vovolis, T. (2009). *Prosopon, the acoustical mask in Greek Tragedy and in Contemporary Theatre*. Stockholm: Dramatiska Institutet.

Vygotsky, Lev, S. (1978). *Mind in Society: the Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

## W

Wasserman, Ryan (2017). Material Constitution. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/material-constitution/>>.

Wheeler, Mark (2010). In defence of extended functionalism. In R. Menary (Ed.), *The Extended Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wiggins, David (1980). *Sameness and Substance*. Cambridge: Harvard University Press.

Wiggins, David (2001). *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilcox, J.-C. (1985). *The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's "On the Difference between Spirit and the Soul"*, Ph.D. thesis, City University of New York.

Williams, Bernard (1970). The self and the future. *Philosophical Review* 79 (2):161–180.

Williams, Bernard (1973). *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Willkinson, Dan (2014). This guy is a legally recognized cyborg that can hear colors, intervju preuzet sa [https://noisey.vice.com/en\\_ca/article/rk9mar/this-guy-is-a-legally-recognized-cyborg-that-can-hear-colors](https://noisey.vice.com/en_ca/article/rk9mar/this-guy-is-a-legally-recognized-cyborg-that-can-hear-colors) (25.05.2018.)

Wilson, Robert A. (2004). *Boundaries of the Mind: The Individual in the Fragile Sciences: Cognition*. New York: Cambridge University Press.

Wilson, Robert A. & Lenart, Bartłomiej (2014). Extended Mind and Identity. In Jens Clausen & Neil Levy (eds.), *Handbook of Neuroethics*. Springer, 423–439.

Woolhouse, R. S. (1971). *Locke's Philosophy of Science and Knowledge*:

*A Consideration of Some Aspects of an Essay Concerning Human Understanding*. Hoboken: Blackwell.

## Z

Zimmerman, Dean W. (1995). Theories of masses and problems of constitution. *Philosophical Review* 104 (1):53–110.





CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека Србије,  
Београд

165

МИЛОЈЕВИЋ, Миљана, 1981-

Metafizika lica / Miljana Milojević. - Beograd : Institut za  
filozofiju, Univerzitet, 2018 (Beograd : Institut za filozofiju). - 254  
str. ; 21 cm

“Ova knjiga nastala je u okviru projekta Dinamički sistemi u prirodi i  
društvu: filozofski i empirijski aspekti (evidencioni broj 179041), koji  
finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike  
Srbije.” --> nasl. str. - Tiraž 100. - Napomene i bibliografske reference  
uz tekst. - Bibliografija: str. 233-254.

ISBN 978-86-6427-125-7

а) Лични идентитет б) Филозофија когниције

COBISS.SR-ID 270756108

Institut za filozofiju  
Filozofski fakultet  
Univerzitet u Beogradu