

Uniwersytet Łódzki

Mgr Rafał Tryścień

Współczesne dyskusje wokół tożsamości osobowej

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem prof. Ryszarda Kleszcza

Recenzenci:
Prof. Dr hab. Robert Piłat
Dr hab. Maciej Witek

Łódź 2021

Spis treści

Wstęp.....	4
Rozdział I: Identyczność i tożsamość	8
1. Wstęp.....	8
2. Identyczność w ujęciu ontologicznym	9
2.1. Tożsamość a identyczność	9
2.2. Podobieństwo	10
2.3. Identyczność numeryczna i identyczność jakościowa.....	11
2.4. Identyczność synchroniczna i identyczność diachroniczna.....	12
2.5. Problem zmiany / paradoks zmiany	13
2.6. Kryteria metafizyczne i kryteria empiryczne.....	14
2.7. Metafizyka rzeczywistości – 3-deizm i 4-deizm	16
2.8. Endurantyzm, perdurantyzm i eksdurantyzm	17
2.9. Argumenty na rzecz teorii części czasowych	23
3. Pogląd złożony (<i>Complex View</i>) lub pogląd prosty (<i>Simple View</i>)	25
3.1. Pogląd złożony (<i>Complex View</i>)	28
3.2. Pogląd prosty (<i>Simple View</i>)	35
3.3. Pogląd pośredni (<i>Not-so-simple Simple View</i>).....	38
4. Podsumowanie	39
Rozdział II: Zarys historyczny problemu	40
1. Wstęp.....	40
2. Gottfried Leibniz	41
2.1. Substancja fundamentem tożsamości <i>bytu</i> jednostkowego	41
3. David Hume	51
4. John Locke	58
5. Joseph Butler	64
6. Thomas Reid	68
7. Podsumowanie	73
Rozdział III: Współczesne dyskusje wokół tożsamości osobowej	76
1. Wstęp.....	76
2. Pogląd złożony (<i>Complex View</i> , stanowiska redukcjonistyczne).....	78
2.1. Ciągłość ciała	78
2.2. Ciągłość psychiczna.....	100
3. Pogląd prosty (<i>Simple View</i>).....	107
4. Pogląd pośredni (<i>Not so-simple Simple View</i>) – Lynne Rudder Baker	118
4.1. Ogólne założenia koncepcji tożsamości osobowej L.R. Baker	120

4.2.	Determinizm i indeterminizm	121
4.3.	Kryterium duszy – negacja <i>Simple View</i>	123
4.4.	Ciągłość ciała i ciągłość psychologiczna – odrzucenie poglądu prostego.....	123
4.5.	<i>The Constitution View</i> i pierwszoosobowa perspektywa	124
4.6.	Pierwszoosobowa perspektywa	126
4.7.	Krytyka Davida DeGrazia koncepcji tożsamości osobowej L.R. Baker	128
4.8.	Polemika z koncepcją tożsamości osobowej L. R. Baker.....	132
4.9.	Zakończenie	137
Rozdział IV: W kierunku rozwiązania		139
1.	Wstęp.....	139
2.	Złożoność zagadnienia tożsamości osobowej	140
3.	Stan współczesnych dyskusji wokół tożsamości osobowej	144
4.	Naturalistyczna koncepcja tożsamości osobowej	145
5.	Koncepcja relacyjna tożsamości osobowej	147
6.	Duchowa koncepcja tożsamości osobowej	151
7.	Prawda w dyskusji wokół tożsamości osobowej.....	153
Zakończenie		155
Bibliografia.....		159

Wstęp

Nie ma wątpliwości, że zagadnienie tożsamości osobowej dla filozofów jest bardzo ważnym tematem. Może nie dokładnie dla wszystkich, ale w ramach Filozofii temat ten ma swoje istotne miejsce. Z drugiej strony dla osób, które nie są filozofami, temat ten jest tak bez znaczenia, jak pogoda po przeciwległej stronie kuli ziemskiej. Temat ten nie jest dla nich ważny, ponieważ są inne o wiele istotniejsze, bardziej związane z życiem codziennym. Aczkolwiek, kiedy taką osobę uda się choć wstępnie przekonać, aby przez chwilę zastanowiła się nad swoją tożsamością, to może dojść do jednego z wniosków, który był punktem wyjścia jednej z dyskusji wokół tematu tożsamości osobowej. Może na przykład przyznać, co jest niezwykle prawdopodobne, że jest tą samą osobą, co wcześniej, „i już!”, nie trzeba się nad tym zastanawiać, ponieważ jest się tą samą osobą – tyle wystarczy. Każdy przecież wie, że jest tą samą osobą... Z filozoficznego punktu widzenia osoba taka będzie prezentowała punkt widzenia, który głosi, że tożsamość osobowa, a przynajmniej pojęcie tożsamości osobowej, jest konceptem pierwotnym niepodlegającym wyjaśnieniu, za to służącym do wyjaśnienia innych pojęć. W niniejszej rozprawie zostanie przyjęte, że tożsamość, identyczność osobowa nie jest czymś oczywistym, a jest tematem, który należy dokładnie zbadać.

Zasadniczym celem niniejszej rozprawy jest próba przybliżenia się do odpowiedzi na pytanie, na czym polega tożsamość osobowa, od czego ona zależy, jakie możemy wyliczyć kryteria tożsamości osobowej, jakiego rodzaju koncepcje istnieją, które próbują wyjaśnić to złożone zagadnienie, oraz jakiego rodzaju kwestie należy wziąć pod uwagę, zajmując się tożsamością osobową. Ostatecznie – czy istnieje możliwość sformułowania nowej, adekwatnej względem rzeczywistości koncepcji tożsamości osobowej.

Niniejsza praca składać się będzie z czterech zasadniczych rozdziałów.

Pierwszy poświęcony został zagadnieniu identyczności oraz tożsamości z punktu widzenia metodologicznego. Przede wszystkim nacisk położono na zagadnieniu identyczności w ujęciu ontologicznym, którego zasadniczym celem jest przygotowanie „gruntu” pod dalszą analizę tematu. Innymi słowy, w rozdziale pierwszym przedstawione zostały pojęcia „identyczność” i „tożsamość” oraz jak należy je rozumieć i jaki jest ich związek z pojęciem „podobieństwa”. Po drugie, wyróżnione zostały „wariacje” pojęcia identyczności, które dotyczą identyczności numerycznej, jakościowej, w ujęciu diachronicznym oraz synchronicznym. Oprócz tego w rozdziale pierwszym zebrano

uwagi dotyczące natury rzeczywistości, skupiając się na paradoksie zmiany a identyczności, który istnieje szczególnie w tradycyjnym postrzeganiu rzeczywistości jako trójwymiarowej, gdzie wyróżnia się trzy własności przestrzeni – wysokość, szerokość, głębokość, a obiekty są w całości obecne w każdej chwili. Natomiast w ujęciu czterowymiarowym, w którym dodana zostaje także czasowa rozciągłość przedmiotów, paradoks zmiany znika. Wynika to z faktu, że przedmiot w ujęciu czterowymiarowym nigdy nie jest w całości obecny w danej chwili. Przedmiot rozciągnięty w czasie jest niczym obiekt-tunel, który po prostu trwa w czasie (jak tunel, który rozciąga się w przestrzeni). Pytanie na gruncie koncepcji czterowymiarowej o identyczność obiektu w różnych chwilach czasu nie ma sensu, ponieważ wczoraj i dziś istnieją części czasowe tego samego obiektu.

Rozdział pierwszy, jak można zauważyć, jest szczególnym, ponieważ dyskusje wokół tożsamości osobowej można podzielić zarazem na dwie grupy. Pierwsza ma charakter techniczny i porusza tematy stosunkowo niełatwe, a które są zwykle rozpatrywane w sposób bardzo formalny. Druga grupa prac dotyczących tożsamości osobowej skupia swoją uwagę stricte na zagadnieniach kryteriów tożsamości osobowej, wychodząc się z założenia, że rzeczywistość jest trójwymiarowa, a paradoks zmiany – identyczności istnieje i należy go rozwiązać poprzez odpowiednią analizę kryteriów tożsamości osobowej. Aczkolwiek skromną, to jednak ambicją niniejszej pracy jest wyjść naprzeciw potrzebie i połączyć te dwie grupy – dwa sposoby prezentacji tematu tożsamości osobowej w jednym miejscu.

Oprócz zagadnień metodologicznych rozdział pierwszy będzie także wprowadzał do dalszej dyskusji wokół tożsamości osobowej, podczas której zarysowane zostaną istniejące stanowiska wobec tożsamości osobowej z perspektywy kryteriów tożsamości osobowej.

Rozdział drugi niniejszej rozprawy prezentuje temat z punktu widzenia historycznego, zaczynając od koncepcji psychologicznej Locke'a. W tym miejscu musi to zostać podkreślone, że praca niniejsza nie jest rozprawą stricte historyczną, która tylko bada temat z punktu widzenia tego, co zostało już powiedziane, i ewentualnie ocenia, czy dokonano właściwej do tej chwili interpretacji historycznych poglądów. Dla niniejszej rozprawy zagadnienia natury historycznej stanowią punkt wyjścia dla dalszych rozważań, które również można ulokować w pewnym okresie czasu, aczkolwiek będą to dyskusje współczesne. Tak że praca niniejsza nie ma charakteru przeglądowego, prezentując rozwój dyskusji wokół tożsamości osobowej, zaczynając np. od Locke'a, a przechodząc

do następnych autorów w porządku chronologicznym. Niniejsza rozprawa ma charakter problemowy. Przedmiotem jej jest analiza zagadnienia, jakie stanowią istniejące polemiki wokół tożsamości osobowej, przez co należy rozumieć istniejące nieporozumienia, dysputy, stosowanie przez autorów kontrargumentów względem swoich przeciwników, aby na końcu, zaproponować pewne rozwiązanie w istniejącej dyskusji.

Rozdział trzeci, wychodząc od zarysowanego tła historycznego w rozdziale drugim, przedstawia podział wybranych współczesnych koncepcji tożsamości osobowej na trzy grupy. Pierwszą z nich stanowią poglądy redukcjonistyczne – tak zwany pogląd złożony – (ang. *Complex View*), drugą – poglądy nazywane z ang. *Simple View* (tłum. pogląd prosty). Natomiast trzecią grupę, którą można wydzielić ze względu na autorskie intencje prof. Lynne Rudder Baker, stanowią reprezentowane przez prof. Baker poglądy nazwane według jej intencji poglądami pośrednimi (ang. *Not-so-simple Simple View*).

W rozdziale trzecim znajdują się koncepcje wybrane ze względu na ich możliwość dopasowania do prezentowanych grup. Aczkolwiek zabraknie niestety miejsca na omówienie koncepcji Dereka Parfita, ponieważ prace Parfita zostaną przywołane w rozdziale I podczas prezentacji zagadnienia tożsamości osobowej z punktu widzenia metodologicznego.

Zwieńczeniem pracy jest rozdział czwarty, który przedstawia możliwe rozwiązania problemu identyczności osobowej w czasie. Bardzo prawdopodobne, że podane propozycje podzielą los koncepcji prof. Lynne Rudder Baker, która także chciała, by jej koncepcja była koncepcją inną od tych, jakie do tej pory funkcjonują w ramach dyskusji między dwoma poglądami na naturę tożsamości osobowej – między poglądem prostym a poglądem złożonym – i ostatecznie zaliczana jest raz to do koncepcji jednej grupy (poglądu prostego), a raz do drugiej grupy (poglądu złożonego). Szczególną intencją, jaka powinna zostać dostrzeżona w rozdziale IV, jest próba wyrażenia, że adekwatna koncepcja tożsamości osobowej, jeżeli ma być uniwersalna i prawdziwa (w znaczeniu pokazywać, jak *się rzeczy mają*), powinna wynikać z dążenia do prawdy, bez względu na koszty rezygnacji lub przyjęcia przesłanek, z którymi można się nie zgodzić. Tak rozumiana idea prawdy została doskonale wyrażona przez profesora z Uniwersytetu w Oksfordzie, który przez ponad pięćdziesiąt lat „wyznawał” ateizm – profesora Anthony’ego Flew – „całe moje życie kierowałem się zasadą – podążaj za dowodami, dokądkolwiek prowadzą”. Ostatecznie Flew przyznał, wbrew wcześniej głoszonym przez siebie przekonaniom, że jedynym i właściwym sposobem wyjaśnienia życia, złożoności natury jest odwołanie się do superinteligentnej istoty, przy tym twierdząc, że

chrześcijaństwo jest najbliższej prawdy, czym naraził się na krytykę ze strony niektórych filozofów, naukowców.

Koniecznym staje się na koniec zwrócenie uwagi, że choć niniejsza rozprawa poświęcona jest tematowi tożsamości osobowej, to nie znajdzie się w niej części poświęconej rozumieniu pojęcia „osoby”. Wynika to z faktu, że, biorąc pod uwagę doniosłość rozprawy doktorskiej, jakakolwiek definicja pojęcia „osoby”, która miałaby zostać zaprezentowana na kilku stronach, będzie zawsze niewystarczająca. Pojęcie „osoby” jest na tyle subtelne, że jego studium wraz z adekwatną prezentacją może wymagać przynajmniej osobnej pracy o rozmiarach podobnych do pracy prezentowanej, a i tak pozostanie wrażenie, że to za mało.

Rozdział I: Identyczność i tożsamość

1. Wstęp

Potoczna intuicja dotycząca tożsamości osobowej bez dokładniejszego, głębszego zbadania pozwala stwierdzić, że istnieje niezaprzeczalność tożsamości osób, rzeczy – wydaje się, że wszelkiego rodzaju obiekty, substancje pozostają tymi samymi obiektami pomimo upływu czasu. Natomiast bliższa (naukowa) analiza pojęć „tożsamości” i „identyczności” sprawia, że można dotrzeć i zatrzymać się w miejscu paradoksów, gdzie znika pierwotna pewność i niewzruszoność względem osób, rzeczy, substancji, jakie powinny zachowywać swoją identyczność w różnych chwilach czasu.

W toku analizy współczesnych dyskusji wokół zagadnienia tożsamości osobowej można odnieść wrażenie, że zawsze przyjmuje się jakieś konkretne rozumienie, czym jest tożsamość, czym jest identyczność. Wynika to przede wszystkim z powodu przyjęcia niewypowiedzianej granicy między zagadnieniami stricte metafizycznymi, które zajmują się kryteriami tożsamości osobowej, a zagadnieniami metodologicznymi wokół tożsamości, identyczności obiektów – osób, ludzi, rzeczy. Metodologowie poruszający kwestię tożsamości osobowej sprowadzają dyskusję nad kryteriami tożsamości osobowej na drugi plan, zajmując się przede wszystkim logicznym znaczeniem pojęć i tam próbując rozwiązać istniejące paradoksy. Metafizycy z kolei, traktujący o kryteriach tożsamości osobowej, skupiają swoją energię na kryteriach, rzeczach, których tożsamość, identyczność dotyczy. Można odnieść przy tym uzasadnione wrażenie, że brakuje miejsca, które połączy te dwie kwestie. Ambicją niniejszej rozprawy jest, na ile tylko to możliwe, wypełnić istniejący brak takich rozważań, próbując w jednym miejscu przedstawić wiążące rozstrzygnięcia dla tożsamości osobowej.

Zagadnienia prezentowane w rozdziale I będą miały za zadanie przedstawić znaczenie pojęć – tożsamości, identyczności, podobieństwa oraz wskazać na istniejące przykłady, na czym polega identyczność numeryczna i identyczności jakościowa, biorąc za punkt wyjścia rozważania metodologiczne. Rozdział zostanie poszerzony o zagadnienia dotyczące natury rzeczywistości, które również, na swój sposób próbują rozwiązać istniejący paradoks między tym, co jest stałe a tym, co podlega zmianom – paradoks zmiany i identyczności.

2. Identyczność w ujęciu ontologicznym

2.1. Tożsamość a identyczność

Różnice znaczeniowe między pojęciem tożsamości a pojęciem identyczności nie od razu są zauważalne. Ponadto często różnica między tymi dwoma pojęciami to wynik konwencji, umowy. Pojęcia tożsamości i identyczności można potraktować jako synonimy, a z drugiej strony pojęcie identyczności zdaje się być pojęciem ostrzejszym, o bardziej precyzyjnym znaczeniu i konotacjach logiczno-metodologicznych.

„Równie zagadkowy i sporny jest status ontologiczny identyczności: to czy identyczność jest własnością, czy relacją; czy zachodzi między przedmiotami, czy między nazwami odpowiednich przedmiotów. Nierozstrzygnięty jest dylemat, czy przedmiot może być identyczny tylko sam ze sobą (zob. np. Kartezjusz, Hume, Kant), czy także z innymi przedmiotami (zob. np. Arystoteles). Niektórzy (np. Bradley) sądzą, że identyczność jest własnością przysługującą każdemu przedmiotowi; inni (np. Frege, Russell), że jest relacją. W tym ostatnim wypadku identyczność może być ujmowana bądź jako relacja zachodząca między przedmiotami (zob. np. Hume, Leibniz), bądź jako relacja zachodząca między nazwami przedmiotów (zob. np. Leibniz, Frege)”¹.

Status ontologiczny identyczności nasuwa spore problemy. Nie jest do końca jasne, czy jest to pojęcie, które mówi o relacjach, czy też o własnościach. Po drugie czy pojęcie identyczności stosuje się do przedmiotów, czy tylko do nazw, czy możemy mówić o identyczności wyrazów, czy także obiektów rzeczywistych, a może również i abstrakcyjnych, wymyślonych. Po trzecie, jeżeli możemy pojęcie identyczności stosować do przedmiotów, to czy przedmiot może być identyczny sam ze sobą oraz czy może być identyczny z innym przedmiotem? Te i inne pytania, jakie powstają w przypadku posługiwania się pojęciem identyczności, wskazują, że zbadanie znaczenia samego pojęcia wiąże się z wieloma zagadnieniami oraz koniecznością poradzenia sobie z licznymi kontrargumentami. Ponadto rzetelne badanie pojęcia identyczności powinno uwzględnić szczególnie, czego ma ono dotyczyć. Inaczej mówiąc, analiza pojęcia identyczności musi uwzględniać przedmiot, którego owa identyczność ma dotyczyć – czy

¹ J. Tędziągolska, *Identyczność (Przyczynek do słownika filozoficznego)*, „Filozofia Nauki”, Rok III, 1995, Nr 1–2(9–10), s. 102.

będzie to identyczność pojęcia, jakby oderwanego od rzeczywistości i dotyczyć będzie identyczności w ogóle, niczym w świecie platońskich idei, czy będzie odniesione do konkretnych obiektów lub też nazw. Inaczej będziemy mówić o identyczności przedmiotów abstrakcyjnych, idei, inaczej o identyczności artefaktów, a jeszcze inaczej o identyczności osób ludzkich. Ponadto inaczej będziemy mówić o identyczności obiektów w ogóle, które trwają w czasie i podlegają zmianom, a inaczej będziemy mówić o identyczności obiektów, które będą analizowane w sposób abstrakcyjny tylko ze względu na swoje własności, jakby zawieszane w czasoprzestrzeni.

2.2. Podobieństwo

Nie można rozpatrywać pojęcia identyczności czy tożsamości bez precyzyjnego zrozumienia znaczenia pojęcia podobieństwa. Przypuśćmy, że istnieją obiekty x , y i z . Obiekt x posiada własności a , b i c , a obiekt y posiada własności c , d , e . Obiekt z posiada własności d , e i f . Obiekty x i y będą podobne do siebie pod względem posiadania własności c . Obiekt y i z natomiast będą bardziej podobne do siebie ze względu na posiadanie dwóch takich samych własności d i e niż obiekt x i y , które dzielą tylko jedną wspólną własność. Podobieństwo zatem stanowi tu relację zwrotną, symetryczną i nieprzechodnią (obiekt x jest podobny do y pod względem posiadania własności c , a obiekt y jest podobny do z pod względem posiadania własności d i e , ale obiekt x i z nie są do siebie podobne pod żadnym względem, czyli nie posiadają żadnej wspólnej cechy).

Inną cechą podobieństwa jest stopniowalność. W przedstawionym przykładzie można zauważyć, że między obiektem y i z zachodzi większe podobieństwo niż między obiektem x i y , inaczej niż w przypadku relacji identyczności. Można wobec tego powiedzieć, że im więcej jeden obiekt posiada własności wspólnych, tym jest bardziej podobny do obiektu drugiego. Natomiast w przypadku posiadania przez obiekt wszystkich dokładnie takich samych własności nie będziemy mówili o tym, że obiekt jest podobny, ale jest identyczny. Ewentualnie można powiedzieć, że obiekt jest podobny do drugiego obiektu w stopniu najwyższym/maksymalnym².

² Z drugiej strony nie można tego rozumieć *sensu stricto*, że identyczność może być stopniowalna – podobnie jak o tym pisze Parfit, który niestety zrezygnował z pojęcia identyczności i przyjął stopnie identyczności/podobieństwa rzeczy, co zarzucał mu Swinburne – więcej w rozdziale III. W tym miejscu

Nie wydaje się, aby było możliwe lub konieczne wskazanie granicy między identyfikacją a podobieństwem. Abyśmy mówili o dwóch obiektach, że są identyczne ze sobą, muszą one posiadać dokładnie wszystkie te same i takie same własności. Identyfikacja jest relacją równoważnościową, zwrotną (każdy przedmiot jest przede wszystkim identyczny sam ze sobą) oraz symetryczną (w przeciwieństwie do podobieństwa) – jeżeli obiekt a jest identyczny z b , to obiekt b będzie identyczny z obiektem a .

2.3. Identyfikacja numeryczna i identyfikacja jakościowa

Dokonując analizy pojęcia identyfikacji obiektów, można mówić o identyfikacji numerycznej oraz identyfikacji jakościowej. W przykładzie, który dotyczy pojęcia podobieństwa, obiekty x i y , posiadając jedną cechę wspólną, były dwoma obiektami numerycznie różnymi (nie występowała między nimi identyfikacja numeryczna), natomiast można było spostrzec podobieństwo jakościowe ze względu na posiadanie jednej wspólnej cechy. Wykorzystując przykład Derka Parfita³, wyobraźmy sobie, że znajdują się przed nami dwie białe kule bilardowe. Mają dokładnie ten sam kształt, dokładnie ten sam numer, dokładnie ten sam odcień bieli. Powiemy o nich, że są pod względem obserwowalnych jakości identyczne, aczkolwiek są to dwie różne numerycznie bile. Znajdują się one w różnych relacjach na przykład do band stołu bilardowego – jedna jest bliżej, a druga odpowiednio dalej od lewej lub prawej bandy. Nie są to zatem numerycznie identyczne bile, a jedynie jakościowo. Dodatkowo można powiedzieć, że są podobne do siebie w stopniu najwyższym. Wyobraźmy sobie w tej chwili, że chowamy jedną z bil, a na stole pozostaje tylko druga, którą postanawiamy pomalować na kolor czerwony. W efekcie bila, która jest obecnie czerwona, nie jest jakościowo identyczna z bilą białą, którą była przed chwilą, przed przemalowaniem. Nie możemy jednak zaprzeczyć, że jest to numerycznie ta sama bila.

natomiast intencją jest zwrócenie uwagi, że stwierdzenie „obiekt jest podobny do drugiego obiektu w stopniu najwyższym/maksymalnym” należy rozumieć, iż owo *podobieństwo* wykracza poza możliwe granice podobieństwa i obiekt ten jest identyczny z drugim obiektem, czyli jest tym samym – ewentualnie zachodzi identyfikacja jakościowa, a nie numeryczna.

³ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1987, s. 201.

Przykład ten pokazuje bardzo wyraźnie, jakiego rodzaju trudności generuje zagadnienie identyczności zmieniających się obiektów w czasie. Po drugie, jaki istnieje związek między identycznością jakościową a identycznością numeryczną, jak silna jest to relacja? Można zaryzykować tezę, która w dalszej części pracy będzie podejmowana w odniesieniu do istniejących trudności, że nie ma ścisłej relacji między identycznością jakościową a identycznością numeryczną. Inaczej mówiąc, utrata lub nabywanie przez obiekt niekompatybilnych cech (wewnętrznych) nie jest podstawą do zakwestionowania identyczności numerycznej obiektu. Biała z przedstawionego przykładu posiada w chwili t_1 kolor biały – białą jakość – w chwili t_2 posiada kolor czerwony – jakość czerwoną, ale nie zmienia to faktu, że cały czas mówimy dokładnie o tej samej numerycznie bili. Analogicznie osoby ludzkie na przestrzeni lat doświadczają zmian, które można uznawać jako względem siebie sprzeczne lub na swój sposób przeciwstawne sobie (aczkolwiek w pewnym relatywnym sensie). Inaczej mówiąc, aby myśl ta była jeszcze dokładnej wyartykułowana – Jan w wieku 25 lat może być szczupły, a w wieku 35 lat może być gruby. Posiada dwie, aczkolwiek relatywne to niekompatybilne cechy, których występowanie w tym samym czasie jest wykluczone. Aby jednak zadbać o szczegóły, wskaźnik BMI Jana w wieku 25 lat wskazuje na optimum wagi względem wzrostu oraz wieku, z kolei wskaźnik BMI Jana w wieku 35 lat wskazuje II stopień otyłości. Bez wątplenia Jan w wieku 25 lat i w wieku 35 lat posiada dwie cechy, które wzajemnie się wykluczają, niemniej jednak cały czas mówimy, że jest to ten sam Jan pomimo zmian wagi.

2.4. Identyczność synchroniczna i identyczność diachroniczna

Zagadnienie relacji między identycznością numeryczną a identycznością jakościową wiąże się z zagadnieniem identyczności synchronicznej i diachronicznej. Odnosząc pojęcie identyczności synchronicznej do przykładu dwóch kul bilardowych, biała biała pozostaje tą samą bilą w stosunku do siebie w jakiejś „wyabstrahowanej” chwili t_1 np. o godz. 15:00:00. Natomiast w ujęciu diachronicznym biała bila w chwili t_1 , tj. o godz. 15:00:00, jest biała, a w chwili t_2 , tj. o godz. 16:00:00, jest czerwona. Różnica między identycznością diachroniczną a identycznością synchroniczną dotyczy przedstawiania obiektu w co najmniej dwóch różnych chwilach czasu (diachroniczne ujęcie) lub w jednym – abstrakcyjnym – momencie (ujęcie synchroniczne).

2.5. Problem zmiany / paradoks zmiany

Zarysowane uwagi dotyczące identyczności, tożsamości, podobieństwa, a także identyczności jakościowej, numerycznej oraz diachronicznej i synchronicznej wskazują na stale występujące napięcie między zmianą, która wpisana jest w obiekty istniejące w czasie, a zachowywaniem przez nie identyczności numerycznej, która zdaje się być podstawowym faktem na temat rzeczywistości oraz istniejących obiektów.

Przed wszystkim jednej z głównych przyczyn pojawiających się trudności można doszukiwać się w próbie pogodzenia obserwowanych zmian w obiektach z prawem Leibniza, tj. zasadą identyczności przedmiotów nierozróżnialnych (łac. *principium identitatis indiscernibilium*), które wyraża się w stwierdzeniu: dla każdego x i y , jeżeli x i y mają te same właściwości, wtedy x jest identyczny z y .

$$\forall x \forall y [\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x = y]$$

Przyjmijmy dwa założenia.

1. Mówiąc o identyczności przedmiotów: Przedmioty trwają w czasie, zachowując identyczność.
2. Zachodząca w przedmiotach zmiana wiąże się z nabywaniem i posiadaniem przez rzeczy niekompatybilnych, sprzecznych własności.

Przykładowe rozumowanie zbudowane z wykorzystaniem dwóch przesłanek dotyczących zmiany – identyczności możemy przedstawiać następująco⁴:

1. Przedmiot x trwa w chwili t_1 i w chwili t_2
2. Przedmiot x w chwili t_1 posiada własność P
3. W wyniku zmiany przedmiot x w chwili t_2 nabywa własność Z
4. Własność Z jest niekompatybilna z własnością P
5. Przedmioty są identyczne, gdy posiadają te same własności.

1' Przedmiot posiada niekompatybilne własności.

⁴ Zob. P. Garbacz, *Relatywna identyczność i nieodróżnialność*, „Filozofia Nauki”, Rok X, 2002, nr 3–4, s. 39–40.

2' Przedmiot nie spełnia zasady identyczności rzeczy nieodróżnialnych Leibniza.

Punkt 1' wynika z próby pogodzenia zmiany zachodzącej w przedmiocie, z kolei punkt 2' jest konsekwencją, która mówi, że istnieje niezgodność między Leibnizjańską zasadą identyczności a rzeczywistością, która zawiera przypadki podobne do analizowanego. Jakakolwiek zmiana w obiekcie, chcąc być konsekwentnym, prowadzi do zakończenia istnienia obiektu o określonym zbiorze cech. Natomiast pojawienie się nowej cechy wyznacza początek istnienia nowego obiektu. Niestety jednak analizowany wniosek pozostaje w sprzeczności z naszym codziennym doświadczeniem oraz wnioskami pochodzącymi z innych nauk⁵. Jakże zatem pozostaje rozwiązanie?

„Jedną z możliwości jest, że jakiś przedmiot pomimo zmiany pozostanie tym samym przedmiotem (identyczność numeryczna), jednakże nie posiada tych samych własności, co przed i po zmianie (identyczność jakościowa). Możliwy jest także scenariusz odwrotny: pewien przedmiot pod wpływem zmiany przestaje istnieć (identyczność numeryczna), natomiast przedmiot przed zmianą i po zmianie to dwa różne indywidua posiadające te same własności (identyczność jakościowa). W takim razie identyczność jakościowa nie musi pociągać za sobą identyczności numerycznej i odwrotnie. Taki stan rzeczy skłania do stwierdzenia, że identyczność numeryczna i identyczność jakościowa są rozdzielne, tzn. nie zachodzi między nimi żaden silny związek metafizyczny (jedna nie pociąga za sobą konieczności drugiej)”⁶.

2.6. Kryteria metafizyczne i kryteria empiryczne

Przedstawienie napięcia między identycznością jakościową i numeryczną, które ściśle wiąże się z zasadą identyczności rzeczy nieodróżnialnych Leibniza prowadzi do

⁵ Jako przykład, który będzie miał poważne konsekwencje dla innych nauk, w tym życia codziennego, wyobraźmy sobie następującą sytuację. Do lekarza pierwszego kontaktu przychodzi osoba A, która ma grypę. Otrzymuje odpowiednie leki, stosuje się do zaleceń lekarza. Po tygodniu przychodzi do tego samego lekarza na kontrolę. Czy będzie to ta sama osoba, pytając na gruncie prawa Leibniza? Otóż nie. Osoba A w trakcie pierwszej wizyty u lekarza posiada inne cechy niż osoba, która przychodzi tydzień później. Nie można jednak na to się zgodzić, zauważając istniejącą niezgodność z potoczonym doświadczeniem.

⁶ A. Andrzejewski, *Problem zmiany a identyczność numeryczna*, „Filozofia Nauki”, Rok XIX, 2011, nr 2(74), s. 130.

dokonania koniecznego rozróżnienia między rodzajami kryteriów identyczności. Zanim jednak przejdziemy do dokonania istotnego rozróżnienia, „kryterium” będziemy rozumieć jako swego rodzaju wskaźnik, czynnik, według którego można dokonać oceny, czy obiekt zachowuje identyczność w czasie, czy nie zachowuje identyczności w czasie. Dla przykładu w omawianym przypadku z wykorzystaniem obiektów x , y i z podobieństwo między nimi zostało wykazane ze względu na posiadanie przez obiekty tej samej cechy/ kryterium – c w odniesieniu do obiektu x i y oraz cech/kryterium – d , e w odniesieniu do obiektów y i z .

W dyskusji wokół identyczności osobowej możemy mówić o kryteriach metafizycznych oraz empirycznych. Kryteria metafizyczne wskazują na jakiś głębszy element, własność, cechę, która warunkuje, czy dany obiekt zachowuje swoją tożsamość w różnych odstępach czasu. Na przykład w toku rozważań zostanie podjęty temat kryterium identyczności osób w czasie, jakim jest identyczność ciała. Wówczas przez tak pojęte ciało należy rozumieć nie tylko ciało wraz z istniejącymi przypadłościami, ale przede wszystkim ciało jako metafizyczny obiekt, który zachowuje swoją identyczność w czasie ze względu, jak np. w animalizmie, celowo zorganizowane komórki dążące do zachowania tego samego pod względem biologicznym życia. Innym przykładem kryterium metafizycznego może być pamięć osoby⁷. Ze względu na zachowanie tej samej pamięci zdarza się, że twierdzimy, że jakaś osoba pozostała tą samą osobą lub nie. Szczególnie kryterium to wydaje się być ważne, kiedy ktoś nie pamięta danych wydarzeń, a pamięta inne, których pamiętać nie powinien (jak w przykładzie Locke’a dotyczącym łatacza butów i księcia, o czym więcej będzie w dalszej części rozprawy).

Kryteria metafizyczne (możemy w tym miejscu mówić o wielu kryteriach jako o potencjalnych kandydatach) musimy odróżnić od kryteriów empirycznych tożsamości osobowej. Dla przykładu kryterium empirycznym może być nić DNA lub odciski palców osoby. Badane przez nauki medyczne DNA jednoznacznie identyfikuje konkretną osobę. Po drugie, nić DNA koduje odpowiednie informacje na temat osoby, chociażby dotyczące koloru oczu. Nie podlega to większej dyskusji, że konkretne DNA należy tylko do jednej konkretnej osoby, ale zmiana choćby nawet tylko jednej cechy, np. koloru oczu, jak się wydaje, nie powinna sprawić, że dana osoba przestałaby istnieć, przestałaby być sobą.

⁷ Metafizycznie rozumiana pamięć nie dotyczy pamiętania konkretnego zjawiska, konkretnych zdarzeń, doświadczeń, ale odnosi się do metafizycznie ujętej własności.

Wyobraźmy sobie osobę x, która ma kolor oczu brązowy, ale w efekcie poddania się specjalnemu zabiegowi kolor oczu zmienia na niebieski. Czy osoba sprzed zabiegu i po zabiegu to dwie różne osoby ze względu tylko na tę jedną wybraną cechę? Jakkolwiek przykład ten rozpatrywany na gruncie prawa Leibniza jest głęboko problematyczny, to raczej będziemy skłonni powiedzieć, że w osobie zaszła przypadkowa⁸, nieistotna zmiana, która nie powinna mieć wpływu na przetrwanie tej osoby pod względem numerycznym, co jest kluczowe dla tematu zmiany – identyczności.

2.7. Metafizyka rzeczywistości – 3-deizm i 4-deizm

Rozpatrywanie pojęć stosowanych do analizy zagadnienia zmiany – identyczności pozwala nam w tym miejscu przejść do pytania o naturę rzeczywistości, o to, czy obiekty istniejące w rzeczywistości empirycznej posiadają części czasowe, czy też tylko części fizyczne – jak zwykle się to przyjmuje, zakładając, że obiekty są „w całości obecne w danej, każdej chwili”, bez posiadania części czasowych. Zagadnienie to jest bardzo ważne z punktu widzenia niniejszej pracy, bowiem pozwoli nam dokonać kompleksowej analizy problemu nie tylko z punktu widzenia obiektu, który nabywa lub traci wewnętrzne cechy, ale przede wszystkim zagadnienie to pozwoli nam odpowiednio spojrzeć na tę rzeczywistość i możliwe, że dzięki temu da się uniknąć wielu niepotrzebnych trudności. Zajmiemy się zatem pytaniem o to, czy rzeczywistość ma charakter trójwymiarowy (*3-dimensionalism*; 3-deizm) czy rzeczywistość ma charakter czterowymiarowy (*4-dimensionalism*; 4-deizm) – czyli, powtarzając, czy obiekty tak jak części fizyczne, które mogą być *rozciągnięte* zgodnie z kierunkami – wysokość, szerokość, głębokość – czy są jeszcze *rozciągnięte* w czasie.

⁸ Ew. przypadłościowa. Rozróżnienie zmian przypadłościowych (przypadkowych) oraz zmian istotowych nie jest popularne w ramach dyskusji wokół tożsamości osobowej. Wynika to prawdopodobnie z faktu, że pytanie o samą tożsamość osobową oraz warunki trwania osób w czasie, konieczne i wystarczające, sprowadza się do pytania o zasadę, dzięki której osoba może przetrwać jako ta sama, zachowując swoją istotę, esencję siebie, podczas gdy jej przypadłości (akcydensy) mogą się zmieniać w czasie. Innymi słowy, zmiana istotowa dla jakiegoś obiektu byłaby zmianą, której obiekt przejść nie może, bowiem przestałby być tym samym numerycznie obiektem, a na tym polega identyczność numeryczna obiektów w czasie. Z kolei identyczne numerycznie w czasie obiekty podlegają w czasie zmianom przypadłościowym – nabywając niekompatybilnych dla siebie cech.

2.8. Endurantyzm, perdurantyzm i eksdurantyzm

W dyskusji na temat natury rzeczywistości wyróżnia się standardowo trzy stanowiska – endurantyzm, perdurantyzm (tzw. *worm view*) oraz eksdurantyzm (*stage theory*).

Endurantyzm⁹ to pogląd, w ramach którego twierdzi się, że (a) przedmioty trwają w ten sposób, że w każdej chwili są w całości obecne (ang. *wholly present, wholly located*); (b) przedmioty w różnych chwilach czasu posiadają różne, niekompatybilne względem siebie własności.

Perdurantyzm¹⁰ jest stanowiskiem, które głosi, że: (a) przedmioty, trwając w czasie, posiadają w różnych chwilach części czasowe – tak jak przedmiot posiada część

⁹ Prace opisujące teorie endurantystyczne: T. Merricks, *Endurance and Indiscernibility*, „Journal of Philosophy”, 91, 1994, s. 165–184; T. Merricks, *Fission and Personal Identity over Time*, „Philosophical Studies” 88, 1997, s. 163–186; T. Merricks, *Persistence, Parts, and Presentism*, „Noûs” 33, 1999, s. 421–438; T. Merricks, *Realism About Personal Identity Over Time*, „Philosophical Perspectives” 15, 2001, Metaphysics, s. 173–187; T. Merricks, *There Are No Criteria of Identity Over Time*, „Noûs” 32, 1998, s. 106–124; M. Rea, *Sameness without Identity: An Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution*, „Ratio” 11, 1998, s. 316–328; M. Rea, *Four-dimensionalism* [w:] M.J. Loux, D.W. Zimmerman (red.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 246–280; S. Haslanger, *Endurance and Temporary Intrinsic*, „Analysis” 49, 1989, s. 119–125; S. Haslanger, *Persistence, Change, and Explanation*, „Philosophical Studies” 56, 1989, s. 1–28; S. Haslanger, *Humean Supervenience and Enduring Things*, „Australasian Journal of Philosophy” 72, 1994, s. 339–359; P. van Inwagen, *Temporal Parts and Identity Across Time*, „The Monist” 83, 2000, s. 437–459; P. van Inwagen, *The Doctrine of Arbitrary Undetached Parts*, „Pacific Philosophical Quarterly” 62, 1981, s. 123–137; E.J. Lowe, *Substantial Change and Spatiotemporal Coincidence*, „Ratio” 16, 2003, s. 140–160; E.J. Lowe, *Coinciding Objects: In Defence of the ‘Standard Account’*, „Analysis” 55, 1995, s. 171–178; E.J. Lowe, *Lewis on Perdurantism Versus Endurance*, „Analysis” 47, 1987, s. 152–154; E.J. Lowe, *Tense and Persistence* [w:] R. Le Poidevin (red.), *Questions of Time and Tense*, Oxford University Press, Oxford 1998, s. 43–59.

¹⁰ Prace opisujące teorie perdurantystyczne: Y. Balashov, *Enduring and Perduring Objects in Minkowski Space-Time*, „Philosophical Studies” 99, 2000, s. 129–166; Y. Balashov, *Relativity and Persistence*, „Philosophy of Science” 67, 2000, s. 549–562; Y. Balashov, *Relativistic objects*, „Noûs” 33, 1999, s. 644–662; J. Butterfield, *Spatial and temporal parts*, „The Philosophical Quarterly” 35, 1985, s. 32–44; M. Jubien, *Ontology, Modality and the Fallacy of Reference*, Cambridge University

fizyczną ulokowaną w miejscu A i inną w miejscu B itd., tak przedmiot posiada w chwili t_1 pewną swoją część, a w chwili t_2 posiada inną część; (b) w przeciwieństwie do endurantyzmu perdurantyzm twierdzi, że żaden przedmiot nie jest w całości obecny w różnych chwilach czasu; w jakiejś chwili czasu istnieje tylko część czasowa przedmiotu; (c) trwające w czasie przedmioty mogą posiadać różne, niekompatybilne względem siebie własności.

Eksdurantyzm¹¹ głosi, że: (a) przedmiot „trwa w ten sposób, że w różnych chwilach czasu posiada (rozciągle lub nierozciągle w czasie) powiązane ze sobą kauzalnymi i czasoprzestrzennymi relacjami oraz relacjami podobieństwa różne odpowiedniki (przekroje czasowe – ang. *counterpart stages*)”; (b) przedmiot nie może być w całości obecny w więcej niż w jednej chwili trwania; (c) przedmiot zmienia się w ten sposób, że jego wcześniejsze lub późniejsze odpowiedniki (przekroje czasowe powiązane z przedmiotami wymienionymi wyżej relacjami) posiadają w różnych chwilach różne, niekompatybilne własności. „[S t a g e] y jest czasowym przekrojem $x-a = df$, istnieje dokładnie jedna taka chwila t,

Press, Cambridge 1993; M. Heller, *Varieties of Four-Dimensionalism*, „Australasian Journal of Philosophy” 71, 1993, s. 47–59; M. Heller, *Things Change*, „Philosophy and Phenomenological Research” 52, 1992, s. 695–704; M. Heller, *Temporal Overlap is not Coincidence*, „Monist” 83, 2000, s. 362–380; M. Heller, *Temporal Parts of Four Dimensional Objects*, „Philosophical Studies” 46, 1984, s. 323–334; H. Hudson, *Temporal Parts and Moral Personhood*, „Philosophical Studies” 93, 1999, s. 299–316; H. Hudson, *Universalism, Four-Dimensionalism and Vagueness*, „Philosophy and Phenomenological Research” 60, 2000, s. 547–60; H. Hudson, *A Materialist Metaphysics of the Human Person*, Cornell University Press, Ithaca 2001; R. Le Poidevin, *Change, Cause and Contradiction*, Macmillan, Basingstoke 1991; H. Noonan, *Objects and Identity*, Nijhoff, The Hague 1980; H. Noonan, *A Flawed Argument for Perdurantism*, „Analysis” 63, 2003, s. 213–215.

¹¹ Prace opisujące teorie eksdurantystyczne: K. Hawley, *How Things Persist*, Clarendon Press, Oxford 2001; T. Sider, *All the World's a Stage*, „Australasian Journal of Philosophy” 74, 1996, s. 433–453; T. Sider, *Four-Dimensionalism*, „Philosophical Review” 106, 1997, s. 197–231; T. Sider, *The Stage View and Temporary Intrinsics*, „Analysis” 60, 2000, s. 84–88; T. Sider, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Clarendon Press, Oxford 2001. Nazwa „eksdurantyzm” pochodzi od Sally Haslanger – por. S. Haslanger, *Persistence Through Time* [w:] M.J. Loux, D.W. Zimmerman (red.), *The Oxford Handbook...*, s. 318–319.

że (i) y jest częścią x -a o t ; (ii) obiekt y istnieje o t i tylko o t ; (iii) y przekrywa się ze wszystkimi częściami x -a, które istnieją o t ”¹².

Endurantyzm, perdurantyzm oraz eksdurantyzm są zatem koncepcjami, które wychodząc od analizy rzeczywistości, próbują rozwiązać istniejące problemy/paradoksy zmiany – identyczności. Endurantyzm głosi, że obiekty są w całości obecne i nie posiadają części czasowych, z kolei perdurantyzm i eksdurantyzm twierdzą, że obiekty posiadają części czasowe, tak jak posiadają części fizyczne. Perdurantyzm mówi o, tak to nazwijmy, zwykłej rozciągłości w czasie obiektu, a eksdurantyzm twierdzi, że czasowe części przedmiotów składają się z powiązanych ze sobą wymienionymi relacjami przekrojów. Eksdurantyzm w pewnym stopniu ma być odpowiedzią na potencjalne zarzuty, których odparcie ma zbliżyć to stanowisko do endurantyzmu pod względem twierdzenia, że w chwili t_1 istnieje dający się zidentyfikować cały przedmiot, aczkolwiek odniesiony do danej, konkretnej chwili czasu.

Różnica między endurantyzmem, perdurantyzmem i eksdurantyzmem będzie jeszcze wyraźniejsza, kiedy odniesiemy ją od konkretnego przykładu i zbadamy, w jaki sposób każde z tych stanowisk tłumaczy problem zmiany – identyczności¹³:

- (1) Długowłosa (Jan) = Krótkowłosa (Jan)
- (2) Długowłosa (Jan) posiada długie włosy w chwili t_1
- (3) Krótkowłosa (Jan) posiada krótkie włosy w chwili t_2
- (4) Zgodnie z prawem Leibniza: Długowłosa (Jan) \neq Krótkowłosa (Jan)

Podstawowe pytanie dotyczy możliwości przetrwania przez Jana zmiany długości włosów. Perdurantyzm i eksdurantyzm twierdzą, że długowłosa i krótkowłosa Jan to ten sam obiekt, bowiem (a) Jan długowłosa i Jan krótkowłosa to części czasowe Jana, (b) przy czym eksdurantysta powie, że części Jana to w rzeczywistości jego przekroje czasowe połączone ze sobą relacjami kauzalnymi, czasoprzestrzennymi oraz relacjami podobieństwa – Jan tracił własność długowłosowości stopniowo, najpierw część jego włosów została ścięta, potem następna część itd.

Endurantyzm konsekwentnie będzie twierdził, że Jan długowłosa w chwili t_1 i Jan krótkowłosa w chwili t_2 to dwa różne obiekty ze względu na posiadanie

¹² M. Grygianiec, *Teoria części czasowych – tezy i argumentacje*, „Filozofia Nauki”, Rok XVII, 2009, nr 4(68), s. 58.

¹³ A. Andrzejewski, *Problem zmiany a identyczność...*, dz. cyt., s. 128.

niekompatybilnych własności. Jan nie może posiadać własności długowłosowości i krótkowłosowości, bowiem jedna i druga własność wykluczają się. Aby poradzić sobie z istniejącym napięciem, endurantyzm będzie zatem próbował dokonać dokładnej analizy prawa Leibniza, tak by głoszone twierdzenie zbliżyć do potocznej intuicji, że jednak Jan przetrwał wizytę u fryzjera.

Jedną ze strategii przełamania paradoksu zmiany i identity na gruncie endurantyzmu jest szczególna koncepcja własności, w której „cechy wewnętrzne przedmiotów to de facto relacje zachodzące pomiędzy przedmiotami a chwilami czasu. Zmieniające się cechy to relacje, w których przedmioty stoją do chwil. Zgodnie z tą koncepcją zdanie *Jan jest długowłosy w chwili t_1* powinno się odczytywać jako zdanie *Relacja «długowłosowości» zachodzi pomiędzy Janem a chwilą t_1* (lub: *Jan jest długowłosy-w t_1*), zaś zdanie *Jan jest krótkowłosy w chwili t_2* – jako zdanie *Relacja «krótkowłosowości» zachodzi pomiędzy Janem a chwilą t_2* (lub: *Jan jest krótkowłosy-w t_2*). W tym świetle sprzeczność zdaje się nie pojawiać: ten sam (identyczny) Jan stoi w relacjach do różnych przedmiotów (chwil)”¹⁴.

Innym sposobem odpowiedzi na wnioski endurantyzmu przeczące intuicji jest traktowanie egzemplifikacji własności jako relacji trójczłonowej między przedmiotem – własnością i chwilą czasu. Wówczas zdanie *Jan jest długowłosy w chwili t_1* można interpretować jako: *Relacja „jest w” zachodzi pomiędzy Janem, długowłosowością i chwilą t_1* lub *Jan jest-o t_1 długowłosy* i odpowiednio *Jan jest krótkowłosy w chwili t_2* , które może brzmieć również jako: *Relacja „jest w” zachodzi pomiędzy Janem, krótkowłosowością i chwilą t_2* lub *Jan jest-o t_2 krótkowłosy*.

Kolejny sposób poradzenia sobie ze zmianą i identity polega na zgodzeniu się, że każda własność posiadana przez przedmiot powinna być indeksowana czasowo. Wówczas wyklucza się posiadanie po prostu określonych cech przez przedmiot – np. osoba może być długowłosa lub krótkowłosa w jakiejś konkretnej chwili. Jan może być długowłosy lub krótkowłosy w określonym czasie. Zdanie, które dotyczy Jana przed wizytą u fryzjera i po wizycie, będzie brzmiało odpowiednio: *Jan jest t_1 -długowłosy* i *Jan jest t_2 -krótkowłosy*. Przy takim wyjaśnieniu zmiany na gruncie endurantyzmu wydaje się, że sprzeczność nie występuje.

¹⁴ Zob. M. Grygianiec, *Teoria części czasowych...*, dz. cyt., s. 60.

Jeszcze innego rodzaju rozwiązaniem trudności, na jakie napotyka endurantyzm, jest faktyzm (znany także pod nazwą SOFism). Istotą tego rozwiązania jest rozróżnienie typicznych i egzemplarycznych stanów rzeczy. Typiczne stany rzeczy to nic innego jak sytuacje egzemplifikowania własności przez przedmioty – np. bycie długowłosy Janem, bycie krótkowłosym Janem. Egzemplaryczne stany rzeczy to „uczasowione” stany typiczne – np. bycie długowłosym Janem w chwili t_1 , bycie krótkowłosym Janem w chwili t_2 . Wówczas typiczne stany rzeczy traktuje się jako pewnego rodzaju przedmioty abstrakcyjne, natomiast egzemplaryczne stany rzeczy jako realizację stanów typicznych. Taka próba złagodzenia sprzeczności między identycznością a zmianą wydaje się być usunięta. Początkowe zdanie – *Jan jest długowłosy w chwili t_1* przetwarza się jako zdanie – typiczny stan rzeczy: bycia długowłosym Janem, zachodzi (a dokładniej egzemplifikuje się) w chwili t_1 . Wówczas – typiczny stan rzeczy – bycia krótkowłosym Janem zachodzi (jest faktem lub egzemplifikuje się) w chwili t_2 .

Warto w tym miejscu nadmienić, że zaproponowane sposoby poradzenia sobie z problemem zmian na gruncie endurantyzmu nie znajdują powszechnego uznania. Nie można nie wspomnieć bowiem o pewnym rozwiązaniu zaproponowanym przez Petera van Inwagena¹⁵. Sprzeciwia się on interpretacji zdań endurantystycznych na wzór koncepcji teorii części czasowych, głównie perdurantyzmu. Zdaniem van Inwagena wyrażenia takie jak „Jan o t_1 ” nie jest nazwą. Wyrażenie dotyczące Jana w chwili t_1 nie odnosi się w rzeczywistości do żadnej rzeczy. Nie istnieje Jan chwilowy, ale Jan *simpliciter* – po prostu ten konkretny Jan. Dlatego „rzekome zdania sprzecznościordne, jak np. zdanie *Banan w chwili t_1 jest identyczny z bananem w chwili t_2* , nie są poprawnie zbudowane. Według van Inwagena, gdy dostrzeże się tę okoliczność, automatycznie zniknie rzekomy problem identyczności w czasie. Poprawna interpretacja powyższych zdań powinna być następująca: a’) *Banan jest w chwili t_1 zielony*; b’) *Banan jest w chwili t_2 żółty*; c’) *To, że banan jest w chwili t_1 zielony, jest identyczne z tym, że banan jest w chwili t_2 żółty*. Oczywiście zdanie c’) jest fałszywe, co nie przeszkadza banalnej konstatacji: d) *Banan jest identyczny z bananem*”¹⁶.

Zgodność z potocznymi intuicjami endurantyzmu sprawia, że to stanowisko jest częściej wybieraną opcją niż perdurantyzm czy eksdurantyzm. Dla przykładu Judith

¹⁵ Zob. P. van Inwagen, *Temporal Parts and Identity Across Time*, „The Monist” nr 83, s. 437–459.

¹⁶ Zob. M. Grygianiec, *Teoria części czasowych...*, dz. cyt., s. 62.

Travis Thomson określa perdurantyzm mianem „szalonej metafizyki”¹⁷, wskazując na absurdalność rozwiązań perdurantystycznej teorii części czasowych, chociażby w przypadku stwierdzenia, że jeżeli każda z części czasowych obiektu x posiada wagę 1 kg, to obiekt, który obecnie trzymam w ręku, także posiada dokładnie tę samą wagę. Natomiast wydaje się, że waga części obiektu powinna się sumować. Obiekt x w całości powinien mieć większą wagę niż 1 kg.

Następny z zarzutów przeciwko teorii części czasowych wskazuje, że analogie między czasem i przestrzenią nie są tak oczywiste, jak chcieliby zwolennicy perdurantyzmu i eksdurantyzmu, co więcej zachodzą między nimi zasadnicze różnice. Przede wszystkim wskazuje się, że czas ma naturę migawkową, a przestrzeń nie albo tylko quasi-migawkową. W czasie możemy wyróżnić teraźniejszość, przeszłość oraz przyszłość, w przypadku przestrzeni może mówić tylko o tym, że coś jest tutaj lub tam. Po trzecie, czas posiada ukierunkowaną strzałkę, a w przestrzeń nie. Innym zarzutem względem teorii części czasowych jest twierdzenie, że czas jest jednowymiarowy, natomiast przestrzeń jest trójwymiarowa. Dokonując jednak całościowej oceny wyróżnionych w tym momencie zarzutów względem perdurantyzmu i eksdurantyzmu, należy stwierdzić, że w istocie sprowadzają się do przedstawienia różnic między czasem i przestrzenią. Wydaje się to z gruntu nietrafne, bowiem celem koncepcji teorii części czasowych jest podanie pełniejszej koncepcji rzeczywistości, w których czas nie jest przedstawiony jako konkurent koncepcji trójwymiarowych, a dopełnienie opcji trójwymiarowej. Porównanie czasu z przestrzenią jest z zasady błędne, bowiem czas traktuje się tutaj jako kolejny wymiar rzeczywistości. Podobnie mogą brzmieć zarzuty kogoś, kto powie, że rzeczywistość ma postać dwuwymiarową, bowiem głębokość, dzięki której widzimy obiekty trójwymiarowo, rozciąga się w inną stronę niż wysokość. Z gruntu brzmi to niedorzecznie.

Argumenty z analogii między czasem a przestrzenią, które próbują zakwestionować sensowność metafizyki 4D, z pewnością nie należą do najsilniejszych. Nie można tego natomiast powiedzieć o następujących uwagach, które kwestionują koncepcje z grupy teorii części czasowych. Należy m.in. do nich „(i) spostrzeżenie, że teoria ta nie jest w stanie przeprowadzić kategorialnego rozróżnienia pomiędzy linią

¹⁷ Zob. J.J. Thomson, *Parthood and the Identity Across Time*, „The Journal of Philosophy” nr 80, 1983, s. 201–220.

światową rzeczy a samą rzeczą¹⁸; (ii) argument modalny van Inwagena; (iii) okoliczność, że wszystkie tezy o identyczności w czasie rozumiane literalnie są na gruncie tej teorii po prostu fałszywe, co przesądzone jest poprzez same ustalenia terminologiczne; (iv) argument z jednolitego, wirującego dysku; (v) argument z wykluczenia”¹⁹.

2.9. Argumenty na rzecz teorii części czasowych

W tym miejscu warto zastanowić się, jakie argumenty wspierają ontologie czterowymiarowe. W przypadku ontologii trójwymiarowej przede wszystkim należy stwierdzić, że jest bliższa potocznym intuicjom, ale z drugiej strony nie może to znaczyć, że należy ją przyjąć bez rozważenia argumentów, które wspierają koncepcje przeciwne.

Jednym z argumentów, który wspiera ontologie czterowymiarowe, jest generalna uwaga, że są one oszczędne ontologicznie. Inaczej mówiąc, na gruncie 3-deizmu trzeba uznać wielokategorialność przedmiotów materialnych. Nie można natomiast powiedzieć tego w przypadku 4-deizmu. Istniejące przedmioty materialne to części czasowe tych samych przedmiotów. W odpowiedzi na ten argument wskazuje się, że jest to cecha tylko pozorna, szczególnie na gruncie eksdurantyzmu, zgodnie z którym twierdzenie o przekrojach czasowych obiektów tylko generuje jeszcze większą liczbę możliwych obiektów, dając podstawy do sformułowania tzw. argumentu z przeludnienia, a tym samym do odrzucenia teorii części czasowych, które generują nieskończoną liczbę obiektów.

Następny argument wynika z problemu zmiany wewnętrznej (ang. *the Problem of Intrinsic Change*). Jeżeli przedmioty materialne nabywają nowe własności, niekompatybilne, i tracą dotychczasowe, to w przedmiotach zachodzą zmiany, które prawo Leibniza wyklucza z podstaw akceptacji identyczności. Wracając do omówionego przykładu, Jan długowłosey i Jan krótkowłosey posiadają wykluczające się własności. Na gruncie endurantyzmu, o ile nie przeprowadzi się głębszej analizy twierdzeń endurantystycznych, które będą uzasadniały zmianę poprzez wskazanie sposobu jej

¹⁸ „Linia światowa przedmiotu materialnego jest to zbiór wszystkich zdarzeń i faktów będących udziałem tegoż przedmiotu – jest wszystkim, co z tym przedmiotem dzieje się od momentu jego zaistnienia do momentu jego zniszczenia”. Zob. M. Grygianiec, *Teoria części czasowych...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁹ Zob. tamże, s. 49.

rozumienia, pojawia się fundamentalny problem zmiany – identyczności. Teorie części czasowych omijają wskazany problem, bowiem na gruncie teorii części czasowych nie można mówić o identyczności przedmiotów w czasie. W czasie t_1 i w czasie t_2 nie istnieje Jan po prostu, ale rozciąga w czasie część Jana. Tak jak zwolennik endurantyzmu nie będzie miał problemu z pytaniem o to, czy część Jana, np. noga, jest tożsama z inną częścią ciała, na przykład ręką, bowiem zajmują dwa różne miejsca w przestrzeni, tak na gruncie teorii części czasowych problem zmiany własności, które powodują przerwanie istnienia lub pojawienie się nowego zupełnie obiektu, nie pojawia się. Inaczej mówiąc: „Na gruncie [...] perdurantyzmu i eksdurantyzmu problem zmiany wewnętrznej nie istnieje. Koncepcje te utrzymują, iż niekompatybilne cechy posiadane rzekomo przez jeden trójwymiarowy przedmiot trwający w czasie, są de facto posiadane przez różne części czasowe tego przedmiotu. Ponieważ części czasowe przedmiotu są odrębnymi obiektami, nie powstaje zagrożenie, iż jeden obiekt będzie posiadał wykluczające się cechy”²⁰.

Nie jest to miejsce, aby podać ostateczny werdykt, która z przedstawianych koncepcji rzeczywistości (3-deizm lub 4-deizm) jest prawdziwa, o ile taki może w ogóle istnieć. Niemniej jednak można zaryzykować tezę na temat równoważności 3-deizmu i 4-deizmu z wręcz oczywistego powodu. Nie jest to kwestią języka lub interpretacji zdarzeń, że obiekty istnieją w czasie i każdy obiekt zawsze zawiera odniesienie do czasu, w którym istnieje. Jan krótkowłosy nie jest Janem po prostu, bowiem taki obiekt nie istnieje. Jan krótkowłosy to Jan, który ma na przykład 30 lat 11 miesięcy 23 godziny i itd. Jan, który wychodzi od fryzjera, jest Janem, który ma 30 lat 11 miesięcy i 23 i pół godzinny. Należy zgodzić się, że Jan krótkowłosy i Jan długowłosy nie są swoimi częściami czasowymi, ale nie można zaprzeczyć, że ostatni Jan jest w jakimś sensie sumą wszystkich poprzednich Janów albo czymś, co należałoby określić bardziej właściwym słowem niż część. Na gruncie zaproponowanego rozwiązania także zostaje uchylony argument van Inwagena. Wówczas np. zdania dotyczące Jana w chwili t_1 należy uznać za zdania, które denotują konkretny obiekt, bowiem wyrażanie „Jan w chwili t_1 ” dotyczy obiektu, jakim jest Jan, który w chwili t_1 ma np. 25 lat i 11 miesięcy i 11 godzin i jest największą *sumą* wszystkich wcześniejszych *Janów*. Ewentualnie, można się spierać, gdyby chcieć podtrzymać argumentację w myśl van Inwagena, że Jan w ogóle to jakaś metafizyczna

²⁰ Zob. tamże, s. 60.

substancja, metafizycznie pierwotny i fundamentalny dla istnienia nośnik, którego cechy wewnętrzne to w istocie ulegające zmianie przypadłości.

Kończąc w tym miejscu część poświęconą wprowadzeniu do zagadnienia identyczności osobowej od strony ontologicznej, której nie można odmówić znaczenia ani w dyskusji w podejmowanym przedmiocie, ani w niniejszej pracy, przejdę do wyróżnienia stanowisk, kluczowych z punktu widzenia przedstawienia możliwych odpowiedzi na pytanie o identyczność osobową w czasie. Inaczej mówiąc, przedstawiony zostanie podział możliwych i dyskutowanych koncepcji kryteriów identyczności.

3. Pogląd złożony (*Complex View*) lub pogląd prosty (*Simple View*)

Można wyróżnić kilka podziałów stanowisk wokół tożsamości osobowej. M. Iwanicki wyróżnia stanowiska ze względu na odpowiednie kryterium²¹:

- kryterium somatyczne
- relacja cielesna
- relacja mózgowa
- relacja biologiczna
- kryterium psychologiczne (relacja ciągłości psychicznej)
- pogląd prosty (związany z dualizmem substancji).

Podobny podział stanowisk przyjął prof. Grygianiec²².

(a) Stanowiska fizykalne

- i. Identyczność osób polega na identyczności ich ciał;
- ii. Identyczność osób polega na fizycznej ciągłości ich ciał;
- iii. identyczność osób polega na identyczności organizmów żywych;
- iv. identyczność osób polega na identyczności lub ciągłości ich mózgów;

(b) Stanowiska psychologistyczne:

²¹ M. Iwanicki, *Identyczność osobowa. Wybrane stanowiska i argumenty* [w:] *Przewodnik po metafizyce*, S.T. Kołodziejczyk (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 277–311.

²² M. Grygianiec, *Identyczność i trwanie. Studium ontologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2007, s. 123 (Rozdz. 6.4. *Na czym polega identyczność osób w czasie?*).

- i. Identyczność osób polega na identyczności ich pamięci lub części pamięci;
 - ii. Identyczność osób polega na ich psychologicznej ciągłości.
- (c) Stanowisko dualistyczne: identyczność osób polega na identyczności ich dusz;
- (d) Stanowisko symplicystyczne: identyczność osób jest nieredukowalna do innych relacji.

Oprócz różnicy terminologicznej między Iwanickim a Grygiancem można zaobserwować jedną szczególnie istotną różnicę. Grygianiec odróżnia stanowiska symplicystyczne (pogląd prosty/nieredukcyjny, ang. *Simple View*) od stanowisk dualistycznych, podczas, gdy Iwanicki prezentuje przedstawione stanowiska w ramach jednej grupy. Zanim nastąpi wyjaśnienie poszczególnych podstanowisk, zaprezentowany zostanie generalny podział, który bazuje na dwóch zaproponowanych wyżej rozwiązaniach.

Jak zostało to zauważone, Grygianiec i Iwanicki inaczej prezentują przedstawione poglądy. W niniejszej rozprawie pogląd prosty/nieredukcyjny (*Simple View*) będzie przedstawiony jako ten, który nie jest koncepcją redukującą tożsamość osobową do żadnego innego faktu, czyli nie jest zaliczany jak według Iwanickiego do grupy poglądów dualistycznych²³. W przeciwieństwie do koncepcji dualistycznych, w ramach których duszę można rozumieć przede wszystkim w relacji do ciała jako prostą i nieredukowalną (i to przypomina pogląd prosty) albo duszę można rozumieć jako czynnik, do którego redukuje się tożsamość osobową i przypomina koncepcje z grupy *Complex View*. Ponadto zaproponowany w tej pracy podział będzie uwzględniał stanowisko – pogląd pośredni (ang. *Not-so-simple Simple View*) reprezentowany przez Lynne Rudder Baker, która wysuwa go jako alternatywę mającą radzić sobie ze słabościami poglądu prostego i poglądu złożonego²⁴. Zostanie on umieszczony jako odrębny względem już uznawanych

²³ Aczkolwiek, jak będzie to zauważone, koncepcje dualistyczne zawierają się w ramach poglądu prostego/nieredukcyjnego, ale go nie wyczerpują – więcej w rozdziale III.

²⁴ „Here I shall offer a simple view, but of a different sort from the views of those who take persons to be immaterial substances. On the one hand, I am not a reductionist about persons: I do not believe that personhood can be understood in sub-personal or non-personal terms, and hence I do not believe that there are non-circular informative necessary and sufficient conditions for a person identified at one time to be the same person as a person identified at a different time. On the other hand, I also reject the view

stanowisk głównie ze względu na swoje aspiracje. Kwestią otwartą natomiast pozostaje rzeczywisty status propozycji prof. Baker²⁵.

W niniejszej pracy stanowiska dotyczące tożsamości osobowej będą rozumiane w następujący sposób i według tego podziału będzie prowadzona ich prezentacja²⁶:

- *Complex View* (pogląd złożony)
 - Stanowiska fizyczne
 - Identyczność osób polega na identyczności ich ciał;
 - Identyczność osób polega na fizycznej ciągłości ich ciał;
 - Identyczność osób polega na identyczności organizmów żywych;
 - Identyczność osób polega na identyczności lub ciągłości ich mózgów;
 - Stanowiska psychologizujące
 - Identyczność osób polega na identyczności ich pamięci lub części pamięci;
 - Identyczność osób polega na ich psychologicznej ciągłości.
- *Simple View* (pogląd prosty)
 - Stanowiska symplicystyczne: identyczność osób jest nieredukowalna do innych relacji.
 - Stanowiska dualistyczne: identyczność osób polega na identyczności ich dusz
- *Not-so-simple Simple View*²⁷ (pogląd pośredni)

that persons are «separately existing entities» that can exist apart from bodies or that are immaterial minds or souls. I reject both standard views, and describe a third way”. L.R. Baker, *Personal Identity: a Not-So-Simple Simple View* [w:] *Personal Identity: Complex or Simple?*, G. Gasser, M. Stefan (red.), Cambridge University Press 2012, s. 180.

²⁵ Dla przykładu Grygianiec klasyfikuje ten pogląd w ramach poglądu prostego/nieredukcyjnego.

²⁶ W tekście będę posługiwał się angielskimi nazwami w odniesieniu do teorii *Complex View*, *Simple View*, *The Constitution View*, *Not-so-simple Simple View*, bowiem nie znajduję adekwatnych odpowiedników w języku polskim. Po drugie, nie chcę wprowadzać czytelnika w zamieszanie. Dla przykładu – *Simple View* przez jednym jest tłumaczone jako „pogląd standardowy”, a przez innych jako „pogląd prosty”. Wiemy, że mamy na myśli koncepcje *Simple View*, a nie dwie różne grupy teorii.

²⁷ Aczkolwiek w języku polskim brak jednoznacznego tłumaczenia nazwy *Not-so-simple Simple View* w niniejszej rozprawie, nazwa ta będzie tłumaczona, jako „pogląd pośredni”, przede wszystkim dlatego, że pogląd ten ma swoje źródło w pracy prof. Lynne Rudder Baker, której intencją jest, aby pogląd ten usytuować w kontekście – a nawet ponad dyskusją – między poglądem prostym a poglądem złożonym.

3.1. Pogląd złożony (*Complex View*)

Stanowiska w ramach poglądu złożonego (*Complex View*) dzielą się na dwie zasadnicze grupy – stanowiska fizyczne oraz stanowiska psychologizujące. Zasada dominująca w ramach tej grupy dotyczy redukcji tożsamości osobowej do faktu innego rodzaju. Tożsamość osobowa zostaje uzależniona, sprowadzona np. do faktów fizycznych – trwania w czasie ludzkiego ciała, organizmu ludzkiego lub identyczności, ciągłości całości lub części mózgu lub też zostaje zredukowana do kwestii natury psychologizującej – ciągłości pamięci.

3.1.1. Stanowiska fizyczne

Identyczność/fizyczna ciągłość ciała

Twierdzenie przewodnie można wyrazić w następujących słowach:

Jest konieczne, że osoba O_1 w chwili t_1 jest identyczną z osobą O_2 w chwili t_2 wtedy i tylko wtedy, gdy ciało O_1 jest identyczne z ciałem O_2 ²⁸.

Wówczas możliwe są co najmniej trzy sposoby rozumienia identyczności cielesnej:

1. *Identyczność części* – w taki sposób najczęściej rozumiemy identyczność osobową opartą na identyczności ciała w czasie, która miałaby wynikać z empirycznie dostrzegalnej zmienności. Po drugie, obserwowane zmiany w ludzkich ciałach w czasie są prawdopodobnie głównym wyzwaniem wszelkich koncepcji zajmujących się problemem zmiany i identyczności. Idealnym rozwiązaniem na gruncie identyczności części/całości ciała byłoby znalezienie takiej części, które zachowują doskonałą identyczność, czyli nie podlega zmianie nawet na poziomie mikrokomórek²⁹.
2. *Ciągłość czasoprzestrzenna* – pomijając kwestię, która z praktycznego punktu widzenia wydaje się trudna, czyli możliwości dokładnego odtworzenia drogi każdej z osób, to analizując przykład żony Biblijnego Lota, która została zamieniona w słup soli trzeba postawić pytanie, czy słup soli jest żoną Lota? Aczkolwiek te dwa

²⁸ M. Iwanicki, *Identyczność osobowa...*, dz. cyt. s. 282.

²⁹ Por. tamże, s. 282.

obiekty wiąże ze sobą ciągłość czasoprzestrzenna to pod względem funkcjonalnym żadna z części żony Lota nie ma związku ze słupem soli, w który żona Lota została zamieniona. Nawet gdyby żona Lota ulegała stopniowemu przeobrażeniu, to po zmianie ostatniej komórki moglibyśmy mówić o relacji następstwa, zastępowania części i dzięki temu łączności czasoprzestrzennej. Nie jest jednak łatwe przypisanie identyczności dwóm obiektom – słupowi soli i żonie Lota, która posiada organiczne ciało. W normalnych warunkach ludzkie ciało również przechodzi liczne wymiany na poziomie komórkowym i poza ciągłością funkcjonalną oraz następstwem komórek nie można mówić ścisłej ciągłości czasoprzestrzennej całego ciała osoby³⁰. Dodatkowo, jak zauważa Iwanicki, należy się zastanowić, czy ciągłość czasoprzestrzenna jest konsekwencją identyczności czy też koniecznym jej warunkiem³¹.

3. Hybrydowe koncepcje wiążące ciągłość czasoprzestrzenną z ciągłością funkcjonalną.

Identyczność organizmów żywych

Identyczność osób, która bazuje na identyczności organizmów żywych możemy przedstawić w następujący sposób:

Jest konieczne, że osoba O w chwili t_1 jest identyczna z pewnym x w chwili t_2 wtedy i tylko wtedy, gdy między O a x istnieje ciągłość biologicznego życia³².

Przede wszystkim na gruncie tego stanowiska nie mówi się już o identyczności osoby w czasie, a zgodności/identyczności osoby O z jakimś x , z którym osoba O dzieli ciągłość biologicznego życia. Fundamentalna zatem kwestia dotyczy nie warunku, który osoba spełnia lub nie spełnia, a raczej czy stanowiska z tej grupy odpowiadają na pytanie o trwanie osób w czasie i trzeba wyraźnie temu zaprzeczyć³³. Niemniej jednak, jeżeli osoba zachowuje identyczność z jakimś x pod względem ciągłości biologicznego życia, to w następnym kroku można już doszukiwać się warunków identyczności biologicznego życia itp. poprzez

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 288.

³³ Zob. M. Grygianiec, *O banalności animalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 25, 2016, nr 3 (99), ISSN 1230–1493.

odwołanie do warunków, które spełniać może ów organizm biologiczny. Zatem następne pytanie, jakie można postawić, dotyczy tego, czy proponowane twierdzenie, że jesteśmy z istoty organizmami, różni się od poglądu, że jesteśmy funkcjonującymi ciałami?³⁴ Inaczej mówiąc, pytaniem nierozstrzygniętym pozostaje, czy w przypadku relacji biologicznej nie występuje redukcja do relacji cielesnej. Jednym z argumentów, który jakby broni relacji biologicznej jest możliwość dokonywania przeszczepów, które nie wpływają na identyczność osób w czasie. Inaczej mówiąc, wymiana części organicznych ciała osoby na części nieorganiczne, utworzone z innego materiału niż związki węgla, jak obecnie, uprawnia nas do mówienia, że osoba przetrwała zabieg na przykład wymiany swoich części. Podstawą jej dalszego trwania w czasie jest na przykład zachowana pamięć, pierwszoosobowa perspektywa czy ciągłość czasoprzestrzenna. W przypadku redukcji relacji biologicznej do relacji cielesnej musielibyśmy w zasadzie próbować pogodzić opcję, która głosi, że wymiana części organicznych nie zaburza naszego trwania w czasie z opcją, która sprzeciwia się temu pogładowi. Rozstrzygnięcie to raczej wskazuje, że nie można zredukować relacji biologicznej do relacji cielesnej. Co więcej, na gruncie relacji cielesnej może pojawić się problem identyczności osoby z zarodkiem. Opcja biologiczna natomiast, która twierdzi, że osoba t_1 oraz zarodek są tą samą osobą, bowiem uczestniczą w tym samym celowo zorganizowanym życiu nie musi stawać wobec problemu identyczności osoby z zarodkiem.

Jednym z zarzutów wobec kryterium biologicznego jest problem anomalii biologicznych, a dokładniej przypadek złączonych bliźniąt posiadających dwie różne głowy, ale połączonych tym samym ciałem od wysokości szyi w dół (łac. *dicephalus*). Twierdzi się w tym przypadku, że mamy tu dwie osoby, a każda z głów odpowiada za inny podmiot świadomości. W związku z tym, identyczność z danym organizmem uznać należy za niewystarczającą (koniecznie trzeba w tym miejscu dodać, że organizmem w takim razie jest ciało osoby od szyi w dół). Wówczas, jeżeli identyczność z organizmem nie zachodzi w tym przypadku, nie ma potrzeby sądzić, że zachodzi w innych przypadkach³⁵.

Pomimo tego strategia obrony kryterium biologicznego w przypadku bliźniaków polega na wskazaniu, że podstawą ludzkiej identyczności jest pień mózgu, który nie jest dzielony i on miałby wyznaczać granicę identyczności osoby z organizmem. Po drugie,

³⁴ M. Iwanicki, *Identyczność osobowa...*, dz. cyt., s. 289.

³⁵ Tamże, s. 292.

można stwierdzić także, że w tym przypadku mamy do czynienia z jedną osobą mającą „podzielony umysł”, którego przejawem są dwa niezależne od siebie strumienie świadomości. Po trzecie, zwolennik kryterium organizmu może powiedzieć, że przypadek rozdwojonych bliźniaków to graniczny przypadek, w którym nie jest zdeterminowane jednoznacznie, czy mamy jeden, czy dwa organizmy³⁶.

Identyczność lub ciągłość mózgu

Pogląd, który głosi, że zachowanie identyczności osobowej w czasie zależy od zachowania identycznego mózgu lub części mózgu można wyrazić w następującym twierdzeniu:

Jest konieczne, że osoba O_1 w chwili t_1 jest identyczna z osobą O_2 w chwili t_2 wtedy i tylko wtedy, gdy mózg O_1 jest przynajmniej częściowo identyczny z mózgiem O_2 ³⁷.

Zwykle w tym miejscu rozważa się eksperyment myślowy dotyczący transplantacji mózgu. Wyobraźmy sobie, że na sali operacyjnej za chwilę zostanie przeprowadzona operacja, w której z głowy osoby A zostanie wyjęty cały mózg, a następnie zostanie on przeszczepiony do ciała osoby B, która uprzednio została pozbawiona swojego *oryginalnego* mózgu. Pytanie, jakie się pojawia dotyczy tego, czy osoba A jest osobą B, czy osoba B jest osobą A ze względu na posiadanie mózgu? Z założenia zwolennik ciągłości mózgu musi trzymać się opcji, że osoba B jest osobą A, natomiast zwolennik koncepcji ciągłości ciała musi przyznać, że umarła osoba A, bowiem pozostawiła swoje ciało, a jedynie mózg, który jest mniejszą częścią ciała osoby A został przeniesiony do większej części ciała osoby B.

Rozważmy kolejny eksperyment. Tym razem, zamiast transplantacji całego mózgu nastąpi transplantacja dwóch półkul mózgowych osoby A. Lewa półkula trafi do ciała osoby B, a prawa półkula do ciała osoby C. W przypadku powodzenia eksperymentu można zapytać, w którym ciele znajduje się osoba A? W ciele osoby B czy w ciele osoby C? Odpowiedź na to pytanie wydaje się trudna z kilku powodów. Przede wszystkim, jeżeli osoba A przetrwała, jako obydwie osoby, to:

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, 286.

Osoba A = Osoba B

Osoba A = Osoba C

ale

Osoba B \neq Osoba C

Zatem występuje sprzeczność. Osoba A nie może zajmować dwóch różnych miejsc w przestrzeni w tym samym czasie. Prawdopodobnie między osobą A oraz osobami B i C zachodzi ciągłość psychiczna, a każda z osób posiada takie samo prawo, aby powiedzieć, że jest osobą A (nie ma bowiem innych przeciwwskazań, aby było inaczej). Nie wydaje się ponadto, aby dobrym rozwiązaniem było np. uzależnienie przetrwania jakiejś osoby od nieprzetrwania drugiej, czyli np. próby zabicia jednej z przetrwałych osób, by nie istniał inny – „silny” kontrkandydat. Najrozsądniej można zatem pomyśleć, jak się zdaje, i przyznać, że osoba A nieprzetrwała operacji. Z drugiej strony, można za Parfitem postawić uzasadnione pytanie, czemu podwójny sukces osoby A, przetrwanie w dwóch ciałach, ma być jej porażką?³⁸ Może jednak słusznie należy mówić, że między osobą A oraz osobami B i C zachodzi tylko ciągłość psychiczna, a nie identyczność? Przecież można potraktować zduplikowane życie osoby A jako swego rodzaju opcję zapasową – na wypadek jakiegoś nieprzewidzianego zdarzenia, w którym ginie jedna z osób, zawsze pozostaje druga, która również jest osobą wyjściową.

Dokonując modyfikacji także i tego eksperymentu, można zapytać, czy przeniesienie połowy lewej półkuli osoby A do ciała osoby B oraz 90% półkuli prawej osoby A do ciała osoby C ma znaczenie dla zachowania tożsamości w czasie, nawet jeżeli pod względem psychicznym różnica 10% między wielkością półkul mózgowych nie ma znaczenia? Tym samym, co może być ważne, jest tylko pewnego rodzaju ciągłość mózgu, a nie zachowanie ścisłej identyczności, a po drugie, ciągłość psychiczna bardziej się liczy niż zachowanie odpowiedniej ilości procentowej mózgu w ramach osoby. Niestety wówczas pojawia się problem multiplikacji osób, które mogą być ciągle z dawcą już nie tylko mózgu, ale i informacji psychicznych.

3.1.2. Stanowiska psychologistyczne

³⁸ D. Parfit, *Racje i osoby*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Seria: *Filozofia w Praktyce*, Warszawa 2012, s. 299–300.

- Identyczność osób polega na identyczności ich pamięci lub części pamięci.
- Identyczność osób polega na ich psychologicznej ciągłości.

Identyczność osobową na gruncie identyczności psychicznej, w tym szczególnie pamięci, można wyrazić w twierdzeniu:

Jest konieczne, że osoba O_1 w chwili t_1 jest identyczna z osobą O_2 w chwili t_2 wtedy i tylko wtedy, gdy między O_1 a O_2 zachodzi ciągłość psychiczna³⁹.

Główny zarzut adresowany względem kryterium, które oparte jest na identyczności/ciągłości pamięci dotyczy kłistości tego kryterium. Inaczej mówiąc „ciągłość pamięci nie może konstytuować identyczności osobowej, ponieważ ją zakłada. W pojęcie pamięci wpisane jest bowiem to, że można pamiętać tylko *własne* doświadczenia”⁴⁰. Kryterium pamięci i sama pamięć z założenia przynależą do konkretnej osoby, zatem nie można uprzednio wiedzieć, czyją pamięć rozważamy, a zarazem, jakby bezwiednie i bezstronnie próbujemy zbudować na tym koncepcję tożsamości osobowej bez uprzedniej wiedzy o pamięci kogo mówimy – kryterium pamięci zakłada to, co chce udowodnić.

W odpowiedzi na zarzut kłistości kryterium pamięci wprowadza się pojęcie quasi-pamięci, która uznaje możliwość introspekcyjnego dostępu do doświadczeń innych osób. „Dana osoba quasi-pamięta pewne doświadczenie, jeśli spełnione są następujące warunki: (a) wydaje się jej, że je pamięta; (b) ktoś faktycznie miał to doświadczenie; (c) między jej quasi-wspomnieniem a tym doświadczeniem istnieje odpowiedniość treści oraz właściwy związek pamięciowy⁴¹. Dzięki wprowadzeniu pojęcia quasi-pamięci oraz pojęć pokrewnych, jak na przykład quasi-intencji, można sformułować kryterium psychologiczne, które unika problemu kłistości”⁴².

Inny zarzut względem kryterium pamięciowego dotyczy spostrzeżenia, że „bezpośrednie związki pamięciowe, w odróżnieniu od identyczności, nie są

³⁹ M. Iwanicki, *Identyczność osobowa...*, dz. cyt., s. 293.

⁴⁰ Tamże, s. 294.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

przechodnie”⁴³. Osoba C może bezpośrednio pamiętać zdarzenia z życia osoby B, a osoba B zdarzenia z życia osoby A, C może jednak nie pamiętać żadnych zdarzeń z życia osoby A. Zastanówmy się nad przykładem, jakim posługuje się Reid⁴⁴, w którym bohater wojenny, *osoba C*, odchodzi na emeryturę pamiętając, jak dzielnie walczył na polu walki, kiedy miał 40 lat mniej, i nazwijmy tę osobę *osobą B*. Obecny weteran wojenny, *osoba C*, kiedy był bohaterem wojennym, *osoba B*, pamiętał chwile, kiedy był młodym chłopcem, który miał siedem lat, *osoba A*, który marzył o karierze w wojskowej. W tej jednak chwili, weteran wojenny, *osoba C*, nie pamięta tego, o czym marzył, kiedy był małym chłopcem, *osobą A*. Zgodnie z kryterium pamięciowym, *osoba C* jest identyczna z *osobą B*, a *osoba B* jest identyczna z *osobą A*, ale *osoba a* nie jest identyczna z *osobą C*, bowiem weteran wojenny nie pamięta, o czym myślał, kiedy był małym chłopcem, nie ma między nimi żadnego związku. Przeczy to zasadzie przechodniości identyczności: jeżeli a jest identyczne z B, a B z C, to a jest identyczne z C⁴⁵.

Podobnie jak w przypadku zarzutu kolistości, także i ten uchyla się poprzez przyjęcie wystarczalności pośredniego związku pamięciowego, czyli „ciągu zachodzących na siebie związków bezpośrednich. Związki między a i B oraz między B i C są bezpośrednie, ponieważ późniejsza osoba pamięta zdarzenia z życia wcześniejszej osoby. Ponadto związki te zachodzą na siebie, jako że B jest powiązana zarówno z A, jak i z C. Między a i C istnieje więc pośredni związek pamięciowy, który sprawia, że są one ze sobą identyczne”⁴⁶.

Trzeci zarzut dotyczy przekonania, że utrata nawet wszystkich wspomnień nie jest równoznaczna z utratą identyczności. Inaczej mówiąc, osoba może zachować identyczność w czasie pomimo zerwania wszelkich relacji pamięciowych, nawet w przypadku utraty wszystkich wspomnień⁴⁷.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Koncepcja Thomasa Reida zostanie dokładniej rozważona w rozdziale II.

⁴⁵ Omawiając ten przykład, Reid nie mógł być świadomym wyników badań dotyczących pamięci oraz faktu, że, przeciwnie niż argumentował, Weteran wojny o wiele lepiej pamięta zdarzenia bardziej odległe od chwili obecnej niż zdarzenia sprzed kilku godzin. Niemniej jednak logika wypowiedzi Reida zostaje zachowana, a przedstawiony przykład jest logicznie możliwy.

⁴⁶ M. Iwanicki, *Identyfikacja osobowa...*, dz. cyt., s. 295.

⁴⁷ Tamże.

Odpowiadając na ten zarzut, dodaje się, że relacja ciągłości psychicznej nie sprowadza się tylko i wyłącznie do relacji między wspomnieniami. Wspomnienia interpretuje się jako jeden z elementów stanów psychicznych osoby obok m.in. „intencji dotyczących przyszłych działań, trwałych przekonań i pragnień, cech charakteru itp.”⁴⁸. Natomiast trzeba się zgodzić, że następuje utrata idyntityczności i osoba przestaje istnieć w przypadku nieodwracalnej zmiany lub utraty wszystkich własności psychicznych w mózgu.

3.2. Pogląd prosty (*Simple View*)

Pogląd złożony/redukcyjny (*Complex View*) został scharakteryzowany jako ten, który redukuje tożsamość osobową do faktów innego rodzaju. Inaczej mówiąc, oponenti poglądu złożonego twierdzą, że tym, co nas informuje o zachowaniu idyntityczności w czasie przez obiekt jest np. ciągłość ciała osoby ludzkiej. Istota z kolei poglądu prostego/niereduksyjnego sprowadza się do stwierdzenia, że tożsamość osobowa jest faktem, który nie poddaje się redukcji do czynników innego rodzaju, jest czymś prostym, niczym Leibnizjańska monada.

Za Iwanickim można wymienić kilka powodów wypracowania poglądu prostego, ale zanim to, podstawowym powodem relatywnego powodzenia poglądu prostego/niereduksyjnego należy upatrywać w słabościach koncepcji przeciwnych – redukcyjnych. Można stwierdzić, że ze względu na wielość rozwiązań poglądu prostego/niereduksyjnego, powstanie poglądu prostego wiąże się z prostą refleksją – pogląd złożony przedstawia się jak nietrafny, z natury błędny. Fakt, że komponowane są koncepcje, które rozważają czy to aspekt fizyczny czy psychologiczny, koncepcje te, nie mogą sobie prowadzić z omawianym paradoksem zmiany – idyntityczności. Wracając, za Iwanickim, można wymienić kilka powodów rozwoju poglądu prostego/niereduksyjnego:

1. „Problem symetrycznego podziału (podział ciała, przeszczep półkul mózgowych, duplikacja stanów psychicznych), który skłania do odrzucenia zasady „wyłącznie x i y”.

⁴⁸ Tamże.

2 „Problem spektrum, który sugeruje, że identyczność osobowa jest w niektórych sytuacjach niezdeteminowana”.

3. „Problem zbyt wielu podmiotów myślenia, prowadzący do sceptycyzmu w kwestii możliwości ustalenia naszej identyczności”.⁴⁹

Podstawą poglądu prostego jest przekonanie, że nie jest możliwe przedstawienie informatywnego, niekolistego kryterium identyczności osobowej. Uznawane za kryterium identyczności cechy osoby, jak identyczność ciała czy ciągłość psychiczna na gruncie poglądu prostego mogą mieć jedynie status świadectwa tożsamości osobowej, co pozwala rozpoznać empirycznie, czy dana osoba zachowuje/zachowała tożsamość w czasie. Czynniki te nie są jednak aspektami konstytutywnymi tożsamości osobowej. Inaczej mówiąc, na gruncie poszukiwania metafizycznego, konstytutywnego kryterium tożsamości osobowej, pogląd prosty odrzuca możliwość wskazania takiego kryterium oraz dostarczenia jego głębszej analizy. Twierdzi za to, że tożsamość osobowa jest faktem nieanalizowalnym, nie poddającym się dalszemu wyjaśnieniu, jest czymś prostym.

W przeciwieństwie do wcześniej analizowanych rozwiązań, zaletą poglądu prostego jest brak niektórych problemów, które pojawiają się na gruncie np. poglądu złożonego. Przykładem niech będzie uniknięcie problemu duplikacji. Na gruncie poglądu prostego można bez żadnych trudności przyznać, że pod względem empirycznym może się zdarzyć, że dwie osoby będą względem siebie identyczne jakościowo. Nie przeszkadza to jednak w twierdzeniu, że są to dwie osoby, które przede wszystkim posiadają dwie dusze, a raczej, są dwiema odrębnymi osobami

Z drugiej strony, istnieje wiele zarzutów względem poglądu prostego, spośród których na szczególną uwagę zasługuje swego rodzaju sceptycyzm poznawczy po stronie poglądu prostego w kwestii możliwości poznania zasady identyczności osobowej.⁵⁰ Jeżeli nie jest możliwy dostęp do *czegoś*/ewentualnie duszy, która warunkuje tożsamość osobową w doświadczeniu zewnętrznym, ani w introspekcji, w której poznajemy stany mentalne, a w doświadczeniu zewnętrznym obiekty fizyczne, to nie ma realnych podstaw do przyjęcia twierdzenia, że ów nośnik lub dusza w ogóle istnieje i tym samym jest podstawą tożsamości osobowej. Nie można bowiem wykluczyć, że podstawą ciągłości

⁴⁹ M. Iwanicki, *Identyczność osobowa...*, dz. cyt., s. 307.

⁵⁰ Tamże, s. 309.

psychicznej nie jest dusza, ale na przykład ciąg dusz, które przekazują sobie odpowiednie stany psychiczne, a tym samym konstytuują tożsamość osobową.⁵¹

Zajmując się poglądem prostym, trzeba także zwrócić uwagę, że aczkolwiek łączy się on z dualizmem, to jednak nie ma relacji o charakterze logicznym (między dualizmem a poglądem prostym) – pogląd prosty/nieredukcyjny nie redukuje się tylko i wyłącznie do dualizmu.

3.2.1. Stanowiska dualistyczne: identyczność osób polega na identyczności ich dusz

W przypadku poglądu prostego, czynnik, który określa tożsamość osobą jest niepoznawalny, pierwotny, nie będący faktem, do którego tożsamość osobowa jest zredukowana. W tym miejscu może pojawiać się zasadne pytanie, jaka zatem jest różnica między tak rozumianym czynnikiem a duszą, skoro o niej również nie mamy głębszej i pewnej wiedzy, a jej istnienie jest bardziej postulatem niż faktem. Otóż przyjmuję, że koncepcje, które określają tożsamość osobową poprzez odwołanie się do istnienia duszy najczęściej posiadają pewien zasób wiedzy, w tym np. na temat relacji między duszą a ciałem, co już jest sposobem na definiowanie z założenia niepoznawalnej duszy. Po drugie, koncepcją reprezentatywną dla stanowiska dualistycznego może być koncepcja Tomasza z Akwinu, choć i tam można dopatrzeć się teorii konstytucji, co nie wpływa na ogólną percepcję Tomasza jako dualisty z jasno zaprezentowanym rozumieniem duszy oraz szczególnie miejsce zajmuje koncepcja Richarda Swinburne'a.

Kolejną różnicą między poglądem prostym, a koncepcjami dualistycznymi jest, że w przypadku poglądu prostego nie ma potrzeby twierdzić, że tożsamość osobowa, jako czynnik o charakterze metafizycznym ma podstawy w jakiejś innej niż substancji. Natomiast koncepcje dualistyczne można rozumieć, jako te, które proponują istnienie innej substancji, na przykład duchowej obok substancji fizycznej.

Kwestią szczególnej wagi jest, że stanowiska dualistyczne tylko pozornie radzą sobie z problemem duplikacji. Przywołajmy jeszcze raz eksperyment myślowy

⁵¹ Za przyjęciem tezy, że dusza ludzka nie istnieje kryje się sceptycyzm poznawczy. Jedną z jego emanacji może być próba przedstawienia duszy, jako swego rodzaju hipotezy badawczej. Dusza nie istnieje, a jedynie może być, z drugiej strony, pojęciem, które obrazuje działanie pewnych cech ludzkiego umysłu. Por. Donald Hebb, Podręcznik psychologii, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1969.

poświęcony transplantacji półkul mózgowych do dwóch różnych ciał uwzględniając dusze. Jeżeli z ciała osoby A zostaje przeniesiony podzielony mózg na dwie półkule to czy wówczas dusza jest przypisana do ciała od szyi w dół czy od szyi w górę i dusza jest równoznaczna z mózgiem? Pytanie stosunkowo banalne, ale w przypadku powodzenia operacji, w ciele osoby B i C będziemy mieli osoby, które pamiętają wszystkie fakty osoby A, ale wówczas należy postawić kluczowe pytanie, co dzieje się z metafizyczną duszą, która miała gwarantować konkretne odniesienie tożsamości osobowej?

3.3. Pogląd pośredni (*Not-so-simple Simple View*)

Oprócz stanowisk (pogląd złożony oraz pogląd prosty), które swoje źródło mają w ugruntowanej tradycji filozoficznej, możemy wyodrębnić pogląd stosunkowo młody. Prof. Lynne Rudder Baker zaproponowała rozwiązanie, które odrzuca redukcję osób do innych sub-osobowych czy nieosobowych terminów. Według Baker osoby nie są istotami istniejącymi niezależnie od ciał. Po drugie, szczególną, nieredukowalną do innych cech własnością osób ludzkich jest zdolność do pierwszoosobowej perspektywy, która – jak można zauważyć – tak jak dusza, nie ulega podziałom ani duplikacji.

Pierwszoosobową perspektywę można z kolei określić jako dyspozycję, która dzieli się na dwa poziomy – podstawowy (*rudimentary*) oraz wyższy (*robust*)⁵². Poziom podstawowy wiąże osoby ze światem zwierzęcym nadając im naturalistyczny ton oraz wpisując osoby ludzkie w koncepcje ewolucjonistyczne. Zasadniczą cechą poziomu podstawowego jest wytworzenie świadomości oraz intencjonalności, których świadectwem jest lingwistyczna zdolność osób do odnoszenia się do siebie osób w pierwszej osobie.

Aspiracje Baker sięgają nadania pierwszoosobowej perspektywie statusu innego niż kryteria tożsamości osobowej zawarte zarówno w ramach poglądu złożonego i poglądu prostego. W efekcie, nie jest do końca jasne, czym ona jest oraz jaki ma być jej status ontologiczny. Z jednej strony, pierwszoosobowa perspektywa jest silnie związana z organizmem biologicznym osób ludzkich, bowiem dla przykładu silna pierwszoosobowa perspektywa wykształca się około drugiego roku życia, a więc bazuje

⁵² Prezentacja koncepcji poziomów pierwszoosobowej perspektywy znajduje się odpowiednim rozdziale dotyczącym poglądów prof. Lynne Rudder Baker.

na rozwoju układu nerwowego. Z drugiej strony, Baker chce nadać pierwszoosobowej perspektywie inny status, niezależny od ciał, tak by wszelkie transplantacje, możliwości uobecnienia konkretnej pierwszoosobowej perspektywy zostały uwolnione od czynników naturalnych. Dla przykładu, rozwiązanie przez Baker eksperymentów myślowych z przeszczepem podzielonych półkul mózgowych polega nie na arbitralnym wskazaniu, która osoba jest osobą A, ale stwierdzenie, że rozwiązanie zależy od tego, w którym ciele uobecni się pierwszoosobowa perspektywa dawcy mózgu, osoby a – innymi słowy, nie jest to możliwe do określenia *a priori*, kim będą osoby B i C po przeszczepieniu półkul mózgowych osoby A, dopóki, nie będziemy świadkami realnego zdarzenia, które eksperymenty myślowe postulują.

4. Podsumowanie

W niniejszym rozdziale zostały zaprezentowane zagadnienia metodologiczne dotyczące tożsamości, identyczności osobowej. Ich precyzyjna artykulacja będzie pomocą w wystarczającym zrozumieniu podejmowanych kwestii w ramach prowadzonych dyskusji, dokładniejszego prezentowania stanowisk. Znacząca większość przedstawionych kwestii, to efekt prac współczesnych filozofów, którzy ułatwiają zrozumienie istniejącego od wieków zagadnienia dotyczącego tożsamości osobowej.

Niemniej jednak analiza podstawowych pojęć, faktów na temat tożsamości osobowej, znaczeń identyczności pozwala jedynie zrozumieć warsztat metodologiczny. Nadal jednak wątpliwym, a przynajmniej pełnym zagadek jest wykorzystanie istniejącego warsztatu w dyskusji nad samą identycznością osób, ludzi, rzeczy. Inaczej mówiąc, jeżeli prawo Leibniza, znane od wieków, doskonale uargumentowane, niezawodne nie radzi sobie z wyjaśnieniem zachodzących z mian w rzeczach, to znaczy, że samo narzędzie nie może być wykorzystane bez dokładnego zrozumienia przedmiotu, do którego się stosuje. Inaczej mówiąc, jeżeli logika, metodologia upewnia nas, że zasady rządzące rzeczywistością są absolutnie prawdziwe, to dlaczego spostrzegamy coś innego w rzeczywistości? Oczywiście, można twierdzić, że rzeczywistość jest złudzeniem, że nie istnieje nic oprócz mnie, ale to nie pomaga w stale istniejącym napięciu między tożsamością a zmianą, między stałością a zmiennością. Prawo Leibniza, wielce prawdopodobne, wymaga wobec tego pierwotnego zrozumienia oraz doprecyzowania.

Rozdział II: Zarys historyczny problemu

1. Wstęp

Rozważania dotyczące tożsamości osobowej z perspektywy metodologicznej nie rozwiązują problemów dotyczących tożsamości osobowej. Zajmowanie się znaczeniem słowa tożsamość, identyczność przypomina skupienie uwagi na znaczeniu słów, podczas gdy realne problemy filozoficzne znajdują się tuż obok i wymaga na nich koncentracji. Innymi słowy, o ile rozdział I zawiera rozważania, które wprowadzają do dyskusji wokół tożsamości osobowej prezentując konieczne narzędzia, o tyle rzeczywiste problemy nie zostały jeszcze nawet podjęte.

Jedynym z podstawowych powodów zaangażowania umysłów filozoficznych w prace nad kwestią tożsamości, identyczności obiektów w czasie jest próba pogodzenia śmiertelności z nieśmiertelnością. Podczas gdy Słowo Boże traktuje o nieśmiertelności osób, to jak ma się do tego obserwowalna śmierć osób ludzkich, rozpad fizycznych ciał? Jeżeli śmierć dotyka ciał, jest końcem życia i wszelkich jego przejawów, to w takim razie, czym jest dusza, jeżeli jest – czy ona jest warunkiem trwania osób w czasie? Próba pogodzenia chrześcijańskiej wiary w zmartwychwstanie z rzeczywistością, głoszonej przez Biblię nieśmiertelności z rzeczywistą śmiertelnością stała się punktem wyjścia dla prac badawczych Johna Locke'a, a w tym kontekście – badań nad tożsamością osobową.

W niniejszym rozdziale zostaną zaprezentowane jedne z pierwszych dyskusji wokół tożsamości osobowej. Aczkolwiek, pewnych elementów można doszukiwać się w pracach już Arystotelesa, to jednak każdorazowo historyczne ujęcie tematu tożsamości osobowej zwraca swoją uwagę i zaczyna od koncepcji Johna Locke'a. Ma to o tyle znaczenie, że w pracach Locke'a, a także Davida Hume'a, Josepha Butlera oraz Thomasa Reida dostrzega się istniejący do dziś podział na grupy kryteriów tożsamości osobowej, przedstawionych w rozdziale I. Niemniej jednak rozdział II niniejszej rozprawy rozpocznie się od prezentacji prac Leibniza na temat tożsamości osobowej. Następnie zostaną kolejno przedstawione koncepcje Hume'a, Locke'a, Butlera ora Reida.

2. Gottfried Leibniz

Naukę o tożsamości bytu jednostkowego Leibniz prezentuje w *Rozprawie metafizycznej*, w *Korespondencji z A. Arnauldem*, w *Polemice z Clarkiem* oraz przede wszystkim w ks. II, rozdz. 27 w *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego*.

Nie ma zgodności w badaniach nad Leibnizem w kwestii jego rozumienia⁵³:

1. Na czym polega użycie przez Leibniza znaku kokardy w tekstach dotyczących tożsamości?
2. Jakie jest ostateczne założenie dotyczące twierdzenia Leibniza, że tożsamość każdego bytu opiera się na tożsamości substancji?
3. Czy w ramach systemu Leibniza możliwe jest, aby „ta sama substancja indywidualna istniała w więcej niż jednym świecie możliwym”?
4. Na czym rzeczywiście opierał Leibniz swoją krytykę twierdzeń Spinozy, Kartezjusza, Locke’a?
5. W jakim stopniu tożsamość osoby, również jej nieśmiertelność, zakłada ciągłość substancji?

2.1. Substancja fundamentem tożsamości bytu jednostkowego

Podstawowym twierdzeniem Leibniza w kwestii tożsamości bytu jednostkowego jest pełne zgodzenie się, że jego tożsamość jest zdeterminowana przez istotę substancji (zasadę wewnętrzną). Twierdzenie przeciwne mówiłoby, że tożsamość bytu zdeterminowana jest przez stosunki zewnętrzne, którym byt jednostkowy miałby podlegać. Jednak takie rozumienie nie wydaje się być adekwatne w odniesieniu do badania zasady tożsamości bytu, która miałaby odpowiadać za pełną niezmiennosc bytu jednostkowego w wymiarze diachronicznym. Inaczej mówiąc, byt podlegający wpływom zewnętrznym zachowywałby tylko identyczność chwilowo, w ujęciu synchronicznym. Oparcie tożsamości na substancji zapewnia przetrwanie dokładne tego samego bytu w różnych momentach czasu. Leibniz jest zdania, że „tożsamość bytu jednostkowego to

⁵³ P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna...*, dz. cyt., s. 189–190.

fakt niesprowadzalny do innych, zakodowany w wewnętrznej istocie substancji, w tym, co wewnętrznie konstytuuje byt jednostkowy”⁵⁴.

Należy przy tym odróżnić, że czymś innym jest warunek ontyczny zachowania identyczności w czasie, a czymś innym jest warunek epistemiczny. Innymi słowy, tożsamość w wymiarze ontycznym odnosi się do faktu, struktury wewnętrznej bytu, dzięki której byt jest tym, czym jest, co wynika z samej natury bytu, jest faktem niezależnym od postrzegania, języka. Tożsamość w wymiarze epistemicznym odnosi się do tego, dzięki czemu możemy spostrzec, że dany byt jest tym samym bytem, sprowadza się z gruntu do trzecioosobowych faktów obserwowalnych.

Z tego wynika, że tożsamość osobowa nie może zależeć od warunków zewnętrznych, odniesionych do czasu i miejsca, w którym znajduje się dany byt jednostkowy, jeżeli mają to być warunki identyczności osobowej niepodlegające zmianie, warunkujące zachowanie identyczności w różnych momentach czasu (ujęcie diachroniczne), a przez to ciało nie jest wystarczającym warunkiem zachowania tożsamości osobowej w czasie. Tożsamość osobowa, prawdziwa i w ścisłym znaczeniu odnosi się tylko do samej substancji, w przeciwnym razie mówimy nie o tożsamości prawdziwej, ale pozornej.

Analizując dalej Leibnizjańską koncepcję tożsamości opartą na substancji, można znaleźć twierdzenie, że każda substancja różni się wewnętrznie od każdej innej substancji. Różnica między substancjami wynika nie z różnicy numerycznej, którą można wyjaśniać poprzez zrozumienie tego, jako oddzielnego, niezależnego istnienia, ale substancje różnią się zasadną wewnętrzną⁵⁵. Dopiero „wewnętrzna nierozróżnialność substancji pociąga za sobą ich tożsamość numeryczną. Ten stan rzeczy nosi w języku Leibniza, jak mówiliśmy, nazwę „zasady tożsamości bytów nierozróżnialnych”.

Można zapytać w tym miejscu, czy możliwe jest istnienie dwóch identycznych – nieodróżnialnych od siebie bytów? Zdaniem Leibniza jest to możliwe, ale tylko w przypadku bytów abstrakcyjnych, niezupełnych. W odniesieniu do bytów zupełnych,

⁵⁴ Zob. P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna...*, dz. cyt., s. 190; oraz tekst źródłowy: G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, seria BKF 1998, *List do Arnaulda z 30 IV 1687 r.*, s. 87 n.

⁵⁵ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, t. I, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1956, s. 18.

konkretnych, taka możliwość nie istnieje. Dwa różne numerycznie byty są metafizycznie niemożliwe, aby istniały. Jeżeli substancja jest substratem, który warunkuje identyczność odpowiadając za immanentną strukturę bytu, która jest niepowtarzalna, to wówczas nie ma realnej możliwości, aby istniały dwa identyczne byty, ale numerycznie różne⁵⁶.

Z drugiej strony Leibniz przyjmuje określony pogląd dotyczący natury substancji, według którego substancja jest „uodporniona” na ewentualne zmiany. Otóż zdaniem Leibniza, substancja zawiera w sobie wszystkie potencjalne własności, które kiedykolwiek będzie można o niej orzec, czyli, można sensownie powiedzieć, że w naturze tak rozumianej substancji nie pojawia się żadna nowa własność, żadna nowa własność nabyta. Można wobec tego sensownie powiedzieć, że jakakolwiek własność substancji spostrzeżona jako nowa (nowonabyta), jest tylko aktualizacją, uaktywnieniem, pojawieniem się atrybutu, który już w substancji był. Ponadto w ramach substancji nie ma tzw. własności izolowanych, to jest takich, które nie pozostawałyby w relacji do innych własności. Z natury substancji wynika, że każda własność znajduje się w relacji do każdej innej własności oraz do całości substancji. Wobec tego, mówiąc o substancji, która rzekomo podlega zmianom, musimy uwzględnić, że w rzeczywistości jej istotna pozostaje niezmienna, albowiem, orzekając o jednej własności, orzeka się jej istnienie w stosunku do innych własności substancji oraz całej substancji. Oprócz tego nie można o substancji powiedzieć czegoś nowego, ponieważ orzekając cechę, która się pojawia w zbiorze własności substancji, w rzeczywistości orzeka się własność, która już była, a orzekając o własności, której już nie ma, w rzeczy samej orzeka się o własności, która dalej istnieje ze względu na relację obecnych cech z pozostałymi. „Innymi słowy, substancja jest sensowną całością, której nie można przypisać pewnej własności, o ile nie weźmie się pod uwagę całej substancji. Wówczas to, co powiemy o tej substancji, w pewnym czasie będzie tożsame z tym, co powiemy o niej w innym czasie, gdyż wszystko to jest wyrazem tej samej substancji jako całości”⁵⁷.

Zdaniem Leibniza istnienie osoby wiąże się z współistnieniem ciała ludzkiego. W *Nowych rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Leibniz pisze: „ale, co do mnie, sądzę [...], że zawsze złączona jest z jakimś ciałem, a nawet nie porzuca nigdy całkowicie

⁵⁶ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., 27 par. 3, s. 288.

⁵⁷ Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna...*, dz. cyt., s. 196.

i od razu ciała, z którym jest zjednoczona”⁵⁸. Przywołany fragment z zasady odnosi się do duszy, która, jak pisze Leibniz, zawsze złączona jest z ciałem. Z samego brzmienia tekstu można wyczytać, że pierwotne i fundamentalne znaczenie dla istnienia osoby posiada dusza. Ciało natomiast jest sposobem realizowania się duszy w świecie.

W *Liście do B. de Voldera z 1703r.* Leibniz pisze: „Choć bowiem monady nie są rozciągnięte, posiadają przecież im przyporządkowane swego rodzaju położenie, tzn. jakiś stosunek współistnienia do innych monad, a to za pośrednictwem tej maszyny, której przewodzą. Nie ma też, jak sądzę, żadnych substancji skończonych, które by istniały bez jakiegokolwiek ciała, a więc pozbawione by były położenia, czyli przyporządkowania pozostałym rzeczom wszechświata”⁵⁹.

Z zacytowanego fragmentu wynika, że istniejące monady do realizacji pełni swojego istnienia potrzebują „maszyny”, jaką jest ciało, które w konsekwencji określa ich położenie w czasoprzestrzeni. Z tym wiąże się możliwość oddziaływania jednych monad na drugie, innymi słowy – poprzez ciało-maszynę, monady, przedstawione jako substancje skończone istnieją w czasie i przestrzeni, tak aby móc oddziaływać jedne na drugie. Ważne jest, że monady stoją wyżej w hierarchii istnienia, jeżeli mają własność przewodzenia ciałom, którym, rozumując, przewodzą.

„Chociaż więc każda monada stworzona przedstawia cały wszechświat, wyraźniej przedstawia jedynie ciało, które w szczególności jest jej przydzielone i którego stanowi entelechię; ponieważ zaś ciało to wyraża cały wszechświat dzięki powiazaniu całej materii przez pełnię, dusza przedstawiała również cały wszechświat, przedstawiając to ciało, które do niej szczególnie należy”⁶⁰.

W zacytowanym fragmencie *Monadologii* znaleźć można dalsze rozumienie duszy. Szczególnie, każda monada, każda jednostkowa dusza znajduje się w szczególnej relacji do swojego, przydzielonego tylko jej ciała. Dusza, monada związana jest tylko z tym konkretnym ciałem. Ma to swoje znaczenie z punktu widzenia identyczności osobowej w czasie, bowiem, ciało związane z duszą, która jest substancją niepodlegającą

⁵⁸ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., 23 par. 19, s. 274.

⁵⁹ G.W. Leibniz, *Wybór tekstów*, tłum. M. Gordon, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa 1974.

⁶⁰ G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczowski, H. Moese, Wydawnictwo PWN, seria BKF, Warszawa 1969, s. 310.

zmianą udziela, można rozumieć, swojej identyczności konkretnemu ciału, które podlega zmianom zewnętrznym. Dusza, będąc substancją niezmienną, i przyporządkowaną konkretnemu ciału tworzy z nim więź, dzięki której także przy zmartwychwstaniu, monada otrzyma to samo ciało dzięki mocy Bożej.

W swoim systemie, Leibniz, bardzo jasno zaznacza, że nie ciało jest fundamentem tożsamości osobowej, ani nawet połączenie duszy i ciała, a jedynie dusza może spełniać taką funkcję. Leibniz pisze: „Zresztą jakaś porcja materii, przechodząca z jednego ciała w drugie, nie tworzy tego samego indywiduum ludzkiego ani tego, co nazywamy ja, lecz robi to dusza”⁶¹. Aczkolwiek rozróżnienie między ciałem a duszą wydaje się zrozumiałe, to trzeba również zauważyć, że fundamentem rozróżnienia dwóch form tożsamości osoby są pojęcia tożsamości realnej – metafizycznej oraz tożsamości moralnej – tożsamość osoby ujawniającej się osobie samej. Tożsamość substancjalna – metafizyczna odnosi się do natury substancjalnej osoby, z kolei tożsamość moralna lub ujawniająca się osobie samej odnosi się do aspektu związanego ze świadomością osoby. Ogólnie można powiedzieć o tożsamości substancjalnej oraz moralnej, że są to jakościowo dwa różne rodzaje tożsamości. Niemniej jednak pełne trwanie tej konkretnej osoby składa się z kombinacji, połączenia, współwystępowania tych dwóch rodzajów tożsamości. W polemice z Lockiem Leibniz pisze: „Pan, jak się zdaje, przywiązuje wagę do tego, że owa tożsamość ujawniająca się mogłaby być zachowana, gdyby wcale nie było tożsamości realnej. Uwierzyłbym, że mogłoby to być możliwe dzięki bezwzględnej mocy Boga, ale jeśli się dzieje podług porządku rzeczy, wówczas tożsamość ujawniająca się osobie samej, czującej się sobą samą, zakłada identyczność realną przy każdym najbliższym przeobrażeniu, któremu towarzyszy refleksja albo odczuwanie jaźni, spostrzeżenie wewnętrzne i bezpośrednie, nie mogące z natury swojej wprowadzić w błąd”⁶².

Z zacytowanego fragmentu jasno wynika, że Leibniz nie zgadza się ze stanowiskiem Locke’a, który zakłada, że dla zachowania tożsamości osobowej wystarczy tożsamość moralna – ujawniająca się osobie samej. Leibniz mówi, że takie zdarzenie byłoby anomalią i gdyby było możliwe, byłoby wynikiem bezwzględnego działania mocy Boga. W normalnych warunkach, tożsamość moralna wynika z tożsamości realnej, zakłada ją i każdorazowe odniesienie się osoby do samej siebie i spostrzeżenie, że jest

⁶¹ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., 27, par. 14, s. 304.

⁶² Tamże, 27, par. 9, s. 296.

tym samym indywiduum uwarunkowane jest dzięki istnieniu tożsamości realnej, którą można nawet nazwać tożsamością pierwotną.

Można zastanowić się, dlaczego Leibniz uważał, że jedynie tożsamość realna osadzona w substancjalnej podstawie jest w stanie być tą jedyną i właściwą zasadą tożsamości osobowej. Otóż innymi kandydatami do miana koniecznego i wystarczającego warunku zachowania tożsamości osobowej są – tożsamość ciała oraz tożsamość pamięci, inaczej mówiąc, ciągłość świadomości. O ile jest to intersubiektywnym faktem, nie podlegającym dyskusji, ciało podlega zmianom i nie może pełnić warunku zachowania identyczności w czasie, bowiem samo podlega zmianom i ze względu na bierność wobec zmian, poszukiwany jest warunek konieczny i wystarczający. Podobnie świadomość, ciągłość pamięci. Świadomość podlega zmianom, zmiany strumienia świadomości są czymś podstawowym i wpisanym w jej naturę. Nawet jeżeli udałoby się mimo wszystko kiedykolwiek sformułować argument, zasadę, która by odnosiła się do pamięci jako zasady tożsamości osobowej, to zawsze będzie ona ulokowana pośród warunków empirycznych, *aposteriorycznych*. Dla Leibniza z kolei, konieczne i fundamentalne jest, aby zasada tożsamości osobowej opierała się na ciągłości substancjalnej, która byłaby racją *a priori*, ze względu na immanentne komponenty zdolną do bycia fundamentem niezmienności bytu w zmiennym otoczeniu. Cytując Leibniza: „Niech będzie prosta ABC przedstawiająca pewien czas. I niech będzie pewna substancja indywidualna, ja sam dla przykładu, który przez ten czas utrzymuję się, czyli pozostaję przy istnieniu. Weźmy najpierw mnie, który utrzymuje się przez czas AB, a potem mnie, który utrzymuje się przez czas BC. Skoro zaś się zakłada, że ta sama substancja indywidualna trwa lub że to ja sam utrzymuję się w czasie AB i przebywam wówczas w Paryżu oraz że to nadal ja sam utrzymuję się w czasie BC i przebywam wówczas w Niemczech, musi być jakaś racja nadająca prawdziwość słowom, że my trwamy, to znaczy, że ja, który byłem w Paryżu, jestem obecnie w Niemczech. Gdyby bowiem jej nie było, miałyby się prawo rzec, że jest to ktoś inny. Co prawda, me wewnętrzne doświadczenie przekonało mnie *a posteriori* o tej tożsamości, trzeba jednak, by istniała ona również *a priori*. Otóż nie można mieć tutaj innej, jeśli wszystkie moje

przymioty z poprzedniego czasu i staniu, jak również wszystkie moje przymioty z następnego czasu i stanu są orzecznikami tego samego pomiotu – *insunt idem subiecti*”⁶³.

Przedstawiony fragment autorstwa Leibniza wydaje się, że jednoznacznie i kategorycznie wskazuje, iż zasada identyczności osobowej, aby w pełni mogła spełniać oczekiwania, musi być zasadą *a priori*. Tylko pojęcie tożsamości realnej opartej na aspekcie substancjalnym jest w stanie zagwarantować *a priori*, że ta sama osoba, która w chwili AB jest w Paryżu i w chwili BC przebywa w Niemczech będzie tą samą osobą. Można oczywiście potwierdzić, tudzież uzasadnić identyczność osobową na drodze refleksji, samoświadomości, niemniej będzie to *aposterioryczna* – wtórna – aktywność wynikająca z wtórnej aktywności umysłowej (która, czego w zasadzie Leibniz nie pisze, identyczność osobową zakłada, posługując się argumentacją pasującą do Locke’a a pochodzącą od Reida i Butlera). Uzasadnienie identyczności osobowej na podstawie identyczności ciała wydaje się wręcz niemożliwe, albowiem nie wydaje się sensownym stwierdzenie – nawiązując do przykładu Leibniza – aby to samo indywiduum mogłoby być w dwóch miejscach czy też posiadać różne niekompatybilne względem siebie własności i być dokładnie tą samą osobą. Leibniz poszukuje i zarazem wskazuje na warunek niezmienny, odporny na zarzuty powyższych dwóch faktów *a posteriori*, a wynika z tego, że substancja jest jedyną i właściwą zasadą identyczności osobowej.

Niemniej jednak nie tylko argumenty o charakterze metafizycznym⁶⁴ przemawiają za koncepcją substancjalną tożsamości osobowej, także argumentem na jej rzecz są sprzeczności wynikające z teorii świadomości. Otóż po pierwsze, założenie, że jest się tą samą osobą tylko na podstawie ciągłości świadomości, i w przeciwną stronę, można przestać być tą samą osobą ze względu na brak ciągłości świadomości prowadzi do nieakceptowalnych implikacji. Dla przykładu, utrata pamięci będąca wynikiem wypadku, byłaby równoznaczna z definitywnym zakończeniem istnienia jednej osoby, a pojawieniem się innej osoby. Po drugie, jeżeli świadomość, ciąg doświadczeń byłby koniecznym warunkiem tożsamości osobowej, to tym samym osoba byłaby tylko

⁶³ G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, seria BKF, Warszawa 1998 [*List do Arnaulda z 30 IV 1687 r.*, *Uwagi o liście p. Arnaulda*], s. 39.

⁶⁴ P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna...*, dz. cyt., s. 202–205.

i wyłącznie sumą doświadczeń, byłaby skumulowaną wiązką wrażeń, doświadczeń.⁶⁵ Tym samym teorii upatrującej identyczności osobowej w ciągłości świadomości można zarzucić wewnętrzną sprzeczność. Inaczej mówiąc, Leibniz w NR II 27 par 21, 310 n. wyjaśnia, że jeżeli przyjmiemy, że istnieje identyczny do naszego alternatywny świat, w którym znajdują się odpowiedniki osób, które zamieszkują ziemię i posiadają dokładnie te same stany świadomości, to musimy przyznać, że wówczas dwie osoby, które zlokalizowane są w dwóch różnych światach, są tą samą osobą, bowiem posiadają dokładnie tę samą świadomość, pamięć. Wniosek ten przeczy oczywiście podstawowym prawom logiki, jak na przykład, przyjmując koncepcję świadomości, musimy się zgodzić, że osoba nie może być w dwóch różnych miejscach na raz, nawet jeżeli dotyczy to dwóch różnych numerycznie substancji. Po trzecie, zdaniem Leibniza, koncepcja upatrująca istotę tożsamości osobowej w świadomości błędnie wyjaśnia pewne praktyczne, prawne sytuacje. Zdaniem Locke'a prawo ludzkie odstępuje od wymierzenia kary osobie chorej, szalonej z tego powodu, że odróżnia osobę chorą od osoby zdrowej, mimo że może zajmować to samo ciało. Wówczas nie wymierza się kary osobie chorej, tak jak osobie zdrowiej, ponieważ uznaje się je za dwie różne osoby. Zdaniem Leibniza jest to błąd wynikający z błędnych przesłanek. Prawo ludzkie nie dlatego odstępuje od wymierzenia kary osobie chorej, ponieważ uznaje ją za odrębną osobę od osoby zdrowej, ale dlatego, że prawo stworzone jest dla jednostek zdrowych – nieszalonych. Jeżeli osoba szalona, u której nastąpiło pomieszanie zmysłów, dokonuje przestępstwa, to wykonanie kary zostaje zawieszane, bowiem uważa się, że osoba chora jest niezdolna do zrozumienia rygoru kary oraz istoty prawa, które stworzone zostało do uregulowania stosunków międzyludzkich. Jeżeli osoba chora dokonuje czynu zabronionego, to wówczas dokonuje tego, ponieważ nie ma w niej pierwotnego zmysłu zrozumienia natury prawa i postępowania według niego⁶⁶. Czwarty argument przeciw teorii świadomości odwołuje się do niespójności między pojęciami maszyny i świadomości jako refleksyjności. Leibniz stwierdza, że „gdyby człowiek mógł być tylko maszyną i mieć równocześnie samowiedzę”⁶⁷, to jego tożsamość mogłaby się opierać na świadomości i samoświadomości. Wynika to bowiem z faktu, że tylko wówczas pełna świadomość i samowiedza świadomości byłyby

⁶⁵ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., 27, par. 9, s. 297.

⁶⁶ Tamże, s. 306.

⁶⁷ Tamże.

jednoczesne, a inaczej mówiąc, samowiedza nie musiałaby zakładać świadomości. Byłby to bowiem sposób na uniknięcie błędnego koła, w które popada teoria, która uzasadnia tożsamość osobową zakładając ją, kiedy próbuje tym samym ją udowodnić.

Przedstawione cztery argumenty przeciw teorii tożsamości osobowej opartej tylko na świadomości nie trafiają w koncepcję tożsamości zbudowanej wokół niepodlegającej zmianom substancji. „W indywidualnej substancji każdej osoby, która stanowi jej trwałą podmiot: *ja*, zawierają się bowiem wszystkie doświadczenia osoby zarówno wyczuwalne dla świadomości – apercpcje, jak i niewyczuwalne – spostrzeżenia”⁶⁸.

„Byt niematerialny lub duch nie może być pozbawiony całkowicie spostrzeżeń minionego istnienia. Pozostają mu wrażenia wszystkiego, co mu się kiedyś zdarzyło, a nawet ma przeczucia wszystkiego, co mu się zdarzy. Ale te poczucia są zazwyczaj zbyt słabe, aby mógł je rozróżnić i dostrzec, chociaż mogą się pewnego dnia rozwinąć. Ten ciąg dalszy i związek spostrzeżeń tworzą realnie to samo indywiduum, lecz apercpcje (tzn. gdy się dostrzega minione doznania) świadczą o tożsamości moralnej i ujawniają tożsamość realną”⁶⁹.

Z zaprezentowanego fragmentu na szczególną uwagę zasługuje ostatnie zdanie, które świadczy o tym, że ciąg świadomości minionych doświadczeń indywiduum dostarcza wiedzy na temat tożsamości moralnej, a przez to ujawnia, odkrywa tożsamość realną. Można pomyśleć, że za tożsamością moralną kryje się tożsamość realna, substancjalna, która jest tą właściwą tożsamością. Tym samym można zauważyć, że tożsamość moralna i tożsamość realna to nie są te same tożsamości, to są dwa różne rodzaje identyczności, ale są ze sobą zespolone na tyle, że tożsamość moralna skrywa tożsamość realną, a od tożsamości realnej, patrząc z drugiej strony, można dojść do tożsamości moralnej. Tym, co jest właściwe zatem dla tożsamości realnej, jest zachowanie świadomości, poczucia ciągłości swojego istnienia, co nie jest zupełnie istotowo zespolone z identycznością realną, dla której ciągłość świadomości jest tylko czymś wtórnym. Twierdzenie takie ma swoje fundamentalne znaczenie dla uzasadnienia tożsamości osobowej pomimo przerw świadomości na przykład spowodowanych wypadkiem, chwilową amnezją, czy nawet snem. Dla tożsamości realnej wystarczy, że

⁶⁸ P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna...*, dz. cyt., s. 205.

⁶⁹ W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., 27, par. 14, s. 301 i n.

istnieje pewien związek między ciągiem doświadczeń⁷⁰. Dodatkowo w przypadkach, kiedy dochodzi do głębokiego zaburzenia ciągłości świadomości, zeznania innych osób mogą okazać się kluczowe i pomocne dla odbudowania ciągłości świadomości, zbudowanej wokół tożsamości realnej.

Leibniz pisze: „I tak, jeśli choroba spowodowała przerwę w ciągłości powiązania samowiedzy, tak iż nie zdawałbym sobie wcale sprawy, w jaki sposób znalazłem się w obecnym stanie, chociaż pamiętałbym rzeczy bardzo odległe, wówczas świadectwo innych osób mogłoby zapełnić pustkę w mojej reminiscencji. Można by mnie nawet karać na podstawie tego świadectwa, gdybym się dopuścił dobrowolnie jakiegoś złego czynu w okresie czasu, w którym zapomniałem wkrótce potem na skutek tej choroby. a gdybym zapomniał wszystkie rzeczy minione, tak iż byłbym zmuszony kazać uczyć się na nowo nawet mego istnienia i nawet czytania i pisanie, mógłbym zawsze dowiedzieć się od innych w obecnym moim stanie o moim życiu przeszłym, tak jak zachowałbym swoje prawa, nie mając potrzeby rozdzielać się na dwie osoby i robić się własnym spadkobiercą. To wszystko wystarczy, aby utrzymać tożsamość moralną, która tworzy tę samą osobę⁷¹.

Z przytoczonego fragmentu wynikają dwie istotne rzeczy. Przede wszystkim przerwa w ciągłości świadomości nie jest przeszkodą dla zachowania tożsamości osobowej, a z drugiej strony, nie jest czynnikiem, który mógłby podważyć tożsamość osobową. Po drugie, tożsamość osobowa, a precyzyjnie ujmując, moralna, nie zależy tylko i wyłącznie od czynników wewnętrznych, skorelowanych z tożsamością substancji, tożsamością realną. Istotnym czynnikiem są fakty zewnętrzne w postaci świadomości i ciągłości pamięci innych osób. W tym miejscu można zatem dostrzec, a nawet dopowiedzieć, że tożsamość moralna zależy jednak od ciągłości świadomości, pamięci, ale *sensu largo*. Tożsamość moralna zależy, w przypadku przerw w świadomości jednostkowej, od pamięci innych osób.

Zatem tożsamość moralna jednak ulokowana jest w pamięci, ale w szeroko pojętej pamięci społecznej, pamięci wspólnotowej. Jak bowiem można wytłumaczyć świadectwo innych osób, o którym pisze Leibniz, jak nie stwierdzeniem, że wystąpiły pewne zdarzenia dotyczące osoby X na podstawie pamięci osoby Y, co bezpośrednio wynika z zachowania ciągłości pamięci osoby Y? Innymi słowy, osoba Y jest w stanie

⁷⁰ Zob. W. Leibniz, *Nowe rozważania...*, dz. cyt., 27, par. 9, s. 296.

⁷¹ Tamże, s. 297.

stwierdzić zachodzenie pewnych faktów na temat życia osoby X na podstawie swojej własnej pamięci i pewności zachowania własnej tożsamości bez wystąpienia u tej osoby przerw świadomości.

Podsumowanie

Z zaprezentowanych rozważań dotyczących Leibniza stanowiska na temat tożsamości osobowej wyłania się obraz, który jest częścią całego jego filozoficznego systemu. Leibniz porządkuje swoje metafizyczne rozważania dotyczące tożsamości osobowej w kierunku uzgodnienia ich z wymaganiami formalnymi. Tożsamość realna wynikająca z istnienia tej samej, niezmiennej ze względu na swoją konstrukcję tożsamości, substancji odpowiada wymaganiam zasady identyczności bytów nieodróżnialnych. Obok tożsamości realnej, wymienić trzeba tożsamość moralną, która jest zasadą zachowania tożsamości osobowej, bowiem stricte odnosi się do czynników psychicznych, świadomości osoby. Przerwy w ciągłości świadomości nie są problemem na gruncie teorii tożsamości Leibniza. Nawet jeżeli osoba nie pamięta wszystkich swoich doświadczeń, co zaburza jej ciągłość świadomości, dostęp do świadomości społecznej (społecznej pamięci), jak można nazwać świadomość innych osób, wystarczy, aby tożsamość moralna trwała. Po drugie, jak można zrozumieć Leibniza, tożsamość moralna jest osadzona na tożsamości realnej, tak że nie są one ze sobą w sprzeczności, ale się wzajemnie dopełniają, gdzie tożsamość realna jest fundamentalna.

3. David Hume

Tożsamość osobowa a idee

Kwestię poświęconą tożsamości osobowej, Hume, przedstawił w „Traktacie o naturze ludzkiej”⁷². Zagadnienie poświęcone identyczności osób rozpoczyna od odrzucenia stanowiska, które głosi, że „w każdej chwili jesteśmy wewnętrznie świadomi tego, co nazywamy naszym Ja, i że czujemy jego istnienie i ciągłość jego istnienia”⁷³. Na rzecz tego stanowiska wysuwa się argumenty pochodzące z doświadczenia. Niestety jednak,

⁷² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Tom 1: *O Umyśle*, tłum. C. Znamierowski, PAU, Kraków 1951, Rozdział VI – *O tożsamości osoby*.

⁷³ Tamże.

„wszystkie te pozytywne twierdzenia przeciwne są temu samemu doświadczeniu, które się przytacza dla ich uzasadnienia”⁷⁴. Nie posiadamy żadnej idei naszego *Ja*, które miałyby trwać w sposób ciągły i dostarczać informacji o zachowywaniu przez owo ja tożsamości w różnych chwilach. Przede wszystkim błędnie uznaje się, że trwające identyczne w czasie *Ja* jest ideą. Zdaniem Hume’a *Ja* nie jest impresją, którą byśmy mieli stale percypować, ale jest czymś, do czego idee się odnoszą⁷⁵. Po drugie, doświadczamy jedynie ciągłego następowania po sobie różnych idei. Przeżywamy smutek, radość, wzruszenie i inne doznania zmysłowe, które kolejno po sobie następują. Niemożliwe jest więc, by z jednej spośród tych impresji, czy też z jakiejś innej wywodziła się idea naszego *Ja*; a wobec tego nie ma w ogóle takiej idei⁷⁶. Po trzecie, dla Hume’a owo *Ja*, które ma być tym, co zachowuje swoją identyczność w różnych odstępach czasu jest czymś do czego wszelkie percepcje się odnoszą, bowiem, jak sam pisze, „gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam moim *Ja*, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić mego *Ja* bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję. Gdy moje percepcje na pewien czas znikają, jak na przykład w zdrowym śnie, to tak długo nie postrzegam mego *Ja* i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje. Gdyby zaś wszystkie moje percepcje zniknęły ze śmiercią i gdybym ja nie mógł ani myśleć, ani czuć, ani widzieć, ani kochać, ani nienawidzić, skoro ulegnie rozkładowi moje ciało, to byłbym unicestwiony całkowicie i nie wyobrażam sobie, czego byłoby jeszcze więcej potrzeba, by mnie uczynić doskonałym niebytem”⁷⁷.

Ja jest uchwytnie, ale tylko jako coś, do czego odnoszą się wszystkie percepcje. Nie można sensownie powiedzieć, że postrzegam swoje *Ja*, bowiem *Ja* jest tym, do czego percepcje się odnoszą – jest jak lustro, które nie może powiedzieć, że przegląda się samo w sobie, a jedynie, że lustro służy do przeglądania się w nim. Mimo tego można postawić zasadne pytanie o to, co jest źródłem naszego wewnętrznego przeświadczenia, że

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

posiadamy istnienie niezmiennie, nieprzerwane w toku całego naszego życia?⁷⁸ Aby odpowiedzieć na to pytanie należy rozróżnić tożsamość osobistą, która odnosi się do naszych myśli lub wyobraźni oraz tożsamość, która odnosi się do naszych wzruszeń czy też zainteresowań własnym ja. W umyśle posiadamy dwie idee – jedną, która odnosi się do trwających i niezmiennych w czasie idei i tę ideę nazywamy ideą tożsamości, oraz posiadamy ideę rzeczy, które następują po sobie kolejno, nigdy nie zachowując swojej tożsamości, ale są powiązane ze sobą jakimś ścisłym stosunkiem i tę nazywamy ideą różnicy⁷⁹. Jakkolwiek, możemy obydwie te idee zdefiniować i podać adekwatne przykłady, to mimo wszystko w naszym potocznym sposobie myślenia mieszają się one ze sobą.

Stosunek między rzeczami powoduje, że nasze przejście między różnymi rzeczami dokonuje się bez zwrócenia uwagi na pojawiające się różnice czy zmiany między rzeczami, czy w ramach tej samej numerycznie rzeczy. Podobieństwo, które zostaje maksymalnie rozciągnięte na rzeczy przez umysł sprawia, że rzeczy podobne zostają uznane za identyczne⁸⁰.

Wyobraźmy sobie, za Hume'em, jakąś masę materii, czy dowolny przedmiot. W chwili t_1 jest on doskonale identyczny ze sobą, nawet potencjalnie wykluczając jakąkolwiek możliwą zmianę. Wyobraźmy sobie natomiast, że w chwili t_2 zachodzi najdrobniejsza możliwa zmiana w obiekcie w relacji do chwili t_1 . Zdaniem Hume'a przejście myśli odnoszące się do tej rzeczy w różnych chwilach czasu jest tak łatwe i gładkie, że zmianę tę niekiedy dostrzegamy, ale tylko z wielkim wysiłkiem. Umysł nasz natomiast informuje nas o stale zachodzącym fakcie identyczności. „Przejście myśli od tej rzeczy przed zmianą do tej rzeczy po zmianie jest tak gładkie i łatwe, że zaledwie je postrzegamy i że skłonni jesteśmy wyobrażać sobie, iż jest to tylko nieprzerwane oglądanie tego samego przedmiotu”⁸¹. Zatem kwestia zachowywania tożsamości w czasie przez obiekty, na gruncie Hume'a, co sam przyznaje nie jest tylko sporem pojęciowym, ale przede wszystkim dyskusją nad rozpoznaniem, co

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

jest najczęściej źródłem błędu, że przypisujemy tożsamość „rzeczom zmiennym czy nieciągłym”⁸².

Innym przypadkiem, kiedy oprócz niewielkiej zmiany w obiekcie jesteśmy w stanie przypisywać jemu tożsamość jest sytuacja, kiedy obiekt przechodzi znaczącą zmianę, ale poprzez małe, ledwo zauważalne zmiany. Wówczas, stopniowe, niedostrzegalne zmiany, podobieństwo, styczność w czasie poszczególnych części rzeczy powodują, że dokonujemy błędnego przypisania tożsamości rzeczy, która nie zachowała identyczności jakościowej w czasie. Nieprzerwana percepcja obiektu powoduje, że w naszym umyśle pojawiają się trudne do rozpoznania zmiany w obiekcie⁸³.

Można zatem bez przeszkód powiedzieć, że powodem, dla którego błędnie twierdzimy, że jakaś rzecz zachowuje tożsamość w czasie, są błędy pochodzące z niewłaściwego działania umysłu ludzkiego. Wyobraźmy sobie bowiem taki przypadek. Słyszymy przerywane dźwięki, które są tej samej barwy oraz zachowują ten sam poziom głośności. Odstęp między jednym a drugim dźwiękiem raz wynosi pięć sekund, innym razem siedem, a kolejnym razem dziewięć sekund. Sądzymy wówczas z niezachwianą pewnością, że to jest stale jeden i ten sam numerycznie i jakościowo dźwięk. Otóż zdaniem Hume’a jest to przykład pomieszania tożsamości numerycznej z jakościową. W przytoczonym przykładzie dźwięki nie są tymi samymi dźwiękami numerycznie, bowiem każdy z nich ma swój początek oraz swój koniec. Jedyna tożsamość, jaka między nimi występuje, dotyczy identyczności jakościowej. Dźwięki posiadają te same jakości⁸⁴. Zatem tożsamość myśli lub wyobraźni dotyczy przypisywania przez umysł identyczności obiektom, które rozpoznaje się jako niezmiennie trwające w czasie. Wyróżnić można tożsamość numeryczną, kiedy mówimy o tym samym obiekcie, na przykład źródle dźwięku, oraz tożsamość jakościową, kiedy wyróżniamy na przykład jakąś masę materii dokładnie w jednej konkretnej chwili i wówczas obiekt jest identyczny jakościowo sam ze sobą. Umysł ludzki najczęściej pomija zmiany, bardzo drobne w obiektach, i ze względu na towarzyszącą ideom styczność w czasie podobieństwo przypisuje rzeczom, które tej identyczności nie posiadają.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

Na czym natomiast polega tożsamość osoby? Z jednej strony trzeba powiedzieć za Hume'em, że tożsamość, która jest przypisywana umysłowi człowieka jest fikcją, bowiem ma ona takie samo pochodzenie jak tożsamość, którą przypisujemy innym obiektom, rzeczom, roślinom, zwierzętom. Wynika ona z błędnych operacji wyobraźni na rzeczach⁸⁵. Natomiast, czy kiedy orzekamy tożsamość o osobach, „stwierdzamy jakieś realne wiązadło między jej percepcjami, czy też czujemy tylko, że istnieje taka więź między ideami, jakie sobie tworzymy o tych percepcjach”⁸⁶. Otóż rozum nigdy nie stwierdza żadnego realnego powiązania między rzeczami, które występuje w rzeczach, a jedynie można mówić o kojarzeniu idei ze sobą. Przykładem innym jest rozróżnienie Hume'a na przyczynę i skutek, które nie występują w rzeczywistości. Przyczyna i skutek, jak można powiedzieć, są nazwami dwóch odrębnych względem siebie rzeczy, które jedynie ze sobą kojarzymy ze względu na związek czasowy między pojawieniem się tego, co nazywamy przyczyną i tego, co nazywamy skutkiem. Tożsamość zatem nie jest czymś, co można by stwierdzić o rzeczach, ale jest „po prostu własnością, którą przypisujemy percepcjom dlatego, że ich idee wiążą się ze sobą w wyobraźni, gdy je poddamy refleksji”⁸⁷. Tożsamość zatem zdaniem Hume'a polega na jednym z trzech stosunków: podobieństwa, styczności i przyczynowości. Istota tych stosunków z kolei polega na łatwym przechodzeniu od jednej idei do drugiej, nawet tej samej rzeczy, a przez to umysł ludzki jest w stanie obiekty w zasadzie różne względem siebie nazywać tożsamymi.⁸⁸ W przypadku *podobieństwa* znaczącą własnością, która pozwala wiązać rzeczy w jedno, czyli przypisywać im tożsamość jest pamięć. Jak bowiem można wytłumaczyć zdolność umysłu do łączenia w jedno rzeczy, które już nie istnieją, a istniały w przeszłości i rzeczami obecnymi jeśli nie dzięki pamięci? Pamięć zatem nie tylko „odkrywa tożsamość, lecz również przyczynia się do jej wytworzenia, wytwarzając stosunek podobieństwa między percepcjami”⁸⁹.

W odniesieniu do *przyczynowości* możemy zauważyć *współpracę* idei, które wiążą się ze sobą, niszczą się, wpływają, modyfikują. Umysł ludzki, który zawiera

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

wszystkie te idee można porównać wówczas do republiki, która w pewnej chwili posiada swoich obywateli, którzy następnie są zastępowani innymi, a ci z kolei zastępowani są jeszcze innymi. Podobnie i prawa i konstytucje takiej republiki są zastępowane jedne drugimi. „I w myśl tego poglądu nasza tożsamość, co się tyczy wzruszeń, wzmacnia tożsamość, co się tyczy wyobraźni, a to w ten sposób, że nasze odległe od siebie percepcje wpływają jedna na drugą i sprawiają, że w obecnej chwili interesujemy się naszymi minionymi czy przyszłymi przykrościami i przyjemnościami”⁹⁰.

W toku rozważań Hume’a wyłania się znaczenie pamięci, jako bardzo istotnego elementu, który nie tylko stanowi źródło tożsamości osobowej, ale także pojęcia przyczynowości. Bez pamiętania przeszłych zdarzeń i wiązania ich z obecnymi nie moglibyśmy niczego nazwać ani przyczyną ani skutkiem. Inaczej mówiąc, przypomnienie sobie jakiegoś zdarzenia pozwala nazwać je przyczyną, która wiąże się z jakimś obecnym zdarzeniem. Hume zatem uznaje pamięć za coś, co odkrywa tożsamość osobową na podstawie minionych powiązań między rzeczami, raczej niż za coś, co ją wytwarza. Pamięć bowiem, będąca w silnej relacji np. ze stosunkiem przyczynowości, korzysta z niego odkrywając znajdującą się za ideą przyczynowości tożsamość⁹¹.

Podsumowanie

Próbując dokonać podsumowania twierdzeń Hume’a w zakresie tożsamości osobowej, trzeba podkreślić kilka bardzo znaczących kwestii. Przede wszystkim nie można mówić o tożsamości osobowej *sensu stricto*. Negacja przez Hume’a możliwości przedstawienia sobie idei ja, która trwa jako niezmienna i ciągła uniemożliwia mówienie o niezmiennym trwaniu ja. Hume sprowadzając ja do idei, która mogłaby istnieć w umyśle jednoznacznie stwierdza, że taka idea nie istnieje, bowiem to, co istnieje to kolejne następowanie po sobie różnych idei. Idee z kolei odnoszą się do ja, które jest niczym więcej niż umysłem, który odbiera percepcje i operuje na bazie powstałych na percepcjach ideami. Człowiek według Hume’a to wiązka wrażeń, o której można powiedzieć tyle, że istnieje o ile percypuje – w przypadku snu, jak mówi Hume, kiedy śpię, to można równie dobrze powiedzieć, że nie istnieję, bowiem dla ja istnieć, to postrzegać.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

Hume wyróżnia dwa rodzaje tożsamości – tożsamość myśli i wyobrażeń oraz tożsamość człowieka. W odniesieniu do tożsamości myśli i wyobrażeń trzeba powiedzieć, że tego rodzaju tożsamość najczęściej jest źródłem błędów i pomyłek ludzkiego umysłu. Powodem tego jest łatwość umysłu, który, aczkolwiek zdolny jest do wychwycenia różnic w obiektach, nawet numerycznie tych samych, ze względu na gładkość przejścia między poszczególnymi percepcjami odnosi je do idei tożsamości, a raczej wielkości czy idei różnicy.

Mówiąc o drugim rodzaju tożsamości człowieka, należy zaznaczyć, że idea tożsamości jest identyczna jak idea tożsamych rzeczy, roślin czy zwierząt. Idea tożsamości opiera się na jednym z trzech stosunków przyczynowości, podobieństwie w czasie oraz styczności. Każdy z tych stosunków umożliwia umysłowi wyprowadzenie wniosku o identyczności ze względu na łatwe przechodzenie między ideami, co otwiera *drzwi* dla umysłu, który łączy daną rzecz w jedną i tą samą, pomijając istniejące różnice, i przydaje jej ideę identyczności.

Niejasności na gruncie Hume'a

Dokonując krytycznej analizy twierdzeń Hume'a można postawić pytanie, czemu nie może powstać w umyśle w ogóle idea *ja*? Otóż jakkolwiek posiadamy ideę tożsamości i różnicy, jakkolwiek by przypominały idee oddzielne, to z drugiej strony, są one możliwe ze względu na występowanie trzech stosunków między ideami – styczności w czasie, przyczynowości i podobieństwa. Można wyobrazić sobie bez żadnych przeszkód, że idea *ja* jest podobną ideą do idei tożsamości, która powstaje na bazie wszystkich, jakichkolwiek idei. Oczywiście, nie musi być to idea, która trwa ciągle, niezmiennie, ale po prostu istnieje. Z drugiej strony, wydaje się, czymś takim jest stwierdzenie przez Hume'a, że człowiek jest niczym więcej jak tylko wiązką wrażeń, podmiotem, który odbiera percepcje i dokonując na nich operacje tworzy idee w umyśle.

4. John Locke

Impuls do badań nad tożsamością osobową

Impulsem do rozpoczęcia badań nad rozróżnieniem człowieka od osoby – ciała od własności psychicznych przez J. Locke'a była XVII i XVIII-wieczna dyskusja między teologami i filozofami dotycząca metafizyki zmartwychwstania. Wyzwaniem w toczącej się dyskusji było wyjaśnienie biblijnej przypowieści, że zmarli zostaną wskrzeszeni w dniu sądu ostatecznego. Tym, co zaczęło budzić niepokój Locke'a, było pytania – co zostanie wskrzeszone, ciało, dusza? Fizyczne cząsteczki związane z fizycznym ciałem w chwili śmierci dążą do totalnego rozpadu. Żyjące ciało w momencie śmierci ulega rozkładowi, zatem, w jaki sposób w dniu śmierci może zostać wskrzeszone to samo ciało? a jeśli ciało zostanie rozszarpane i zjedzone przez zwierzęta, czy też spalone w ogniu, w jaki sposób Biblijna przypowieść może wyjaśnić istniejący problem, istniejącą aporię dotyczącą wzbudzenia z martwych dniu ostatecznym – no właśnie czego? Fakty te sprawiają, że jest to mało prawdopodobne, a wręcz niemożliwe, że opisane wzbudzenie z martwych będzie się odnosiło do tego samego ciała, że będzie zawierało element cielesności.

Dokonane rozróżnienie przez Locke'a na ciało oraz osobę, człowieka, zapewnia Locke'owi podstawy do rozwiązania istniejącego problemu. Zdaniem Locke'a, w dniu ostatecznym wzbudzenie z martwych dotyczy osoby, niezupełnie ciała, człowieka rozumianego jako substancja fizyczna, materialna. Innymi słowy, jeżeli cała i kompletna pamięć osoby zostanie powiązana tylko i wyłącznie z fizycznym organem – mózgiem, to przecież, jeżeli jest on częścią fizycznego ciała, ulega wraz z nim rozkładowi. Zatem, na czym miałyby polegać sąd ostateczny, jeżeli pamięć osobowa zostanie zatracona? Nie można przecież mówić o zmartwychwstaniu mnie i osądzeniu mnie za moje czyny, jeżeli nie będę ich pamiętał. Co ważne, o czym więcej w dalszych akapitach poświęconych Locke'owi – koncepcja pamięci zbudowana na zasadzie tożsamości tak rozciągłej, jak daleko sięga pamięć ma swoje implikacje w postaci usprawiedliwienia mnie – jeżeli na sądzie ostatecznym będę pamiętał jakiś okres życia, kiedy na przykład dobrze czyniłem, to ten czas, kiedy źle postępowalem, o ile go zapomniałem, nie może być dowodem na moje złe postępowanie, bowiem tego nie

pamiętam i mogę być rozliczony tylko z tego, za kogo dziś się uważam i jaką osobą jestem.

Na koniec, podczas sądu ostatecznego osoba może wystąpić w innym ciele, ale nie będzie miało to większego znaczenia, bowiem tym, co się liczy jest zachowanie ciągłości pamięci – warunek psychologiczny⁹² – uzasadnieniem Locke’a tego stanowisko jest eksperyment myślowy z zamianą ciała między księciem a szewcem, o czym w następnych akapitach poświęconych Locke’owi.

Tożsamość człowieka i tożsamość osób

Źródłem idei tożsamości i różnicy jest aktywność umysłu. Wyraża się to w twierdzeniu, że postrzegając jakiś przedmiot w pewnym miejscu i czasie porównujemy go następnie z tym przedmiotem, który był postrzegany w innej chwili. W ten sposób wytwarzamy ideę tożsamości i różnicy na podstawie odniesienia względem siebie dwóch idei⁹³. O tożsamości możemy powiedzieć, że „idee, którym się ją przypisuje, nie różnią się niczym od tego, czym były we wcześniejszej chwili swego bytowania, do którego porównujemy ich istnienie obecne”⁹⁴.

Na gruncie filozofii Locke’a można mówić o kilku rodzajach tożsamości. Po pierwsze o tożsamości istot żywych. Jakkolwiek można pomyśleć, że ich tożsamość (identyczność) zależy od tych samych numerycznie części materii które je tworzą, to z drugiej strony, „wymiana dużych nawet części materii tożsamości nie niweczy”⁹⁵. Zatem tożsamość istot żywych zależy od celowo zorganizowanego organizmu, który wykorzystując odpowiednie ułożenie elementów organizmu dąży do przetrwania. Tożsamość samych istot żywych sprowadza się do uczestniczenia przez części materii w tym samym życiu „choćby ono stało się też udziałem nowych części materii, organicznie związanych z tą rośliną w taki sam sposób, jak roślina danego gatunku”⁹⁶. Po drugie, ten sam warunek identyczności można zastosować i do ludzi, biorąc pod uwagę tylko aspekt biologiczny. Inaczej mówiąc, „kto by upatrywał tożsamość człowieka w

⁹² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B.J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 479.

⁹³ Tamże, s. 460.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 464.

⁹⁶ Tamże.

czymś innym niż tożsamość zwierząt, a więc nie w celowo zorganizowanym ciele, które od pewnego momentu trwa jako jednolity żywy organizm, przy czym cząstki materii zmieniają się w nim bez przerwy – temu trudno będzie wyjaśnić to, że embrion i człowiek wiekowy, pomieszany na umyśle i myślący normalnie, może być tym samym człowiekiem, przy pomocy jakiegoś założenia, które nie czyniłoby możliwym tego, iż Set, Izmael, Sokrates, Piłat, św. Augustyn i Cezar Borgia – to jeden i ten sam człowiek”. Trzeba jednakże mieć na uwadze, że tak rozumiana identyczność stosuje się do człowieka jako organizmu biologicznego, a nie do człowieka rozumianego, jako osoba. „Inną bowiem jest rzeczą być tą samą substancją, inną tym samym człowiekiem, jeszcze inną tą samą osobą, jeśli *osoba*, *człowiek* i *substancja* są nazwami wskazującymi na trzy idee odrębne; taka bowiem musi być tożsamość, jaka jest idea oznaczana tą nazwą”⁹⁷. Locke, pomimo że przedstawia biologiczne warunki identyczności człowieka jako organizmu biologicznego, to jednak nie jest to równoznaczne z określeniem tożsamości człowieka jako osoby.

Poszukując zatem odpowiedzi na pytanie o tożsamość (warunki tożsamości), Locke przedstawia definicję osoby, która w następnym kroku zostanie użyta do ustalenia warunków (warunku) tożsamości osobowej w czasie. Przez termin „osoba” Locke przyjmuje: „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego *ja*, od myślenia nieodłącznej i, jak mi się wydaje, dla niego istotnej: wszak niemożliwe, aby ktoś postrzegał nie postrzegając, że postrzega”⁹⁸.

Zanim przejdziemy dalej do określenia istoty identyczności w czasie osób, należy odnieść się do bardzo ważnego dla koncepcji Locke’a twierdzenia: „Skoro bowiem świadomość swego *ja* zawsze towarzyszy myśleniu i skoro ono właśnie czyni każdego tym, co nazywa sobą, przez co się odróżnia od wszystkich innych istot myślących, więc na tym jedynie polega tożsamość osoby, to znaczy: tożsamość istoty rozumnej. I jak daleko ta świadomość sięga wstecz do przeszłych działań lub myśli, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby; teraz jest ona tym samym *ja*, jakim była wówczas;

⁹⁷ Tamże, s. 467.

⁹⁸ Tamże, s. 471.

ja zaś, które obecnie zwraca swą refleksję na działania przeszłe, jest tym samym, które niegdyś je wykonało”⁹⁹.

Locke pisze, że każdej aktywności umysłu, każdemu myśleniu towarzyszy świadomość swojego *ja*, czyli indywidualnej odrębności, własnej jednostkowości. Dodatkowo, świadomość ta określa ramy tożsamości osobowej, bowiem jak daleko jest ona w stanie sięgnąć wstecz, czyli przypomnieć sobie o przeszłych faktach, tak daleko rozciąga się tożsamość danej osoby. *Ja*, które patrząc wstecz na swoje działania, jest tym samym *ja*, jakim było, kiedy na przykład wykonywało jakieś działanie¹⁰⁰.

Wyprzedzając ewentualne wątpliwości, Locke odnosi się do potencjalnych uwag, które by próbowały dowieść, że o ile nasza pamięć jest zawodna, to siłą rzeczy możemy utożsamić się tylko z tą osobą, którą pamiętam. Inaczej mówiąc, zgodnie z potencjalnym argumentem należy stwierdzić, że nie mogłem być sobą (w zasadzie nawet istnieć) w dniu 23 grudnia 1989 roku, bowiem zupełnie nie pamiętam, co wówczas robiłem, co myślałem, gdzie byłem itd. Wynikać z tego by zatem miało, że to nie *ja*¹⁰¹. Odpowiedź Locke’a wydaje się jednoznaczna, „ale wątpliwości te, uzasadnione czy nieuzasadnione, bynajmniej nie dotyczą tożsamości osób; chodzi tu przecież o to, co decyduje o tożsamości osób, a nie o to, czy to ta sama identyczna substancja myśli zawsze w tej samej osobie”¹⁰². Próbując zrekonstruować odpowiedź Locke’a, twierdzi on, że nie dotyczą one tożsamości osób, czym zajmuje się Locke. Sprawa, jaką porusza, dotyczy tożsamości osób, a nie pytania o to, czy w tej samej osobie myśli zawsze jedna i ta sama substancja. Odpowiedź jakkolwiek złożona domaga się głębszego wyjaśnienia. Można przypuszczać, że Locke miał na myśli, że tożsamość osoby jest czymś innym niż identyczność numeryczna i jakościowa każdego tego samego elementu. Locke pisze, że to świadomość decyduje o tym, że człowiek jest identyczny sam ze sobą bez względu na to, czy ta świadomość jest związana z jedną i tą samą substancją¹⁰³. Substancja, z jakiej składa się osoba, może ulegać zmianie, a mimo tego osoba może dalej pozostawać tą samą. Można bowiem bez przeszkód wyobrazić sobie, że osoba zostaje pozbawiona w

⁹⁹ Tamże, s. 472.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 473.

¹⁰³ Tamże.

następstwie wypadku jakiejś części ciała. Nie zmienia to natomiast w żadnym razie faktu, że osoba pozostanie tą samą, bowiem zachowa tę samą świadomość. Zasadniczą kwestią pozostaje, że osoba pozostaje tą samą ze względu na istniejącą w niej świadomość¹⁰⁴.

Szczególną uwagę Locke przywiązuje do znaczenia świadomości, która jest zdolnością osoby do przypominania sobie przeszłych wydarzeń. Jeżeli mogę przypomnieć sobie pewne wydarzenie, znaczy to, że jestem tą samą osobą. Zaletą, zdaniem Locke'a, takiego rozwiązania jest możliwość rozwiązania potencjalnych trudności dotyczących kwestii zmartwychwstania. Inaczej mówiąc, zaproponowane rozwiązanie ma wspierać pogląd wyjaśniający możliwość zmartwychwstania. Przetrvanie świadomości w nowym ciele daje możliwość przetrwania tej samej numerycznie i jakościowo osoby. Kluczowa kwestia dotycząca natury bytu, który zmartwychwstanie, nakazuje Locke'owi oddzielenie osoby od aspektu materialnego i uwolnienie go do zmartwychwstania, jako tej samej osoby¹⁰⁵.

Jak dotąd zostało ustalone, że warunkiem tożsamości osobowej jest ta sama świadomość. Pytając o aspekt anatomiczny świadomości, można zapytać, z czego jest ona utworzona? Jeżeli zależy od aspektu duchowego, można by pomyśleć, że tak rozumiana przez Locke'a świadomość jest jedynie funkcją substancji duchowej i w zasadzie należy przez nią rozumieć duszę – lub możliwe, że wówczas tak pojęta świadomość może funkcjonować, jak substancja u Leibniza. Z drugiej strony, można pomyśleć, że świadomość mogłaby zostać uzależniona od ciała i w tym przypadku, po pierwsze, ważniejsze byłoby ciało jako takie, a po drugie, rozkład ciała uniemożliwiłby zmartwychwstanie tej samej osoby redukując osobę do zniszczalnego aspektu materialnego. Locke w odpowiedzi stwierdza, że osoba, czyli *ja* to istota myśląca i nie jest to istotne z jakiej substancji jest ona utworzona, materialnej czy duchowej, prostej czy złożonej¹⁰⁶. Cytując Locke'a: „W takim ujęciu naszego *ja* uważa się za podstawę jego tożsamości nie tę samą indywidualną substancję, lecz tożsamą trwającą bez przerwy świadomość, która mogła być obejmować i łączyć różne substancje i znowu się od nich oddzielać; przy czym tworzyły one część tego samego *ja*, póki pozostawały w organicznej łączności z tym, w czym tkwiła ta świadomość. Tak więc każda część

¹⁰⁴ Tamże, s. 478.

¹⁰⁵ Tamże, s. 479.

¹⁰⁶ Tamże, s. 481.

naszego ciała, organicznie związana z tym, co w nas jest świadome stanowi część nas samych”¹⁰⁷.

Podsumowanie

Podsumowując tezy Locke’a dotyczące tożsamości osobowej, należy zwrócić uwagę na kilka kwestii. Przede wszystkim Locke dokonuje odróżnienia tożsamości człowieka, substancji oraz osoby. Jakkolwiek kategorie te mogą się ze sobą łączyć, to identyczność człowieka nie jest równoznaczna z tym, co nazywamy identycznością osób. Inaczej mówiąc, Locke rozumie człowieka w sposób organiczny i jest zdania, że warunki trwania w czasie osób ludzkich (akcentując aspekt naturalistyczny) mają charakter stricte biologiczny. Nie zależą od ilości komórek ani ich szczególnego zorganizowania, a zależą od uczestniczenia w tym samym życiu. Udział poprzez realizację funkcji biologicznych przypisanych do tego samego życia wiąże w całość człowieka i odpowiada za jego tożsamość w czasie.

Locke przez osobę rozumie istotę myślącą, inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością do refleksji. Osoba może ujmować samą siebie jako myślącą, bo kiedy myśli, wie, że myśli i zwraca się sama ku sobie. Może zaś to zrobić dzięki świadomości swojego *ja*¹⁰⁸. Świadomość wyposażona w pamięć jest kluczowym elementem dla odpowiedzi na pytanie o tożsamość osoby. Jeżeli osoba jest w stanie przypomnieć sobie o pewnym wydarzeniu, to znaczy, że jest ona tą samą osobą, która brała w nim udział. Jak pisze, gdyby dusza księcia, powiedzmy wyposażona w świadomość, przeszła do ciała łacacza butów i odwrotnie, to łacacz butów w ciele księcia byłby łacaczem butów, mimo że wszelkie zewnętrzne wskazówki nasuwałyby myśl, że to ciało materialne odpowiada za tożsamość osobową.

Principium individuationis

Kończąc rozważania na temat Locke’a bezpośrednio odnoszące się do jego pracy, nie można nie zwrócić uwagi na jeden szczególny wątek, jaki się pojawia u Locke’a. Zasadą jednostkowania osoby, jak można powiedzieć w języku arystotelejsko-tomistycznym, jest według Locke’a *Principium individuationis*, czyli jednostkujące istnienie. Osoba

¹⁰⁷ Tamże, s. 489.

¹⁰⁸ Tamże, s. 471.

zatem jest sobą ze względu na posiadane odrębne od innych rzeczy istnienie. Nie ma drugiej takiej samej osoby bez względu na fakt, jak bardzo by przypominała pod jakimkolwiek względem jakąkolwiek inną osobę, nawet gdyby miała podobne wspomnienia, to nigdy nie będzie z nią identyczna, jeżeli będzie posiadać różne istnienie. a posiadać to konkretne istnienie, według Locke'a, to istnieć w pewnym konkretnym czasie i zajmować to konkretne miejsce, jakiego nie mogą zajmować dwie rzeczy tego samego rodzaju¹⁰⁹.

5. Joseph Butler

Koncepcja tożsamości osobowej zarówno w ujęciu Locke'a, jak i prezentowanego poniżej bp. Josepha Butlera ściśle związana jest z budową spójnej chrześcijańskiej koncepcji życia po śmierci. Butler chce uzasadnić tezę, że śmierć ciała człowieka nie jest równoznaczna ze śmiercią osoby w ogóle, a przez to, że chrześcijańska doktryna o życiu wiecznym jest doktryną prawdziwą. Aby uczynić zadość koncepcji spośród możliwych dwóch sposobów, twierdzenia, że obserwowalne skutki śmierci to tylko złudzenie lub przypadłości śmierci, a jej istota pozostaje nieznaną, wybiera opcję drugą, która głosi, że człowiek składa się z czynnika nieśmiertelnego, który nie zostaje naruszony mimo śmierci fizycznej ciała, a dzięki któremu zagwarantowane zostaje trwanie osoby po śmierci¹¹⁰.

Wychodząc od potocznego spostrzeżenia, że w ciągu całego życia ludzkie ciało przechodzi liczne zmiany nie tylko na poziomie makrostrukturalnym, ale szczególnie mikrostrukturalnym, człowiek pod względem materialnym nigdy nie pozostaje dokładnie taki sam. Wbrew temu nasza intuicja skłania nas do opowiadania się na rzecz stanowiska, które głosi, że osoby mimo wszystko pozostają tymi samymi osobami. Po drugie, utrata pewnych części fizycznych ciała nie skutkuje ani utratą tożsamości, ani także jej uszczupleniem. Amputacja ręki, nogi, dwóch nóg matematycznie nie zmniejsza proporcji

¹⁰⁹ Tamże, s. 463.

¹¹⁰ I. Ziemiński, *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 197.

tożsamości ani także jej całkowicie nie usuwa¹¹¹. Można zatem przyjąć, że utrata całego ciała nie jest równoznaczna z utratą tożsamości¹¹².

Ponadto sam fakt, że jesteśmy w stanie pomyśleć sobie samych siebie jako osoby istniejące w innych ciałach i po drugie, jako osoby istniejące bez ciał, skłania nas do przyjęcia twierdzenia, że nasze konkretne, jednostkowe istnienie nie jest uzależnione od odniesienia się do jakiegokolwiek ciała, masy materii¹¹³. Jeżeli mogę pomyśleć, że mogę istnieć bez ciała, to tym samym istnieje realna możliwość istnienia mnie bez ciała. Jeżeli zatem mogę istnieć bez fizycznego ciała, to *ja* może istnieć po śmierci tego ciała. Okazuje się w związku z tym, że utrata i rozpad ciała w konsekwencji biologicznej śmierci nie jest równoznaczny z ze śmiercią i rozkładem osoby, która może kontynuować swoje istnienie¹¹⁴.

Uzasadnienie niezależności *ja* od ciała nie jest jednak równoznaczne z uzasadnieniem niezniszczalności *ja* w wyniku śmierci¹¹⁵. Butler twierdzi, że *ja* jest ze swojej natury niezniszczalne ze względu na szczególną posiadaną przez siebie własność – świadomość. Świadomość jako taka ze swej natury jest niematerialna i nie ma części, jest prosta¹¹⁶. Jeżeli jest prosta i niematerialna, to nie może być zależna od jakiegokolwiek substancji materialnej, które ulegają rozkładowi na elementy prostsze i tym samym tracą swoje istnienie. Naturalnym środowiskiem świadomości jest substancja duchowa. W rezultacie, *ja* nie ulega śmierci. Śmierć jest rozpadem człowieka na materialne ciało oraz niematerialne, niezniszczalne, proste i ulokowane w substancji duchowej *ja*.

Ziemiński interpretując Butlera, zwraca uwagę w tym miejscu na wątki platońskie w filozofii Butlera o prostocie i niematerialności oraz niezniszczalności rzeczy prostych¹¹⁷. Butler nie traktował argumentu Platona o prostocie i niezniszczalności jako

¹¹¹ J. Butler, *The Analogy of Religion*, F. Ungar Pub. Co., Seria: *Milestones of thought in the history of ideas*, New York 1961, s. 17.

¹¹² Tamże, s. 17–18.

¹¹³ Tamże, s. 16.

¹¹⁴ Tamże, s. 17.

¹¹⁵ I. Ziemiński, *Moralność i religia...*, dz. cyt., s. 199.

¹¹⁶ J. Butler, *The Analogy of Religion...*, dz. cyt., s. 15–16.

¹¹⁷ I. Ziemiński, *Moralność i religia...*, dz. cyt., s. 200.

absolutnie pewnego, tylko jako wskazówkę, że śmierć nie musi pociągać za sobą absolutnego kresu życia człowieka¹¹⁸.

Podsumowując argumentację Butlera, można powiedzieć, że śmierć można traktować zarówno jako ostateczny kres istnienia człowieka, jak i jako zmianę sposobu istnienia *ja* w oderwaniu od fizycznego ciała. Wiara w jedno i drugie rozwiązanie jest bowiem tak samo umotywowana. Stajemy wobec tego przed nierozwiązywalną zagadką¹¹⁹. W przypadku przyjęcia, że śmierć jest tylko zmianą sposobu istnienia, musimy jeszcze odpowiedzieć sobie na pytanie o tożsamość osoby przed śmiercią i po śmierci, czyli co sprawia, jeżeli cokolwiek, że osoba przed śmiercią O_1 w chwili t_1 jest tą samą osobą, co osoba po śmierci O_2 w chwili t_2 . Czy są to dwie dokładnie te same osoby, a jeśli tak, to jakie kryterium o tym decyduje?¹²⁰

Kwestia fundamentalna, od której zaczyna Butler, dotyczy krytyki koncepcji tożsamości osobowej wypracowanej przez Locke'a. Locke stwierdził, że w odniesieniu do osób najbardziej adekwatnym kryterium tożsamości osobowej jest to, które odnosi się do ciągłości świadomości oraz pamięci. Osoba O_2 w czasie t_2 jest tą samą osobą, co osoba O_1 w czasie t_1 , wtedy i tylko wtedy, kiedy osoba posiada tę samą świadomość i jest w stanie przypomnieć sobie wcześniejsze zdarzenia z własnego życia. Zdaniem Butlera propozycja Locke'a jest błędna, bowiem narażona jest na zarzut błędnego koła. Nie można opierać tożsamości osobowej na świadomości osoby, bowiem świadomość ze swej natury przynależy do konkretnej osoby. Dodajmy, że, jak twierdzi Butler, osoba w ciągu swojego życia nie zachowuje „tej samej świadomości”, a jedynie „świadomość bycia tą samą osobą”. Inaczej mówiąc, aspekt epistemiczny nie może być mieszany z aspektem konstytutywnym – zatem to, przez co rozpoznajemy, że dana osoba pozostała tą samą osobą, nie może być mylone z tym, co konstytuuje tożsamość osoby¹²¹. Zarzut Butlera uważa się w kwestii Locke'a za rozstrzygający, a teorię Locke'a uważa się za ostatecznie odrzuconą¹²².

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Tamże, s. 201.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ J. Butler, *Of Personal Identity* [w:] *Personal Identity*, red. J. Perry, University of California Press, Los Angeles 1975, s. 100–102.

¹²² Autorem, który również poddaje krytyce stanowisko Locke'a, obok Butlera jest Thomas Reid, którego praca w tym zakresie zostanie omówiona po omówieniu projektu Josepha Butlera.

Butler posługiwał się dwoma pojęciami tożsamości, a mianowicie pojęciem tożsamości stosowanym względem rzeczy materialnych oraz pojęciem tożsamości osób. Tożsamość rzeczy materialnych nigdy nie będzie ścisłą identycznością z tego powodu, że ciała podlegają ciągłej wymianie materii i jeżeli jakieś ciało np. po trzydziestu latach nie posiada żadnej komórki, co przed trzydziestu laty, to nie są to identyczne ciała w sensie ścisłym. Ciało osoby trzydziestoletniej i osoby jednomiesięcznej nie jest dokładnie tym samym ciałem.

Tożsamość osób jest tożsamością w sensie ścisłym i jest to pojęcie pierwotne i niedefiniowalne, zwłaszcza w kategoriach empirycznych, w przeciwieństwie do próby Locke'a. Tożsamość osoby polega na istnieniu tej samej substancji, tego samego podmiotu, *ja*, a nie posiadaniu tych samych cech empirycznie obserwowalnych. Tym, co się liczy, jest intuicyjny wgląd, przekonanie, że jesteśmy tą samą osobą, którą byliśmy w przeszłości. Nie ma większego znaczenia fakt, że nie rozumiemy, na czym polega tożsamość osobowa, bowiem bezpośrednio, wewnętrzne przekonanie zupełnie wystarcza¹²³. Z kolei pewność intuicji o prawdziwości naszej tożsamości jest analogiczna do pewności dostarczanej nam przez sumienie i nie jest potrzebna dalsza jej weryfikacja¹²⁴.

Podsumowanie

Podsumowując poglądy Butlera, należy stwierdzić, po pierwsze, że jego koncepcja tożsamości osobowej ściśle związana jest z chrześcijańską doktryną o zmartwychwstaniu. Butler podporządkowuje rozważania o tożsamości osobowej uzasadnieniu tezy, że śmierć ciała nie jest ostateczną śmiercią osoby, która mimo zmiany sposobu istnienia przetrwa jako to samo *ja*. Po drugie, dla Butlera istotne jest odwołanie się do koncepcji prezentowanej przez Locke'a, którą krytykuje. Błędem jest twierdzenie, że zachowanie świadomości i pamięci wystarczy dla uzasadnienia tożsamości osobowej. Świadomość i pamięć zakładają tożsamość osobową i nie mogą jej bezstronnie wskazywać. Krytyka Locke'a uznana jest za wiążącą i mimo następstwa lat zostaje ona podtrzymana na przykład przez Reida, który zgadza się z krytyką przeprowadzoną przez Butlera. Kluczowym aspektem koncepcji tożsamości osobowej Butlera jest przyjęcie, że

¹²³ J. Butler, *Of Personal Identity...*, dz. cyt., s. 99–105.

¹²⁴ I. Ziemiński, *Moralność i religia...*, dz. cyt., s. 205.

tożsamość osobowa jest nieredukowalna do własności empirycznych, jest czymś prostym, niezniszczalnym, osadzonym w substancji duchowej. Przekonanie o zachowaniu tożsamości osobowej dostarcza nam wgląd intuicyjny, który jest tak samo pewny jak świadectwo własnego sumienia.

6. Thomas Reid

Tożsamość osobowa wg. Thomasa Reida

Rozdział 4 zatytułowany *Identity* pochodzący z *Essays on the Intellectual Power of Man* w pierwszych akapitach odnosi się do próby zbudowania koncepcji tożsamości osobowej poprzez odwołanie do zdolności, jaką jest pamięć. Reid stwierdza, że nie można pamiętać swoich przeszłych zdarzeń, nie będąc pewnym, że się wówczas istniało. Demaskuje on ukrytą w tym założeniu sprzeczność, która polega na tym, że błędem jest oczekiwać, że pamięć może sięgać dalej niż nasze przekonanie o tym, że pewne zdarzenie dotyczy naszej własnej przeszłości. Inaczej mówiąc, twierdzenie Locke'a, że tożsamość osobowa sięga tak daleko, jak sięga pamięć, jest po prostu błędem. Pamięć zakłada tożsamość osobową i z tego powodu nie może stanowić jej kryterium¹²⁵.

Jest to bardzo ściśle powiązane z innym twierdzeniem Reida, które dotyczy wewnętrznego przekonania przez nas samych, co do kontynuowania istnienia oraz naszej tożsamości. Zanim będziemy w stanie pomyśleć o potencjalnych warunkach tożsamości osobowej w czasie, które dotyczą nas samych, musimy posiadać przekonanie, co do naszego trwania w czasie¹²⁶.

Tożsamość dla Reida jest relacją między rzeczą, o której wiemy, że istnieje w jednej chwili oraz rzeczą, o której wiemy, że istniała w innym czasie. Kłopoty sprawia podanie definicji tożsamości z tego powodu, że jest to pojęcie zbyt proste, aby można było przedstawić jego logiczną definicję. Kiedy zapytamy kogoś o to, czy np. „profesor, który namawiał kogoś do wzięcia udziału w jakimś wykładzie jest tym samym, który postawił tej samej osobie ocenę niedostateczną” wiemy, o co pytamy oraz osoba, do

¹²⁵ T. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Identity, www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/reid1785essay3.pdf [dostęp: 17.08.2021], s. 139.

¹²⁶ Tamże.

której jest adresowane to pytanie, także posiada jasne rozumienie pojęcia identyczności¹²⁷. Reid uznaje zatem, że identyczność jest pojęciem pierwotnym, którego nie ma potrzeby zdefiniować.

To, co jednak możemy powiedzieć o identyczności to szczególnie, że wyraża nieprzerwane istnienie rzeczy, o której orzekamy identyczność¹²⁸. Jeżeli coś przestało istnieć, nie może być tym samym, co zaczęło istnieć w późniejszym czasie i posiada drugi początek. Z tego, co tutaj powiedziano można wyprowadzić wniosek, że nie można właściwie przypisać identyczności odczuwanym przez ludzi bólowi, przyjemnościom, myślom czy jakimkolwiek operacjom umysłowym. Ból, który jakaś osoba jest w stanie odczuwać dziś nie jest numerycznie tym samym bólem, który odczuwała wczoraj. Myśl, którą jakaś osoba miała wczoraj nie jest numerycznie tą samą myślą, którą jakaś osoba ma dziś¹²⁹. Utrata zdrowia, siły czy jakaś inna zmiana jakościowa w ramach osoby nie jest równoznaczna z utratą części lub całości bycia tą samą osobą.

Tożsamość osobowa w koncepcji Reida ufundowana jest na szczególnym rozumieniu osoby – osoba to coś prostego, niepodzielnego, coś, co najbardziej precyzyjnie oddaje pojęcie „monady”, którym posługiwał się Leibniz¹³⁰.

Dlatego, jak pisze Reid, tożsamość osobowa implikuje istnienie niepodzielnej rzeczy, którą nazywa *Ja*¹³¹. Czymkolwiek *Ja* może być, jest czymś, co myśli, pragnie, podejmuje decyzje czy podjąć jakieś działanie czy też działania zaniechać. Reid pisze, że to *Ja* nie jest ani działaniem, ani uczuciem, ale jest czymś, co myśli, co czuje, co działa.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Tamże, s. 140.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ „Monada [...] jest niczym innym, jak tylko substancją prostą, wchodzącą w skład rzeczy złożonych; prostą, tzn. pozbawioną części” (G.W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń 1995, s. 113); podobną definicję można znaleźć także u Kanta: „Substancja prosta zwana również monadą jest czymś nieskładającym się z wielu takich części, z których jakakolwiek może istnieć oddzielnie od innych” (I. Kant, *Physical Monadology*, transl. L. Beck [w:] *American University Series V: Philosophy*, t. 9, New York 1938, s. 117). O porównaniu dwóch koncepcji monad zobacz: J. Sytnik-Czetwertyński, *Pojęcie monady w koncepcjach Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Immanuela Kanta*, „Diametros” nr 15 (marzec), 2008, s. 38–56.

¹³¹ Org. „My personal identity, therefore, implies the continued existence of that indivisible thing that I call myself” (tamże).

Działania, uczucia, myśli zmieniają się z chwili na chwilę, ale *Ja* pozostaje stale takie samo.

Tożsamość osoby jest doskonałą tożsamością. Nie podlega stopniowaniu. Osoba nie może być częściowo tą samą osobą, a częściowo różną. Wynika to z faktu, że osoba jest monadą (*Reid's word*) i nie może być podzielna na części.

O tożsamości można powiedzieć, że inaczej rozpoznajemy i mówimy o tożsamości nas samych, a inaczej mówimy i rozpoznajemy tożsamość innych osób i obiektów. W pierwszym przypadku tożsamość osobowa związana jest z pamiętaniem przeszłych faktów, w drugim z kolei oparta jest na podobieństwie i innych faktach, które często nie są rozstrzygające i pozostawiają miejsce dla wątpliwości¹³². Tożsamość, którą przypisujemy do ciał nie jest doskonałą identycznością – jest czymś raczej wynikającym z konwencji językowych.

Należy pamiętać o różnicy między identycznością, która stosuje się do ciał i identycznością, którą odnosimy do osób, bowiem jest to często, jak pisze Reid, kwestia sporu słownego. Natomiast, kiedy mówimy o identyczności osób, nie ma tutaj żadnych dwuznaczności czy możliwości mówienia o stopniach tożsamości. „Identity has no fixed nature when applied to – bodies; and questions about the identity of a body are very often questions about words. But identity when applied to – persons has no ambiguity and doesn't admit of degrees, or of more and less. It is the basis for all rights and obligations, and for all accountability, and the notion of it is fixed and precise”.

Reid i Locke

Odnosząc się z kolei w tym miejscu do Reida oceny koncepcji Locke'a, trzeba na początku powiedzieć, że w sporze na linii Locke – Reid – Butler, Reid zdecydowanie opowiada się po stronie Butlera i w relacji do Butlera przeprowadza wnikliwą krytykę koncepcji pamięci Locke'a¹³³.

Zdaniem Reida doktryna tożsamość osobowej Locke'a posiada kilka błędnych sformułowań. Na początek, jeżeli ta sama świadomość mogłaby zostać przeniesiona z jednej istoty do drugiej (czego nie można logicznie wykluczyć), to wówczas dwie te osoby byłyby tą samą osobą. W efekcie, można by dokonać rozszerzenia i przenieść

¹³² Tamże, s. 142.

¹³³ Tamże, s. 147.

świadomość tych dwóch osób na inne i wówczas pojawiłby się poważny problem multiplikacji tej samej osoby. Która osoba jest osobą wyjściową? Czy w tej sytuacji jest to identyczność, czy może tylko pewnego rodzaju ciągłość? Ten problem Reid podejmuje w kontekście rozważań możliwości zapomnienia przez osobę dawnych swoich czynów. Na gruncie koncepcji Locke'a należy powiedzieć, że jeżeli jakaś osoba zapomniała, że coś zrobiła, to znaczy, że nie jest już tą samą osobą. Jak pisze Locke – tożsamość rozciąga się tak daleko, jak tylko jesteśmy w stanie przypomnieć sobie przeszłe zdarzenia.

Wyobraźmy sobie, że pewien odważny oficer, kiedy był małym chłopcem był bity za kradzież owoców. W późniejszym wieku walczył na polu walki, gdzie pokonał wielu wrogów. Natomiast w dojrzałym wieku przeszedł na emeryturę jako zasłużony weteran wojenny¹³⁴. Załóżmy teraz, że dojrzały weteran pamięta walkę, która doprowadziła go do zwycięstwa oraz uhonorowania. Nie pamięta natomiast nic z dzieciństwa, także tego, że kiedyś ukradł jakieś owoce. Walczący na polu walki żołnierz, którym był weteran wojenny pamiętał o swoim przestępstwie, kiedy był małym chłopcem. Mamy zatem sytuację, w której osoba *C* – dojrzały weteran pamięta, co robił, kiedy był walczącym żołnierzem – osobą *B*. Osoba *B* pamięta, co robiła, kiedy była małym chłopcem – osobą *A*. Osoba *C* nie pamięta jednak, co robiła, kiedy była osobą *A*. Na gruncie koncepcji Locke'a należy zatem jednoznacznie stwierdzić, że brak wspomnień osoby *C* o czynach osoby *A* skutkuje brakiem związku między nimi. Osoba *C* jest tożsama tylko z osobą *B*. Reid nie zgadza się z tym założeniem. Z logicznego punktu widzenia, prawa przechodności (Jeżeli *C* to *B*, i jeżeli *B* to *A*, to wówczas osoba *C* jest osobą *A*) – natomiast założenie Locke'a temu przeczy. Reid twierdzi, że chcąc trzymać się koncepcji Locke'a, popadamy w sprzeczność – generał jako weteran wojenny jest i zarazem nie jest tą samą osobą, którą był, kiedy był dzieckiem. Jest tą samą osobą, bowiem nie możemy zaprzeczyć prawu logiki, i nie jest, bowiem nie pamięta zgodnie z twierdzeniem Locke'a.

Dalsze wnioski Reida w odniesieniu do propozycji tożsamości osobowej Locke'a są następujące:

1) Locke rozumie świadomość jako przekonanie o naszych przeszłych działaniach, tak jak człowiek może być świadomy swoich przeszłych działań, na przykład tego, co zrobił dwadzieścia lat temu. Reid stwierdza, że jest to niemożliwe, dopóki nie przyjmiemy, że

¹³⁴ Tamże, s. 147–148.

świadomość znaczy pamięć, jedyną zdolność, przez którą posiadamy bezpośredni dostęp do naszych przeszłych działań. Dla uzasadnienia, Reid pisze, że w naszej rozmowie codziennej nie dbamy o zachowanie różnicy między pojęciem świadomości i pamięci, to jednak na gruncie filozoficznym ich znaczenie powinno być jednoznacznie wyjaśnione. Zatem, jeżeli powiemy, że osoba powinna być <<strictly and literally>> świadoma tego, co zrobiła dwadzieścia lat temu lub dwadzieścia minut temu, nie ma w tym żadnego miejsca dla pamiętania. Świadomość bowiem, zdaniem Reida jest natychmiastową wiedzą o tym, co jest obecnie w tej chwili, natomiast pamięć jest natychmiastową wiedzą o przeszłości. Zatem Locke błędnie używa pojęcia świadomości, w miejscu, w którym należałoby się posłużyć tylko pojęciem pamięci.

2) Kolejnym zarzutem w kierunku koncepcji Locke'a jest stwierdzenie, że *dziwnym* zabiegiem ze strony Locke'a jest, że identyczność lub *takosamość* osoby opiera on na czymś, co ze swojej natury nieustannie podlega zmianie i nigdy, nawet w ciągu dwóch minut nie pozostaje takie samo. Nasza świadomość, nasza pamięć jest jak rzeka, która nigdy nie pozostaje dokładnie taka sama. Świadomość, jaką mam w tej chwili nie będzie dokładnie tą samą świadomością później ani nie była tą samą świadomością chwilę temu. Tożsamość natomiast może być tylko wyrażana przez rzeczy, które istnieją nieprzerwanie. Zatem jeżeli próbujemy ugruntować tożsamość osobową poprzez relację ze świadomością, to z pewnością żaden człowiek nigdy nie będzie tą samą osobą w jakichkolwiek dwóch chwilach swojego życia.

Następnym zarzutem Reida względem doktryny Locke'a jest używanie przez tego ostatniego określeń bez wyraźnego zarysowania między nimi dokładnego rozgraniczenia. Przede wszystkim mowa tu o dwóch pojęciach „the sameness or identity”. Głównym problemem jest, że jednego z tych pojęć używamy, zdaniem Reida, w zdaniach, które odnosimy do jednostek, z kolei drugie możemy odnosić do wielu rzeczy i jednostek, ale tylko w ramach tego samego rodzaju. Kiedy mówimy, że ból, przyjemność, świadomość i pamięć są takie same – sameness – *takosamość* – u wszystkich ludzi, mamy wówczas na myśli podobieństwo na przykład tego samego rodzaju.

Podsumowanie

Reid kontynuuje linię ataku na koncepcję Locke'a, która została przedstawiona przez Josepha Butlera i zwraca uwagę na błąd, który popełnił Locke, pisząc, że pamięć wystarczy do zbudowania wystarczającej koncepcji tożsamości osobowej. Dodaje do

tę, że czymś innym jest świadomość swojej przeszłości, terażniejszości, a czymś innym jest pamięć, która dotyczy przeszłości odległej mniej lub bardziej. Brak rozróżnienia między tymi dwoma pojęciami prowadzi do zamieszania i niepotrzebnych wieloznaczności w omawianej przez Reida koncepcji.

Reid zwraca uwagę na naturę pamięci. Pamięć, jak i świadomość, nigdy w dwóch różnych chwilach nie są takie same. Natura pamięci i świadomości sprawiają, że nie mogą być nigdy w dwóch różnych chwilach czasu dokładnie takie same. Próba zatem zbudowania koncepcji tożsamości osobowej, która będzie w szczególności sposobem uwzględniania tych dwóch pojęć z góry musi być skazana na porażkę. Pamięć i świadomość, z jednej strony nie mogą być kryterium tożsamości osobowej ze względu na błąd kółkości albo ze względu na swoją wewnętrzną naturę. Osoba i tożsamość osobowa według Reida jest czymś prostym, nieredukowalnym do żadnego innego faktu.

7. Podsumowanie

W niniejszym rozdziale zaprezentowane zostały koncepcje, która uznaje się za fundamentalne dla dyskusji wokół tożsamości osobowej. Nie dokonując tym miejscu żadnego porównania, która koncepcja jest lepsza, bliższa prawdy, można natomiast wyprowadzić wnioski, które na metapoziomie dostarczą obrazu tego, gdzie poszukiwano odpowiedzi na pytanie o to, co sprawia, że jesteśmy tymi samymi osobami pomimo upływu czasu, a z drugiej strony, zauważalnych zmian w wymiarze, z jednej strony, fizycznym, bowiem nasze ciała się zmieniają, a z drugiej strony, w wymiarze psychicznym, ponieważ pamiętamy mniej lub więcej, nasze „niezauważalne” sprawności umysłowe również są jakościowo lepsze lub gorsze.

Historyczna analiza koncepcji, które odpowiadają na pytanie o tożsamość osobową i jej warunki, pokazuje, że z jednej strony poszukiwano odpowiedzi w konstruowaniu pojęć stricte metafizycznych, przede wszystkim – mówiąc o substancji – przy czym zakłada się, że istnieje pewien obiekt, ten obiekt posiada pewne własności, które muszą być spójne z zasadami logiki i które wyjaśniają istniejącą rzeczywistość, jakiej z kolei doświadczamy poprzez jej materialne przejawy. Koncepcja tożsamości realnej czy moralnej miesza dwa porządki. Otóż wikłając się w pojęcia metafizyczne – substancji – dodaje pojęcia, które mają charakter rzeczywisty w znaczeniu, pojęć, którymi

posługujemy się, opisując w zasadzie bezsprzecznie istniejącą rzeczywistość doświadczaną zmysłowo. Nie istnieje coś takiego, jak tożsamość moralna. Moralność jest pojęciem, które stosujemy, opisując ludzkie zachowania, a więc coś obserwowalnego, z drugiej strony pojęcie tożsamości moralnej ma za zadanie uzasadniać, że możemy osądzać jakąś osobę jako tą, która mogła popełnić jakieś przestępstwo wiele lat temu i dziś jest inną substancją. Takie działanie uzasadnia koncepcja tożsamości realnej, która jest podstawowa względem koncepcji tożsamości moralnej.

Idąc dalej, widzimy, że Hume był świadomy istniejących ograniczeń ludzkiego umysłu, a z drugiej strony, możliwości eksplanacyjnych ludzkiego umysłu. Kiedy zamykam oczy, mogę się skupić na tym, czego doświadczam, nie mam przecież idei siebie jako czegoś odrębnego. Przeżywam różnego rodzaju wrażenia, które przemykają obok mnie, obiekty, które wpływają na mnie. Czy jest nieprawdą? Każdy się zgodzi, że tak właśnie jest, że nie mogę wyabstrahować czegoś takiego, jak idea mnie, idea mnie nieprzerwanie trwającego. Czy rzeczywiście to sprawia, że jestem tylko i wyłącznie „wiązką wrażeń”? Otóż Locke stwierdził, że konieczna jest mocna koncepcja pamięci. Tylko ona jest w stanie uzasadnić, że jestem tą samą osobą. Trzeba przy tym zauważyć, że Locke posługuje się swoiście rozumianą koncepcją pamięci. Innymi słowy, jeżeli jestem tą osobą, jak daleko sięga moja pamięć, to znaczy, że jestem pod względem charakteru, temperamentu tą samą osobą, czyli się nie zmieniłem, a przynajmniej, jakaś część tamtej osoby jest cały czas mną. Mogę się z tamtą osobą utożsamić w takim znaczeniu, że coś z niej jest we mnie. Nie muszę być w pełni tamtą osobą, ale tamte doświadczenia są elementem tego, kim dziś jestem. Kluczowe w tym miejscu pozostaje, jak dalece tak rozumiana koncepcja pamięci ma znaczenie dla metafizycznie rozumianej tożsamości osobowej – czyli tego, co sprawia, że jestem tą samą osobą. Można bowiem odnieść wrażenie, że Locke przeniósł dyskusję na temat osoby i jej tożsamości na inną płaszczyznę, gdzie ważniejsze jest na przykład wytłumaczenie, że się zmieniłem, że kiedyś byłem złą osobą, ale dziś jestem dobrą osobą i to nie odpowiada na pytanie, czy jestem tą samą osobą, a mówi o tym, że na przykład nie jestem taką samą – złą – osobą.

Wobec tego można założyć, jakiego rodzaju argumentów dostarczę, mówiąc, czy jestem lub nie jestem tą samą osobą, bowiem – pojęcie identyczności jest pojęciem pierwotnym, a fakty dotyczące wymykają się konceptualizacji, a z drugiej strony, są samozrozumiałe, samowyjaśnialne. Odpowiedź na pytanie o tożsamość osobą nie wymaga głębokich prac i nie jest to też przejaw misterianizmu, to nie jest tajemnica, tylko

prawda, która jest oczywista i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co sprawia, że jestem tą samą osobą w różnych momentach czasu.

Koncepcje historyczne dostarczają podstaw do współczesnych dyskusji wokół tożsamości osobowej. W rozdziale III zostaną zaprezentowane tylko wybrane koncepcje tożsamości osobowej, które kontynuują istniejące od wieku pytanie – wieczne pytanie – o to, co sprawia, że jestem tą samą osobą, przy czym, zmieniają formę odpowiedzi oraz twórczo rozwijają koncepcje tożsamości osobowej. Przede wszystkim twórczość w kwestii dyskusji wokół tożsamości osobowej może być zauważona w przypadku koncepcji Richarda Swinburne'a, który niewypowiedzianą zasadę identyczności przez Reida i Butlera nazywa *thisness*, a której istnienie można powiązać z *Prinsipium Individuations* Locke'a (które można i dalej próbować powiązać z istniejącą duszą, czy holomorficznym złożeniem człowieka na wzór tomistycznego), czy też mówiąc o twórczym rozwinięciu koncepcji tożsamości osobowej można wziąć pod uwagę koncepcję animalistyczną, której źródeł można doszukiwać się w krótkim stwierdzeniu Locke'a, kiedy pisze o tożsamości człowieka i tożsamości zwierząt.

Rozdział III: Współczesne dyskusje wokół tożsamości osobowej

1. Wstęp

Do prezentacji już zarysowanego tematu tożsamości osobowej można podejść na kilka „sposobów”¹³⁵. Jedną z nich będzie rozróżnienie pochodzące od Locke’a, Hume’a, Butlera i Reida. Podział ten będzie polegał na zgromadzeniu stanowisk oraz podzieleniu ich według stanowisk informatywnych, które dostarczają przykładów tożsamości osobowej, samą ją sprowadzając do czynników innego rodzaju oraz oddzieleniu od nich stanowisk, które nie dostarczają przykładów koniecznych i wystarczających warunków dla zachowania tożsamości osobowej. Wówczas do pierwszej grupy można zaliczyć koncepcje redukcjonistyczne (tzw. pogląd złożony/redukcjonistyczny, ang. *Complex View* – redukujące kwestie tożsamości osobowej do czegoś innego, innego rodzaju faktów) oraz koncepcje nieredukcjonistyczne (tzw. pogląd prosty/nieredukcjonistyczny, ang. *Simple View* – koncepcje, które nie uznają, aby tożsamość osobowa była czymś innym, czymś, do czego można ją sprowadzić, zredukować). Przyjmując za paradygmat zaprezentowany podział, można dołączyć do dwu wymienionych trzecie stanowisko – pogląd pośredni (ang. *Not-so-simple-Simple View*) autorstwa prof. Lynne Rudder Baker. Trzecie stanowisko próbuje utorować własną drogę między poglądem prostym i złożonym ze względu na pojawiające się w tych dwóch stanowiskach trudności.

Różnica między zasygnalizowanymi stanowiskami odwołuje się do uznania, że albo tożsamość osobową można zredukować do faktów innego rodzaju – tożsamość osobowa zależy od czegoś innego, np. ciągłości ciała, ciągłości pamięci, mózgu itp. lub też twierdzi się, jak w przypadku koncepcji autorstwa Thomasa Reida i Josepha Butlera, że tożsamość osobowa jest faktem pierwotnym, nieredukowalnym do żadnych innych faktów innego rodzaju. Stanowisko trzecie reprezentowane przez prof. Lynne Rudder Baker, pogląd pośredni twierdzi, że dwa wcześniejsze stanowiska są błędne, a właściwe

¹³⁵ W tym miejscu poprzez „sposoby” należy rozumieć płaszczyzny analizy, które porządkują dyskusję wokół tożsamości osobowej według istniejących kryteriów tożsamości osobowej.

rozwiązanie nie mieści się ani w ramach poglądu złożonego ani poglądu prostego, a tożsamość osobowa zależy od konceptu pierwszoosobowej perspektywy.

Następny sposób zrozumienia zagadania tożsamości osobowej oraz przewodnich stanowisk, porządkuje propozycje autorów ze względu na przyjęte specyficzne kryterium tożsamości osobowej w czasie. W jednej grupie znajdują się stanowiska, które upatrują zasady identyczności w czasie w ciągłości ciała (w ramach grup należy uwzględnić subtelne różnice między poszczególnymi autorami, co powoduje, że są to grupy stanowisk różnorodnych), inną grupę będą reprezentować stanowiska, dla których podstawą identyczności będzie ciągłość psychiczna, zachowanie tego samego mózgu. Inna grupa będzie odnosić się do koncepcji, według których tożsamość jest czymś niedefiniowalnym.

Jakkolwiek podział między wyróżnionymi stanowiskami jest podziałem analitycznym, to jednak jego świadomość porządkuje obraz koncepcji tożsamości osobowej. W niniejszym rozdziale przyjęte zostanie rozwiązanie pośrednie, łączące obydwa rodzaje prezentacji stanowisk. Dlatego najpierw zostaną przedstawione stanowiska zaliczające się do poglądu złożonego/redukcyjnego. W następnej kolejności zaprezentowane zostaną stanowiska w ramach poglądu prostego/nieredukcyjnego, a jako ostatni, niemniej jednak nie ze względu na jego znaczenie, zostanie zaprezentowany pogląd pośredni.

W tym miejscu nie można nie wspomnieć o istniejącej swego rodzaju niejednoznaczności poglądu prostego/nieredukcyjnego. *Prostota* czy *nieredukcyjność* – posługując się oryginalną nazwą, aby zachować, jak najdalej idącą obiektywność – poglądu *Simple View* polega na tym, że staje po przeciwnej stronie stanowiska tzw. złożonego/redukcyjnego – *Complex View*, zaprzeczając, aby można było wskazać konieczne i wystarczające warunki trwania osób w czasie, a których podstawową charakterystyką byłyby możliwa obserwowalność poprzez fizyczne czy psychologiczne przejawy. Inaczej mówiąc, pogląd *Simple View* twierdzi, że stanowisko przeciwne popełnia błąd i konstruuje odpowiedzi na pojawiające się nowe dylematy tożsamościowe, budując nowe koncepcje, które z natury są skazane na porażkę. *Simple View* wskazuje, że żadne rozwiązanie *Complex View* nie jest wystarczające i owocne, tym samym wskazując, że tożsamość osobowa jest czymś pierwotnym – prostym i nieredukcyjnym. Czasem to będzie dusza, tzw. *thisness* lub substancja – realna, jak w przypadku Leibniza.

Pytanie, jakie można postawić w przypadku *Simple View*, to czy ten pogląd jest rzeczywiście nieredukcyjny? Inaczej mówiąc, można odnieść wrażenie, że *Simple View* jest stanowiskiem pozornie *nieredukcyjnym*. Wynika to bowiem z faktu, że kiedy *Simple View* wskazuje na przykład na substancję realną, jako podstawę tożsamości osobowej, *thisness*, duszę, to pogląd ten, *zachowuje się* redukcyjnie, ponieważ wskazuje czynnik, który warunkuje tożsamość osobową, ale jego natura ontologiczna jest inna niż natura ontologiczna stanowisk z grupy *Complex View* – *Simple View* wskazuje na fakt, który ma inną naturę, niż stanowiska w ramach *Complex View*. Można zatem postulować, aby przynajmniej część stanowisk obecnie uznawanych jako *nieredukcyjne*, jednak była uznanych za *redukcyjne*, ale przy uzasadnieniu, że różnica dotyczy stricte *ontologicznego* rozróżnienia między wyróżnionymi warunkami tożsamości osobowej.

Inną z kolei kategorię stanowisk będą reprezentować poglądy, w myśl których tożsamość osobowa jest czymś prostym, czymś, czego zdefiniować się nie da, i ma postać pojęcia – pojęcia pierwotnego – które służy do definiowania innych pojęć (ta kategoria stanowisk przenosi dyskusję wokół tożsamości osobowej na płaszczyznę językową, co można nazwać swego rodzaju *nominalizmem* – zagadnienie dotyczy słów, pojęć). Wówczas stanowiska te można nazwać stricte poglądem „prostym” – kwestią otwartą jest, czy rzeczywiście są one *nieredukcyjne* i czy ich *nieredukcyjność* polega tylko i wyłącznie na byciu koncepcjami, które zatrzymują całą dyskusję na poziomie języka, rozumienia pojęć.

2. Pogląd złożony (*Complex View*, stanowiska redukcyjnistyczne)

2.1. Ciągłość ciała

Ciągłość ciała, jako wystarczająca i konieczna podstawa tożsamości osobowej

Punktem wspólnym stanowisk, które odnoszą się do ciągłości ciała, jako koniecznego i wystarczającego substratu tożsamości osobowej w czasie jest twierdzenie, że tym, co sprawia, że osoba pozostaje tą samą osobą mimo upływu czasu jest trwałość czynnika fizycznego, materialnego ciała. Inaczej mówiąc, identyczność osoby O_1 w czasie t_1 z osobą O_2 w czasie t_2 zależy od zachowania identycznego ciała. Z założenia w ramach grupy stanowisk, które odwołują się do ciągłości cielesnej można wyróżnić następujące niższe stanowiska, które:

1. Określają identyczność osobową na podstawie ciągłości czasoprzestrzennej – stanowiska B. Williamsa oraz F. Cowley’a.
2. Definiują identyczność osobową ze względu na aspekt biologiczny ciała ludzkiego – stanowiska – B. Gerta, E. Olsona, P. van Inwagena.

Już na wstępie natomiast należy jasno wyodrębnić stanowiska czy też możliwe elementy stanowisk, które występują w różnych stanowiskach w odrębnych kombinacjach. Inaczej mówiąc, fundamentalną kwestią jest, że tym od czego można rozpocząć dyskusję wokół tożsamości osobowej, a zarazem pierwszym i podstawowym kryterium, które musi zostać poddane rozważeniu jest kryterium identyczności ciała, identyczności cielesnej.

Kiedy spotykam znajomego jednego dnia, a także następnego, pierwszym i podstawowym odniesieniem dla mnie będzie odniesienie się do fizycznego ciała, fizycznego substratu. Kiedy jednak byśmy rozciągnęli w czasie moment t_1 , kiedy widzę znajomego, oraz moment t_2 , założmy dwadzieścia lat później, przy czym w t_1 znajomy ma 10 lat, a w t_2 30 lat, różnica między jego ciałem w wieku 10 i 30 lat będzie zasadnicza, niemniej jednak nadal będzie to ciało mojego znajomego i wówczas mogę mieć pewnego rodzaju problem z rozpoznaniem mojego przyjaciela.

Z drugiej strony zmiany w ciele są czymś oczywistym, jakości ciała podlegają zmianie, natomiast numerycznie zawsze będzie to to samo ciało, przecież nie zmieniamy ciała z dnia na dzień, wiedzielibyśmy o tym (!)¹³⁶.

O koncepcjach, które zajmują się kryterium fizycznym, ciągłością ciała, można powiedzieć, że dążą do wybudowania mostu łączącego z jednej strony obserwowalną zmienność ciał, a z drugiej strony próbują pogodzić istniejącą aporię z dość

¹³⁶ W tym miejscu należy wyraźnie rozróżnić tożsamość jakościową – czyli fakty, które stricte różnicują moje ciało w różnych momentach czasu, a tożsamość numeryczną – fakt, że moje ciało mimo zmian jakościowych pozostaje tym samym ciałem, podobnie jak w opisanym w rozdziale I przykładzie z kulą bilardową. Mimo zmian jakościowych w moim ciele, które mogą się wykluczać – w wieku 1 roku mogłem być jeszcze łysym bobasem, z kolei w wieku 20 lat mogłem być osobą mającą długie włosy do ramion – posiadanie przeze mnie dwóch cech, które się niewątpliwie wykluczają, nie powoduje, że nie jestem numerycznie tą samą osobą, albowiem *coś* musiało mieć w wieku 20 lat długie włosy i w wieku 1 roku nie miało w ogóle włosów na głowie.

zdroworozsądkowym podejściem, że przecież musi istnieć jakiś czynnik, dzięki któremu mimo zmian posiadamy to samo ciało.

Ważnym czynnikiem, który pośrednio dotyczy ciała, a przede wszystkim na jego fizyczności bazuje, jest ciągłość czasoprzestrzenna ciała. Z chwilą narodzin posiadam jakieś własności w określonym miejscu, w określonym układzie współrzędnych i tylko ja, moje ciało może zajmować to miejsce i zupełnie nikt inny i nic innego. Kiedy osiągam na przykład wiek 18 lat, moje ciało wygląda zupełnie inaczej, gdyby jednak zapisać na jakimś twardym dysku wszelkie zmiany położenia mojego ciała, mimo zmian jakościowych, można by bez trudu odtworzyć całą drogę, jaką przebyło moje ciało aż do punktu y , w którym się dziś znajduję, od momentu x , kiedy się narodziłem, i jednoznacznie wskazywałoby to na mnie, bowiem nic innego nie może nagle zająć mojego miejsca w czasoprzestrzeni. Ono jest zupełnie i wyłącznie zarezerwowane dla mnie. Technicznie, taki sposób identyfikacji w tym momencie wydaje się dość trudny, to nie jest on niewykonalny, logicznie niemożliwy. Możemy przecież sobie wyobrazić podobny eksperyment, który na naszej planecie Ziemia jest faktycznie możliwy i może zostać zrealizowany. Dla przykładu możemy sobie wyobrazić, że rodzi się następnego dnia dziecko, które będzie nieustannie monitorowane specjalną kamerą, która zawsze będzie skierowana na ten sam obiekt aż do wieku 18 lat. Wówczas, sekunda po sekundzie, będziemy posiadać dokładny zapis pochodzący z życia dziecka od momentu urodzin aż do ukończenia 18 lat. W tej sytuacji nie będzie można w żaden możliwy sposób wykluczyć, zaprzeczyć, czy nawet podważyć twierdzenia, że jest to ta sama osoba, dokładnie ten sam obiekt pomimo tak wielu zmian.

Rozważając zagadnienie kryteriów tożsamości osobowej oraz ciała jako potencjalnego jedyne koniecznego i wystarczającego kryterium tożsamości osobowej, wykorzystuje się eksperyment myślowy, w którym za wiodący obiekt przyjmuje się posąg złożony z brązu. Eksperyment ten wykorzystywany jest w co najmniej dwóch przypadkach. Pierwszym, dla uzasadnienia i eksplikacji relacji między osobą a ciałem oraz w drugim w celu klaryfikacji relacji między osobą oraz jej, jak w niektórych koncepcjach, zwierzęcą naturą.

Bernard Williams

Cechą charakterystyczną stanowiska B. Williamsa¹³⁷ jest twierdzenie, że identyczność sama w sobie nie oznacza doskonałego podobieństwa między dwoma obiektami (lub jednym i tym samym w różnych chwilach czasu), jak można by tego zwykle oczekiwać. Z drugiej strony tożsamość osobowa nie wyklucza możliwości jakiegokolwiek zmiany w obiekcie. Osoba, o której orzekamy identyczność w czasie, może przechodzić – a nawet przechodzi, co jest naturalne – zmiany w czasie. Kluczem jest zrozumienie, że identyczność polega i do tego się sprowadza – na zachodzeniu relacji identyczności między osobą, ciałem a jej lokalizacją czasoprzestrzenną. Żaden atom komórki ciała ludzkiego nie może zerwać ciągłości czasoprzestrzennej. Inaczej mówiąc, mimo że komórki organizmu podlegają ciągłej zmianie, to każda komórka organizmu zajmuje jedyne sobie, specyficzne miejsce w czasoprzestrzeni¹³⁸. Brak możliwości zmiany w normalnych warunkach swego rodzaju przemieszczenia się z miejsca *X* do miejsca *Y*, bez pozostawienia po sobie śladu, ściśle determinuje tożsamość osoby z uwzględnieniem zachowania identyczności w czasie. Ciągłość ciała o tyle pozostaje zasadą tożsamości osobowej, o ile staje się *środkiem* do zachowania ciągłości czasoprzestrzennej.

Fraser Cowley

Inną koncepcją, która sprowadza tożsamość osobową do tożsamości ciała jest koncepcja przedstawiona przez F. Cowley'a¹³⁹ w artykule *The Identity of a Person and His Body*.

¹³⁷ Bernard Williams – (1929–2003) przede wszystkim filozof zajmujący się etyką, koncepcjami utilitarystycznymi. Z punktu widzenia tematu tożsamości osobowej kluczową pozycją w dorobku Williamsa pozostaje – *PS: Bernard Williams, Problems of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973. Na temat Williamsa zob. <https://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard/#BookPapeBernWill> (dostęp: 24.01.2021).

¹³⁸ Źródła poglądów metafizycznych B. Williamsa na temat tożsamości osobowej można znaleźć w następujących pracach: *Imagination and Self*, „Proceedings of the British Academy”, 52 (1966), 105–124; *The Self and the Future*, „The Philosophical Review”, 79 (1970), 161–180; *Bodily Continuity and Personal Identity* [w:] *Problems of the Self*, s. 19–25; *Are Persons Bodies* [w:] *Problems of the Self*, s. 64–81.

¹³⁹ Fraser Cowley (1924–2017) – Szkocki filozof. Doktorat uzyskał na Uniwersytecie w Edynburgu. Cowley jest autorem dwóch książek – *Critique of British Empiricism* (1968) oraz *Metaphysical Delusion* (1991). (źródło: www.legacy.com/obituaries/theglobeandmail/obituary.aspx?n=fraser-

Cowley dokonuje rozróżnienia osoby od ciała. Predykaty osobowe takie, jak rozumność, samoświadomość, wolna wola odnoszą się do osób. Predykaty fizyczne takie, jak waga, wzrost, kolor, zapach odnoszą się natomiast do ciała. W konsekwencji, osoba nie jest identyczna ze swoim ciałem w sensie jakościowym, ale zachowuje identyczność w sensie numerycznym. Tam, gdzie znajduje się osoba, tam również znajduje się ciało. Jeżeli osoba zajmuje to samo miejsce, które zajmuje ciało, to pytanie o tożsamość osoby niezupełnie jest pytaniem o tożsamość ciała i osoby. Przykładem może być relacja między brązem (materialnym substratem) a kształtem posągu. Jakkolwiek kształt posągu może być odtworzony w różnych materiałach (ciałach), to kiedy jest on związany z konkretną bryłą brązu i nadaje jej konkretny kształt, to jest z nią identyczny numerycznie, posąg i fizyczny substrat są jednym i tym samym. Zniszczenie brązu, materialnej podstawy posągu, wiąże się z natomiast ze zniszczeniem posągu (kształtu odwzorowanego w materialnym budulcu). Analogiczna relacja zachodzi zdaniem *Coley'a* między osobą a ciałem. Osoba nie jest jakościowo identyczna z ciałem. Osoba jest jakby odwzorowana w danym ciele, którym się posługuje do zaznaczenia swojej obecności. Zniszczenie ciała z kolei polega na ustaniu procesów biochemicznych i jego śmierci, co równoznaczne jest ze śmiercią osoby.

Druga grupa stanowisk uzależnia identyczność osobową w czasie od trwania tego samego organizmu i stanowiska z tej grupy można nazwać biologicznymi teoriami tożsamości osobowej. Znajdą się w niej koncepcje, które upatrują identyczność osobową w czasie w trwaniu tego samego mózgu, organizmu lub pnia mózgu.

Bernard Gert

Bernard Gert¹⁴⁰ omawiając znaczenia mózgu dla tożsamości osobowej zwraca uwagę, że problem tożsamości osobowej jest przede wszystkim problemem natury ontologicznej.

cowley&pid=190006175; dostęp: 24.01.2021). W przypadku tematu tożsamości osobowej, kluczowym pozostaje artykuł – *The Identity of a Person and His Body*, „The Journal of Philosophy” 68, nr 20, 1971, s. 678–83.

¹⁴⁰ Bernard Gert (1934–2011) – amerykański filozof, znany przede wszystkim ze swoich prac dotyczących bioetyki, filozofii moralnej, etyki normatywnej. W *Common Morality: Deciding What to Do* (2007) opisywał ukryty system moralny, na podstawie którego ludzie podejmują zdroworozsądkowe decyzji. Z punktu widzenia omówienia poglądów B. Gerta pozostaje artykuł – *Personal Identity and the*

Czymś innym z kolei jest często wysuwana przez różnych autorów koncepcja, że problem ten ma etyczne, moralne implikacje. Aczkolwiek nie podlega to większej dyskusji, to niemniej jednak uwaga ta modyfikuje sposób widzenia zagadnienia. Kwestia ontologiczna powinna zostać rozwiązana na gruncie ontologii, natomiast zagadnienia moralne powinny być omawiane osobno.

Według Gerta centralnym organem dla człowieka jest mózg, który odpowiada za życie psychiczne oraz prawidłowe funkcjonowanie fizycznego ciała. Jakkolwiek logicznie możliwym jest, że funkcje obecnego ludzkiego mózgu mógłby pełnić inny organ, to jednak mózg ludzki jest podstawą naszej tożsamości, ale nie zupełnie jako podstawa życia psychicznego (co często jest podnoszone przez zwolenników koncepcji upatrujących tożsamość osób w ciągłości życia psychicznego), ale mózg jest podstawą tożsamości jako organ regulujący procesy życiowe w organizmie ludzkim. Szczególna funkcja organizmu ludzkiego predestynuje go bycia zasadą tożsamości w czasie tego samego życia.

Animalizm¹⁴¹

Podstawowe tezy animalizmu

Aczkolwiek podstawowych założeń zbliżonych do współcześnie prezentowanego animalizmu można doszukiwać się już w koncepcji Arystotelesa, to z drugiej strony, animalizm jest młodą koncepcją filozoficzną, która, jak się okazuje nie jest jednolicie prezentowana przez filozofów piszących w prezentowanym nurcie.

Nazwa „animalizm” stosowana w ramach metafizyki człowieka została nadana przez Snowdona¹⁴² i została powszechnie przyjęta wśród osób reprezentujących ten sam

Body, Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie, Volume 10, Issue 3, September 1971, pp. 458–478 DOI: <https://doi.org/10.1017/S0012217300051027>.

¹⁴¹ Umieszczenie koncepcji animalistycznej w miejscu ciągłości ciała może wydać się dość kontrowersyjnym rozwiązaniem. Niemniej jednak, przyjmując za dominujący paradygmat materialistyczną orientację animalizmu, rozwiązanie takie wydaje się uzasadnione.

¹⁴² P. Snowdon, *Personal Identity and Brain Transplants*, „Royal Institute of Philosophy Supplement”, D. Cockburn (red.), *Proceedings of the conference on Human Beings*, July 1990, 29, Lampeter, Wales 1991 s. 109–126.

pogląd, który czasem nazywany jest „poglądem organizmu”¹⁴³, „kryterium biologicznym”¹⁴⁴ lub „podejściem biologicznym”¹⁴⁵.

Punktem wyjścia w dyskusji wokół animalizmu jest pytanie o to, jaka jest nasza podstawowa, fundamentalna, pierwotna metafizyczna natura – czy jesteśmy bytami z natury materialnymi, czy niematerialnym, czy jesteśmy bytem prostym, czy złożonym, czy nasza natura ma charakter proceduralny, czy zdarzeniowy, czy wreszcie jesteśmy bytem organicznym, czy nieorganicznym.

Zasadnicza teza animalizmu

(1') Podstawowe twierdzenie animalizmu sprowadza się do prostego zdania:

„Jesteśmy zwierzętami” (ang. „*We are animals*”)

(1'') Formalna notacja:

$\Box (\forall x) (x \text{ jest osobą} \rightarrow x \text{ jest zwierzęciem}) \Box (\forall x)(x \text{ jest osobą ludzką} \rightarrow x \text{ jest zwierzęciem}).$

Koniecznie dla każdego przedmiotu x , jeśli x jest osobą ludzką, to x jest zwierzęciem, tj. z konieczności osoby ludzkie są zwierzętami.

Zasadnicze twierdzenie animalizmu, jak można zwrócić uwagę, nie brzmi, jako typowe filozoficzne stwierdzenie. Co więcej, żaden ze składników tak przyjętego przewodniego konceptu nie posiada wyraźnie zarysowanego filozoficznego znaczenia, co pozwoliłoby powiązać je z jakąś konkretną doktryną lub przypisać temu twierdzeniu, jakiegoś jednoznacznie filozoficznego znaczenia w ramach konkretnego nurtu¹⁴⁶.

¹⁴³ Np. M.S. Liao, *The Organism View Defended*, „*Monist*” 89 (3) 2006, s. 334–350.

¹⁴⁴ Np. D. Shoemaker, *Personal Identity and Ethics: A Brief Introduction*, Broadview Press, London 2009.

¹⁴⁵ Np. E.T. Olson, *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, New York 1997. Zob.: hasło – *Animalism* w *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (dostęp: 17.08.2021; źródło: <https://plato.stanford.edu/entries/animalism/#ForAni>).

¹⁴⁶ M. Grygianiec, *O banalności...*, dz. cyt., s. 295.

Aczkolwiek ani twierdzenie (1'), ani twierdzenie (1'') nie są bezproblemowe, co do dokładnego rozumienia¹⁴⁷, pozostaje wystarczająco jasne, czego twierdzenia te nie sugerują. Zgodnie ze zwierzęcym ujęciem naszej najbardziej podstawowej natury przez animalizm, wynika z tego, że nie jesteśmy, a przynajmniej nie możemy być w najbardziej fundamentalnym sensie¹⁴⁸:

- *Niematerialną duszą lub ego*
- *Ciałem, materią*
- *Złożeniem ciała i duszy*
- *Wiązką stanów psychicznych*
- *Materią prostą*
- *Częścią mózgu*
- *Osobą materialną ukonstytuowaną przez zwierzę, ale nieidentyczną z tym zwierzęciem*
- *W ogóle niczym.*

Dodatkowo istnieje wersja animalizmu, która mówi więcej niż jego najbardziej podstawowa wersja – „istotnie jesteśmy zwierzętami” (ang. *We are essentially animals*). Podstawową konkluzją tego poglądu pozostaje, że nie moglibyśmy istnieć inaczej niż jako zwierzęta.

Eric T. Olson

Eric T. Olson¹⁴⁹, jeden z głównych przedstawicieli nurtu animalistycznego, w pierwszym swoim dziele *The Human Animal: Personal Identity without Psychology* (1997) podstawową tezę animalizmu przedstawił w postaci zdania: „Każda osoba ludzka jest

¹⁴⁷ Zob. np. J. Johansson, *What is Animalism?*, „Ratio” nr 20/2007, s. 194–205; P. Toner, *Hylomorphic Animalism*, „Philosophical Studies” nr 155 (2011), s. 65–81.

¹⁴⁸ Wymieniam za: hasło – *Animalism* w *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (dostęp: 17.08.2021; źródło: <https://plato.stanford.edu/entries/animalism/#ForAni>).

¹⁴⁹ Eric T. Olson – amerykański filozof, specjalizujący się w metafizyce oraz filozofii umysłu. Od 2003 roku pracuje na Uniwersytecie w Sheffield. Badania Olsona zorientowane są na tematy – tożsamości osobowej, czasu, natury ludzkiej. Jedne z dwóch najbardziej znanych publikacji książkowych E. Olsona to: *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology* oraz *What Are We? A Study in Personal Ontology*.

identyczna z jakimś ludzkim organizmem, tj. z jakimś przedstawicielem gatunku zwierzęcego homo sapiens”.

Podczas gdy zasadnicze zdanie animalizmu wyraża się poprzez użycie dwóch terminów: zaimka osobowego – *my* w formie – „jesteśmy” – *my jesteśmy* oraz użycie terminu „zwierzę”, to zawarta definicja w *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, relacjonuje kondycję osoby ludzkiej, wiążąc ją z „jakimś” organizmem – tutaj – ludzkim, co przez dookreślenie odnosi się do przedstawiciela gatunku homo sapiens. Tym samym można to rozumieć, że Olson definiuje osobę ludzką, jako przedstawiciela gatunku zwierzęcego – homo sapiens – który jest identyczny z jakimś organizmem. Tym samym owa zwierzęcość musi być rozumiana poprzez odniesienie do jakiegoś ludzkiego organizmu. Zatem rozumienie animalizmu w pierwszym okresie twórczości Olsona to pogląd na naturę ludzką, która definiowana jest jako zwierzęca poprzez wyraźne odniesienie do ludzkiego organizmu.

Trzeba w tym miejscu mieć na uwadze, że organizm, o którym mówi Olson będzie pewnego rodzaju obiektem metafizycznym, którego egzemplifikacją jest organizm ludzkiego zwierzęcia, w przypadku – *nas*.

Można zauważyć, że podobnie prezentują się rozwiązania innych przedstawicieli animalizmu, jak na przykład Paula F. Snowdona¹⁵⁰ „dla każdego x: jeżeli x jest osobą ludzką, to x jest identyczne z jakimś ludzkim zwierzęciem”¹⁵¹.

W tabeli poniżej zestawienie definicji animalizmu według Olsona z definicją według Snowdona¹⁵²:

Olson	Snowdon
<i>Każda osoba ludzka jest identyczna z</i>	<i>Dla każdego x: jeżeli x jest osobą ludzką, to x jest identyczne</i>

¹⁵⁰ Paul Snowdon – emerytowany profesor Departamentu Filozofii Wydziału Nauk Humanistycznych i Artystycznych w University College London. Badania Snowdona dotyczą metafizyki, natury osób, filozofii umysłu, problemu umysł-ciało, ale także angloamerykańskiej historii filozofii XX wieku.

¹⁵¹ Zob. P. Snowdon, *Animalism and the Lives of Human Animals*, „The Southern Journal of Philosophy” nr 52, s. 171–184.

¹⁵² Definicje przedstawione w sposób pozwalający na korelację podobnych części u autorów.

*jakimś ludzkim organizmem,
tj. z jakimś przedstawicielem gatunku
zwierzęcego homo sapiens.*

z jakimś ludzkim zwierzęciem.

Podstawowe twierdzenie animalizmu w wersji Snowdona dąży do jak najdalej idącego obiektywizmu, inaczej mówiąc, posługując się zmienną x , nie wskazuje on, jakiego rodzaju czynniki, własności mają decydować, że x jest osobą ludzką, ale jeżeli następuje zaklasyfikowanie x do gatunku osób ludzkich (w definicji Olsona wyrażone poprzez *homo sapiens*), to wówczas x jest identyczne z *jakimś ludzkim zwierzęciem*. Nie jest dokładnie powiedziane, w jaki sposób przebiega utożsamienie, zachodzi jednak wówczas identyczność między x a jakimś ludzkim zwierzęciem. Tym samym, jeżeli będziemy posługiwali się w koncepcji Snowdona terminem „organizm”/„ciało”, to własności osób ludzkich należy doszukiwać się we własnościach ludzkich zwierząt.

Za Gryganiem¹⁵³ należy podkreślić, że animalizm nie twierdzi, iż każda osoba jest *jakimś organizmem* (podkreślenie – RT) – animalizm bierze tylko pod uwagę osoby ludzkie. Także, kiedy wypowiedziane zostaje podstawowe twierdzenie animalizmu – *my jesteśmy zwierzętami* – dotyczy ono i odnosi się do *nas – osób ludzkich*. To, z kolei jednak, co jest słabością animalizmu – niedostatecznie odnosi się on do pojęcia osoby ludzkiej i potencjalnego zdefiniowania, czym jest osoba ludzka w kontekście animalizmu¹⁵⁴. Można aczkolwiek odnieść wrażenie, że w animalizmie pojęcie osoby nie ma charakteru substancjalnego, co raczej jest to pojęcie natury funkcjonalnej – inaczej

¹⁵³ M. Gryganiec, *O banalności...*, dz. cyt., s. 297.

¹⁵⁴ Zob. E. Olson, *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 8: „What are we – «This is purely for stylistic reasons». Although in many contexts it may be a perfectly good answer to the question «What is x ?» to be told that x is a person, the claim that we are people tells us nothing about our metaphysical nature. No one, no matter what her view of our metaphysical nature, thinks that we are not people. More to the point, the claim that we are people tells us nothing about the metaphysical nature of people: whether they are material or immaterial, abstract or concrete, and so on”.

mówiąc – osobę ludzką w animalizmie należy rozumieć, jako zestaw własności¹⁵⁵, w tym szczególnie, gdzie pierwiastek rozumności odgrywa szczególną rolę ze względu na istniejące powiązanie z posługiwaniem się gatunkowym dookreśleniem człowieka, jako zwierzęcia rozumnego – homo sapiens. W tym duchu terminem osoba posługuje się Olson, jak można zrozumieć, ze względu na sposób użycia przez niego pojęcia „organizm ludzki” – gdzie ma konotacje substancjalne, natomiast pojęcie „osoby” rozumiane jest funkcjonalnie¹⁵⁶.

Badając sposób definiowania animalizmu u innych przedstawicieli animalizmu, Stephan Blatti¹⁵⁷ definicję animalizmu przedstawia następująco:

Blatti $\forall x [x \text{ jest osobą ludzką} \rightarrow x \text{ jest zwierzęciem}]$.

Znaczy to, że dla każdego x , jeżeli x jest osobą ludzką, to x jest zwierzęciem.

Christopher Belshaw¹⁵⁸ podstawowe twierdzenie animalizmu przedstawia w krótkim sformułowaniu: „Jesteśmy z istoty zwierzętami”.

Do złudzenia przypominające podstawowe twierdzenie animalizmu powyższe stwierdzenie poszerzone zostaje o termin „istota” w rozumieniu, że jakieś X istotnie jest Y . Znaczy to tyle, że własność zwierzęcości wraz ze wszystkim cechami istotnymi należącymi do zwierząt aplikują się do nas – określanych, jako My .

W przypadku Harolda W. Noonana możemy znaleźć stwierdzenie, którego ze względu na rozbudowaną konstrukcję można przeciwstawić twierdzeniu Olsona z pracy *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*. Według Noonana¹⁵⁹:

¹⁵⁵ Jako, że badaniu koncepcji osoby w animalizmie można by poświęcić odrębną rozprawę naukową, pojęcie to nie będzie szczerzej zgłębiane w ujęciu analizy skoncentrowanej tylko na koncepcji osoby. Niemniej jednak wystarczający jego opis zostanie zawarty na kartach rozprawy poświęconej animalizmowi.

¹⁵⁶ Ponad wszystko dokonuje się to w pierwszym okresie twórczości, czyli w momencie pisania przez Olsona wymienionego wyżej *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*.

¹⁵⁷ S. Blatti, *Animalism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), E.N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/entries/animalism/#ForAni> (dostęp: 17.08.2021).

¹⁵⁸ Ch. Belshaw, *Animals, Identity, and Persistence*, „Australasian Journal of Philosophy” nr 89, s. 401.

¹⁵⁹ H.W. Noonan, *Animalism versus Lockeanism: A Current Controversy*, „The Philosophical Quarterly” nr 48/1998, s. 302–318; s. 304.

(i) Każda osoba, która w pewnym czasie koincyduje ze zwierzęciem, jest zwierzęciem;

(ii) Jest konieczne, by każda osoba, która w pewnym czasie koincydowała ze zwierzęciem, była zwierzęciem.

Jens Johansson¹⁶⁰ wypowiada się z kolei o animalizmie, pisząc:

Każda typowa (lub: prawie każda) osoba ludzka jest identyczna z jakimś zwierzęciem.

Patric Toner natomiast¹⁶¹ twierdzi, że:

(i) Wszystkie i tylko osoby ludzkie są przedmiotami rodzaju, którego egzemplifikacje w sposób naturalny przejawiają racjonalność oraz doznają;

(ii) należenie do tego rodzaju pociąga bycie identycznym z jakimś zwierzęciem.

Przedstawiona mnogość definicji dotyczących animalizmu przede wszystkim pokazuje, jak bardzo niejednorodny jest prąd myślowy, który określa siebie mianem animalizmu. Na, co trzeba natomiast dodatkowo zwrócić uwagę, to przede wszystkim powtarzające się w różnych konfiguracjach użyte pojęcia:

- zwierzę
- zwierzę ludzkie
- osoba ludzka
- my
- homo sapiens
- organizm

oraz

- istota
- konieczność

¹⁶⁰ J. Johansson, *What is Animalism...*, dz. cyt., s. 205.

¹⁶¹ P. Toner, *Hylomorphic Animalism...*, dz. cyt., s. 79.

- identyczność.

Jakkolwiek ich wypisanie może niewiele wnieść do dyskusji oraz prezentacji poglądu animalistycznego, to jednak są to słowa kluczowe dla próby zrozumienia animalizmu na gruncie metafizyki człowieka bez konkretnego przypisania i definicji z punktu widzenia określonego reprezentanta. Po drugie, trzeba pamiętać o tym, że animalizm przede wszystkim odpowiada na pytanie, kim jesteśmy, jaka jest nasza najbardziej pierwotna, fundamentalna metafizyczna natura, a dopiero później udziela odpowiedzi na główne dla niniejszej rozprawy pytanie – jakie są nasze warunki trwania w czasie – aczkolwiek odpowiedź na to pytanie zależy od dokładnej definicji powyższych pojęć oraz ich przypisania im należytej wartości.

Animalizm i warunki trwania w czasie

Przede wszystkim animalizm to koncepcja, która definiuje naszą podstawową naturę – kim jesteśmy *My*. W następstwie stwierdza, że konieczne i wystarczające warunki, aby jakaś istota była osobą ludzką, są warunkami, których realizacja jest konieczna i wystarczająca, aby jakaś przyszła istota była identyczna ze zwierzęciem, które istnieje teraz. Innymi słowy, konieczne i wystarczające warunki trwania osób w czasie wynikają z koniecznych i wystarczających warunków (warunku) właściwych dla zwierząt.

W odpowiedzi na zasadnicze pytanie, jakie to są konieczne i wystarczające warunki, które umożliwiają przetrwanie zwierzęcia w czasie, można wyróżnić dwa stanowiska w ramach poglądu animalistycznego, które inaczej definiują konieczne i wystarczające warunki trwania w czasie¹⁶².

1) Animalizm somatyczny

Według somatycznej koncepcji animalizmu konieczne i wystarczające warunki trwania zwierząt w czasie wspólne wszystkim przedstawicielom sprowadzają się do warunków, które umożliwiają zachowanie, pozostanie przy życiu. Przetrwanie człowieka i zwierzęcia sprowadza się zatem do kontynuacji procesów konstytuujących życie z czysto biologicznego punktu widzenia. Za Olsonem można powiedzieć, że człowiek

¹⁶² Metodologiczne rozróżnienie odmian animalizmu – S. Blatti, *Animalism...*, dz. cyt.

przeżywa, o ile zachowuje czysto zwierzęce (biologiczne) funkcje: metabolizm, zdolność do oddychania, krążenia krwi itp.¹⁶³.

2) Animalizm organiczny

Zwierzę ludzkie to funkcjonalnie zorganizowany obiekt fizyczny, którego przynależność do określonego gatunku wynika z jego pochodzenia oraz budowy. Zniszczenie struktury żyjącego obiektu fizycznego wiąże się z zaprzestaniem jego istnienia. David Mackie pisze, że „istniejemy tak długo jak długo istnieje nienaruszona organizacja [naszych] części składowych”¹⁶⁴.

Kontynuując: „trwałość organizmów biologicznych zależy od zachowania (wystarczającej ilości) organizacji części, które są wytworem ich naturalnego rozwoju biologicznego, a to sprawia, że są one zdolne do życia, nie mówiąc już o tym, że samo życie jest konieczne”¹⁶⁵.

Punkt wyjścia – Locke – dziedzictwo myśli Locke’a

Aczkolwiek koncepcja Locke’a została już wyeksplikowana w rozdziale II niniejszej rozprawy, to współczesne koncepcje tożsamości osobowej odnoszą się właśnie do niej, co można streścić, posługując się wyrażeniem S. Shoemakera, że historia koncepcji dotyczących tożsamości osobowej jest niczym innym, jak zbiorem przypisów do Locke’a¹⁶⁶

Zgodnie ze swoimi założeniami Locke podważa tradycyjne rozumienie człowieka jako istoty racjonalnej – racjonalność, rozumność umieszcza on po stronie osoby, dokonując odróżnienia osoby – człowieka – substancji.

Locke, aby oddać dokładnie istniejącą różnicę między człowiekiem a osobą, wykorzystuje przykład inteligentnej papugi zdolnej do posługiwania się językiem.

¹⁶³ E.T. Olson, *The Human Animal...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁶⁴ D. Mackie, *Animalism versus Lockeanism: No Contest*, „The Philosophical Quarterly” nr 49(196) (1999), 369–376, s. 236.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ „The history of the topic of personal identity has been a series of footnotes to Locke” – [w:] S. Shoemaker, *Persons, Animals, and Identity*, „Synthese”, 162(3) 2008, 313–324, s. 313. Aczkolwiek prezentacja stanowiska Locke’a miała miejsce w rozdziale II, to jednak w niniejszym punkcie rozdziału III spojrzenie na Locke’a odbędzie się z punktu widzenia analizy animalizmu i treści animalizmowi podobnych, a których element można znaleźć właśnie w pracy Locke’a.

Gdybyśmy usłyszeli, założymy, za czarną kurtyną głos, który by w pełni odpowiadał na nasze pytania w sposób racjonalny, musielibyśmy się zgodzić, że po drugiej stronie musi być inteligentna, racjonalna, rozumna istota, zdolna do moralnego wnioskowania. Odkrywając jednak, jaki obiekt znajduje się za kurtyną, wpadlibyśmy w zakłopotanie, bowiem nie moglibyśmy powiedzieć, że jest to człowiek, z którym do tej pory utożsamialiśmy tego typu własności intelektualne. Wobec tego zmuszeni byśmy byli do odróżnienia cech racjonalności, rozumności od właściwych do bycia człowiekiem. Inaczej mówiąc, własności intelektualne, racjonalne lokowalibyśmy po stronie osobowej, raczej niż po stronie właściwej dla organizmu ludzkiego, którego posiadanie nie byłoby tożsame z posiadaniem własności intelektualnych. Rezerwuarem własności intelektualnych w tej sytuacji byłaby osoba.

Nie można zapomnieć, że punktem wyjścia koncepcji Locke'a jako całości była XVII/XVIII-wieczna dyskusja dotycząca metafizyki zmartwychwstania. Wyzwaniem było wytłumaczenie stwierdzenia Jezusa, że zmarli zostaną wskrzeszeni w dniu ostatecznym. Pojawia się zatem pytanie – co właściwie zostanie wskrzeszone – duch, ciało, duch i ciało, pamięć?

Znajomość fizjologii człowieka oraz fakt rozkładu ciała sprawia, że zmartwychwstanie tego samego ciała wydaje się więcej niż nieprawdopodobne. Jeżeli poddamy ciało ludzkie spaleni w ogniu, to jak rozwiane przez wiatr pozostałości zostaną później połączone w jedno, tak by utworzyć ciało ludzkie zgodnie z obrazem przed jego spalaniem?

Wprowadzone rozróżnienie między osobą a człowiekiem, oddzielenie własności psychicznych od fizycznych sprawia, że problem zmartwychwstania może zostać pomyślnie rozwiązany. Innymi słowy, jeżeli bezpowrotnie zniszczone zostaje ciało, to osoba, której przetrwanie uzależnione jest od czynników natury psychologicznej, niematerialnych, umożliwia przetrwanie osoby nawet w dwóch różnych numerycznie ciałach – ciało, które zostaje pochowane czy nawet zniszczone wraz z upływem czasu może zostać odwzorowane poprzez ciało lepszej jakości, boskie, które aczkolwiek będzie numerycznie różnym ciałem, to pamięć, *psyche* człowieka zawsze pozostaje taka sama i ta sama numerycznie – jakości pozostają nienaruszone przez zmianę miejsca ulokowania ciała oraz możemy zawsze mówić o tej samej numerycznie pamięci, przede wszystkim osobie, jako podmiocie własności psychicznych.

Dodatkowo, w kontekście rozważanego problemu, Locke wprowadził eksperyment mentalny, rozważając postać szewca i księcia, który dotyczy zamiany ciał.

Inaczej mówiąc, jeżeli ulokujemy w ciele szewca pamięć księcia i w ciele księcia pamięć szewca, to Locke twierdzi, że szewc w ciele księcia byłby odpowiedzialny za swoje czyny, które dokonał w swoim ciele uprzednio, mimo tego, że obecnie posiada inne ciało. Za tym, kryje się naczelną zasadą Locke'a, że tożsamość osoby rozciąga się tak daleko, jak sięga pamięć. Jeżeli jednak tylko pamięć pozostaje, jako ważne i rozstrzygające kryterium, kim jest i kim był dany obiekt, to wówczas ciało nie może być czynnikiem rozstrzygającym w dyskusji, zatem ciało nie ma wpływu na decyzję, kim jest szewc w ciele księcia, bowiem szewc w ciele księcia pamięta czyny, które zostały popełnione przez szewca w swoim ciele, które obecnie zmienił.

Przenosząc konkluzje Locke'a do współczesnych dyskusji, można stwierdzić, że jeżeli jedynym koniecznym i wystarczającym kryterium tożsamości osobowej jest kryterium psychologiczne (pamięć), tożsamość osoby sięga tak daleko, jak sięga jej pamięć, to należy przyznać, że wówczas istnieje taka możliwość, że dwie różne osoby mogą zajmować to samo ludzkie zwierzę, które obecnie zajmują ja, osoba, której tożsamość rozciąga się i sięga tak daleko, jak sięga jej pamięć¹⁶⁷.

Animalizm i rozróżnienie między człowiekiem a osobą

Animaliści nie zaprzeczają rozróżnieniu między zwierzętami a ludźmi.

Locke'a rozróżnienie między substancją – człowiekiem – osobą

Współcześnie kontynuatorzy Locke'a określanymi mianem neo-Lockistów są wymieniani jako główni przeciwnicy animalizmu, utrzymujący założenia psychologiczne na temat trwania osób w czasie, którym koncepcja zwierzęcości prezentowana przez animalistów jest przeciwna. Z drugiej strony nie można pominąć twierdzenia, które zwraca uwagę, że w ramach animalizmu mówimy o wersji somatycznej i organicystycznej, których

¹⁶⁷ Zob. J. Johansson, *Animal Ethics* [w:] *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, St. Blatti, P.F. Snowdon (red.), Oxford University Press, Oxford 2016, s. 283–302; D. Shoemaker, *Personal Identity and Ethics...*, dz. cyt.; D. Shoemaker, *The Stony Metaphysical Heart of Animalism* [w:] *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, St. Blatti, P.F. Snowdon (red.), Oxford University Press, Oxford 2016, s. 303–328; A. Sauchelli, *Personal Identity and Applied Ethics: A Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, London 2017.

odporność na założenia neolockowskie jest zróżnicowana, a z drugiej strony, pojęcie neo-Lockizm także nie bierze pod uwagę różnic w ramach tej grupy, gdzie także odniesienie do animalizmu jest różne.

Jak zaznacza autor hasła *Animalizm* w *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, kompleksowe wyliczenie koncepcji alternatywnych wobec animalizmu nie jest ani wykonalne, ani konieczne, bowiem krokiem we właściwą stronę byłoby wyróżnienie koncepcji neo-Locke'owskich, które opierają się na pojęciu konstytucji materialnej, od tych koncepcji, które tego nie robią.

Zwolennicy oparcia poglądów Locke'a na pojęciu konstytucji materialnej nazywają ten pogląd koncepcją „konstytucjonizmu neo-Lockizmu” – i uważani są za główną opozycję względem animalizmu. Do zwolenników tej koncepcji można zaliczyć – prof. L.R. Baker (więcej w dalszych partiach pracy), Johnstona i Sydney'a. Shoemaker'a.

Ich zdaniem, każdy z nas „jest” zwierzęciem, ale tylko w tym sensie, jak posąg „jest” kawałkiem marmuru, tzn. przez fakt materialnej kolokacji, a tym samym odróżniają się jedną lub większą liczbą właściwości modalnych, czasowych i/lub relacyjnych. W taki sposób, można powiedzieć, jesteśmy osobami, które nie są identyczne z ludzkim zwierzęciem.

Aczkolwiek punktem konstytucjonizmu neo-Locke'owskiego jest odniesienie do pojęcia konstytucji materialnej, to istnieją pewne różnice między poglądami głoszonymi przez ich zwolenników. Na przykład Sydney Shoemaker¹⁶⁸ głosi, że zdolność myślenia odróżnia podmiot mentalny, którym jesteśmy od ludzkiego zwierzęcia, które nas konstytuuje. Wynika to przede wszystkim z prezałożeń dotyczących koncepcji trwania. Inaczej mówiąc, jeżeli wystarczające do przetrwania są warunki psychologiczne, to własności te nie są cechą zwierzęcia, które konstytuuje podmiot mentalny. Po drugie, podczas gdy warunki psychologiczne są wystarczające dla przetrwania podmiotu mentalnego, nie są one właściwe dla konstytuującego nas zwierzęcia ludzkiego i tym samym zwierzęta nie są istotami ludzkimi. Podczas gdy *My* jesteśmy istotą myślącą, a nie zwierzętami.

¹⁶⁸ S. Shoemaker, *Personal Identity: A Materialist Account* [w:] S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal identity*, England: Basil Blackwell, Oxford 1984, s. 67–132.

W przypadku Baker głównym założeniem jest, że tym, co odróżnia osoby, którymi jesteśmy, od konstytuujących nas zwierząt ludzkich, jest forma samoświadomości nazwana przez Baker „perspektywą pierwszoosobową”. Z wykorzystaniem perspektywy pierwszoosobowej – podmiot może myśleć o sobie jako o jednostce stojącej przed światem, podmiocie odrębnym od wszystkiego, co w świecie się znajduje; pierwszoosobowa perspektywa jest tym, co umożliwia nam rozumienie, percepcję własnego ciała oraz stanów psychicznych jako należących do nas¹⁶⁹. Co ważne, osoby trwają tak długo, jak długo egzemplifikowana jest ich pierwszoosobowa perspektywa¹⁷⁰.

Baker utrzymuje, że obiekty konstytuujące oraz obiekty konstytuowane (kawałek marmuru i posąg) mogą mieć pewne wspólne własności – posąg dzieli swoje własności fizyczne i estetyczne z kawałkiem marmuru, który go tworzy. Podobnie i osoba dzieli swoje własności – fizyczne i psychiczne z ludzkim zwierzęciem (organizmem), który tworzy osobę. Ale nie dzielą wszystkich swoich własności, bowiem wówczas nie dałoby się odróżnić jednego obiektu od drugiego. Inaczej mówiąc, osoba ludzka posiada zdolności, takie jak zdolności psychologiczne, zdolność do racjonalnego myślenia, które nie są częścią zwierzęcego organizmu.

Z punktu widzenia Baker pierwszoosobowa perspektywa jest szczególna dla osób. Bez niej osoba nie mogłaby odnosić się do siebie samej za pomocą pierwszoosobowych zaimków zwrotnych, ponieważ zdolność ta wymaga, aby można było pojąć siebie zarówno jako podmiot wydarzeń psychicznych, jak i jako przedmiot tych zdarzeń. Zwierzę ludzkie konstytuujące osobę posiada pierwszoosobową perspektywę tylko w sposób wtórny i nie jest w stanie samo odnosić się do siebie, gdyż – jak zostało to zaprezentowane – relacja osoba–zwierzę ludzkie wytłumaczalna jest na przykładzie relacji brąz–posąg, w której posąg i brąz tylko w pewnej chwili czasu zajmują to samo miejsce w czasoprzestrzeni i istnieją takie własności, które posiada bryła brązu i forma posągu, które w pewnych okolicznościach się łączą. Podobnie zwierzę ludzkie nie posiada zdolności, jakie przypisywane są osobie ludzkiej. Niemniej jednak nie można

¹⁶⁹ L.R. Baker, *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 60.

¹⁷⁰ L.R. Baker, *Animalism vs. Constitutionalism* [w:] St. Blatti, P.F. Snowdon (red.), *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 50–63.

zapomnieć, że Baker wcale nie twierdzi, iż konstytuujące osobę ludzką zwierzęta w ogóle nie posiadają zdolności empirycznych i poznawczych. Nie mówi także, że mają zdolności tylko w sposób pochodny. Podobnie jak naczelne-nieludzkie zwierzęta, zwierzęta ludzkie są podmiotami szeregu zjawisk psychicznych, jak ból, przyjemność, wrażenie, pragnienie. Takie zjawiska jednak nie wymagają pierwszoosobowej perspektywy w wersji zaawansowanej (ang. *robust*; w przeciwieństwie do podstawowej – ang. *rudimentary*). Dla zwierząt ludzkich wystarczająca jest pierwszoosobowa perspektywa, jak można ująć w wersji podstawowej (*rudimentary*), która dotyczy umiejętności doświadczania świata z egocentrycznego punktu widzenia¹⁷¹. I w ten sposób można wytłumaczyć, że posąg otrzymuje własności posiadania trzech metrów wysokości ze względu na taką właśnie własność pochodzącą od kawałka marmuru, z którego posąg jest wykonany. Podobnie i osoba posiada podstawowe zdolności psychologiczne w sposób pochodny, zależny, oparty na wewnętrznej strukturze organizmu zwierzęcia ludzkiego – inaczej mówiąc, ludzkie zwierzę posiadałoby dalej te własności, nawet gdyby nie stanowiło osoby.

W tym miejscu można postawić zasadnicze pytanie – czemu mielibyśmy uznać, że animalizm ma rację (lub nie), i na podstawie jakich argumentów można uznać animalizm za wartościowy koncept poznawczy?

Przede wszystkim można wskazać na cztery zasadnicze argumenty na rzecz stanowisk nurtu animalistycznego¹⁷²:

I. Argument z myślącego zwierzęcia (*The Thinking Animal Argument*)¹⁷³

- (1) Pewne ludzkie zwierzę siedzi w tej chwili w twoim fotelu.
- (2) Ludzkie zwierzę siedzące w twoim fotelu myśli.
- (3) Ty jesteś kimś myślącym, kto siedzi w tej chwili w twoim fotelu.
- (4) Zatem: pewne ludzkie zwierzę, siedzące w tej chwili w twoim fotelu, jest tobą

Chcąc uniknąć kolokacjonizmu, trzeba zaakceptować wniosek.

¹⁷¹ L.R. Baker, *Persons and Bodies...*, dz. cyt., s. 60–64.

¹⁷² Argumenty wymienione za M. Grygianiec, *O banalności...*, dz. cyt., s. 302.

¹⁷³ E.T. Olson, *An Argument for Animalism* [w:] *Personal Identity*, R. Martin, J. Barresi (red.), Basil Blackwell, Oxford, 2003, s. 318–334.

Przeciwnikiem tego twierdzenia jest Noonan, który mówi, że wniosku (4) można uniknąć twierdząc, że zwierzęciu, które znajduje się w moim fotelu, tylko wydaje się, że myśli – cytując Grygiańca – (tj. jedynie wydaje mu się, że jest podmiotem myślenia jakiejś osoby w niederywatywnym sensie, podczas gdy faktycznie jest nim tylko w sensie derywatywnym – w podstawowym sensie jest nim osoba, która nie jest identyczna ze zwierzęciem)¹⁷⁴.

Inaczej argumentując¹⁷⁵, można twierdzić, że w przytoczonym fotelu może znajdować się wiele fizycznych obiektów – kandydatów – i nie ma żadnych podstaw, aby akurat faworyzować zwierzę.

II. Argument ze zwierzęcych przodków (*The Animal Ancestors Argument*)¹⁷⁶

Wniosek – argument może zostać przedstawiony nie wprost, zaczynając od próby uzasadnienia twierdzenia przeciwnego, a inaczej mówiąc, próbując dowieść, że jeżeli nie jesteśmy zwierzętami, to także zwierzętami nie byli nasi rodzice, a jeśli nie byli nasi rodzice, to nie byli zwierzętami także rodzice naszych rodziców itd., aż dochodząc do pierwszych naszych przodków. Jako że argument ten bardzo silnie zależy od tezy ewolucjonistycznej, jej prawdziwość jest przyjęta jako bezsprzeczna i ostateczny wniosek prowadzi to uznania, że nasi pierwsi przodkowie musieli być zwierzętami, a więc pośrednio zwierzętami jesteśmy także i my.

III. Argument ze skojarzenia (*The Association Argument*)¹⁷⁷

- (1) Skojarzenie jest faktem.
- (2) Jeżeli skojarzenie jest faktem, to animalizm jest prawdopodobnie prawdziwy.
- (3) Zatem: animalizm jest prawdopodobnie prawdziwy.

¹⁷⁴ H.W. Noonan, *Personal Pronoun Revisionism – Asking the Right Question*, „Analysis”, 72(2), 2012, s. 316–318.

¹⁷⁵ Zob. D. Zimmerman, *Problems for Animalism*, „Abstracta”, Special issue 1, s. 23–31.

¹⁷⁶ S. Blatti, *A New Argument for Animalism*, „Analysis” 72, 2012, s. 685–690.

¹⁷⁷ A.M. Bailey, *Animalism*, „Philosophy Compass”, 2016. Aczkolwiek różne odmiany argumentu pojawiają się u różnych autorów, to jednak w wersji prezentowanej przez Bailey’a prezentuje się jak powyżej.

Przede wszystkim skojarzenie jest pewnego rodzaju operacją mentalną, która składa się z policzalnej liczby operacji i w rzeczy samej nazwa „skojarzenie” odnosi się do określonej liczby określonych operacji umysłowych podejmowanych przez osobę. Niemniej jednak skojarzenie jest faktem.

Niestety w przypadku przesłanki drugiej można mieć nieco więcej zastrzeżeń. Szczególnie należy zwrócić uwagę, że na mocy prawa implikacji, jeżeli poprzednik jest prawdziwy i następnik jest prawdziwy, to całe wnioskowanie także jest prawdziwe. Inaczej mówiąc, jeżeli skojarzenie jest faktem, a zgadzamy się z tym bez przeszkód, to zdanie, które stwierdza, że animalizm jest prawdopodobnie prawdziwy, także jest prawdziwe, bowiem element prawdopodobieństwa sprawia, że cały argument (2) jest prawdziwy, zatem wynik wnioskowania musi być prawdziwy także – tym samym animalizm prawdopodobnie jest prawdziwy. Niestety wnioskowanie to obarczone jest, szczególnie w przypadku drugiej przesłanki, dużym zakresem dowolności. Inaczej mówiąc, obok zdania stwierdzającego – poprzednika implikacji – można wstawić także zdania, które mówią o prawdopodobnej prawdziwości tomizmu, teorii konstytucji, psychologicznego kryterium tożsamości osobowej. Wniosek wówczas także będzie formalnie poprawny, niemniej jednak jego wartość poznawcza będzie ograniczona. Można powiedzieć, że przedstawiony argument opiera się na formalnie prawdziwym protokole dowodowym, jednak nie jest to poznawczo wystarczające, co więcej, sam wniosek także jest w swojej materii tylko prawdopodobny.

IV. Argument z mocy kauzalnych (*The Argument from Causal Powers*)¹⁷⁸

(1) Posiadam moce kauzalne, by dokonać jakiegoś zdarzenia *e*.

(2) Tzw. zasada lustrzana głosi, że o ile posiadam moce przyczynowe (kauzalne), aby spowodować *e*, to towarzyszące mi ludzkie zwierzę również posiada takie same moce.

(3) Ilekroć mamy do czynienia z dwoma obiektami, różnymi, ale posiadającymi dokładnie takie same moce przyczynowe, które wyjaśniają zajście zdarzenie *e*, nie ma potrzeby wprowadzania dodatkowego elementu wnioskowania, a sprawców można albo utożsamić, albo zredukować o jednego.

¹⁷⁸ J.A. Licon, *Another Argument for Animalism: The Argument from Causal Powers*, „Prolegomena” nr 11, 2012, s. 169–180.

Podsumowanie – Ciągłość ciała

Podsumowując, stanowiska biologiczne przede wszystkim redukuje osobę ludzką do funkcji organizmu, a dokładniej, jak w przypadku stanowiska Olsona, do narządu kluczowego do funkcjonowania organizmu – pnia mózgu. Po drugie, odnoszą się do pojęcia „życie”, które nie tak łatwo wyeksplikować poprzez jakąkolwiek definicję. Można w tym miejscu zastanowić się, czy upatrywanie zasady identyczności w pniu mózgu jest sensowne, bowiem należy odróżnić organ, który uzależnia istnienie obiektu, jego życie od tego, co jest zasadą bycia tego organizmu tym samym organizmem w różnych odstępach czasu. Inaczej mówiąc, uznanie pnia mózgu, jako fundamentalnego dla życia człowieka organu nie podlega większej dyskusji, Problematiczne wydaje się natomiast przypisanie jemu znaczenia w dokonywaniu identyfikacji osoby w czasie. Przypomina to bowiem w pewnym sensie próbę odpowiedzi na pytanie w jaki sposób mózg wpływa na pojawienie się świadomości i przypisanie mózgowi funkcji generującej świadomość. Czy rzeczywiście pień mózgu nadaje się na zasadę tożsamości w czasie? Wydaje się to bardzo wątpliwe¹⁷⁹. O wiele ważniejsze jest natomiast, że identyczność w czasie zależy od zachowania tego samego życia, ale dla którego warunkiem koniecznym i wystarczającym nie jest sam pień mózgu, który jest ciałem, a po drugie, wymaga istnienia i prawidłowej pracy powiązanych ze sobą organów. Koncepcja biologiczna Olsona idzie o krok za daleko, jak można myśleć. Uzależnia bowiem trwanie w czasie człowieka od pewnej części ciała.

Inną trudność koncepcji biologicznej znajduje Ireneusz Ziemiński i wiąże ją z pominięciem roli życia psychicznego dla trwania osoby ludzkiej w czasie. W pewnym stopniu można temu przyznać rację ze względu na znaczenie własności psychicznych dla trwania w czasie. Nie można jednak jej brać bardzo poważanie. Podczas gdy koncepcje redukcjonistyczne upatrują ciągłości osoby w czasie w ciele człowieka, zwracając

¹⁷⁹ Można także zauważyć, że przeniesienie ciężaru dyskusji na temat tożsamości osobowej na dyskusję dotyczącą zasady życia organizmu służy unieważnieniu podejmowanych eksperymentów myślowych dotyczących transplantacji mózgu – w tym mózgu podzielonego do dwóch różnych ciał. Inaczej mówiąc, Olson stwierdza, że wszelkie eksperymenty myślowe, które rozważały przeniesienie mózgu do innego ciała są nieważne, bowiem, nie można przenieść mózgu, nie przenosząc pnia mózgu, który warunkuje życie i funkcje przenieszonego mózgu. Jeżeli pień mózgu jest niepodzielny na części, nie ma znaczenia, czy mózg ludzki podzieli się na dwie czy więcej części, nie można rozważać sensownie eksperymentów myślowych związanych z transplantacją mózgu, ewentualnym ich konkluzjom przeczy podstawowe doświadczenie.

szczególnością uwagę na mózg człowieka, to koncepcje biologiczne nazywane koncepcjami hiper-redukcyjnymi odrzucają istotność mózgu jako taką, przyjmując, że dla trwania w czasie kluczowy jest organizm, życie, bez którego nawet mózg może nie funkcjonować. Zarzut ten o tyle jest zasadny, że rzeczywiście zwraca uwagę, iż koncepcje biologiczne pomijają ważny aspekt człowieka, to jednak uzasadnienie jest takie, że koncepcje biologiczne są hiper-redukcyjnymi.

2.2. Ciągłość psychiczna

Kolejny zestaw stanowisk w ramach poglądu złożonego wyznaczają koncepcje, które upatrują podstawy tożsamości osób w czasie w ciągłości psychicznej. „Nie chodzi przy tym o zachowanie treści umysłu bądź niezmienności charakteru danej osoby, lecz o posiadane przez nią trwałe zdolności psychiczne oraz ich nieprzerwaną ciągłość, zwykle gwarantowaną ciągłością fizycznego fundamentu (mózgu)”¹⁸⁰.

Z opisu dostarczonego przez prof. Ziemińskiego wynika, że osoba zachowuje swoją tożsamość w czasie tylko w przypadku zachowania trwałych zdolności psychicznych oraz w przypadku zachowania nieprzerwanej ciągłości psychicznej. Posiadanie tego samego charakteru lub tych samych treści umysłu, pamięci, okazuje, że jest to za mało zdaniem Ziemińskiego, czy słusznie? Gdyby chciał potraktować treści pamięci jako informacje, które są magazynowane w umyśle osoby, to istnieje możliwość, uzależniona od rozwiązań technologicznych, przeniesienia wszystkich treści pamięci na nośnik, a następnie wgrania ich w umysł innej osoby. Gdyby to było możliwe i same treści pamięci miałyby być zasadą tożsamości osobowej, to wówczas samo posiadanie pamięci/wspomnień wystarczałoby do bycia jakąś osobą – jeżeli pamiętałbym doświadczenia osoby *x*, jako swoje doświadczenia, które zostałyby wgrane do mojego umysłu, byłbym osobą, której wspomnienia pamiętam¹⁸¹. Pominięcie zatem treści

¹⁸⁰ I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 28.

¹⁸¹ Oczywiście przy daleko idącym założeniu, że technika spełniałaby wszelkie znane i jeszcze nieznanne wymagania, która sprawiają, że dane treści pamięci są tylko moimi treściami pamięci, jak na przykład pierwszoosobowa perspektywa, która dziś wyróżnia moje pamiętane doświadczenia od doświadczeń, faktów, których mogę się nauczyć, ale nie będą *moimi* doświadczeniami *per se*, bowiem nie byłem

pamięci jako takich wydaje się uzasadnione. Z drugiej strony, nie można po prostu pominąć szczególnego rodzaju mojego stosunku do treści pamięci. Inaczej mówiąc, jeżeli pamiętam wydarzenie *A*, to pamiętam je z uwzględnieniem pierwszoosobowej relacji do tego wydarzenia, które wiąże się nierozzerwalnie z moją pamięcią, zatem posiadam szczególnego rodzaju dostęp do treści pamięci. Z drugiej strony, odrzucenie treści pamięci jako niewystarczającej podstawy tożsamości osobowej można uznać za sensowne, albowiem logicznie możliwe jest, abym miał wrażenie, że pamiętam pewne czyjeś wydarzenia, jako swoje, pomimo że obiektywnie będzie wiadome, że to ktoś inny był świadkiem pewnych wydarzeń, miał jakieś doświadczenia. Uzasadnienie tego stanowiska podobne jest do uzasadnienia stanowiska Parfita oraz koncepcji quasi-pamięci¹⁸².

Ciągłość pamięci polega zatem na posiadaniu trwałych zdolności psychicznych oraz ich nieprzerwanej ciągłości, która najczęściej uzależniona jest od ciągłości fizycznej podstawy, mózgu.

Z historycznego punktu widzenia, początki koncepcji, które upatrują tożsamości osób w kryterium psychologicznym, pamięci, znajdują się w pracach Johna Locke'a. Jak zostało już to przedstawione w rozdziale II, Locke zapoczątkował dyskusje wokół tożsamości osobowej zbudowanej na podstawie kryterium pamięci. Tak daleko, jak sięga moja pamięć, mogę uznać, że jestem tą, a nie inną osobą. Inaczej mówiąc, jeżeli nie jestem w stanie przypomnieć sobie jakiś wydarzeń z życia, nie jestem tą osobą, bowiem, gdybym był tą osobą, pamiętałbym przeszłe swoje wydarzenia.

W celu uzasadnienia swojej koncepcji psychologicznej Locke posługuje się eksperymentem myślowym z udziałem Księcia oraz Szewca. Konkluzja wynikająca z przemyśleń Locke'a prowadzi do podkreślenia znaczenia kryterium pamięci, które liczy się, jako kluczowe i rozstrzygające. Nie można przy tym zapomnieć o rozróżnieniu przez Locke'a trzech substancji – materialnej, fizycznej – człowieka oraz osoby, które posiadają szczególne sobie odpowiednie własności, odróżniające od pozostałych substancji. Z

obecny, kiedy się odbywały. Znam *te* doświadczenia, ponieważ uczyłem się o nich na przykład w szkole na lekcji historii.

¹⁸² Zob. tekst D. Parfita, *Tożsamość osobowa*, przeł. R. Wieczorek [w:] *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, wstęp J. Górnicka-Kalinowa, Aletheia, Warszawa 2001.

drugiej strony, Locke'a rozumienie osoby sprowadza się do przypisania temu terminowi własności, jak rozumność¹⁸³.

Kryteria tożsamości osobowej odniesione do własności psychicznych są szczególnego rodzaju, albowiem wynika to z faktu, że w ich przypadku najtrudniej ustalić, jakie własności dokładnie autor ma na myśli, a szczególnie, co jest ich ostatecznym ulokowaniem, inaczej mówiąc, czy istnieją jako ulokowane w jakiejś substancji niematerialnej czy też zależą od własności fizycznych – mózgu istniejąc w zależności od substancji materialnej. Jeżeli jednak zależą od mózgu, to wówczas pojawia się swego rodzaju wyzwanie, bowiem postępując drogą redukcjonistyczną – własności niższego rzędu – fizyczne wydają się podstawowe i które de facto uzasadniają istnienie własności psychicznych, nadbudowanych na własnościach fizycznych. Z drugiej strony, dopuszczalna może być jakaś forma emergencji, niczym na kształt koncepcji Johna Searle'a – naturalizmu biologicznego¹⁸⁴. Własności psychiczne wyłaniają, kiedy z materii utworzona zostanie odpowiednio skomplikowana struktura.

Nie zmienia to faktu, że status ontologiczny własności psychicznych, które są ulokowane w materii podlega dyskusji, czy są one z natury materialne, jako uzależnione od fizycznego mózgu, neuronów kształtujących mózg czy też należy o własnościach psychicznych mówić, jako o własnościach istniejących w korelacji do jakiegoś rodzaju substancji niematerialnej, albo może istnieją, jako zupełnie niezależne, a nadbudowane na własnościach fizycznych, przy czym, nie można ich bezpośrednio zredukować do fizycznego substratu.

David Wiggins

W stanowisku Davida Wigginsa¹⁸⁵ można znaleźć kilka uwag, które zwrócą uwagę szczególnie na błędność koncepcji fizykalistycznych uzasadniających trwanie w czasie

¹⁸³ Jako że koncepcja Locke'a była dokładnie prezentowana w rozdziale II, od tego miejsca nie będzie dalej kontynuowana koncepcja Locke'a – a powyższy wstęp miał jedynie charakter przypominający kluczowe wnioski koncepcji Locke'a.

¹⁸⁴ Zob. J.R. Searle, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2010.

¹⁸⁵ David Wiggins (ur. 8 marca 1933) – brytyjski filozof zajmujący się przede wszystkim filozofią moralną, metafizyką, meta-etyką oraz zagadnieniami związanymi z identycznością, tożsamością. Do grona wybitnych uczniów Wigginsa trzeba przede wszystkim zaliczyć Dereka Parfita, również zajmującego się tematem tożsamości osobowej; wśród jego artykułów można znaleźć m.in.: *On Being*

osób/ludzi (trwanie tego samego materiału biologicznego, tego samego ciała) ze względu na własności fizyczne.

D. Wiggins proponując stanowisko na temat niekonieczności związku osoby z ciałem, tym samym sugeruje rozwiązanie, które jest korzystniejsze dla koncepcji dualistycznych. Innymi słowy, nie istnieje konieczny związek między ciałem a osobą, nawet na zasadzie identyczności numerycznej. Faktem jest, że obie rzeczywistości są względem siebie niezależne. Jednak jeżeli, jak twierdzi z kolei L.R. Baker, własności osobowe pojawiają się później, niż sam organizm zaczyna istnieć oraz mogą przestać istnieć, być używane, jakkolwiek to nazwiemy, wcześniej niż sam organizm przestanie pracować, to jasno to potwierdza, że nie ma związku między osobą a jej ciałem o charakterze koniecznym. Po drugie, w przypadku identyczności ciała, jako organu materialnego możemy mówić o stopniowości identyczności. Nie można jednak powiedzieć o stopniowości identyczności osoby¹⁸⁶.

W podobnym duchu wypowiada się także H. Noonan mówiąc, że w problemie tożsamości osobowej człowiek nie jest tylko skomplikowanym organizmem o rozbudowanej strukturze, w której poszczególne części, organy, narządy pełnią wyrafinowane funkcje. Człowiek jest także, lub nade wszystko, bytem osobowym. Po drugie, jeżeli jesteśmy w stanie pomyśleć swoje istnienie bez ciała, to tym samym taki sposób istnienia powinien być możliwy, a przynajmniej nie powinien być tak łatwo skreślany¹⁸⁷.

Jack MacIntosh

J. MacIntosh¹⁸⁸ dokonuje wyraźnego rozdzielenia ciała od osoby. Pojęcie osoby odnosi się do posiadanych zdolności psychicznych natomiast pojęcie ciała odnosi się do fizycznej podstawy, substancji materialnej, która umożliwia przejawianie się własności osobowych, zdolności psychicznych. Utrata zdolności psychicznych jest równoznaczna

in the Same Place at the same time, „Philosophical Review”, t. 77, 1968, s. 90–95. (www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/wiggins-david-1933; dostęp: 26.01.2021).

¹⁸⁶ D. Wiggins, *Identity and spatio-temporal continuity*, Basil Blackwell, Oxford 1967, s. 44 i n., 57.

¹⁸⁷ H.W. Noonan, *Personal Identity*, wyd. 2, Routledge, New York 2003, s. 9.

¹⁸⁸ J. MacIntosh, *Memory and Personal Identity* [w:] *The Business of Reason* Routledge and Kegan Paul, J.J. MacIntosh, S. Coval (red.), London 1969, s. 150–167.

z utratą bycia osobą. Dla MacIntosha logicznie koniecznym i wystarczającym kryterium tożsamości osobowej jest ciągłość życia psychicznego wraz ze zdolnością przypominania sobie przeszłych wydarzeń. Nie tylko treści pamięci, ale ciągłość życia psychicznego wraz z zachowaniem treści pamięci umożliwia weryfikację osoby. Ciągłość ciała w koncepcji MacIntosha może być najwyżej świadectwem empirycznym zachowania tożsamości osobowej. Nie jest to jednak zasada decydująca, mogąca odpowiadać za identyczność osobową w czasie.

Sydney S. Shoemaker

Zbliżoną koncepcję znajdujemy u Sydneya Shoemakera¹⁸⁹. Shoemaker twierdzi, że mózg jest faktyczną, a nie konieczną, logiczną podstawą naszego życia psychicznego, dlatego jego obecność nie jest konieczna. Mózg może zostać zastąpiony przez inny organ, inną fizyczną podstawę, która będzie spełniać funkcje obecnego mózgu, w tym szczególnie będzie odpowiadać za świadomość, ciągłość życia psychicznego. Ciągłość życia psychicznego jest o tyle ważna, że to od niej uzależniona jest tożsamość osoby w czasie. Z drugiej strony, nie można w koncepcji Shoemakera dostrzec znaczenia faktycznej podstawy ciągłości życia psychicznego – mózgu. Wydaje się zatem, że najbliższą analogią, która oddaje różnice między osobą a jej ciałem oraz znaczeniem ciała dla tożsamości osobowej jest porównanie osoby do programu (*software*), a mózgu do urządzenia (*hardware*), które umożliwia zaistnienie systemu.

Z koncepcją Shoemakera wiąże się jeszcze jedna kwestia. Otóż warunkiem identyczności jest ciągłość życia psychicznego, które nie może być podzielone. Inaczej mówiąc, w przypadku, kiedy treść pamięci zostałaby wszczepiona do jeszcze jednego ciała i zamiast jednej osoby z konkretnymi wspomnieniami istniałyby dwie takie osoby, to wówczas tożsamość zostałaby zniweczona. Podobnie w przypadku popularnego eksperymentu myślowego z przeszczepem półkul mózgowych do dwóch różnych ciał. Każde z ciał/osób miałoby takie samo prawo aby żądać zostać nazwanym osobą wyjściową. Z drugiej strony, żadna nie miałaby większego prawa. W końcu, osoba

¹⁸⁹ S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Oxford University Press, London 1963 oraz S. Shoemaker, *Personal Identity and Memory*, „The Journal of Philosophy” nr 56(22), 1959. Por. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci...*, dz. cyt., s. 30.

wyjściowa według koncepcji Shoemakera przestałaby istnieć, bowiem nie zostałyby spełniona zasada niepodzielności.

Richard Nozick

Pozostając blisko koncepcji Shoemakera zasady niepodzielności tożsamości osobowej, podobną zasadę sformułował Richard Nozick – zasadę najbliższego kontynuatora¹⁹⁰. Można ją wyrazić w następujący sposób. Jakaś osoba O_2 w czasie t_2 jest tą samą osobą O_1 w czasie t_1 , jeżeli między tymi osobami zachodzi wystarczająca ciągłość psychiczna i o ile nie istnieje żadna dowolna inna osoba O_3, O_4, O_5 itd., która byłaby bliższa osobie O_1 lub O_2 pod względem cech psychicznych i ciągłości życia psychicznego. Przy tym świadectwo ciągłości ciała, jego podobieństwo można rozumieć jedynie na zasadzie elementu, który może przemawiać za identycznością lub jej brakiem. Nie może to być warunek rozstrzygający.

Można wyróżnić dwie wersje zasady najbliższego kontynuatora – lokalną oraz globalną. Wersja lokalna mówi, że identyczność dwóch osób, czy obiektów, uzależniona jest zachowania tej samej substancji. Osoba O_1 i O_2 są tą samą osobą pomimo cielesnych oraz fizycznych zmian, jeżeli zachowują tę samą numerycznie substancję. Wersja globalna uzależnia zachowanie identyczności od czasoprzestrzennej lokalizacji obiektu. Inaczej mówiąc, chociaż jakości, które konstytuują osobę O_3 są bliższe osobie O_1 niż osobie O_2 , to osoba O_2 jest bliższym kontynuatorem osoby O_3 jako całość. Przykładem, który wyjaśnia wersję globalną zasady najbliższego kontynuatora niech będzie przykład z rozebrany domem i zbudowanym od nowa nowym, z innych elementów, ale w tym samym miejscu. Wyobraźmy sobie, że wielki drewniany dom zostaje rozebrany, a z jego części zostaje zbudowanych kilka małych domków w innych miejscach. Na miejscu wielkiego domu powstaje dom z zupełnie nowych części. W efekcie, jakościowo bliższe pierwszemu wielkiemu domowi są małe domki, to jednak czasoprzestrzennie najbliższym kontynuatorem wielkiego domu jest dom zbudowany z nowych części, ale w *starym* miejscu.

¹⁹⁰ R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford, Clarendon Press, 1981 (rozdz. 1 książki).

Słabości ciągłości psychicznej

Wobec sformułowanych koncepcji upatrujących identyczności osoby w czasie w ciągłości psychologicznej można znaleźć kilka zalet, ale także kilka zarzutów.

Mając w pamięci koncepcję identyczności autorstwa J. Locke'a, koncepcje współczesne unikają zarzutu błędnego koła. Uzależnienie ciągłości pamięci od mózgu lub jakiegokolwiek narządu fizycznego, który będzie pełnił funkcje mózgu uwalnia koncepcje od zarzutu, który zwraca uwagę, że nie ma możliwości dokonania identyfikacji właściciela ciągłości psychicznej bez uprzedniego jej założenia. Inaczej mówiąc, główny błąd Locke'a polegał na tym, że aby dokonać identyfikacji osoby na podstawie pamięci, trzeba było uświadomić sobie, kto jest właścicielem pamięci. Wówczas padała odpowiedź, która miała zostać udowodniona, bowiem nie istnieje pamięć bez właściciela, którą można by bezstronnie udowodnić.

Z drugiej strony, znaczenie koncepcji upatrujących tożsamość osoby w ciągłości psychicznej zostaje podważone, a przynajmniej zachwiane ze względu na zarzut B. Williams'a. Zwraca on uwagę, że zachowanie przeze mnie identyczności w czasie może zależeć od nieistnienia innych osób. Można sobie wyobrazić przypadek dwóch braci bliźniaków, którzy są do siebie podobni w 99% pod względem fizycznym oraz psychicznym, włącznie z przeżywaniem tych samych doświadczeń, bowiem zawsze doświadczają ich razem – nie ma takiego doświadczenia, które przeżywałby tylko jeden z nich. W pewnym momencie ich życia jeden z nich ulega wypadkowi i traci wszelką pamięć, a uszkodzenie mózgu sprawia, że kompletnej zmianie ulega jego życie psychiczne. Literalne zastosowanie zasady Nozicka kazałoby wskazać, że najbliższym kontynuatorem brata, który uległ wypadkowi jest brat, który nie uległ wypadkowi, istnieje między nimi więcej ciągłości psychicznej przed i po wypadku niż między numerycznie tą samą osobą. Z drugiej strony, wersja globalna zasady najbliższego kontynuatora wskazywałaby jednak, że zostaje zachowana ciągłość między osobą przed i po wypadku. W tej sytuacji, zasada Nozicka jest bezużyteczna, bowiem nie daje jednoznacznej odpowiedzi, kim jest osoba, która uległa wypadkowi oraz czy ciągłość psychiczna między braćmi jest wystarczająca, by powiedzieć, że brat który uległ wypadkowi jest swoim bratem bliźniakiem.

Jak zauważa Ziemiński, zarzut Williamsa można jednak uznać za zbyt silny. Zamiast silnego wymogu wobec pojęcia identyczności zaadresowanego przez Williamsa, można go zastąpić słabszym pojęciem przetrwania. Różnica między pojęciem

identyczności a pojęciem przetrwania polegałaby na tym, że pojęcie przetrwania jest słabsze, przetrwanie może być podzielne oraz stopniowalne¹⁹¹.

Wówczas, w przypadku eksperymentu z identycznymi bliźniakami, można mówić o przetrwaniu tego samego bliźniaka, który uległ wypadkowi, nie o identyczności, bowiem pojęcie identyczności generuje więcej trudności niż można zakładać. Dodatkowo, pojęcie przetrwania wzmocnione przetrwaniem tego samego materiału biologicznego, szczególnie mózgu, wydaje się, że rozwiązuje sporną kwestię¹⁹².

Niemniej ważny zarzut wielokrotnie podnoszony względem koncepcji uzależniających zachowanie identyczności w czasie od ciągłości mózgu wskazuje na pewną trywialną trudność omawianych stanowisk. Jeżeli ciągłość psychiczna uzależniona jest od identyczności mózgu, to jaki procent mózgu jest konieczny dla zachowania identyczności, a z drugiej strony, jaki procent mózgu może ulec degradacji, zniszczeniu, aby nie naruszyć identyczności osoby w czasie. Jakkolwiek kwestia nadal pozostaje bez odpowiedzi, bowiem pytanie znajduje logiczną trudność koncepcji, to jednak propozycja Olsona wydaje się, że może rozwiązywać tę trudność – pień mózgu jest tym, co warunkuje trwanie tego samego organizmu. Niemniej jednak koncepcja Olsona przenosi nas w zupełnie inne stanowisko, które z punktu widzenia zwolenników ciągłości psychologicznej jako rozstrzygającej o identyczności osobowej w czasie pozostaje nie do zaakceptowania.

Ostatni, najbardziej oczywisty zarzut względem koncepcji psychologicznych stawia pod znakiem zapytania jakąkolwiek koncepcję psychologiczną, jeżeli uzależniają one ciągłość życia psychicznego od ciągłości fizycznej podstawy. Inaczej mówiąc, czy wówczas nie jest ważniejszy mózg, fizyczny organ niż samo życie psychiczne? Jakkolwiek podkreślenie, że mózg nie jest ważniejszy niż ciągłość psychologiczna, to jednak jest warunkiem faktycznym. Bez mózgu lub podobnego narządu nie byłoby funkcji ciągłości psychologicznej.

3. Pogląd prosty (*Simple View*)

¹⁹¹ Zob. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci...*, dz. cyt., s. 33–34.

¹⁹² Tamże.

Do tego miejsca zaprezentowane zostały stanowiska, które za swój główny cel przyjmują dostarczenie informatywnych oraz niekolistych warunków trwania osób w czasie.

Prezentowane koncepcje odwoływały się do kryteriów natury empirycznej, jak ciągłość ciała czy ciągłość psychologiczna, ciągłość wspomnień. Zwykle wykorzystywane eksperymenty myślowe opierają swoje twierdzenia na przykładach wykorzystujących mniej lub bardziej futurystyczne eksperymenty z transplantacją mózgu i, w zależności od wcześniej przyjętych aksjomatów, uzasadniają, że albo tożsamość osoby zależy od ciągłości psychologicznej powiązanej z mózgiem, samego mózgu lub też od pozostałego organizmu, upatrując kryterium identityczności w czasie bądź w metafizycznie wysłowionym życiu, albo też w warunkach wynikających z konstrukcji organizmu ludzkiego.

W tym miejscu przedstawione zostanie stanowisko z kategorii *Simple View*, co można oddać, jako pogląd prosty lub nieredukcyjny w dyskusji wokół tożsamości osobowej. Jakkolwiek terminy – prosty i nieredukcyjny – są poprawne, to każdy z nich wskazuje na nieco inny aspekt prezentowanego stanowiska. Inaczej mówiąc, jeżeli termin *Simple View* zostanie wyrażony jako „pogląd prosty”, to wówczas orientacja stanowisk zmierza do zwrócenia uwagi na sam przedmiot tożsamości osobowej i wyraża ją, jako coś prostego, rzecz ontycznie niezłożoną, o której – tożsamości osobowej – nie można nic powiedzieć, poza tym, że jest i jej natura ma charakter – prosty, niezłożony, w niektórych przypadkach wieczny. Kiedy termin *Simple View* zostanie wyrażony za pomocą stwierdzenia „nieredukcyjny”, wówczas wyrażone zostaje, że tożsamości osobowej nie można zredukować do rzeczy, która by znajdowała się poniżej, nie istnieje możliwa cecha, element, własność, dzięki której można było by określić, czym tożsamość osobowa dokładnie jest.

Można odnieść wrażenie, że obydwa stwierdzenia – prosty i nieredukcyjny – są pojęciami synonimicznymi, to niemniej jednak rzucają światło na tożsamość osobową, ale każde z innej strony. Różnica bardzo subtelna, nie wydaje się jednak pozbawiona racji.

Początków stanowiska *Simple View* można doszukiwać się w pracach dwóch filozofów wspomnianych w rozdziale II, polemizujących Lockiem – Josepha Butlera oraz Thomasa Reida. Reid i Butler twierdzili, dokonując krótkiego przypomnienia, że tożsamość osobowa nie może zostać zredukowana, tak jak chciał Locke do ciągłości natury psychologicznej i nie ogranicza jej pamięć. Twierdzili, iż tożsamość osobowa jest czymś pierwotnym, niesprowadzalnym do innych faktów. Nie jest tak, że może istnieć

osoba, która jeżeli zapomni o swojej przeszłości, nagle przestanie być osobą, którą była na przykład w wieku pięciu lat. Stanowisko to przeczy zdrowemu rozsądkowi, a z drugiej strony, nie może być tak, że tożsamość osobowa nie istnieje, bowiem wymyka się ona językowemu doprecyzowaniu. W tej sytuacji nie pozostaje nic innego, jak powiedzieć, że jest ona faktem ostatecznym, czymś pierwotnym, bezpośrednio danym w doświadczeniu.

Tak rozumiany pogląd prosty/nieredukcyjny może się wydać nieinteresujący, niedostarczający żadnych nowych danych, na podstawie których można by orzec cokolwiek na temat tożsamości osobowej. Wiąże się z tym, potencjalna słabość stanowiska prostego/nieredukcyjnego.

Za prof. Grygiańcem¹⁹³ można wyróżnić kilka cech poglądu prostego/nieredukcyjnego, które odpowiadają za potencjalną małą atrakcyjność stanowiska *Simple View*.

1. Po pierwsze pogląd ten, ze względu na swoje założenia niewiele mówi na temat metafizycznej natury osób – można dopowiedzieć, że przynajmniej w niektórych przypadkach. W pewnym przypadku bowiem, jak na przykład R. Swinburne'a, zdaje się wręcz przeciwnie, przedstawia dość wiele faktów na temat metafizycznej natury osób, aczkolwiek, do pewnego stopnia. Z drugiej strony, w przypadku pewnych koncepcji, cecha ta może być uznana za zaletę, bowiem dzięki temu pogląd prosty/nieredukcyjny omija część pytań, na które nie jest w stanie odpowiedzieć, a przynajmniej można z pewną rezerwą stwierdzić, że również pogląd złożony/redukcyjny nie odpowiada. Dla przykładu, koncepcje animalistyczne nie dostarczają definicji życia, od którego ma zależeć tożsamość tego samego numerycznie organizmu.

2. Po drugie, z założenia, kryteria tożsamości osobowej mają za zadanie dostarczyć koniecznych i wystarczających warunków (warunku) trwania osób w czasie, które muszą spełnić warunek informatywności oraz niekolistości. Pogląd prosty/nieredukcyjny bez wątplenia nie wnikła się w problem kolistości, bowiem nie przedstawia, żadnych redukcyjnych kryteriów tożsamości osobowej, to z drugiej strony, wartość poznawcza z założenia, tego poglądu pozostaje obniżona. Stwierdza się, że pogląd

¹⁹³ Zob. M. Grygianiec, *Stanowisko nieredukcyjne w sporze o tożsamość osobową*, „Diametros” nr 57, 2018, s. 24.

prosty/nieredukcyjny nie dostarcza żadnych informacji, a przynajmniej w rozumieniu koncepcji redukcjonistycznych (*Complex View*).

3. Po trzecie, zdaniem Grygiana pogląd ten nie ma żadnej przewagi nad konkurującymi koncepcjami ze względu na brak jednoznaczności, która miałaby pogląd ten wyrażać. Pogląd prosty/nieredukcyjny dalej za Grygianem można interpretować na kilka sposobów:

- a) Tożsamość osobowa jest (niczym więcej niż) prostym, nieredukowalnym faktem¹⁹⁴;
- b) Tożsamość osobowa ugruntowana jest w jakimś wewnętrznym, niezłożonym składniku ontycznym osoby¹⁹⁵;
- c) Nie istnieją warunki tożsamości osobowej;
- d) Nie istnieją – poza zachodzeniem relacji identyczności – żadne inne warunki prawdziwości twierdzeń na temat tożsamości osobowej;
- e) Nie można sformułować odpowiednich kryteriów tożsamości osobowej.

W dalszej części artykułu Gryganiec przedstawia własną definicję poglądu prostego/nieredukcyjnego dotyczącego tożsamości osobowej w wersji:

Nie istnieją niekoliste i informatywne kryteria tożsamości osobowej w czasie¹⁹⁶.

Biorąc pod uwagę wyszczególnienie interpretacji poglądu prostego/nieredukcyjnego oraz definicję własną Grygiana, można powiedzieć, że kluczowe wydają się rozumienia *a* oraz *b* poglądu prostego/nieredukcyjnego. Wynika to z faktu, że wyrażają one esencję klasycznego poglądu prostego/nieredukcyjnego, którego zadaniem jest przedstawienie metafizycznych kryteriów tożsamości osobowej. Po drugie, przedstawiona klasyfikacja nie jest rozłączona. Nie istnieje przeciwieństwo między na przykład rozumieniem *a* oraz *c*. Aczkolwiek prowadzi to Grygiana do jego własnej definicji, gdzie – trzeba zwrócić uwagę – że jest to definicja przede wszystkim metodologiczna, której, jak samego poglądu *Simple View* wartość poznawcza jest

¹⁹⁴ Zob. D. Parfit, *The Unimportance of Identity* [w:] *Personal Identity*, R. Martin, J. Barresi (red.), Basil Blackwell, Oxford 2003, s. 296.

¹⁹⁵ R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 145–173; R. Swinburne, *Mind, Brain, and Free Will*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 141–173.

¹⁹⁶ Zob. M. Gryganiec, *Stanowisko nieredukcyjne...*, dz. cyt., s. 26.

ograniczona. Innymi słowy, należy rozważyć, czy rzeczywiście pogląd prosty jest nieinformatywny, wbrew temu, co zostało do tego miejsca powiedziane o poglądzie prostym/nieredukcyjnym.

Jeżeli przyjmiemy, że pogląd prosty jest nieinformatywny, to tylko ze względu na brak podobieństwa do stylu informatywności koncepcji poglądu złożonego. Należy natomiast uznać pogląd prosty/nieredukcyjny, jako informatywny w swoim rozumianym sensie, albowiem w rzeczy samej uznaje on tożsamość osobową za coś nieredukowalnego, ostatecznego, prostego, jak w przypadku Swinburne'a do *thisness*, czyli pewnego X, którego inne koncepcje mogą nawet nie nazywać. *Simple View* jest koncepcją nieredukcjonistyczną, bowiem nie wskazuje, że metafizyczne kryterium tożsamości osobowej bazuje na czymś, co może być empirycznie doświadczalne, lub czego przejawy mogą być empirycznie zauważalne. *Simple View* jest stanowiskiem informatywnym w swoim rozumianym sensie, bowiem wskazuje, że istnieje pewien X, który zapewnia całemu bytowi – osobie ludzkiej – identyczność w czasie, natomiast my, czy nawet nauka jako sfera odkrywczej aktywności człowieka, nie jesteśmy w stanie tego rozpoznać. Takie rozumienie stanowiska *Simple View* nosi cechy bliskie misterianizmowi. W takim rozumieniu tożsamości osobowej upada w pewnym sensie klasyfikacja stanowiska prostego/nieredukcyjnego Grygiańca, jak również jego definicja *Simple View*.

Dlaczego można przyjąć pogląd prosty/redukcjonistyczny dotyczący tożsamości osobowej – argumenty o charakterze metodologicznym?

Wydaje się, że pierwszym i podstawowym argumentem na rzecz poglądu prostego/nieredukcyjnego jest słabość koncepcji przeciwnej – poglądu złożonego. Niepowodzenia argumentacji po stronie przeciwnej – *Complex View*, spowodowały większą lub mniejszą sympatię do koncepcji *Simple View*. Grygianiec zwraca uwagę na bardzo ważny aspekt koncepcji redukjonistycznych – jak zostało to już wspomniane – kryteria tożsamości powinny z założenia być informatywne oraz niekoliste. Podczas gdy nie można zarzucić koncepcji *Complex View* braku informatywności, to koncepcje te w sposób mniej lub bardziej niejawni są koliste. Inaczej mówiąc, do wyjaśnienia tożsamości osobowej zakładają ich identyczności w czasie. Korzystając z argumentu z historii, kryterium Locke'a dotyczące ciągłości psychologicznej zakłada pojęcie identyczności. Jeżeli biorę pod uwagę wspomnienia, na podstawie których mam

stwierdzić, do kogo one należą, to już wiem, do kogo one należą. Wspomnień, pamięci nie można w sposób bezstronny uzasadnić – nie ma wspomnień bez ich właściciela¹⁹⁷.

Druga i trzecia racja na rzecz identyczności w wersji *Simple View* wynika z natury samej argumentacji poglądu prostego/nieredukcyjnego, jak wykazuje Grygianiec. Innymi słowy, „Otóż jeżeli tożsamość osobowa jest identycznością numeryczną w zwykłym sensie i jeżeli jej zachodzenie jest czymś pierwotnym, nie polegającym na zachodzeniu jakichś innych faktów, to jedynie sama identyczność może być warunkiem prawdziwości dla odpowiednich zdań na temat tożsamości osobowej”¹⁹⁸. To znaczy, że nie można sformułować, przedstawić żadnych kryteriów tożsamości, które byłyby formalnie poprawne – niekoliste oraz informatywne. Tożsamość osobowa jest faktem pierwotnym i nie może służyć do definiowania swoich własnych kryteriów – gdyby tak było, wówczas sama identyczność mocą swojego autorytetu warunkowałaby identyczność.

Do grona filozofów, których można zaliczyć, jako zajmujących się poglądem prostym/nieredukcyjnym, Grygianiec zalicza zarówno dualistów¹⁹⁹, tomistów²⁰⁰, naturalistów²⁰¹, jak i materialistów. Wskazuje to, że możliwości klasyfikacji są bardzo szerokie, tym bardziej że w typologii Grygiańca zastanawiające jest, że do grupy filozofów tworzących w ramach *Simple View* zalicza Lynne R. Baker, która sama przeczy, aby można było zaliczyć ją do grupy *Simple View* – sama stwierdza o sobie, że pomiędzy *Complex View* oraz *Simple View* wybiera trzecią drogę. Zatem dokonuje odrzucenia dwóch zastanych koncepcji, by zbudować podstawy trzeciej opcji, która jej zdaniem ma za zadanie rozwiązać problem tożsamości osobowej. Oczywiście, ewentualna krytyka koncepcji Baker pokazuje, że bardzo ciężko jest oderwać się od dwóch tradycyjnych koncepcji mimo dużych aspiracji.

Natomiast wśród filozofów, których wymienia Grygianiec, wydaje się, że szczególnie brakuje Swinburne’a, którego można zaliczyć, jako głównego przedstawiciela *Simple View* w nurcie dualistycznym obok J. Lowe’a oraz G. Madell²⁰².

¹⁹⁷ Zob. M. Grygianiec, *Stanowisko nieredukcyjne...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁹⁸ Tamże, s. 30–31.

¹⁹⁹ Np. Geoffrey’a Madell.

²⁰⁰ Można choćby wspomnieć Patricka Toner.

²⁰¹ Np. prof. L.R. Baker.

²⁰² Zob. G. Madell, *The Essence of the Self: In Defense of the Simple View of Personal Identity*, Routledge, 2015.

Richard Swinburne

Richard Swinburne, emerytowany profesor filozofii Uniwersytetu w Oxfordzie, własną koncepcję identyczności osobowej buduje, zaczynając od wyjaśnienia znaczenia dotychczasowych dyskusji na temat tożsamości osobowej.

Referując kluczowy dla koncepcji Swinburne'a artykuł *Identyczność osoby*²⁰³, można zauważyć, że jego zdaniem dotychczasowe dyskusje dotyczące tożsamości osobowej dokonały pomieszania dwóch kwestii. Pierwsza dotyczyła odpowiedniego zrozumienia znaczenia tożsamości osobowej, druga – warunków poznawczych, to znaczy, skąd możemy wiedzieć, że identyczność osób w czasie występuje²⁰⁴. Dla przykładu w kwestii odpowiedzi na pytanie o znaczenie tożsamości osobowej Hume twierdził, że tożsamość osobowa polega na podobieństwie pamięci oraz charakteru. Natomiast w rozważaniach dotyczących drugiego typu – warunków poznawczych, tożsamość rozumiana jest w kategoriach ciągłości ciała, ciągłości czasoprzestrzennej. Należy przy tym zauważyć, że ciągłość cielesną interpretuje się nie jako ciągłość wszystkich części ciała, co jako ciągłość mózgu, który odpowiedzialny jest za zachowanie pamięci oraz charakteru.

Według Swinburne'a słabością odpowiedzi pierwszego typu jest fakt, że dla przykładu, aby tożsamość została zachowana, wykluczyć należy możliwość utraty pamięci. Zdaniem Swinburne'a jest to możliwe, że osoby tracą pamięć (co jest możliwe), ale przy tym, aczkolwiek na gruncie metafizyki osoby może być to kłopotliwe uzasadnienie, że dana osoba mimo utraty pamięci i zmiany charakteru dalej istnieje, to koncepcja – jak w przykładzie Hume'a, musiałaby konsekwentnie stwierdzić, że nastąpiło przerwanie tożsamości i osoba X przestała istnieć i pojawiła się osoba Y w tym samym ciele, ponieważ utracona została dotychczasowa cała pamięć oraz zmianie uległ charakter jako suma i kombinacja wszelkich dotychczasowych doświadczeń osoby.

Wadą drugiego stanowiska, zdaniem Swinburne'a, jest, że chcąc zachować konsekwencję przy twierdzeniu, że warunkiem trwania osób w czasie jest czasoprzestrzenna ciągłość ciała, musimy wykluczyć jako logicznie niemożliwe, że

²⁰³ R. Swinburne, *Identyczność osoby* [w:] *Filozofia podmiotu*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 329–345.

²⁰⁴ Tamże, s. 329.

człowiek mógłby zmienić miejsce położenia, przechodząc z jednego miejsca w drugie bez przechodzenia przez znajdującą się między miejscami przestrzeń²⁰⁵.

W następstwie błędnych odpowiedzi i pomieszania kwestii znaczenia tożsamości osobowej z kwestią epistemiczną, w jaki sposób można rozpoznać, że tożsamość osobowa zachodzi, konstruowana jest jakaś teoria kompromisowa zdaniem Swinburne'a, która wyjaśnia, w jaki sposób odmienne kryteria, nawzajem mogą się uzupełniać. Wówczas taka teoria może uznawać, że spełnienie przez O_2 w chwili t_2 któregośkolwiek z kryteriów, pozwala uznać ją za tę samą osobę O_1 w t_1 przy założeniu, że nie ma żadnej innej osoby, która równie dobrze może spełnić to samo kryterium z konkurencyjnym wynikiem.

Niemniej jednak zdaniem Swinburne'a koncepcje, które opierają tożsamość osobową na kategoriach ciągłości ciała oraz pamięci i charakteru, a przy tym określa się je mianem teorii empirystycznej tożsamości osobowej, są z gruntu błędne. Błędność z kolei tych koncepcji polega na tym, że każda kolejna koncepcja tożsamości osobowej, która bazuje na kryteriach empirycznych, jest z natury błędna, bowiem powstaje na bazie teorii, która zdezaktualizowała się, ponieważ na jej gruncie zabrakło poprawnych, sensownych odpowiedzi na powstające problemowe pytanie dotyczące tego, czy jakaś osoba w czasie t_2 jest tą samą osobą, co była w czasie t_1 .

Kryteria teorii empirystycznych tożsamości osobowej nie dostarczają jednoznacznego i wystarczającego rozstrzygnięcia. Najczęściej problemy teorii empirystycznych dotyczą kwestii granicznych, to jest sytuacji, kiedy musimy dowiedzieć się dokładnie, jaka część organizmu/ciała ludzkiego konieczna jest do przetrwania lub jaka część mózgu jest konieczna do zachowania tożsamości osobowej. Czy po utracie 51% mózgu będzie to ta sama osoba, co wcześniej? A co w przypadku, jeżeli przetrwa tylko 50%, czy będzie wówczas trzeba przeprowadzić jakiś dodatkowy test, czy może nastąpi głosowanie?

Problem teorii empirystycznych nie polega na tym, że my nie jesteśmy w stanie podać odpowiedzi. Problemem nie jest też to, że pytania są źle postawione. Problemem jest, że teorie empirystyczne z założenia nie są w stanie podać satysfakcjonujących odpowiedzi i zarazem, kiedy formułują koncepcje odwołujące się, czy to do ciągłości

²⁰⁵ Tamże, s. 330.

ciała, czy pamięci, powtarzają błąd teorii poprzedniej, którego miały uniknąć. Co zatem proponuje Swinburne?

W czym tkwi istota ludzkiej tożsamości? Nie polega ona wyłącznie na ciągłości jednej lub kilku obserwowalnych cech, jako że teorie empirystyczne brały je wszystkie pod uwagę (jeśli jakaś została w nich pominięta, łatwo można skonstruować taką teorię empirystyczną, która uwzględniałaby ją, i jak można się słusznie spodziewać, okazałaby się niezadowolająca z podobnych przyczyn rozważanych wcześniej). Jediną alternatywą pozostaje uznać tożsamość osobową za coś ostateczne i nieredukowalnego [*ultimate*]. Tym samym tożsamości osobowej „nie daje się rozłożyć na koniunkcję i dysjunkcję innych obserwowalnych cech”²⁰⁶.

Powstanie teorii empirystycznych związane jest odpowiedzią na problemowe kwestie, które poprzednie teorie nie uwzględniały. Można za przykład wziąć animalizm. Jakkolwiek źródeł koncepcji tej można doszukiwać się, czy to u Arystotelesa, czy nawet w tekstach Locke’a, to w kwestii eksperymentu myślowego dotyczącego transplantacji mózgu z ciała osoby A do ciała osoby B, animalizm stoi na stanowisku, że tożsamość osobowa nie jest transferowalna nawet poprzez przeniesienie mózgu (z którym mogą być skorelowane własności pamięci i charakter), bowiem tym, co się liczy jest organizm czy życie osoby A, w zależności od wersji animalizmu. Wobec tego animalizm, jako odpowiedź na pojawiające się spostrzeżenia, że przeniesienie mózgu skutkuje tym, że przeniesiony został tylko organ – mózg, buduje odpowiedź na trywialne pytanie, co w takim razie stało się z pozostawionym ciałem. Może to być zatem przykład teorii empirystycznej, która powstała jako wypełnienie luki, odpowiedź na braki teorii, która twierdziła, że tożsamość osobowa została przeniesiona wraz z mózgiem osoby, a w związku z kłopotliwymi pytaniami, jakie to rozwiązanie pozostawiało otwartymi.

Według Swinburne’a doskonałym przykładem teorii tożsamości osobowej, która również musiała skapitulować w konsekwencji niepowodzeń wcześniejszych koncepcji empirycznych, była koncepcja Parfita. Krótko mówiąc, ze względu na niemożność poradzenia sobie z przypadkami granicznymi, Parfit, zrezygnował z jednoznacznych rozwiązań kwestii tożsamości osobowej przyjmując gradację tożsamości osobowej –

²⁰⁶ R. Swinburne, *Personal Identity*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, t. 74, z. 1, 1 June 1974, 231–247, cyt. za: R. Swinburne, *Identyfikacja osoby...*, dz. cyt., s. 338.

pewne obiekty są albo dokładnie takie same, albo mniej więcej takie same, prawie takie same – wprowadzając stopniowanie identyczności²⁰⁷.

Krytyka Swinburne'a teorii, które w wyjaśnianiu tożsamości osobowej posługują się czynnikami empirycznymi, jak ciągłość ciała czy pamięci i charakteru nie jest jednak radykalna i nie polega na definitywnym ich odrzuceniu. Dla Swinburne'a to, co jest nazywane kryteriami tożsamości osobowej w teoriach empirystycznych, powinno zostać uznane jedynie za świadectwa obecności tożsamości osobowej. Nie możemy uchwycić tożsamości osobowej, możemy jedynie do niej się zbliżyć poprzez istniejące świadectwa, oznaki tego, czy tożsamość osobowa występuje, tudzież nie.

„Ogólnie rzecz biorąc, istnieje mnóstwo przeważnie nieodparty ch świadectw – ciągłość ciała, pamięci i charakteru – na rzecz tego, czy dwie osoby są tą samą osobą, czy też nie; świadectwa te dają jednoznaczne rozstrzygnięcie w przytłaczającej większości przypadków”²⁰⁸.

Ontologiczna natura ciągłości ciała, pamięci, charakteru – warunków psychologicznych i fizycznych sprawia, że nie fundują one tożsamości osobowej, nie są jej podstawą, a jedynie dowodami. Warunki psychologiczne i fizyczne nie konstytuują tożsamości osobowej, są tylko dowodami jej obecności, przy czym, mogą być zwodnicze. Ich obecność nie przesądza o tożsamości osobowej, ale ich nieobecność nie wyklucza jej. Inaczej, jak można wywnioskować, tę tożsamość by dalej konstytuowały. Takie stanowisko jest oczywistą konsekwencją utraty zaufania do czynników natury empirycznej, które w żadnym ze znanych przypadków nie poradziły sobie z ustaleniem tożsamości osobowej. Jeżeli zatem nie poradziły sobie z ustaleniem, na czym dokładnie tożsamość osobowa polega, to w takim razie, nie będą w stanie sobie nigdy z tym poradzić, bowiem były błędnie interpretowane.

Czy Swinburne zatem tylko stwierdza, że tożsamość osobowa jest ostatecznym, nieredukowalnym faktem i nic więcej? Można powiedzieć, że i tak i nie. Osoba ludzka w swoim najgłębszym wymiarze metafizycznym konstytuowany jest przez duszę – jest czysto mentalną substancją, która nie jest redukowalna do niczego innego. Ciało człowieka jest czynnikiem niekoniecznym, czymś, co podlega zmianom, co ulega

²⁰⁷ D. Parfit, *Tożsamość osobowa*, tłum. R. Wieczorek [w:] *Filozofia podmiotu*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

²⁰⁸ R. Swinburne, *Identyczność osoby...*, dz. cyt., s. 338.

zniszczeniu wraz ze śmiercią, a dusza ze względu na swoją metafizyczną naturę – jest substancją prostą, nie posiadającą żadnych części, wieczną, posiada zdolność trwania po śmierci i jej obecność zapewnia osobom ludzkim trwanie tej samej osoby w czasie oraz identyczność ontologiczną z tą samą osobą także po śmierci. W *Spójność teizmu* (tytuł org. *The Coherence of Theism*) pisze: „that the identity of a person over time is something ultimate, not analysable in terms of bodily continuity or continuity of memory or character”²⁰⁹.

Jakikolwiek dusza jest tym czynnikiem, który warunkuje tożsamość osobową, to Swinburne wprowadza dodatkowy termin – *thisness*) – *thisness* jest tym z kolei elementem, który pozwala odróżnić jedną duszę od drugiej – jedną osobę od drugiej. Gdyby tylko sama dusza była warunkiem tożsamości osobowej, to można by milcząco przyjąć, że musi być jakaś wewnętrzna zasada duszy, która warunkuje bycie duszą tej konkretnej osoby, a nie innej.

Wprowadzenie przez Swinburne’a *thisness* wydawać się może problematyczne, jednak jego charakterystyka jest analogiczna do koncepcji *haecceitas* jak u Dunska Szkota. Pozostaje to jednak jasnym, jak pisze Swinburne, że istnienie i poznawalność *thisness* wprowadza nieprzekraczalną granicę dla nauki²¹⁰.

Swinburne stwierdza, że Dusza jest istotną częścią osoby i to ona jest jej konstytuującym elementem.²¹¹ Podczas gdy Dusza posługuje się ciałem podczas życia na ziemi – dusza jest swego rodzaju wehikułem osoby, logicznym pozostaje jej oddzielenie od ciała i jest możliwe, aby istniała w stanie bezcielesnym, albo, żeby po śmierci ciała została połączona z nowym ciałem.

Tworząc w nurcie dualistycznym, Swinburne utrzymuje rozróżnienie na osobą i człowieka. Osobę rozumie w sensie zwyczajnym użycia tego słowa, jako substancję, która posiada zdolność, przynajmniej po okresie normalnego wzrostu, do posiadania przekonań oraz działania. Z kolei termin człowiek odnosi do obiektu, który posiada, a przynajmniej w jakimś okresie swojego istnienia posiadał, ciało²¹².

²⁰⁹ R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford 1977, s. 110.

²¹⁰ „*Thisness* produces an inevitable limit to scientific explanation”.

²¹¹ Por. Tamże.

²¹² R. Swinburne, *Mind, Brain...*, dz. cyt., s. 141.

Podsumowanie

Koncepcja Richarda Swinburne'a, powstaje jako koncepcja, która zwraca uwagę na niepowodzenia projektów koncepcji fizykalistycznych oraz psychologicznych. Konstruowane teorie empiryczne nie radzą sobie, zdaniem Swinburne'a z pojawiającymi się nowymi pytaniami, warunkami granicznymi, które muszą rozwiązać i w ten sposób pojawia się nowa koncepcja. Niestety błąd wcześniejszej koncepcji empirystycznej nie wynika z faktu, że autorzy czegoś nie przewidzieli lub że my, ludzie, nie jesteśmy w stanie poradzić sobie z trudnościami teorii empirycznych. Problem jest o wiele głębszy. Koncepcje empirystyczne nie będą nigdy w stanie poradzić sobie z pytaniami granicznymi, bowiem taka jest ich immanentna natura.

W tej sytuacji, w odniesieniu do zagadnienia tożsamości osobowej, Swinburne powraca do koncepcji w duchu Reida oraz Butlera stwierdzając, że tożsamość osobowa jest faktem ostatecznym, nie poddającym się dalszej analizie, aczkolwiek fizyczne czy psychologiczne warunki trwania osób w czasie nie mają u Swinburne'a rangi kryterium tożsamości osobowej, a jedynie są to dowody istnienia tożsamości osobowej, których brak ani obecność nie przesądza niemniej jednak o tożsamości osobowej.

Kluczowym czynnikiem dla zachowania tożsamości osobowej czasie jest dusza, która połączona jest z ciałem, i która może istnieć w postaci bezcielesnej, a po śmierci ciała fizycznego i w czasie zmartwychwstania może połączyć się z nowym ciałem. O uszczegółowieniu duszy, fakcie, że przynależy do tej konkretnej osoby, decyduje *thisness*, które wyznacza nieprzekraczalną granicę badania dla nauki.

4. Pogląd pośredni (*Not so-simple Simple View*) – Lynne Rudder Baker

W rozdziale I zostało przedstawione, że pytanie o tożsamość osobową ma dwa wymiary. Pierwszy dotyczy tożsamości synchronicznej i wyraża się w pytaniu, co sprawia, że jakaś osoba jest tą właśnie osobą, a nie inną; jakiego rodzaju cechy, zbiór cech, decyduje o tym, że ktoś jest sobą. Inaczej mówiąc, utrata jakiego elementu sprawiłaby, że dana osoba przestałaby istnieć jako ta konkretna osoba. Drugi wymiar pytania o tożsamość osobową odnosi się do tożsamości diachronicznej i dotyczy pytania o to, co sprawia, że jakaś osoba jest tą samą osobą w dwóch różnych chwilach czasu, jakiego rodzaju warunki konieczne

i wystarczające muszą zostać spełnione, aby jakaś osoba pozostała dokładnie tą samą osobą w dwóch momentach czasu.

Pierwsze z pytań można wiązać z zagadnieniem ludzkiej natury, zasadą jednostkowania, które dotyczy własności, cechy, dzięki której jakaś osoba jest sobą i bez której to cechy osoba ta by nie istniała. Drugie odnosi się do znalezienia jakiegoś związku, relacji na poziomie metafizycznym, która łączy osobę w różnych odstępach czasu i uzasadnia stwierdzenie, że jest to jedna i ta sama osoba, mimo obserwowalnych zmian. Nie będzie to zatem odpowiedź w kategorii wskazania na DNA osoby lub odcisków palców, które zwykle identyfikują osoby na przykład w procesach karnych. Jeżeli DNA koduje niebieską barwę oczu osoby, to można sobie wyobrazić, że osoba będzie dalej taka sama mimo barwy zielonej oczu. Podobnie odciski palców – ich wzór nie determinuje, czy dana osoba będzie istnieć, jako to konkretne indywiduum. Zmiana wzoru odcisków palców nie implikuje zmiany pozostałych cech.

Celem niniejszej części rozprawy jest przedstawienie i analiza relatywnie nowej koncepcji tożsamości osobowej prof. Lynne Rudder Baker. Dopiero w artykule z 2012²¹³ roku prof. Baker nazywa swoją koncepcję tożsamości osobowej, jako *Not-so-simple simple View*, którą wcześniej określała za pomocą *pojemnej* nazwy *The Constitution View*. Celem dalszym jest wykazanie, że w zasadzie koncepcja ta nie wiąże się ze szczególnie przełomowymi odkryciami na płaszczyźnie dyskusji na temat tożsamości osobowej. Po drugie, można odnieść wrażenie, że koncepcja Lynne Rudder Baker nie spełnia pokładanych w niej nadziei, a to ze względu na istotne problemy kluczowej pierwszoosobowej perspektywy. W efekcie, okazuje się, że główni oponenti koncepcji Baker – *Complex View* oraz *Simple View* – mają równie wiele do zaoferowania w przedmiotowej kwestii. Istotnie, Baker dokonuje syntezy założeń *Complex View* oraz *Simple View* tym samym mnożąc potencjalne zarzuty względem swojej teorii.

Niniejsza część rozprawy ma następującą strukturę. Po pierwsze przybliżam, na czym polega koncepcja tożsamości osobowej L.R. Baker. Po drugie przedstawiam jako typowe rozwiązanie eksperymentu myślowego z duplikacją i podziałem mózgu, w którym nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o przetrwanie dawcy mózgu. Po trzecie omawiam bardzo krótko zarzuty Baker względem *Simple View* (tożsamości osobowej zbudowanej z zachowaniem identyczności duszy) oraz względem *Complex*

²¹³ Zob. L.R. Baker, *Personal identity...*, dz. cyt.

View. Po czwarte referuję *The Constitution View* oraz przedstawiam istotne punkty pierwszoosobowej perspektywy. Po piąte opisuję zarzuty Davida DeGrazia względem koncepcji Baker. Po szóste krytycznie odnoszę się do koncepcji Baker, mając na uwadze zarzuty przedstawione przez DeGrazia.

4.1. Ogólne założenia koncepcji tożsamości osobowej L.R. Baker

Fundamentalne stwierdzenie dla koncepcji tożsamości osobowej według Lynne Rudder Baker wyraża się w zdaniu, że osoba O_1 w czasie t_1 jest tą samą osobą, co O_2 w czasie t_2 , o ile posiada tę samą pierwszoosobową perspektywę (*first-person perspective*)²¹⁴. Propozycja ta według Baker ma nie być, i nie jest, redukcjonistyczna i ma być wolna od sub-osobowych lub nie-osobowych terminów. Baker przyznaje, że nie można przedstawić kryterium, które unikałoby błędu kolistości. Kryterium ciągłości psychologicznej, którym zajmował się Hume narażone jest na błąd wyjaśniania tożsamości poprzez jej założenie²¹⁵. Baker odrzuca możliwość uzasadnienia tożsamości osobowej poprzez odwołanie się do istnienia niematerialnego umysłu lub duszy. Zamiast tego proponuje ona trzecią drogę, jak pisze: „Odrzucam dwa standardowe poglądy [złożony i prosty – RT] i prezentuję trzecią drogę”²¹⁶. Pierwszoosobowa perspektywa stanowi zatem według Baker rozwiązanie wolne od trudności, które generują standardowe dotychczas istniejące koncepcje.

Podstawą koncepcji tożsamości osobowej jest projekt „The Constitution View”. Baker stwierdza, że jesteśmy z konieczności ucieleśnionymi osobami, ale ciała, które posiadamy nie posiadamy z konieczności. Fakt posiadania jakiegoś ciała (w naszym

L.R. Baker, *Persons and Bodies...*, dz. cyt., s. 132. Więcej na temat tego, czym jest pierwszoosobowa perspektywa według Baker, w dalszej części pracy.

²¹⁵ Jeżeli doświadczenie osoby, ciągłość psychologiczna czy pamięć mają identyfikować jakąś osobę, to pamięć, ciągłość psychologiczna i doświadczenia zakładają, że przynależą do jakiejś konkretnej osoby. Na tym polega błąd, którego Baker chce uniknąć.

²¹⁶ L.R. Baker, *Personal identity...*, dz. cyt., s. 180. Baker pisząc, że chce uniknąć standardowych poglądów, ma na myśli koncepcje *Complex View* oraz *Simple View*. Więcej o *Complex View* i *Simple View* w dalszej części artykułu.

przypadku opartego na związkach węgla²¹⁷, jest konieczny dla faktu, że jesteśmy osobami, ale nasze ciało nie musi z konieczności być oparte na związkach węgla. Skład chemiczny naszego ciała mógłby być inny, pod warunkiem że będzie on umożliwiał istnienie osób wyposażonych w zdolności konceptualne – myślenia o sobie w pierwszej osobie²¹⁸.

W świecie rzeczywistym istnieją przedmioty takie, jak np. zegarki. Jedne są wykonane z drewna, inne wykonane są z plastiku, jeszcze inne mogą być wykonane np. z jakiegoś metalu szlachetnego. Niektóre zegarki mają cyfry, inne wskazówki. Jednak dana rzecz nie jest zegarkiem, bowiem wykonana jest z określonego tworzywa, ani też nie jest zegarkiem, bowiem za pośrednictwem wskazówek pokazuje odpowiednie miejsce na tarczy lub posiada zdolność przedstawiania elektronicznych cyfr, które informują o czasie. To, co sprawia, że rzecz jest zegarkiem, to jej zdolność do spełniania określonej funkcji – w przypadku zegarka – wskazywania godziny²¹⁹. Przykład ten prowadzi do zrozumienia zależności osób od ciał. Ciało osoby może być zastąpione innego rodzaju materiałem organicznym lub nieorganicznym, pod warunkiem że ten materiał będzie wspierał istnienie funkcji właściwych do bycia osobą. Osoba, która przeszła operację amputacji nogi i w jej miejsce została wszczepiona proteza, nadal jest osobą. Kiedy widzimy tę osobę, idącą, nie mówimy, że idzie osoba oraz proteza lub że zbliża się proteza. Bez względu na to, jaki udział procentowy w ciele danej osoby ma jakaś nieorganiczna część, powiemy, że mimo wszystko zbliża się osoba. Zamiana ciała zatem przez osobę nie ma wpływu na fakt, czy dana osoba istnieje dalej, czy przestała istnieć. Tym, co się liczy dla tożsamości osobowej, jest zachowanie przez osobę pierwszoosobowej perspektywy.

4.2. Determinizm i indeterminizm

Wyobraźmy sobie przypadek, w którym z ciała osoby a zostaje wyjęty mózg, a następnie zostaje on podzielony na dwie półkule, które dalej zostają wszczepione do głowy osoby

²¹⁷ Baker pisząc o ludzkim obecnym ciele, mówi dokładnie o ciele utworzonym z pierwiastka, jakim jest węgiel – *carbon based*, chcąc wskazać na strukturę chemiczną ciała.

²¹⁸ Tamże, s. 180–181.

²¹⁹ Tamże, s. 181.

B i osoby C (osoba B otrzymuje półkulę mózgu i osoba C otrzymuje drugą półkulę mózgu). Determinizm w przypadku osób zmusza nas do udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, która osoba – B lub C – jest osobą a lub czy osoba a nie przetrwała operacji podziału i przeszczepu mózgu i przestała istnieć. Jeżeli jednak operacja się powiodła i mózg osoby a pracuje mimo podzielenia na dwie półkule, to w którym ciele w tej chwili się znajduje? W ciele osoby B czy w ciele osoby C? a może jednak osoba a przestała istnieć? Jeżeli mózg jest wystarczającym organem do zachowania tożsamości osobowej, i każda połówka mózgu jest w stanie przejąć funkcje połowy brakującej, to powinniśmy otrzymać w rezultacie dwie osoby A. W ciele osoby B jest osoba a oraz w ciele osoby C jest osoba A. Musimy zgodzić się na taką ewentualność, ponieważ w przeciwnym razie żadna z powstałych osób nie ma większego prawa do bycia kontynuatorem osoby A.

Wracając jednak:

- Osoba B = osoba a
- Osoba C = osoba A

Ale przecież:

- Osoba B \neq osoba C

Wynika z tego, że osoba a raczej przestała istnieć, bowiem nie może zajmować dwóch miejscach w tym samym czasie. Indeterministyczne stanowisko Baker w kwestii eksperymentu z transplantacją mózgu omija tego typu trudności. Według niej żadna z odpowiedzi dotąd przedstawionych nie jest trafna. Raczej nie wiemy, która z nich jest prawidłowa. *Not-so-simple simple View* każe zwrócić uwagę, że rozwiązanie tego eksperymentu wyraża się w twierdzeniu, że to pierwszoosobowa perspektywa nowopowstałych osób rozstrzyga problem, która z osób jest kontynuatorem osoby A. Kwestia związku osoby A i osoby B dla nas jednak pozostaje tajemnicą. Nie można z drugiej strony ani zaprzeczyć, ani potwierdzić, czy osoba a przestała istnieć. Na gruncie stanowiska Baker możemy być raczej przekonani, że osoba a jeżeli nie przestała istnieć, to kontynuuje istnienie w ciele jednej z osób, bowiem pierwszoosobowa perspektywa jest czymś unikalnym, nie mogącym być dzielonym i poddanym duplikacji²²⁰.

²²⁰ L.R. Baker, *Personal identity...*, dz. cyt., s. 184.

4.3. Kryterium duszy – negacja *Simple View*²²¹

Z przyjęciem koncepcji tożsamości osobowej, poprzez odwołanie do istnienia niematerialnej duszy, według Baker wiąże się następujący zarzut. Jeżeli dusza nie podlega zmianom, to nie możemy mówić o jakimkolwiek rozwoju moralnym, psychologicznym, a nawet religijnym duszy. Jeżeli jednak, jak zwolennicy koncepcji duszy utrzymują, dusza podlega rozwojowi co najmniej religijnemu, to, co sprawia, że dusza zachowuje swoją tożsamość mimo zmian? Jak wyjaśnić zachowywanie tożsamości przez duszę, która ma być zasadą zachowania tożsamości przez osoby w czasie?²²² Zamiast zatem rozwiązania problemu identyczności przez osoby w czasie otrzymujemy kolejne skomplikowane zadanie, określenia zasady identyczności duszy – niematerialnej, która również podlega zmianom.

4.4. Ciągłość ciała i ciągłość psychologiczna – odrzucenie poglądu prostego

Baker odrzuca rozwiązania, które pochodzą z grupy stanowisk poglądu złożonego²²³ redukujące tożsamość osobową do ciągłości ciała, ciągłości mózgu lub ciągłości psychologicznej. Ciągłość ciała nie spełnia warunku konieczności i wystarczalności dla zachowania tożsamości przez osoby. W przypadku śmierci, jak pisze Baker, pozostaje ciało osoby. Gdyby ciągłość ciała była wystarczająca dla zachowania tożsamości osobowej, osoba przetrwałaby własną śmierć. Jednak po śmierci pozostaje martwe ciało. To, co nazywamy „umarłą osobą” to umarły organizm, który więcej już nie pełni żadnych funkcji biologicznych i nie konstytuuje osoby²²⁴. Można dodać, że nie udaje się związanie tożsamości osobowej z przetrwaniem mózgu. Jeżeli zastosujemy ten sam sprawdzian dla

²²¹ Baker rozumie *Simple View* jako: „An account of personal identity is a simple view if and only if the account offers no informative necessary and sufficient conditions for a person identified at one time to be the same person as a person identified at another time” (tamże, s. 180).

²²² L.R. Baker, *Persons and Bodies...*, dz. cyt., s. 131.

²²³ Baker postrzega *Complex View* jako: „An account of personal identity is a complex view if and only if the account does offer informative necessary and sufficient conditions for a person identified at one time to be the same person as a person identified at another time” (L.R. Baker, *Personal identity...*, dz. cyt., s. 180).

²²⁴ L.R. Baker, *Persons and Bodies...*, dz. cyt., s. 120.

zachowania po śmierci osoby prawidłowych funkcji mózgu. Po śmierci osoby zachowany zostanie mózg z jego biologicznymi funkcjami. Osoba nie jest swoim mózgiem i nie istnieje dalej, nawet jeżeli mózg dalej pełni swoje biologiczne funkcje²²⁵.

Oprócz zachowania ciągłości ciała, w ramach poglądu złożonego można także pomyśleć, że warunkiem tożsamości osobowej jest zachowanie ciągłości psychologicznej. Jeżeli ciągłość aspektu fizycznego osoby nie wystarcza, to może ciągłość psychologiczna, która w pewnych koncepcjach nie wymaga przetrwania żadnego rodzaju materii wystarcza do zachowania tożsamości osobowej? Wracając do przykładu duplikacji, osoby B i C mogą być ciągle psychologicznie z osobą A. Ale przetrwanie operacji i ciągłość psychologiczna, która nie będzie dokładnie tym samym życiem psychicznym osoby wyjściowej A, nie jest tym samym. Innymi słowy tym, co nas interesuje w przypadku ciągłości psychologicznej jest fakt, czy osoba a wraz z całym ładunkiem swojego życia psychicznego dalej będzie istnieć w ciele osoby B lub C. Nie jest ważne, czy powstanie osoba, która będzie kontynuować życie psychiczne osoby a na zasadzie ciągłości/dziedziczenia cech psychicznych, ale kluczowe jest, czy to ja będę tą osobą ze swoją pierwszoosobową perspektywą²²⁶.

4.5. *The Constitution View* i pierwszoosobowa perspektywa

Dotąd powiedzieliśmy, że zachowanie tożsamości osobowej w koncepcji Lynne Rudder Baker zależy od zachowania przez osobę *pierwszoosobowej* perspektywy. Nie jest ona (pierwszoosobowa perspektywa) redukowalna ani do sub-osobowych ani nie-osobowych terminów. Nie jest czymś materialnym, psychologicznym czy duchowym. Na przykładzie duplikacji nie wiemy do końca, kim mogą być powstałe po podziale mózgu osoby A – osoba B i osoba C. Wiemy, że są to osoby, które są *sobą*, bowiem mają własną, nie podlegającą duplikacji pierwszoosobową perspektywę. Dodatkowo, w związku z pojawiającym się pytaniami, nie możemy odpowiedzieć jednoznacznie na pytanie, czy osoba a przetrwała operacją, a jeśli tak, to w którym ciele, aczkolwiek jest prawdopodobne, że przetrwała tylko jako jedna osoba, jeżeli w ogóle przetrwała operację.

²²⁵ Tamże, s. 122.

²²⁶ Tamże, s. 130.

W tej części zajmiemy się zagadnieniami, które są fundamentalne dla koncepcji Lynne Rudder Baker, a mają bardzo duże znaczenie przy omawianiu jej koncepcji tożsamości osobowej, bowiem stanowią jej punkt wyjścia. Odniesiemy się do projektu *The Constitution View*, tj. rozumienia związku osoby z ciałem, w tym związku pierwszoosobowej perspektywy z ciałem, które konstytuuje osobę. W następnym punkcie zostanie przybliżone rozumienie przez Baker pierwszoosobowej perspektywy, Podczas gdy, jak pisze Baker, osoby w czasie podlegają licznym zmianom, to tym, co ma tym zmianom się opierać i spaja osobę w całość, jest pierwszoosobowa perspektywa. Czym zatem jest pierwszoosobowa perspektywa oraz jaki jest jej związek z ciałem w koncepcji Baker wymaga dalszego pogłębienia²²⁷.

Osoby ludzkie są konstytuowane przez ciało zwierzęce, z którym nie są identyczne. Relację między osobą ludzką, a jej ciałem można przedstawić poprzez analogię do relacji między statuą a częścią brązu, z którego statua jest wykonana²²⁸. Kiedy ciało ludzkie konstytuuje osobą, posiada cechę bycia ludzkim ciałem wtórnie. I odwrotnie, osoba posiada ciało-ludzkie, wtórnie²²⁹. Osoba nadaje cechy *osobowości* ciału, które posiada. Rodzaj relacji – konstytuowanie – między ciałem a osobą jest powszechnie zauważalny. Kawalek papieru konstytuuje dolara. Nić DNA konstytuuje gen, kawałek materiału konstytuuje flagę. W żadnym natomiast z przypadków nie zachodzi identyczność między podłożem, a tym, co ono konstytuuje – papier zanim zostanie zalany farbą zgodnie ze wzorem dolara nie jest dolarem, jest zwykłym kawałkiem papieru. Po drugie, zarówno kawałek papieru, jak i wzór dolara mogłyby bez siebie istnieć – wzór mógłby być naniesiony na inny materiał, podobnie i kawałek papieru mógłby zostać wykorzystany do innego celu²³⁰. *The Constitution View* pokazuje, że osoby nie są identyczne ze swoim ciałem, bowiem ciało, jak można rozumieć pełni funkcję jedynie swego rodzaju narzędzia dla osoby. Po drugie, ciało, które konstytuuje osobę łączy ją ze światem zwierząt nieludzkich – utrzymana zostaje ciągłość osób/ciał ludzkich

²²⁷ Tamże, s. 130.

²²⁸ L.R. Baker, *Persons and Other Things*, „Journal of Consciousness Studies”, nr 14, 2007, s. 8.

²²⁹ Tamże.

²³⁰ L.R. Baker, *Persons and the Metaphysics of Resurrection*, „Religious Studies” nr 43, 2007, s. 10.

ze zwierzęcym światem naturalnym. Z drugiej strony, wskazuje się na ontologiczną wyjątkowość osób nieredukowalnych do posiadanych z konieczności ciał²³¹.

4.6. Pierwszoosobowa perspektywa

Pierwszoosobowa perspektywa jest specyficzną własnością, którą istotowo posiadają wszystkie osoby i tylko osoby²³². Nie ma takiego momentu, w którym osoba nie posiadałaby pierwszoosobowej perspektywy. Mówimy o perspektywie, bowiem jest to spojrzenie na otoczenie/środowisko ze szczególnej czasowo-przestrzennej orientacji, *jakby z wnętrza siebie*. Natomiast jest to orientacja pierwszoosobowa, bowiem ma ona źródło tylko i wyłącznie w podmiocie poznającym i w nim może manifestować się na dwa sposoby: elementarny (*rudimentary*) oraz silny (*robust*). Elementarna i silna pierwszoosobowa perspektywa są dwoma etapami/fazami pierwszoosobowej perspektywy. Świadomość na gruncie teorii Baker zostaje związana z elementarną pierwszoosobową perspektywą, natomiast samoświadomość z silną pierwszoosobową perspektywą²³³. Z naturalistycznego punktu widzenia droga od elementarnej do silnej pierwszoosobowej perspektywy jest drogą od dzieciństwa do dorosłości (w wieku około 2 lat dzieci zaczynają zdaniem Baker przejawiać silną pierwszoosobową perspektywę)²³⁴.

Baker wyróżnia trzy cechy elementarnej pierwszoosobowej perspektywy: 1) nie jest to obiekt, a własność dyspozycyjna, którą osoba posiada istotowo i manifestuje się ona w różnych momentach, kiedy osoba jest aktywna, 2) odnosi się do miejsca, z którego podmiot postrzega środowisko, 3) jest niezależna od zdolności językowych podmiotu, w przeciwieństwie do silnej pierwszoosobowej perspektywy, która wyraża się w języku²³⁵.

Oprócz ludzi, naczelne ssaki i inne wyższe zwierzęta są świadome i mają stany psychologiczne, jak odczucie strachu, pożądania. Posiadają jakiś punkt widzenia, ale nie postrzegają siebie, jako podmiotu swoich myśli. Nie myślą o sobie w pierwszej osobie.

²³¹ L.R. Baker, *Persons and Other Things...*, dz. cyt., s. 12.

²³² Tamże, s. 10.

²³³ Można być świadomym bez posiadania pierwszoosobowej perspektywy w sensie silnym.

²³⁴ L.R. Baker, *From Consciousness to Self-Consciousness*, „Grazer Philosophische Studien” nr 84, 2012.

²³⁵ Tamże.

Co więcej, istnieje ku temu mocne przekonanie, że nie zastanawiają się, w jaki sposób umrą. Zatem, jak pisze Baker, posiadanie świadomości i stanów psychologicznych jest konieczne, ale nie wystarczające, aby być osobą²³⁶. Dodatkowo Baker zwraca uwagę, że elementarna pierwszoosobowa perspektywa jest tym, co łączy ludzi z królestwem zwierząt. Dla przykładu szympansy, z którymi ludzie dzielą 98,6% swojego materiału genetycznego, również posiadają pierwszoosobową perspektywę (świadomość)²³⁷.

W pewnym momencie rozważań nad koncepcją Baker może pojawić się pytanie, jeżeli ludzie i zwierzęta posiadają elementarną pierwszoosobową perspektywę, która łączy osoby ludzkie ze światem zwierząt oprócz ciała ludzkiego to, co stanowi istotową różnicę między osobami ludzkimi a zwierzętami nieludzkimi? Odpowiedź, jaką przedstawia Baker jest jej zdaniem bardzo prosta. Otóż tylko u osób ludzkich pierwszoosobowa perspektywa rozwija się do fazy silnej. Po drugie, u osób ludzkich i zwierząt elementarna pierwszoosobowa perspektywa pełni różną funkcję. U zwierząt nieludzkich²³⁸ pełni funkcje biologiczne, które wyrażają się dążeniem do przetrwania i reprodukcji. U zwierząt ludzkich, elementarna pierwszoosobowa perspektywa posiada dodatkową funkcję, zbudowanie bazy dla rozwinięcia się silnej pierwszoosobowej perspektywy. Następna różnica podkreśla, że osoby ludzkie posiadają pierwszoosobową perspektywę istotowo, podczas gdy zwierzęta nieludzkie tylko przypadkowo²³⁹.

Zajmijmy się w tym miejscu silną (*robust*) pierwszoosobową perspektywą. Silna pierwszoosobowa perspektywa to zdolność do postrzegania siebie w pierwszej osobie, jako siebie – jako podmiot działający oraz podmiot doświadczeń²⁴⁰. Silna pierwszoosobowa perspektywa jest zdolnością pojęciową nie tylko do rozpoznawania siebie, jako innej od innych rzeczy, innej osoby od innych, ale szczególnie do rozpoznawania siebie, jako siebie. Dowodem tego jest, że dorosła osoba z silną pierwszoosobową perspektywą ma pojęcie samej siebie (*self-concept*), co oznacza, że ta osoba może odnieść się do samej siebie w pierwszej osobie, a po drugie, osoba może przypisać sobie pierwszoosobowe *atrybuty*. Przykładem, jakim posługuje się Baker dla

²³⁶ L.R. Baker, *Persons and Other Things...*, dz. cyt.

²³⁷ L.R. Baker, *From Consciousness...*, dz. cyt.

²³⁸ Baker posługuje się dosłownie sformułowaniem *nonhuman animals* ze względu na swoje darwinistyczne założenia.

²³⁹ L. R. Baker, *From Consciousness...*, dz. cyt..

²⁴⁰ Tamże.

wyjaśnienia silnej pierwszoosobowej jest zdanie „(Ja) cieszę się, że (ja) jestem szczęśliwa”. Pierwszy zaimek „ja” wskazuje na odniesienie się do samego siebie, drugie użycie zaimka „ja” wskazuje na pierwszoosobowe odniesienie się do samego siebie²⁴¹. Zatem osoba ma pierwszoosobową perspektywę, jeżeli ma „pojęcie siebie”, tzn. może odnieść się do siebie bez trzecioosobowych identyfikacji. Noworodek, jak pisze Baker, ma tylko elementarną pierwszoosobową perspektywę. Ma pojęcie siebie, ale bez pojęcia/idei samego siebie, aż do około połowy drugiego roku życia²⁴².

Ludzki materiał biologiczny cechuje się zdolnością do rozwinięcia silnej pierwszoosobowej perspektywy z jej elementarnej postaci. Po drugie, wpływ na rozwój pierwszoosobowej perspektywy ma także otaczająca kultura, szczególnie ze względu na konceptualne własności pierwszoosobowej perspektywy, które są przekazywane osobie poprzez kontakt ze światem bardzo szeroko rozumianym²⁴³. Baker dodaje, że to osoby a nie na przykład mózgi, nie organizmy przechodzą rozwój od fazy elementarnej do fazy silnej.

4.7. Krytyka Davida DeGrazia koncepcji tożsamości osobowej L.R. Baker

Zasadnicze tezy Lynne Rudder Baker w kwestii tożsamości osobowej można streścić w kilku punktach:

- Zasadą tożsamości osobowej jest pierwszoosobowa perspektywa.
- Pierwszoosobowa perspektywa dzieli się na dwie fazy – elementarną oraz silną.
- Przejście od fazy elementarnej do silnej dokonuje się około drugiego roku po urodzeniu.
- Osoby posiadają ciała, ale nie są z nimi identyczne – posiadane ciało jedynie konstrytuuje osobę.
- Osoby mogą posiadać ciała nieorganiczne, pod warunkiem że umożliwią one funkcjonowanie pierwszoosobowej perspektywy.

David DeGrazia analizując koncepcję Lynne Rudder Baker, natrafia na trzy zasadnicze słabości, które następnie analizuje w swojej pracy: „problem noworodków”, kwestie ontologiczne oraz problematyczne ujęcie tożsamości osobowej. Jakkolwiek dwie

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Tamże.

²⁴³ Tamże.

pierwsze kwestie wyglądają bardzo interesująco, to jednak z racji głównego tematu niniejszej rozprawy zajmiemy się zarzutami DeGrazia odnośnie do tożsamości osobowej, które w kolejnym punkcie pracy zostaną pogłębione oraz na podstawie zgromadzonych materiałów zostanie podjęta próba jak najbardziej bezstronnej analizy koncepcji Baker. Niemniej jednak problemy natury ontologicznej czy też dotyczące rozwoju pierwszoosobowej perspektywy u dzieci będą dalej podejmowane, to jednak nie w takim stopniu, w jakim podejmuje je DeGrazia.

DeGrazia zauważa, że dla Baker osoba a w chwili t_1 jest tą samą osobą, co osoba B w chwili t_2 , jeżeli osoba a i osoba B mają tę samą pierwszoosobową perspektywę²⁴⁴. Jednakże takie przedstawienie warunku tożsamości osobowej bez odniesienia do materialnego substratu wiąże się z pewnymi trudnościami. Wyjaśnienie tego zarzutu podejmuje DeGrazia poprzez odwołanie do eksperymentu, którym posługuje się także Baker i dotyczy on zamiany ciała księcia z żebrakiem. Baker stwierdza, że po zamianie ciał osoby *idą* tam, gdzie znajduje się ich życie mentalne:

„What makes this person me, no matter what body constitutes her (or him!), is that she has my first-person perspective.”²⁴⁵

W tym miejscu DeGrazia stawia pytanie:

Jeżeli tożsamość osobowa jest zdeterminowana przez posiadanie tej samej pierwszoosobowej perspektywy, to w czym zatem jednostkowa, indywidualna pierwszoosobowa perspektywa jest ulokowana?²⁴⁶

Jak wiemy, Baker nie może odwołać się do tożsamości duszy albo niematerialnej substancji, ponieważ z założenia odrzuca stanowiska dualistyczne. Po drugie, tożsamość osobowa nie może być analizowana poprzez redukcję do nie-osobowych lub sub-osobowych terminów, czyli stricte materialistyczne wyjaśnienie także należy odrzucić. Baker nie redukuje tożsamość ani do substancjalnej duszy ani do materialnego ciała. W przypadku natomiast eksperymentu z zamianą ciała przez żebraka i księcia, albo mamy

²⁴⁴ D. DeGrazia, *Are we essentially persons? Olson, Baker, and a reply*, „Philosophical Forum” nr 33(1), 2002, s. 81–99.

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Tamże.

do czynienia z zamianą ciał przez pierwszoosobową perspektywę, albo następuje jakaś zamiana wewnątrz istniejących osób²⁴⁷. W innym przypadku pierwszoosobowa perspektywa, bez wyraźnego określenia, czym jest, nie istnieje.

W przypadku duplikacji, jak mogliśmy się o tym przekonać, Baker stwierdza, że osoba a nie może być zarazem osobą B i osobą C ze względu na niepoddającą się duplikacji pierwszoosobową perspektywę. Niemniej jednak odrzuca ona wniosek, że osoba a z konieczności przestała istnieć. Baker zwyczajnie nie zgadza się, aby tożsamość osobowa wyrażająca się w pierwszoosobowej perspektywie została zredukowana do ciągłości psychologicznej rozumianej jako zbiór doświadczeń osoby i tym samym umożliwiła duplikację pierwszoosobowej perspektywy. Pierwszoosobowa perspektywa dla Baker jest unikatowa, wyjątkowa i nie może podlegać powieleniu w takiej samej formie²⁴⁸.

Także i w przypadku rozwiązania tego eksperymentu, odpowiedź prowadzi nas do postawiania pytania, czym w istocie jest pierwszoosobowa perspektywa? Baker ponownie nie może powiedzieć, że np. pierwszoosobowa perspektywa jest funkcją duszy lub że pierwszoosobowa perspektywa jest czymś materialnym, biologicznym, a nawet osadzonym w biologicznym ciele²⁴⁹. Stąd DeGrazia wyprowadza wniosek, że pierwszoosobowa perspektywa jest albo 1) swego rodzaju „pojemnikiem” doświadczeń, albo 2) życiem umysłowym osoby definiowanym przez swoją zawartość. W przypadku drugiej możliwości DeGrazia stwierdza, że odpowiedź ta implikuje możliwość dokonania duplikacji zawartości czy to życia psychicznego, czy wszelkich doświadczeń osoby, jako ich treści, a jak wiemy, z gruntu nie zgadza się to z podstawowymi założeniami Baker²⁵⁰.

Baker zakłada, że osoba po porannym przebudzeniu nie potrzebuje do ugruntowania swojej tożsamości obrazu swojego ciała, ani nawet odwołania do swojej pamięci²⁵¹. Wręcz przeciwnie, osoba jest wewnętrznie przekonana, kim jest. Osoba wie,

²⁴⁷ Tamże.

²⁴⁸ Tamże.

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ DeGrazia pisze: „It seems to me that a particular first-person perspective, on Baker’s view, must turn out to be either (1) some sort of «container» of experiences, or (2) a mental life defined by its contents. But (2) is the sort of thing that can divide, because mental contents can be duplicated” (tamże).

²⁵¹ „Every morning when I wake up, I know that I am still existing — without consulting my mirror, my memory, or anything else. I can tell. Perhaps I even have a dramatic experience that I might express by

że jest sobą. W tym miejscu trzeba zauważyć, że obecne Ja osoby wyposażone w pierwszoosobową perspektywę jest tożsame i identyfikuje się z jakimś Ja z przeszłości. Trzeba przyznać, zaznacza DeGrazia, że w świecie rzeczywistym, kiedy wieczorem zasypiam i następnego dnia budzę się, nie potrzebuję szczególnego dowodu na to, że jestem osobą, która poszła spać kilka godzin wcześniej. Ale zwraca uwagę, że nie wiąże się to z koniecznością zawartą w pierwszoosobowej perspektywie, że jestem identyczny z jakąś osobą z przeszłości; złudzenie z kolei na temat tożsamości także wydaje się, bardzo możliwe. Możemy wyróżnić w tej sytuacji dwa możliwe rozwiązania: 1) doskonale pamiętam czyjeś (moje) doświadczenia z przeszłości i dzięki temu identyfikuje mnie to z osobą z przeszłości (wbrew Baker); 2) mylnie myślę, że pamiętam doświadczenia jakiejś osoby z przeszłości, i dodatkowo mylnie identyfikuję tę osobę z samą osobą²⁵². Baker z kolei, zauważa DeGrazia, przedstawia dwa sprzeczne stwierdzenia: 1) tożsamość osobowa oparta jest na tożsamości pierwszoosobowej perspektywy i 2) jakaś osoba wie, że ona jest identyczna z jakąś osobą z przeszłości²⁵³. Można zatem wywnioskować, że Baker błędnie uważa, iż do identyfikacji osoby wystarcza jedynie pierwszoosobowa perspektywa bez odwoływania się do ciała i pamięci. W tym miejscu należy powiedzieć, że szczególne znaczenie posiada pamięć tego, kim się jest. W przeciwnym razie, osoba po przebudzeniu w ogóle nie postawiłaby takiego pytania – po prostu byłaby jakąś osobą bez tożsamości.

Dla DeGrazia nadal pozostaje kwestią otwartą, czym indywidualna pierwszoosobowa perspektywa jest²⁵⁴. Z jednej strony Baker odrzuca możliwość

exclaiming, *I'm alive! I'm alive!* I do not have to (indeed, cannot) identify myself as the one who is having that experience, and I cannot believe, *Well, it's partly me and partly somebody else who is having this experience*. The subject of the experience of realizing that she* is still alive is either I, or it is not I. If it is not I, then I cannot be aware (without being told) that such an experience is being had. And if it is I, then I know without being told that I am the subject of that experience. If I have such an experience after fissioning, then I survive, constituted by whatever body I find myself related to via a first-person relation" (L.R. Baker, *Persons and Bodies...*, dz. cyt., s. 136).

²⁵² D. DeGrazia, *Are we essentially persons? Olson, Baker, and a reply*, „Philosophical Forum” nr 33(1), 2002, s. 81–99.

²⁵³ Tamże.

²⁵⁴ DeGrazia pisze: „The problem is that it remains mysterious what a particular first-person perspective is” (D. DeGrazia, *Are we essentially...*, dz. cyt., s. 119).

sprowadzenia pierwszoosobowej perspektywy do jakiegokolwiek substancji fizycznej, z drugiej strony wyklucza możliwość, aby była zdefiniowana przez jej zawartość, w tym przez pamięć. Pierwszoosobowa perspektywa jest niepodzielna. Tym natomiast, co wydaje się być najrozsądniejszym rozwiązaniem dla DeGrazia, jest przyjęcie, że można ją traktować jako kontener doświadczeń albo jak podmiot, który nie może być utożsamiony z żadnym fizycznym obiektem²⁵⁵. Brzmi to niczym pochodzące od Parfita stwierdzenie, że pierwszoosobowa perspektywa jest „oddzielnie istniejącym obiektem” i mimo usilnych starań Baker, brzmi to właśnie jak potwierdzenie, że zasadą pierwszoosobowej perspektywy jest dusza.

Podsumowanie koncepcji Baker DeGrazia zamyka stwierdzeniem, że po bliższej analizie okazuje się, iż koncepcja jest pod wpływem substancjalnego dualizmu albo też jest ona owiana tajemnicą, czym w rzeczywistości jest pierwszoosobowa perspektywa. Jak zaznacza DeGrazia, Baker nie przedstawiła jeszcze wyczerpującej i ważnej teorii tożsamości, która mogłaby sprzeciwić się obecnie dominującym poglądom – *Complex View* czy też *Simple View*, względem których chce ona znaleźć trzecią drogę.

4.8. Polemika z koncepcją tożsamości osobowej L. R. Baker

W tym miejscu chcę się skupić na krytyce Baker przeprowadzonej przez DeGrazia i odpowiedzieć na pytanie na ile jest to krytyka uzasadniona. Innymi słowy, w jakim stopniu stwierdzenia DeGrazia, że pierwszoosobowa perspektywa jest swego rodzaju „pojemnikiem” na doświadczenia, albo pierwszoosobowa perspektywa jest tożsama z życiem psychicznym zdefiniowanym przez swoją zawartość jest uzasadnione. Po drugie, analiza treści przedstawionych przez Baker skłania raczej do potwierdzenia, że rzeczywiście jej koncepcją stanowi trzecią drogę między dotychczasowymi stanowiskami w ramach dyskusji o tożsamości osobowej. Nie jest to jednak zupełnie nowa droga. Baker wiąże ze sobą koncepcję *Complex View* oraz koncepcję *Simple View*. Po trzecie, wbrew intencjom Baker, wiele wskazuje, że związek osoby definiowanej przez pierwszoosobową perspektywę z konkretnym ciałem jest o wiele silniejszy niż zostało to założone i w konsekwencji podstawowe założenia – *The Constitution View* zostaje wyraźnie osłabione.

²⁵⁵ D. DeGrazia, *Are we essentially...*, dz. cyt., s. 81–99.

Przede wszystkim DeGrazia znajduje dwa możliwe rozumienia koncepcji Baker w odniesieniu do tożsamości osobowej, pomijając niejako jej ustalenia dotyczące tego, czym jest pierwszoosobowa perspektywa oraz jaki jest jej związek z ciałem. W kwestii tego ostatniego Baker stwierdza, o czym mogliśmy się przekonać, że osoba posiada jakiegokolwiek ciało z konieczności, ale ciało organiczne przypadkowo. Innymi słowy, ciało osoby mogłoby być zupełnie inne niż to, które posiada. Zamiast ciała budową opartego na związkach węgla, moglibyśmy mieć ciało oparte na dowolnym innym tworzywie, pod warunkiem że umożliwiłoby to nam zdolność do wykształcenia pierwszoosobowej perspektywy. Niemniej jednak wiele wskazuje, że pierwszoosobowa perspektywa musi być w czymś uobecniona, bowiem wówczas: 1) zatracony byłby związek ze światem zwierząt, na którym Baker zależy, 2) bez jakiegokolwiek substratu, podłoża pierwszoosobowa perspektywa byłaby niematerialną substancją, a takie twierdzenie Baker odrzuca. Po drugie Baker, aczkolwiek można odnieść wrażenie, że niechętnie, ale stwierdza, że w przypadku osób ludzkich silna (*robust*) pierwszoosobowa perspektywa wykształca się około 2 roku życia, kiedy osoba/dziecko nabywa określonych sprawności językowych. Po trzecie wreszcie elementarna pierwszoosobowa perspektywa jest czymś, co łączy rzeczywistość osób ludzkich ze światem zwierząt nieludzkich. Tym samym część ludzkiej pierwszoosobowej perspektywy ma charakter stricte naturalny, bez znaczących korelacji ze światem w pełni wyposażonych osób ludzkich w zdolność do posługiwania się zwrotami pierwszoosobowymi z metapoziomu²⁵⁶. Jedyna różnica, jak mogliśmy się przekonać, wynika z istotowej własności ludzkiej pierwszoosobowej perspektywy do rozwinięcia silnej pierwszoosobowej perspektywy.

Okazuje się zatem, że koncepcja Baker ma bardzo silne związki z założeniami naturalistycznymi. Fakt konieczności posiadania jakiegokolwiek ciała przez osoby, które umożliwi wykształcenie się pierwszoosobowej perspektywy, szczególnie silnej, wskazuje, że sama jako taka pierwszoosobowa perspektywa się nie liczy²⁵⁷. Po drugie,

²⁵⁶ Oczywiście uwzględniam w tym miejscu fakt różnicy między elementarną pierwszoosobową perspektywą u osób ludzkich, która stanowi tylko podstawę silnej pierwszoosobowej perspektywy, a elementarną pierwszoosobową perspektywą, która u zwierząt nieludzkich stanowi ich ostateczną perspektywę, która nie przeobrazi się już w żadną inną.

²⁵⁷ Za Parfitem można powiedzieć, że jeżeli posiadamy dwa fakty i pierwsze są redukowane do tych drugich, to znaczenie mają te fakty, do których coś jest redukowane. W tym przypadku ciało jest faktem, do którego redukowana jest pierwszoosobowa perspektywa.

przyjęcie przez Baker, że około drugiego roku wykształca się silna pierwszoosobowa perspektywa, tylko podkreśla zależność pierwszoosobowej perspektywy od ciała. Dodatkowo eksperyment myślowy, w którym następuje zamiana ciała księcia z żebrakiem, podkreśla związek osób z konkretnym ciałem dla tożsamości osób, a świadczy o tym następująca konkluzja. Po przebudzeniu żebraka lub księcia, w ciele odpowiednio księcia lub żebraka, każda z tych osób do momentu spojrzenia na swoje ciało będzie przekonana, że jest osobą, którą czuje, że jest. Do tego rzeczywiście powinna wystarczyć Bakerowska pierwszoosobowa perspektywa. Kiedy jednak żebrak zobaczy swoje odbicie w lustrze, to wątpliwe wydaje się, żeby powiedział z niewzruszoną pewnością, że jest żebrakiem. Bardziej prawdopodobne jest, że zacznie się zastanawiać nad swoją tożsamością. Powinien pamiętać swój związek z poprzednim ciałem, mieć poczucie bycia osobą, która *zasiedliła* nowe, inne ciało, ale fakt obecnego posiadania innego ciała może prowadzić żebraka do konfuzji. Ponad wszystko odtworzenie tej samej pierwszoosobowej perspektywy w zupełnie innym środowisku neuronalnym lub czymś mogącym pełnić wystarczające funkcje do *włączenia* pierwszoosobowej perspektywy nie wydaje się w pełni możliwe. Jeżeli pierwszoosobowa perspektywa została zdefiniowana przez swoją zawartość, czyli wszelkiego rodzaju treści pamięci itp., to na przykładzie komputerów – przeniesienie plików (w przypadku osób ludzkich – pierwszoosobowej perspektywy) z komputera A do komputera B, które różnią się między sobą jakością komponentów, nie sprawi, że komputer B będzie komputerem A ze względu na zbiór plików, które posiada. Nawet usunięcie plików z komputera A i przeniesienie do komputera B niewiele pomoże. Analogicznie jest z osobami. Pierwszoosobowa perspektywa wówczas zostaje przeniesiona (nie wydaje się możliwe, żeby było inaczej) do nowego środowiska naturalnego – ciała z czegokolwiek się składającego.

Stwierdzenie przez Baker, że ciało ludzkie nie wpływa na tożsamość, bowiem jest tylko warunkiem odtworzenia pierwszoosobowej perspektywy wydaje się błędne. Związek osoby z konkretnym ciałem jest szczególny. Powtórzmy jeszcze raz, żebrak po przebudzeniu w ciele księcia, nie będzie dokładnie tą samą osobą. Będzie inną, nową osobą, bowiem będzie, posługując się terminologią Baker, konstytuowany przez nowe ciało, z którym stworzy wyjątkowe indywiduum.

Koncepcja *The Constitution View* Baker przedstawia się następująco. Osoba, którą w istocie jest tylko to, co posiada silną pierwszoosobową perspektywę tworzy osobę ludzką, kiedy posiada ciało organiczne lub nieorganiczne. Po drugie, silna pierwszoosobowa perspektywa niejako *wgrywa* się po dwóch latach od urodzenia ciała

ludzkiego z elementarną pierwszoosobową perspektywą. W tego typu podejściu możemy doszukiwać się związku w pewnym stopniu oczywiście związków z arystotelejsko-tomistyczną koncepcją aktu i możliwości.

Osoba ludzka po urodzeniu zgodnie z koncepcją Baker jeszcze nie jest osobą *per se*. Dopiero osiągnięcie przez nią silnej pierwszoosobowej perspektywy sprawi, że będzie to osoba *per se*. Niemniej jednak tym, co pozwala nam na nazywanie osoby ludzkiej osobą, tak jak to robimy, jest potencjalne posiadanie przez osobę silnej pierwszoosobowej perspektywy. Silna pierwszoosobowa perspektywa zostaje znaturalizowana i z biegiem czasu wykształca się w podległej sobie materii – ciele. Jeżeli osoby ludzkie od zwierząt nieludzkich odróżnia posiadanie pierwszoosobowej perspektywy w ogóle, bowiem posiada zdolność do bycia silną pierwszoosobową perspektywą, to mówimy tak, bowiem w niemowlęciu wyposażonym tylko w świadomość zwierza się możliwość stania się osobą z silną pierwszoosobową perspektywą.

Teraz możemy także dokładnie odnieść się do uwag DeGrazia, czym jest pierwszoosobowa perspektywa. DeGrazia zauważa, że może być „pojemnikiem” na doświadczenia albo życie psychiczne osoby zdefiniowane przez swoją zawartość. Przede wszystkim trzeba dodać, co także zauważa DeGrazia, że Baker, abstrahując w tej chwili od wyżej przedstawionych uwag, rozumie pierwszoosobową perspektywę w kategorii ciągłości psychologicznej. Innymi słowy, w ramach ciągłości psychologicznej osoby zwykło się mówić o intencjach, charakterze, planach dotyczących przyszłości, życiu psychicznym, a także i pamięci. Pierwszoosobowa perspektywa jest niczym innym, co także Baker pisze, jak samoświadomością osoby. Natomiast owa samoświadomość osoby wyraża się w świadomości posiadania przez osobą planów dotyczących jej życia, wiedzy na temat, kim dana osoba jest, zobowiązań, które osoba dana podjęła. Nie można sensownie mówić o samoświadomości osoby bez pamięci, która dotyczy planów dotyczących przyszłości podjętych w przeszłości, wiedzy o sobie, którą osoba zdobyła w przeszłości. Inaczej mówiąc, bez pamięci, samoświadomość byłaby tylko i wyłącznie samoświadomością, nazwijmy to, zjawiskową, ulotną, która dotyczyłaby tylko i wyłącznie chwili obecnej. Byłaby czymś na kształt Humowskiego Ja percepcyjnego, które doświadcza przeróżnych myśli, stanów, a tego Baker chce uniknąć.

Jeżeli, jak Baker chce, osoba A po przeprowadzenie operacji transplantacji mózgu z ciała osoby A do ciała osoby B i ciała osoby C ma być samoświadoma, że jest osobą A, musi pamiętać przeszłe życie osoby A. Bez pamięci osoby powstałe po przeprowadzeniu operacji transplantacji półkul mózgowych do ciała osoby B i ciała osoby C w ogóle nie

będą pytały o swoją tożsamość. Po prostu będą nowymi osobami. Pierwszoosobowa perspektywa nie jest zatem niczym szczególnym, co miałyby się *wyrywać* dotychczasowym ustaleniom dotyczącym tożsamości osobowej. Wiele wskazuje, że zamiast proponowanej „trzeciej drogi”, między *Complex View* a *Simple View* otrzymujemy koncepcję, która jest kombinacją tych dwóch z przewagą *Complex View*, bowiem 1) Baker odrzuca koncepcję dualistyczne, choć definiuje pierwszoosobową, jako oddzielnie istniejący byt, o czym wspomina także DeGrazia, 2) pierwszoosobowa perspektywa silnie związana jest z ciałem, które ją konstytuuje oraz 3) pierwszoosobowa jest niczym innym, jak ciągłością psychologiczną z wyraźnym, wbrew Baker, zaakcentowaniem pamięci oraz samoświadomości osoby.

Koncepcji Baker można przypisać jeszcze jedną istotną wadę. Baker odrzuca koncepcje tożsamości osobowej odwołujące się do duszy, bowiem jeżeli przyjmiemy, że dusza jest zasadą tożsamości osobowej, to, jeżeli podlega zmianom, rozwojowi moralnemu, psychologicznemu, a nawet religijnemu, to, co sprawia, że mimo zmian dusza pozostaje tą samą? Inaczej mówiąc, co jest kryterium tożsamości osobowej duszy? Kiedy Baker stwierdza, że pierwszoosobowa perspektywa jest zasadą tożsamości osobowej, to trzeba pamiętać, że musiałaby ona być także czymś, co nie ulega żadnym zmianom. Jednak wiemy, że tak nie jest. Pierwszoosobowa perspektywa ulega zmianom – rozwojowi od postaci elementarnej do silnej. Co zatem sprawia, że pierwszoosobowa perspektywa jest stale tą samą pierwszoosobową perspektywą? Można zatem spokojnie ją odrzucić na tej samej podstawie, na jakiej odrzuca Baker koncepcje oparte na pojęciu duszy, jako kryterium tożsamości osobowej.

Na koniec można przedstawić jeszcze jedną istotną uwagę względem Baker. Otóż koncepcja jej prezentuje się z pewnością nie jako koncepcja, która wyjaśnia, co sprawia, że jedna osoba jest tą samą w różnych momentach czasowych. W przeciwnym razie pierwszoosobowa perspektywa musiałaby w jakiś sposób wiązać osobę z chwili t_1 z osobą z chwili t_2 . Nie mamy w tym przypadku nic podobnego. Jedne co uzyskujemy w przypadku Baker to przeniesienie możliwości generowania twierdzeń z obiektywnego porządku na porządek subiektywny. Pierwszoosobowa perspektywa jest koncepcją pomocną w zakresie tożsamości, jeżeli w ogóle, to tylko dla konkretnej osoby, która odpowiada na pytanie o swoją tożsamość. Pierwszoosobowa perspektywa nie identyfikuje obiektywnie, czy za pomocą obiektywnie weryfikowalnego kryterium daną osobę, a jedynie pomaga w ugruntowaniu tożsamości konkretnej jednostki. Wynika to z tego, co zakłada sama Baker. Pierwszoosobowa perspektywa nie zalicza się do grupy kryteriów, które miałyby

przedstawić kryterium tożsamości osobowej, co próbuje się w ramach ciągłości ciała, ciągłości psychologicznej, ciągłości mózgu czy duszy. Pierwszoosobowa perspektywa, zgodnie z założeniem Baker nie jest ani sub-osobowym, ani nie-osobowym terminem, który miałby wyjaśnić tożsamość osobową, tak jak to robią koncepcje, która posługują się terminami sub-osobowymi i nie-osobowymi.

4.9. Zakończenie

Słabość koncepcji tradycyjnych i istniejące zarzuty adresowane względem kryteriów: ciągłości ciała czy ciągłości psychologicznej, a także tożsamości duszy wcale nie sprawiają, że kryteria te należy z gruntu odrzucić. Ich słabość jedynie pokazuje, że przyjęcie ich nie jest wolne od błędu. W przypadku koncepcji Baker trudno jest się zgodzić na nią w wersji zaproponowanej, kiedy się bliżej jej przyjrzymy. Jak pisze także DeGrazia, pojawiają się trudności, z którymi koncepcja ta nie może sobie poradzić. Nie można jednak z drugiej strony nie przyznać, że w koncepcja ta pomimo wad wydaje się być w pewnym stopniu użyteczną do uzasadnienia tożsamości przez osoby np. w sytuacji zmartwychwstania osób²⁵⁸. Koncepcja konstytuowania osób przez ciała ludzkie pomaga w wyjaśnieniu, w jakim stopniu osoba, której ciało uległo w tym życiu po jej śmierci rozkładowi, i osoba ta może zmartwychwstać z numerycznie innym ciałem, ale będzie to cały czas ta sama osoba. Związek tej osoby z ciałem, które posiada w tej chwili jest z natury przygodny. Z drugiej strony jednak, rozumienie pierwszoosobowej perspektywy przez Baker raczej każe wykluczyć wszelką możliwość zmartwychwstania osób w ogóle, jeżeli pierwszoosobowa perspektywa, do której osoby są redukowane w istocie nie jest żadną substancją, która może przetrwać śmierć. Po drugie, koncepcja konstytuowania nie jest szczególnie nowym pomysłem. Po trzecie, przyjęcie koncepcji tożsamości osobowej Baker, wraz ze stwierdzeniem, że osoby nie potrzebują do uzasadnienia swojej tożsamości „konsultowania się ze swoją pamięcią”²⁵⁹ sprawia, że jest to raczej pogląd dotyczący tożsamości osoby z milisekundy niż koncepcja, która miałaby uzasadnić istnienie osób w różnych momentach czasu.

²⁵⁸ L.R. Baker, *Persons and the Metaphysics...*, dz. cyt.

²⁵⁹ L.R. Baker, *Persons and Bodies...*, dz. cyt. s. 136.

Rozdział IV: W kierunku rozwiązania

1. Wstęp

Przeprowadzone do tego miejsca analizy tematu tożsamości osobowej, zaczynając od rozdziału I – ogólnych zagadnień metodologicznych wraz z ich uszczegółowieniem – poprzez prezentację historyczną tematu aż do współczesnych debat wokół tematu tożsamości osobowej – mogą spowodować daleko idący sceptycyzm, co do możliwego rozwiązania problemu tożsamości osobowej kiedykolwiek.

Dokonując pierwszego, ogólnego zarysu tematu, przede wszystkim wyłaniają się dwa nurty, które ze sobą rywalizują. Przede wszystkim będą to koncepcje tożsamości osobowej, które zaczynają się wraz z Lockiem, a po drugiej stronie, będą koncepcje, które nazywają się koncepcjami prostymi. Wszelkie inne, można nazwać, mniej lub bardziej zbliżonymi do głównych nurtów hybrydami, bez względu na ogólne intencje autorów. W tym miejscu trzeba mieć na myśli przede wszystkim koncepcję prof. Baker, która chce iść trzecią drogą między koncepcją prostą i złożoną, oraz koncepcję Swinburne'a, który, jak można zauważyć, nie dokonuje tak wyraźnej własnej auto-klasyfikacji, co raczej formułuje własną koncepcję jako efekt zastanych dyskusji wokół tożsamości osobowej.

Zaznaczony sceptycyzm poznawczy, jaki może stać się owocem głębokiego namysłu nad zagadnieniem tożsamości osobowej może mieć co najmniej dwa rozwiązania, które w niniejszym rozdziale zostaną zaprezentowane. Ambicją niniejszej rozprawy nie jest jednak dokonanie wielkiego przełomu na polu dyskusji wokół tożsamości, co raczej próba, mniej lub bardziej udana, uporządkowania dyskusji oraz wskazania, jak bardzo dyskusja wokół tożsamości osobowej jest złożona i raczej nie ma możliwości, aby zaprezentowane jakiegokolwiek rozstrzygnięcie mogło zadowolić wszystkie strony. Co ważne, filozofia właśnie polega na czymś przeciwnym. Jedyne, co można zrobić, to utworzyć nową koncepcję, która, jak Swinburne zaznaczył, będzie przede wszystkim odpowiedzią na istniejące już koncepcje, które nie radzą sobie z omawianymi trudnościami, ponieważ jak widać, powstała kolejna koncepcja tożsamości osobowej.

2. Złożoność zagadnienia tożsamości osobowej

Pierwszym i podstawowym krokiem, jaki należy wykonać, aby przynajmniej zbliżyć się do próby rozwiązania zagadnienia tożsamości osobowej jest zrozumienie kontekstu, w jakim temat jest ułożony. Inaczej mówiąc, pierwszy rozdział niniejszej rozprawy zawierał zagadnienia wprowadzając, które same w sobie nie rozwiązywały dokładnie i bezpośrednio paradoksu identyczności – zmienność, to jednak dostarczały aparatu pojęciowego oraz zaplecza badawczego, które było wykorzystywane w rozdziale II, a szczególnie w rozdziale III.

Przedstawiona tematyka dotyczyła między innymi kwestii języka, odróżnienia tożsamości jakościowej od tożsamości numerycznej, identyczności synchronicznej i diachronicznej itp. Co więcej, rozdział zawierał odniesienia do różnych koncepcji czasu, w których temat tożsamości osobowej inaczej jest przedstawiany i w niektórych rozwiązaniach jest kwestią problematyczną, w innych problem dotyczący zmiany nie występuje. Inaczej mówiąc, koncepcje dotyczące metafizyki rzeczywistości – endurantyzm, perdurantyzm i eksdurantyzm – to różne poglądy dotyczące tego, czy zmiana jest możliwa w ramach danej koncepcji, a jeśli tak, to jak należy rozumieć istniejące obiekty, a z drugiej strony zachowujące identyczność w czasie.

Endurantyzm jako podstawowa koncepcja jest jedyną, która potrzebuje niniejszej rozprawy, aby poradzić sobie z problemem zmiany i identyczności. Inaczej mówiąc, perdurantyzm oraz eksdurantyzm – dwie koncepcje rzeczywistości, dla których problem zmiany jest problemem pozornym, przede wszystkim dlatego, że w typowej prezentacji problemu zmiany – nie można zestawić ze sobą O_1 w czasie t_1 i O_2 w czasie t_2 , albowiem w czasie t_1 i t_2 istnieje O , które posiada różnie rozumiane części czasowe, tym samym w czasie t_1 i czasie t_2 istniejące części czasowe obiektu O , i jako jest prezentowane, w perdurantyzmie oraz eskdurantyzmie, obiekt nigdy nie jest w całości obecny. Oznacza to, że *Ja* teraz i rok temu to różne części *Mnie*, który nigdy nie jestem w całości obecny z całą swoją metafizyczną obecnością. Konsekwencje takiego stanowiska są przeróżne, przy czym, jedną z nich będzie unieważnienie kwestii tożsamości osobowej, bowiem pytanie o identyczność osobową w czasie jest pytaniem źle postawionym, bowiem jestem rozciągnięty w czasie i dziś i wczoraj jestem tym samym obiektem o różnych czasolokacjach.

Rozwiązanie kwestii tożsamości osobowej wymaga kompleksowego podjęcia problemów oraz danych pochodzących z różnych dziedzin. Dla przykładu, jeżeli

przyjmujemy, że istnieje życie po śmierci, większość istniejących koncepcji tożsamości osobowej będzie musiało zostać gruntownie zrewidowanych.

Koncepcje tożsamości osobowej z kategorii koncepcji złożonych odwołują się do ciała lub własności psychicznych, jako czynników, które mają być konieczne i wystarczające dla zachowania tożsamości osobowej w czasie. Niemniej jednak ciało, jak i mózg, który w większości koncepcji jest materialną podstawą własności mentalnych, wraz ze śmiercią, ulegają rozkładowi, zatem, jeżeli istnieje życie po śmierci, w takim razie, kto będzie żył? Niezwykle wątpliwe to będzie, jeżeli przyjmujemy, że będzie to to samo ciało, czy ten sam mózg – których rozpad, rozkład możemy obserwować. Wobec tego każda z koncepcji, które dziś rozważamy, jeżeli życie po śmierci jest faktem, jest z gruntu niewystarczająca i powinna zostać odrzucona. Jeżeli nie ma życia po śmierci, można się zgodzić, że koncepcje te mogą być przydatne, jeżeli jednak jest przeciwnie, to celem badań nad tożsamością osobową w czasie nie będzie tylko i wyłącznie udowodnienie zasady identyczności w czasie tu na ziemi, kiedy żyjemy, ale także konieczne będzie znalezienie zasady identyczności w czasie, która będzie odpowiadać na pytanie o identyczność w czasie obiektów dziś – na ziemi, ale również będzie wiązać obiekty istniejące tu na ziemi wraz z obiektami po śmierci.

Pracą wprowadzającą, wówczas, do koncepcji tożsamości osobowej byłaby adekwatna praca antropologiczna, która, tak jak animalizm, przede wszystkim odpowiada na pytanie – kim jesteśmy *my* – i wówczas – jaka jest nasza natura, biorąc pod uwagę, że jesteśmy ludźmi obserwującymi naszą korelację z obiektami zwierzęcymi, ale także jesteśmy czymś więcej niż zwierzętami, bowiem nasze trwanie rozpatrujemy nie tylko w aspekcie – tu na ziemi, ale także w aspekcie tam – po śmierci, kiedy nasze trwanie po śmierci jest faktem, a nie postulatem.

W tej sytuacji, jeżeli przyjmujemy koncepcję, która zgadza się z twierdzeniem, że życie tu na ziemi nie jest wszystkim i śmierć nie jest ostatecznością, nasza koncepcja tożsamości osobowej zyskuje na uniwersalności w rozumieniu wyjaśniania całej natury ludzkiej. Współcześnie, koncepcje fizykalistyczne, psychologistyczne, w obecnej wersji, jeżeli istnieje życie po śmierci, nie są przydatne i musiałyby przejść gruntowaną przemianę.

Wraz ze zbudowaniem satysfakcjonującej koncepcji tożsamości osobowej, aby była ona maksymalnie uniwersalna, konieczna jest odpowiedź na pytanie, a przynajmniej wzięcie jej pod uwagę, czy istnieje dusza. Jakkolwiek, pojęcie duszy, zwykle kojarzone jest z jakąś koncepcją teologiczną, należałoby rozważyć dwie formy duszy, raz jako duszę –

substancję niematerialną, podstawę fizycznego obiektu – arystotelesowską formę, a po drugie – jako koncept teologiczny wraz z całym bagażem znaczeniowym tego pojęcia wraz z odróżnieniem, jeśli jest to koncepcja teologiczna, to z jakiej teologii będzie czerpać dana koncepcja tożsamości osobowej odwołująca się do duszy.

W przypadku pierwszej opcji, jeżeli przyjmiemy, że dusza jest substancją niematerialną, nie pojawia się zbyt wiele problemów, bowiem koncepcje współczesne, można odnieść wrażenie, są wystarczająco obiektywne, gdzie dusza pełni po prostu funkcję niematerialnego, nierozciągliwego rezerwuaru, dysku, który odpowiada za identyczność obiektu w czasie – przynajmniej w koncepcjach, które dopuszczają jej istnienie lub obiektu, który posiada takie i podobne cechy.

W przypadku rozumienia duszy na sposób teologiczny, należy dokonać jasnego potwierdzenia, jak należy rozumieć tak pojętą duszę. Rodowód znaczeniowy duszy z kolei ma swoje źródło przede wszystkim w tradycji judeochrześcijańskiej, gdzie pojęcie to odnosi się do wewnętrznego składnika osób, którym osoby są przede wszystkim, gdzie dusza jest najważniejszą częścią osoby, bowiem tylko ona będzie zdolna przetrwać fizyczną śmierć. Koncepcja duszy w teologii judeochrześcijańskiej bardzo mocno zakłada identyczność w tym życiu z obiektem po śmierci, bowiem obiekt żyjący na ziemi musi być tym samym obiektem, który będzie istniał po śmierci fizycznego ciała. Dlatego też, koncepcja filozoficzna, która wybiera duszę, jako składnik osoby, który warunkuje tożsamość osobową w czasie musi odwoływać się jakiegoś, religijnego rozumienia duszy. Na przykładzie tradycji judeochrześcijańskiej należy także zająć odpowiednie stanowisko w kwestii relacji między duszą-duchem-ciałem – bowiem, czym innym jest – duch i dusza. Dusza rozumiana, jako inna część osoby niż duch, ma swoje odpowiednie znaczenie, które w kontekście uniwersalnej koncepcji tożsamości osobowej, musi uwzględnić jej odniesienie do ducha i ostatecznie do całości bytu, którym *my* jesteśmy.

Próbując naśladować animalistyczne koncepcje, które odpowiadają na pytanie, kim jesteśmy i wskazują, że jesteśmy *zwierzęciem*, to koncepcje, przynajmniej, formułujące stanowiska w tradycji judeochrześcijańskiej, odpowiadają na pytanie – kim jesteśmy – twierdzą, że *jesteśmy duchem*. Duch z kolei ma swoje pochodzenie w Bogu, który jest naszą zasadą istnienia, i od którego *duch* bierze swoje istnienie. Jeżeli zatem jesteśmy duchem, i jak zostało to uzgodnione, dusza musi przetrwać, i jest zasadą tożsamości osobowej, to duch jest niczym *niematerialne ciało*, w którym, dusza pełni rolę pamięci.

Dlatego, rzetelna i dogłębna koncepcja tożsamości osobowej musi stawić czoła wymaganiom związanym z odpowiedzią na pytanie, kim jesteśmy, a jeśli jesteśmy duszą, to jeżeli odpowiedzi będą podawane w systemie kompleksowym, muszą uwzględniać również charakterystykę teologiczną, a wówczas jeżeli jej tłem będzie kultura judeochrześcijańska, to także musi być zawarta odpowiedź dotycząca relacji z duchem – inną częścią bytu ludzkiego niż dusza. Nie jest to miejsce na tego typu rozważania, ale nie można bezsprzecznie wykluczyć, że dusza nie istnieje – można znaleźć jakieś racje, zasady, argumenty, być uprzednio przekonanym, ale nie jest to wykluczone. Można w pewnym sensie stwierdzić, że adekwatne (w znaczeniu pełne – w kontekście wszelkich możliwych wymagań wobec zadania) poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o zasadę tożsamości osobowej, musi wyglądać w sposób, w jaki doprowadził Kartezjusza do stwierdzenia, że *ja istnieje*, i właśnie, że jestem *substancją myślącą* (czyli jednak duszą, także religijną?).

Istnienie wielu aspektów bytu ludzkiego, poszukując, jak najbardziej obiektywnego sposobu wyrazu, musi uwzględniać zatem także rozwiązania na gruncie jednego z kluczowych problemów filozofii umysłu, jakim jest zagadnienie relacji między ciałem a umysłem. Zanim jednak mogłoby zostać podane satysfakcjonujące rozwiązanie problemu, należy jasno zdefiniować, czym jest ciało oraz czym jest umysł, czyli pośrednio odpowiedzieć na postawione zagadnienie. Inaczej mówiąc, jeżeli ciało zdefiniowane zostanie, jako fizyczny organizm, złożony z części biologicznych, mózgu, serca itp., to umysł jest aspektem osoby ludzkiej, który w *jakiś* sposób jest powiązany z ciałem człowieka. W tej sytuacji, należy dokonać odróżnienia, czy umysł będzie rozumiany funkcjonalnie, jako zespół własności – ogólnie mówiąc, osoby ludzkiej – czy też będzie rozumiany na sposób substancjalny i na przykład będzie odniesiony albo do niezależnej substancji, bliżej niezidentyfikowanej, lub też może być odniesiony do ducha i duszy.

Jak zatem można zauważyć, koncepcja tożsamości osobowej, na przykładzie tylko tych wspomnianych zagadnień, musi dokonać wyraźnego rozróżnienia oraz właściwej korelacji między poszczególnymi elementami osoby ludzkiej. Satysfakcjonująca koncepcja tożsamości osobowej, powinna udzielić takiej odpowiedzi, która dokona konkretnego rozróżnienia między, jeszcze raz wymieniając, duchem – duszą – umysłem – ciałem – oraz wyznaczy właściwą linię demarkacyjną, jeśli w ogóle, między wymienionymi aspektami osoby ludzkiej.

Bardzo wiele zależy od skonstruowanego słownika, który będzie używany do wyrażenia posiadanych intuicji. Inaczej mówiąc, koncepcja, która będzie aspirować do miana satysfakcjonującej koncepcji tożsamości osobowej powinna wyjaśnić, jak rozumie wspomniane aspekty osoby ludzkiej – ciało – ducha (o ile) – duszę – umysł, ale także naszą ewentualną *zwierzęcą* naturę oraz wyjaśni jednoznacznie pojęcia substancji, identity, tożsamości. Dla przykładu, jak zostało to przedstawione w rozdziale I i rozdziale II – istniejące napięcie między zasadą identity Leibniza oraz obserwowalnymi zmianami w obiektach jest tylko pozorne. Zasada Leibniza została zbudowana w systemie i dla systemu Leibnizjańskiego, której podlega substancja realna i która spełnia jej warunki. Substancja moralna jest osadzona w rzeczywistości empirycznej i podlega jej zmianom – w przeciwieństwie do substancji realnej.

Zatem satysfakcjonująca koncepcja tożsamości osobowej powinna rozważyć, jako niezbędne minimum, istniejącą koncepcję śmierci, przy czym jasno powinna się opowiedzieć, czy respektuje założenia teologiczne, jeżeli przyjmuje istnienie duszy i włącza ją w jej system, jakiego rodzaju koncepcję rzeczywistości uznaje, w jaki sposób rozumie kluczowe dla dyskusji pojęcia, a także, jakiego rodzaju rozwiązanie przyjmuje w kwestii ciało-umysł.

3. Stan współczesnych dyskusji wokół tożsamości osobowej

Jak zostało to przedstawione w niniejszej rozprawie, stan współczesnych dyskusji wokół tożsamości osobowej można skategoryzować według istniejących dwóch nurtów głównych oraz jednego, który próbuje się wyłamać z istniejącego podziału. Przede wszystkim będą to koncepcje, które można zaliczyć do grupy *Complex View* – poglądu złożonego, dla których kluczowe jest odniesienie się do fizycznego organizmu/ciała osoby ludzkiej lub też własności psychicznych, które, w wielu przypadkach zależą od fizycznego substratu – mózgu. Jeżeli nie, wówczas pojawia się specyficzny problem dotyczący tych stanowiska – jak w przypadku prof. Baker, gdzie zasadą tożsamości osobowej jest pierwszoosobowa perspektywa, której status ontologiczny nie jest jednoznaczny, natomiast sama koncepcja próbuje dokonać wyłomu między dwoma zastanymi stanowiskami.

Po drugiej stronie koncepcji *Complex View* znajdują się stanowiska z kategorii *Simple View* – poglądu prostego, które albo twierdzą, że zasadą tożsamości osobowej jest

substancja prosta, lub też, że tożsamość osobowa jest czymś pierwotnym, niezłożonym, nie poddającym się redukcji, bowiem sama warunkuje identyczność lub też przez zaprzeczenie identyczności w obiektach i nie jest potrzebne jej analizowanie.

Próba wyjścia ponad tę dyskusję jest stanowisko L.R. Baker, które można albo umieścić zgodnie z intencją autorki, jako stanowisko, które nie mieści się w kategoriach dwóch poprzednich, albo jako stanowisko rzeczywiście pośrednie, bowiem przede wszystkim bazuje na rozwinięciu rozszerzonej pierwszoosobowej perspektywa zależnej od organizmu, a z drugiej strony, nie sprowadzalnej do niego, czym może przypominać naturalizm biologiczny J. Searle'a.

Podążając, jak się wydaje, drogą trafnych uwag przygotowanych przez R. Swinburne'a, należy stwierdzić, że mnogość koncepcji jest oznaką wzajemnych słabości. Dla rozwiązania problemu tożsamości osobowej potrzebna zatem jest koncepcja, która będzie w stanie odpowiedzieć na istniejące sprzeczności istniejących teorii, a z drugiej strony, koncepcja, która będzie spójna wewnętrznie oraz odporna na ewentualne zarzuty zewnętrzne. W tym przypadku można rozważyć kilka możliwości, które powinny wydawać się logicznie możliwe, a przynajmniej prawdopodobne.

4. Naturalistyczna koncepcja tożsamości osobowej

Pierwszą koncepcją, którą można uznać za prawdopodobną jest koncepcja, którą można określić jako *naturalistyczna koncepcja tożsamości osobowej*. Koncepcja ta przede wszystkim wychodzi od zbudowania koncepcji antropologicznej, która odrzuca istnienie duszy, ducha ludzkiego, dla której pytanie o tożsamość osobową jest realnym pytaniem i osoba-człowiek nie jest tylko jakąś częścią czasową siebie, ale według koncepcji endurantystycznej wersji tożsamości osobowej jesteśmy zawsze w całości obecni w danej chwili. Tym samym podstawową jednostką w tej koncepcji jest ciało człowieka, które może mieć funkcje zbliżone do funkcji posiadanych przez organizmy zwierzęce, gdzie ewentualne przeniesienie własności psychicznych nie ma wpływu na tożsamość osobową, bowiem jest to koncepcja realna, która uznaje, że jeżeli jakieś doświadczenia powstały w ramach osoby ludzkiej A, to wówczas, jeżeli nastąpiłaby później w jakikolwiek sposób transmisja danych psychicznych osoby A do osoby B, to osoba B nie będzie osobą a z bardzo prostego powodu – w momencie powstawania doświadczeń osoby A, osoba – jeżeli to było ciało – istniała jako inny podmiot, zupełnie nieskorelowany z osobą a – czasoprzestrzenna lokalizacji jednoznacznie określa, do kogo przynależały własności

psychiczne. Wówczas, nie ma sensu rozważać ewentualnych eksperymentów myślowych, które będą próbować podważyć integralność osoby A, bowiem osoba a jest nie tylko na gruncie metafizyki rzeczywistości *w całości obecna* w danej chwili, ale także *w całości obecna* w danym miejscu, a to znaczy, że własności psychiczne są przywiązane do ciała, w którym powstały i sam fakt przeniesienia pamięci, nic nie zmienia, bowiem uprzednia relacja między osobą wyjściową a i późniejszą B z przetransportowanymi własnościami psychicznymi jasno określa, jaka była uprzednia relacja i to nie są i nie mogą być dwie te same osoby. Osoba B może być jedynie kontynuatorem życia psychicznego osoby A, ale osobą a nie będzie nigdy.

Podstawową kategorią naturalistycznej koncepcji tożsamości osobowej jest ciało ludzkie. Następnie mózg, który, co oczywiste, jest częścią jednego tylko i wyłącznie ciała i z którym pozostaje w unikalnej, szczególnej relacji. Natura ludzkiego mózgu sprawia, że ze względu na jego istnienia w człowieku zachodzi życie psychiczne, można wyróżnić stany świadome oraz stany nieświadome. Dokładne i zupełne wyjaśnienie relacji między mózgiem a umysłem nie wpływa na fakt istnienia umysłu zależnego od mózgu, przy czym, dopuszczalna jest relacja dwustronna, kiedy to mózg oddziałuje na własności psychiczne i własności psychiczne oddziałują na stany mózgu.

W całym przedstawionym organizmie, spektrum fizycznych elementów, wraz z pojawieniem się własności umysłowych wyłania się osoba. Osoby w naturalistycznej wersji tożsamości osobowej nie można powiązać z żadną substancją – nie jest to termin substancjalny, a jedynie termin funkcjonalny, który definiuje zestaw własności, jakie przejawia organizm fizyczny, jako całość ze względu na swoje skomplikowanie i w konsekwencji generuje świadomość, przy czym osoba może być innego rodzaju terminem, który odnosi się do kombinacji psychicznych. Wówczas będziemy mówić o życiu osobowym na kształt życia psychicznego – osoby, czyli organizmu, który w ramach swojego gatunku osiągnął określone skomplikowanie, złożoność, co doprowadziło do powstania życia osobowego. Przejawem zewnętrznym życia osobowego, jako całości, wówczas będzie wszelkiego rodzaju działalność intelektualna, sztuka, filozofia, nauka, architektura etc.

Osoba jest w ostatecznym punkcie zależna od materii ze względu na życie psychiczne. Brak życia psychicznego jest równoznaczny z brakiem życia osobowego i bycia osobą. Wówczas można być Człowiekiem (poziom: Ciało + Mózg). Osoba nie jest tożsama z człowiekiem. Niemniej jednak podstawą jest materialne ciało, które

umożliwia wykształcenie się późniejszych własności/cech, w tym cech/własności osobowych.

W taki sposób rozumianej naturalistycznej koncepcji tożsamości osobowej warunki trwania osób nie mogą się sprowadzać do własności psychicznych, które są pochodne względem własności fizycznych. Identyczność wówczas nie może być rozumiana, jako niezmienność, co raczej, związek czasoprzestrzenny elementów organizmu. Biorąc pod uwagę dane biologiczne dotyczące zmian, przekształceń biologicznych, kluczowe pozostaje zachowanie integralności tego samego życia, tego samego funkcjonującego organizmu. Przerwanie życia organizmu jest jego zakończeniem. Podobnie, jak w wersji animalistycznej, identyczność sprowadza się do zachowania tego samego biegu życia, funkcjonowania organizmu, które odbywa się w organizmie, przez *orgiazm*, dla organizmu i bez którego nie istnieje. Powtarzając, życie psychiczne, życie osobowe jest wtórne dla funkcjonowania *orgiazmu*. Doświadczenia, przeżycia psychiczne zostają zapisane, jako ślady pamięciowe w neuronach mózgu i tym samym ewentualne przeniesienie samych doświadczeń na jakiś nośnik, dysk lub do innego organizmu jest tylko i wyłącznie przeniesieniem tych doświadczeń, bowiem, kiedy doświadczenia powstawały, powstawały w ramach konkretnego organizmu zajmującego odpowiednie miejsce w czasoprzestrzeni i wówczas istniała wyraźna granica między tym, czym jestem *Ja*, a tym, czym *Ja* nie jestem.

5. Koncepcja relacyjna tożsamości osobowej

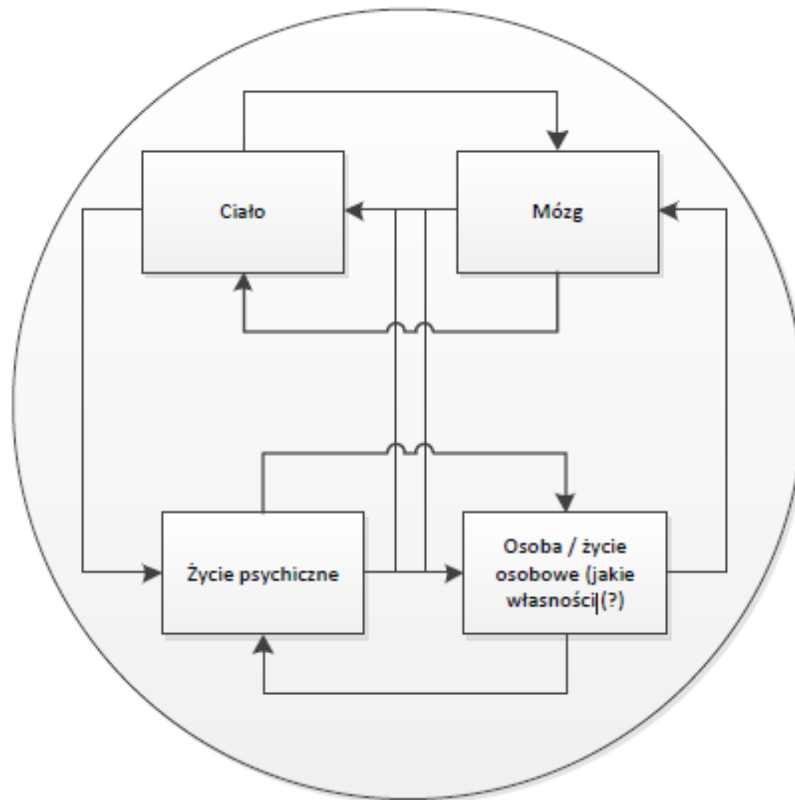
Relacyjna koncepcja tożsamości osobowej, jak można nazwać kolejną możliwość, która rozwiązywałaby istniejące dyskusje wokół tożsamości osobowej, można uznać za koncepcję kompromisową, bowiem nie przyznaje ostatecznej racji żadnej dotychczasowej koncepcji tożsamości osobowej, przy czym zakłada się przede wszystkim, że tożsamość jest czymś prostym, czymś pierwotnym, czego nie sposób i nie potrzeba jednoznacznie definiować²⁶⁰.

W koncepcji tej, jak w naturalistycznej koncepcji tożsamości osobowej, brakuje odniesienia do duszy, ducha ludzkiego, pozostaje ona koncepcją stricte ulokowaną

²⁶⁰ Koncepcja tak nie przyznaje racji żadnej wcześniejszej opcji, niemniej jednak wyjściowe założenie brzmi, jak koncepcja Reida, Butlera, czy Swinburne'a.

w rzeczywistości fizycznej wraz z odniesieniem do życia psychicznego, rozumianego, jak w koncepcji poprzedniej, naturalistycznej koncepcji tożsamości osobowej.

Koncepcja relacyjna tożsamości osobowej posługuje się pojęciami: ciała – mózgu – życia psychicznego – osoby – życia osobowego. Elementy te definiowane są w sposób tradycyjny, jak w koncepcji naturalistycznej, z tą różnicą, że każdorazowa odpowiedź na pytanie dotyczące tożsamości osobowej uzależniona jest od okoliczności i faktów, które mogą wymagać odniesienia do innego aspektu człowieka. Inaczej mówiąc, koncepcja relacyjna zwraca uwagę na relatywność tożsamości, co jest rozumiane, jako wykorzystanie odpowiedniego kryterium w danej chwili na zasadzie przeważającej, które dostarcza lepszych racji dla wyjaśnienia tożsamości obiektu.



Kolejną cechą koncepcji relacyjnej jest wzajemne odniesienie poszczególnych elementów człowieka. Polega to na tym, że w przypadku podejmowania spornych kwestii, które stawiają pod znakiem zapytania tożsamość osobową, linia argumentacyjna podąża od kryterium – ciała, mózgu, życia psychicznego do własności osobowych. Przykładem takiej metody argumentacyjnej może być pytanie, podejmowane uprzednio, o ostateczny wynik transplantacji mózgu z ciała osoby A do ciała osoby B.

W tradycyjnie przyjętych rozwiązaniach budowane były stanowiska, które opowiadały się albo po stronie ciągłości ciała albo po stronie ciągłości życia psychicznego. Koncepcja relacyjna, z kolei, jest oprócz pewnej koncepcji tożsamości osobowej, także pewnego rodzaju metodą argumentacyjną, gdzie analizując zastany fakt – mózg został przeniesiony z ciała osoby a do ciała osoby B – wyliczane są możliwości w poszukiwaniu właściwego rozwiązania. Jeżeli własności psychiczne zostały przetransportowane do nowego ciała, wówczas przyjmując mocną wersję koncepcji psychologistycznych, osoba a będzie po transplantacji mózgu osobą B. Nie można temu wyraźnie zaprzeczyć, bowiem po wybudzeniu osoba przedstawi wszystkie fakty z życia osoby a i będzie posiadała te same uczucia wobec znanych sobie osób. Nie można będzie tej koncepcji sensownie zaprzeczyć, a przy tym, odmówić „nowopowstałej” osobie prawa do bycia osobą A. Z drugiej strony, reakcja nowej osoby A/B na widok poprzedniego ciała może wzbudzić także i w niej pewnego rodzaju zastanowienie, gdzie podstawowe będzie pytanie – kim ja jestem, skoro obecnego ciała nie znam, a poprzednie widzę przed sobą, jakby już nie moje?

W tej sytuacji, osoba A/B zwątpi w swoją jednoznaczną identycznością z poprzednią osobą. W związku z tym, odpowiedzią prawdopodobną będzie, że osoba A/B będzie definiować siebie, jako osobą bliższą B, ze względu na spectrum fizyczne, osobę A, ze względu na spectrum psychiczne, ale nie może być zarazem osobą a i B, więc będzie widziała siebie, jako osobę C.

Jeżeli uznajemy, że własności psychiczne są własnościami nadbudowanymi nad własnościami fizycznymi, wówczas wykształci się nowy rodzaj życia osobowego, które będzie zestrojony z nowym ciałem. Reakcje ciała osoby A/B – nowej C – będą uzależnione od odpowiedniej korelacji wewnętrznej elementów organizmu. Oczywiście, zakładając, że mózg osoby a został przeniesiony do ciała osoby B o podobnych własnościach fizycznych. Niemniej jednak, jeżeli nie była to bliźniacza kopia, to wówczas zapamiętane odpowiedzi – bezwarunkowe – osoby a na bodźce fizyczne także będą musiały zostać zweryfikowane ze względu na obecne możliwości fizyczne ciała osoby B. Dlatego można bez przeszkód odpowiedzieć, że powstanie osoba C, która będzie budowała swoją nową tożsamość, jako hybryda osoby a i B.

Ostateczne rozstrzygnięcie można pozostawić kwestii wyboru osobie A/B, kim będzie chciała być – lub kim się czuje, że jest. Takie rozwiązanie nasuwa pewne skojarzenia z koncepcją, która mówi, że tożsamość osobowa zależy od pierwszoosobowej perspektywy.

Nowa odpowiedź na ten eksperyment jest niczym innym, jak swego rodzaju hybrydą odpowiedzi na eksperyment Locke'a z księciem i szewcem w roli głównej oraz koncepcji prof. Baker.

Koncepcja ta wydaje się lepsza niż koncepcja prof. Baker, ponieważ jasno stwierdza, że życie psychiczne, własności mentalne zależą od własności fizycznych, a przy tym nadaje odpowiednie znaczenie pierwszoosobowej perspektywie. Z drugiej strony, wskazuje się na możliwość wyboru tożsamości – subiektywizuje tożsamość osobową, przenosząc ją zupełnie z płaszczyzny, na której bezstronni obserwatorzy decydują, kim będzie osoba, której mózg przeszczepiono, na płaszczyznę, gdzie sam zainteresowany będzie decydował o tym, kim jest lub inaczej mówiąc, kim się czuje, że jest.

Koncepcja relacyjna tożsamości osobowej wcale nie musi być koncepcją jedyną i właściwą, wystarczy, że jest to koncepcja, która widzi danego człowieka, daną osobę, jako sumę różnych elementów i podczas, gdy koncepcja naturalistyczna nawet nie próbuje podejmować dyskusji wokół eksperymentu z przeniesieniem mózgu, tak koncepcja relacyjna pozostaje stale otwarta i bada możliwe rozwiązania rewidując wcześniejsze odpowiedzi.

Koncepcja ta jest także koncepcją otwartą wobec możliwości wprowadzenia czynnika nadprzyrodzonego, jakim jest duch ludzki (nawet i wbrew wcześniejszym deklaracjom). Nie jest do na wstępie sprecyzowane, ale można się zgodzić, że z pewnością, nadprzyrodzony duch ludzki nie jest ciałem, bowiem koncepcje teologiczne zwykły odróżniać ducha ludzkiego od ciała, zatem nie można go powiązać z życiem organizmu. Nie można zatem go wiązać z mózgiem, który ze swojej natury jest organem fizycznym. Ze względu na nieuchwytność ducha ludzkiego, łatwiej i wygodniej jest wiązać go z życiem psychicznym i szeroko rozumianą świadomością – świadomością siebie i możliwe, że pierwszoosobową perspektywą²⁶¹.

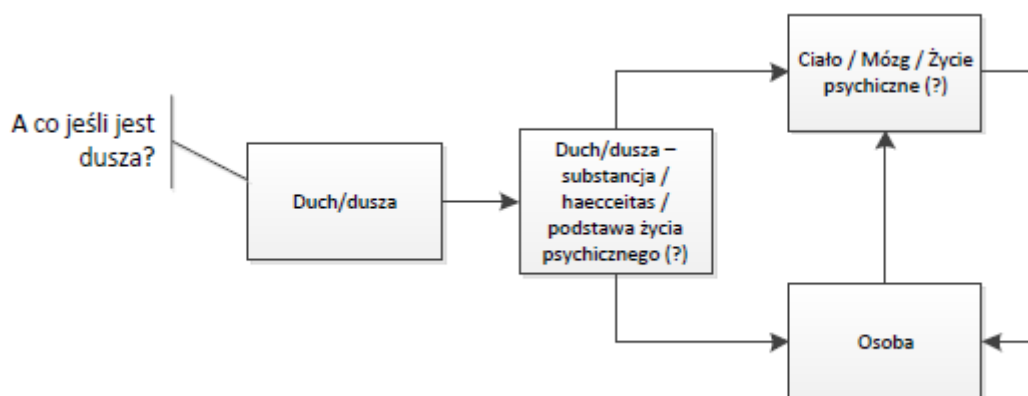
Locke dlatego odpowiedział, że pamięć jest kluczowym elementem dla zachowania tożsamości osobowej, bowiem łatwiej jest w jej ramach ulokować ducha

²⁶¹ W tej sytuacji zasadne może się wydawać pytanie, czemu miałby być potrzebny duch, skoro byłby to synonim pojęcia „świadomość”. Otóż wynika to z założeń, które mogą twierdzić, że duch się przejawia poprzez świadomość i możliwe, że świadomość ludzka jest swego rodzaju przestrzenią, w której duch ludzi się przejawia. Nie jest tym samym, ale bez świadomości nie będzie możliwości rozpoznania jego obecności.

ludzkiego, który musi być ze swojej definicji – nadprzyrodzony duch ludzki – nieśmiertelny, a ze względu na fakt bycia osądzonym podczas Dnia Sądu Ostatecznego, musi pamiętać w sposób doskonały wszystkie swoje poprzednie czyny.

Niestety na gruncie nauki odpowiedź o naturę ducha ludzkiego jest niemożliwa, a samo pojęcie nie funkcjonuje ze względu na jego ograniczoną wartość eksploatacyjną, zatem i włącznie go przestrzeń relacyjnej koncepcji tożsamości osobowej może zakończyć się niepowodzeniem. Niemniej jednak sama koncepcja pozostaje otwarta na realną możliwość istnienia nadprzyrodzonego ducha ludzkiego, który umożliwi zmartwychwstanie, chociaż na tę chwilę brakuje materialnych przesłanek do włączenia tego konceptu do dyskusji.

6. Duchowa koncepcja tożsamości osobowej



Nieudana próba wcielenia czynnika nadprzyrodzonego do koncepcji relacyjnej tożsamości osobowej nie jest równoznaczna z ostatecznym wyłączeniem pierwiastka duchowego z rozważań dotyczących tożsamości osobowej.

Jakkolwiek faktem pozostaje, że nie sposób przy pomocy nauki udowodnić istnienie duszy ludzkiej, to jednak nie można po prostu zrezygnować z takiego pojęcia, wykluczając, że teoria tożsamości zawierająca je, może okazać się niewłaściwa i nieprawdziwa, a wręcz przeciwnie – często ze względu na samą naturę tożsamości osobowej koncepcja taka jest nawet bardzo prawdopodobna. Tym samym, rozważając koncepcję o bardzo prostej nazwie – duchową koncepcję tożsamości osobowej – wskazuje się na fundament – zasadę tożsamości osobowej. Koncepcja ta nie musi zaliczać się do grupy koncepcji w ramach *Simple View* – poglądu prostego, nieredukcyjnego czy

Complex View – poglądu złożonego/redukcyjnego. Koncepcja ta w sposób swobodny po prostu może argumentować, że biorąc pod uwagę samą logiczną możliwość dotyczącą życia po śmierci, można przyjąć, że czynnik nadprzyrodzony, czyli dusza, istnieje – zwykle przekonuje to już przekonanych, a nie przekonuje wcześniej nieprzekonanych. Innymi słowy, duchowa koncepcja tożsamości osobowej rozpoczyna analizę od postawienia pytania o to, co jeśli jest dusza, co jeżeli dusza istnieje? Jeżeli odpowiedź na te pytanie będzie twierdząca, jak zatem zmieni się nasze postrzeganie natury tożsamości osobowej?

Koncepcja duchowa tożsamości osobowej zaczyna od przyjęcia, że nadprzyrodzona, nieśmiertelna dusza ludzka istnieje i warunkuje życie po śmierci. Dusza jest zasadą identyczności osobowej, ma naturę niezdefiniowaną, a jako taka, w sobie samej zawiera element jednostkowy.

W takiej postaci, można zauważyć, że najbliższą jej do koncepcji Dunska Szkota, która podtrzymywana jest przez Swinburne'a i jest to *haecceitas* – które Swinburne nazywa *thisness*. Czynnik ten jednostkuje duszę ludzką, która może przetrwać śmierć, jako dusza tej konkretnej osoby. Jeżeli zatem dusza przetrwa, jako dusza tej konkretnej osoby, to musi ona siłą rzeczy zawierać wszelkie doświadczenia osoby. Wynika to z faktu, że jeżeli jest ona czynnikiem, który ma zapewnić zmartwychwstanie, a przede wszystkim pojawienie się na Sądzie Ostatecznym, to musi ona zawierać wszelkie wspomnienia, czyli w pewien sposób będzie pamięcią lub jakoś będzie skorelowana z pamięcią, która jest osadzona w mózgu (zgodnie z obecnym stanem wiedzy).

Istnieje kilka możliwych wytłumaczeń relacji między duszą a mózgiem/pamięcią. Jedną z koncepcji może być, że, jak zostało przyjęte – dusza jest podstawą tożsamości osobowej, jest niezmienna – niczym substancja realna Leibniza, jest jednostkowa ze względu na posiadane *haecceitas/thisness*, a zarazem jest metafizyczną formą istnienia człowieka. Nie podlega dyskusji, że pamięć zależy od mózgu, który generuje świadomość, natomiast sam fakt istnienia duszy jest czymś pierwotnym i tym, że ona umożliwia zachodzenie procesów życiowych – mózgowych w ogóle, a nie tylko procesów, które wiążą się z pamięcią. Sposób istnienia oraz rola duszy sprawia, że pamięć jakby jest tworzona – *na dyskach* mózgowych, to jednak dusza pełni rolę *prądu elektrycznego*, który sprawia, że cały komputer działa oraz pamięć realizuje odpowiednio swoje wszystkie funkcje.

Oprócz ciała, mózgu, funkcji życiowych, których podstawowym podłożem jest dusza, można wymienić także pojęcie osoby. Osoba w duchowej koncepcji tożsamości

osobowej uzależniona jest od funkcjonowania ciała, mózgu, czy też duszy, to skupia w sobie wszystkie te elementy oraz je reprezentuje. Inaczej mówiąc, osoba w duchowej koncepcji tożsamości osobowej, to koncept metafizyczny na oznaczenie osoby, który nadaje rzeczywistemu organizmowi szczególny status ze względu na pochodzenie od pierwiastka nieśmiertelnego.

Duchowa koncepcja tożsamości osobowej jest zbieżna z koncepcją Swinburne'a, który uważa, że dotychczas brane pod uwagę kryteria tożsamości osobowej – ciągłość ciała, mózgu, pamięci, to tylko i wyłącznie dowody tożsamości osobowej, a nie jej jednoznaczne kryteria. Tożsamość osobowa, jak można powiedzieć, zwyczajnie *JEST*.

7. Prawda w dyskusji wokół tożsamości osobowej

Poszukiwanie prawdy, jako naczelną zasadą filozofów, niekiedy może doprowadzić do miejsca, z którego widać tylko i wyłącznie sceptycyzm, albo inaczej mówiąc, poszukiwanie prawdy może wprowadzać w poczucie wszechogarniającego sceptycyzmu. Nie inaczej może być w przypadku tematu – tożsamości osobowej. Wielość koncepcji, ciągle zmaganie się z nowymi propozycjami, wykluczanie poprzednich, odrzucanie innych, to stałe zajęcie filozofów. Wszystko to dla tego, aby odkryć prawdę, czyli od czego zależy tożsamości osobowa.

Czy to zadanie kiedykolwiek będzie wykonane? Prawdopodobnie nie. Z drugiej strony, na co dzień, zagadnienie to wydaje się zupełnie nieistotne, ponieważ, jeżeli ktoś codziennie zastanawia się, czy jest tą samą osobą, co dzień wcześniej, to zwykle towarzyszy takiej osobie jakieś schorzenie. Zaczynając dzień raczej zastanawiamy się, co będziemy robić – co będę robił ja, czym dziś będę się zajmował. Co by jednak było, gdyby jakaś osoba zauważyła w lustrze, że wygląda inaczej niż dzień wcześniej, że nie czuje ciągłości z poprzednią osobą? Wtedy prawdopodobnie zamiast zastanawiać się, czy jest tą samą osobą, co dzień wcześniej, bardziej zapytałbym, co się stało.

Odpowiedzi mogłoby być wiele. Wówczas pierwszą rzeczą, jaką taka osoba mogłaby zrobić, byłoby zapytanie bliskich sobie osób, czy nie nastąpił żaden wypadek, ponieważ – może – zdarzyło się coś z pamięcią i została przerwana pewna ciągłość pamięci.

Prawdopodobnie, historia takiej osoby doprowadziłaby w pewnym momencie do metafizycznych rozważań, które zawarte są w tej pracy. Wskazuje to, że temat tożsamości

osobowej jest ważny, nie tylko z punktu widzenia akademickiego, ale z punktu widzenia niektórych przypadków osób. Oczywiście, nie podlega to dyskusji, że symultanicznie z budowaniem metafizycznych podstaw tożsamości osobowej przeprowadzono by szereg badań medycznych, które miałyby wykazać ewentualne uszkodzenia neuronów – mózgu, który warunkuje pamięć (i w takim układzie tożsamości osobową), żeby wykluczyć możliwe i znane obecnie nauce dysfunkcje. W przypadku jednak, kiedy nauka powiedziałaby, że całe ciało jest zdrowe i żadne patologiczne zmiany na poziomie ciała nie nastąpiły, prawdopodobnie pojawiałyby się metafizyka tożsamości osobowej, jako poszukiwanie odpowiedzi na wiele pytań – od czego identyczność w czasie zależy, kim jestem dziś i czy samo poczucie tożsamości osobowej jest ważne, czy ciało może o tym zdecydować itp.

Zakończenie

Temat tożsamości osobowej bez wątpienia jest tematem doniosłym, ważnym oraz poważnym. Praca z tematem identyczności osobowej w czasie jest wymagająca. Rozpatrywanie tematu wiąże się z koniecznością znajomości wielu dziedzin, a i tak nie gwarantuje to, że coś nie zostanie pominięte, a z drugiej strony, pewne tematy muszą być pominięte, ponieważ nie sposób zebrać wszystkie w jednym miejscu.

Niniejsza rozprawa miała za zadanie pokazanie złożoności tematu tożsamości osobowej, dlatego też, pierwszy rozdział niniejszej pracy dotyczył zagadnień metodologicznych, który miały za zadanie wyklarowanie pewnych niejasności, wprowadzenie w obszar rozważań nad tożsamością osobową, łącząc zarówno kwestie podstawowe, dotyczące słownika, różnych rodzajów tożsamości osobowej – jakościowej oraz numerycznej, tak by czytelnik już na wstępie mógł zrozumieć istniejące różnice w ramach tematu oraz zrozumieć, że tym, co w ramach tematu się liczy, to poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o identyczność numeryczną.

Tylko rzeczywistość rozumiana na sposób trójwymiarowy generuje paradoksy dotyczące zmiany i identyczności. Z drugiej strony, bardzo ciężko można sobie wyobrazić rzeczywistość, w której obiekty byłyby rozciągnięte w czasie. Prawdopodobnie, wynika to z faktu, że czasoworozciągłość może być postulatem, lub też, z drugiej strony, jest czymś na tyle oczywistym, że może być prawdą, i wszystko co istnieje jest tylko częścią czasową siebie. Niemniej jednak stan dzisiejszych badań pokazuje, że ani perdurantyzm, ani eksdurantyzm nie jest tak popularny, jak endurantyzm. Można jednak na to spojrzeć także w taki sposób, że tylko w endurantyzmie istnieje problem identyczności, więc ten problem na bazie metafizyki endurantyzmu będzie eksplorowany.

Przedstawione w rozprawie zagadnienia o charakterze historycznym – odnosząc się do rozdziału drugiego – miały za zadanie umowne określenie granicy, kiedy współczesne dyskusje wokół tożsamości osobowej mają swój początek. Aczkolwiek, można i powiedzieć tak, że kwestia Statku Tezeusza jest o wiele starsza i problem identyczności jest o wiele starszy. Nie zmienia to faktu, że współczesne dyskusje, XX-wieczne, za swój początek uznają przede wszystkim prace Locke'a, Hume'a, Reida, Butlera i na podstawie ich dyskusji funkcjonuje podział na poglądy proste oraz złożone.

Rozdział trzeci przedstawił stan badań nad tożsamością osobową w dyskusji współczesnej. Prezentowane poglądy nawiązywały do generalnego rozumienia tematu

według trzech kategorii – poglądu prostego, który jest kontynuacją prac Reida, Butlera, poglądu złożonego – który jest kontynuacją Locke’a, oraz poglądu pośredniego, który jest, jak można powiedzieć, nowatorskim rozwiązaniem prof. Baker.

Praca ta nie miała ambicji wskazać, która koncepcja jest lepsza. Prezentowane poglądy miały za zadanie wskazać punkt wyjścia do zbudowania podstaw dla prezentacji trzech koncepcji tożsamości osobowej. Wynika to z tego, że odnosząc się do słabości poprzednich koncepcji, tak naprawdę nie wnosi się zbyt wiele nowego, poza dodaniem uwagi, że dany autor coś powinien poprawić, że w jakiejś pracy znajduje się jakaś nieścisłość. Tego typu rzeczy już zostały powiedziane i współcześnie nietrudno jest znaleźć prace, które rozważają słabości innych systemów filozoficznych, w tym tożsamości osobowej. Ambicją niniejszej pracy było położenie fundamentu pod nową koncepcję tożsamości osobowej, która byłaby akceptowalna, która by uwzględniała intencje poprzednich pomysłów – rozpatrywanych w rozdziale trzecim, które miały swoje źródło w rozdziale drugim.

Niniejszą rozprawę, aczkolwiek doktorską, można uznać za przyczynek do dalszego studium tematu tak, żeby wspomniany w poprzednim rozdziale sceptycyzm nie zaskarbił sobie tak ważnego tematu.

W toku prowadzonych rozważań udało się przetrzeć szlak tematu tożsamości – identity osobowej z punktu widzenia metodologicznego, ontologicznego. Zwykle w literaturze poświęconej tematowi tożsamości osobowej brakuje zagadnień, które z jednej strony przedstawiają temat na sposób metafizyczny, a z drugiej strony, wskażą logiczne, metodologiczne podstawy omawianego zagadnienia. Niemniej jednak niniejsza praca nie jest doskonała i do takiego miana nie aspirowała. Przede wszystkim praca mogłaby zostać wzbogacona o zagadnienia neurobiologiczne czy kognitywistyczne, szczególnie z zakresu studium relacji umysł–ciało, tak by czytelnik miał świadomość, że zagadnienie to istotne z punktu widzenia tematu tożsamości osobowej, także ma swoje miejsce w badaniach innych dziedzin, nie tylko teoretycznych, ale także szczegółowych. Po drugie, mogłaby zawierać bardziej obszerne studium koncepcji pamięci w ujęciu teologicznym, także i odwołując się na przykład do koncepcji zmartwychwstania Tomasza z Akwinu i w tym kontekście lokując rozważania nad tożsamością zmartwychwstałego ciała. Niestety nie wszystko można przedstawić w jednym miejscu i aspiracją tejże pracy nie było stać się studium tematu wyczerpującym.

Dokonując podsumowania, mając także szczególnie na uwadze rozdział poprzedni, można odnieść wrażenie, że w temacie tożsamości osobowej, można odnieść wrażenie, że o wiele łatwiej jest zaadresować wymagania względem tego, jaką wyczerpująca tożsamości osobowej powinna być. Innymi słowy, wszelkie rozważania zaczynając od rozdziału pierwszego, a na trzecim kończąc, miały mieć swoje zwieńczenie w rozdziale czwartym. Rozdział IV przedstawia trzy możliwe ujęcia tożsamości osobowej. Z jednej strony, można dalej wiedzieć zaprezentowane koncepcje jako trzy oddzielne, które ze sobą mogą dalej rywalizować, a z drugiej strony, można na te koncepcje spojrzeć, jako koncepcje wzajemnie uzupełniające się. Innymi słowy, koncepcja naturalistyczna, koncepcja relacyjna tożsamości osobowej aż wreszcie duchowa koncepcja tożsamości osobowej to także warianty, które w zależności od sytuacji, wcześniej uznawanych założeń, można wybrać, tak by z tematem tożsamości osobowej sobie poradzić. Prawdopodobnie nie jest to najlepszy sposób przedstawienia tematu i zasugerowania rozwiązania, ale z drugiej strony, czy do tej pory istnieje koncepcja najlepsza, ta właściwa? Otóż nie. Wielość różnorodnych rozwiązań sprawia, że można dać się przekonać do każdego z rozwiązań.

Zaprezentowane w rozdziale III różne koncepcje tożsamości osobowej, których typologia zaczyna od rozróżnienia aspektu fizycznego od aspektu psychicznego, nie są właściwe. Przede wszystkim dlatego, że już na wstępie pokazują jako przeciwne aspekty, które bez siebie nie mogą istnieć. Inaczej mówiąc, koncepcje cielesne, które upatrują zasady identyczności osobowej w ciele, zestawione są z aspektem psychicznym, tak jakby pamięć i świadomość mogły istnieć bez siebie. Konsekwencją tego jest fakt, że tradycja filozoficzna zajmuje się z założenia absurdalnym eksperymentem przeszczepu mózgu z ciała jednej osoby do ciała drugiej osoby i dalej wykorzystuje ten sam aparat pojęciowy. Najwłaściwsze rozwiązanie tego eksperymentu wydaje się, że znajduje się w miejscu uznania, że jako obserwatorzy nie jesteśmy w stanie tego eksperymentu jednoznacznie rozstrzygnąć nie tylko dlatego, że nie mamy naoczego przykładu osoby, której mózg przeszczepia się do innego ciała, ale przede wszystkim dlatego, że wiedząc, iż własności psychiczne bazują na własnościach fizycznych (pamięć zależy od mózgu), próbuje się te dwa porządki wymieszać.

Temat tożsamości osobowej wymaga koncepcji uniwersalnej i adekwatnej. Uniwersalnej, czyli takiej, na którą powinniśmy wszyscy się móc zgodzić, bez względu choćby na rodzaj wyznawanej religii. Kwestia tożsamości osobowej nie może być kwestią subiektywną, koncepcja tożsamości osobowej nie może zależeć do tego, czy

z natury ktoś jest naturalistą, czy osobą religijną. Koncepcja tożsamości osobowej musi być koncepcją, na którą zgodzi się każda osoba, ponieważ, powtarzając, dotyczy ona wszystkich istot ludzkich.

W tej chwili, jak może się wydawać, stwierdzenie, że człowiek to zwierzę rozumne, nie budzi większego sprzeciwu. Definicja poprzez podanie rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej nie jest wyznaniem ani teizmu, ani ateizmu, jest zwykłym wynikiem obserwacji, dlatego przede wszystkim, jak zaznacza animalizm, nasze podstawowe istnienie wynika z naszej natury zwierzęcej, co także nie jest wyznaniem ateizmu. Stwierdzenie to dotyczy potwierdzenia faktu, że posiadamy ciała, tak jak zwierzęta i jeżeli posiadamy ciała, koncepcja tożsamości osobowej musi uwzględniać aspekt fizyczności. Jesteśmy także rozumni, co znaczy, posiadamy pewne niezwykle własności, których nie posiadają zwierzęta. Z jednej strony te własności mogą być w pewnym stopniu efektem ewolucji, zmian, a z drugiej strony tylko my, ludzie, jesteśmy w stanie stworzyć cywilizację, system reguł. Zatem koncepcja tożsamości osobowej także powinna uwzględniać „rozumność” ludzką, bardzo szeroko pojętą, także w taki sposób, jakby „rozumność” w pełni została wszczepiona przez nadludzką istotę, której istnienie można założyć. Zatem koncepcja tożsamości osobowej powinna uwzględniać aspekt metafizyczny, w znaczeniu istnienia obiektu transcendentnego.

Można odnieść wrażenie, że każda z trzech przedstawionych koncepcji odnosi się do wyżej wymienionych wymagań, a z drugiej strony – koncepcje naturalistyczną, relacyjną oraz duchową można zsumować, tworząc jedną koncepcję o trzech wariantach. Zaletą tak zaprezentowanych rozwiązań jest przede wszystkim fakt, że powstały one na bazie istniejącego dyskursu. Ponadto nie eksponują one słabości koncepcji poprzednich, a raczej wybierają z nich to, co jest wartościowe, co, wydaje się, pozostaje w ramach możliwości, aby zostały zaakceptowane przez szerokie grono odbiorców.

Bibliografia

- Andrzejewski Adam (2011), *Problem zmiany a identyczność numeryczna*, „Filozofia Nauki”, Rok XIX, nr 2(74).
- Bailey Andrew M. (2016), *Animalism*, „Philosophy Compass”.
- Baker Lynne Rudder (2000), *Persons and Bodies: a Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Baker Lynne Rudder (2007), *Persons and Other Things*, „Journal of Consciousness Studies” nr 14, s. 17–36.
- Baker Lynne Rudder (2007), *Persons and the Metaphysics of Resurrection*, „Religious Studies” nr 43, s. 33–48.
- Baker Lynne Rudder (2012), *From Consciousness to Self-Consciousness*, „Grazer Philosophische Studien” nr 84, s. 19–38.
- Baker Lynne Rudder (2012), *Personal Identity: a Not-So-Simple Simple View* [w:] *Personal Identity: Complex or Simple?*, G. Gasser, M. Stefan (red.), Cambridge University Press.
- Baker Lynne Rudder (2016), *Animalism vs. Constitutionalism* [w:] *Animalism: New Essays on Persons, Animals, and Identity*, St. Blatti, P.F. Snowdon (red.), Oxford University Press, Oxford.
- Belshaw Christopher (2011), *Animals, Identity, and Persistence*, „Australasian Journal of Philosophy” nr 89(3), s. 401–419.
- Blatti Stephan (2014), *Animalism* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), E.N. Zalta (red.), <https://plato.stanford.edu/entries/animalism/#ForAni> [dostęp: 17.08.2021].
- Butler Joseph (1961), *The analogy of religion*, F. Ungar Pub. Co., Seria: *Milestones of thought in the history of ideas*, New York.
- Butler Joseph (1975), *Of Personal Identity* [w:] *Personal Identity*, J. Perry (red.), University of California Press, Los Angeles.
- Cowley Fraser (1971), *The Identity of a Person and His Body*, „The Journal of Philosophy” 68, nr 20, s. 678–83.
- DeGrazia Danielle (2002), *Are we essentially persons? Olson, Baker, and a reply*, „Philosophical Forum” nr 33 (1), s.81–99.

- Garbacz Paweł (2002), *Relatywna identyczność i nieodróżnialność*, „Filozofia Nauki”, Rok X, nr 3–4.
- Gert Bernard (1971), *Personal Identity and the Body*, „Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie”, t. 10, z. 3, September, s. 458 – 478, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0012217300051027>.
- Grygianiec Mariusz (2007), *Identyczność i trwanie. Studium ontologiczne*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Grygianiec Mariusz (2009), *Teoria części czasowych – tezy i argumentacje*, „Filozofia Nauki”, Rok XVII, nr 4(68).
- Grygianiec Mariusz (2016), *O banalności animalizmu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 25, Nr 3(99).
- Grygianiec Mariusz (2018), *Stanowisko nieredukcyjne w sporze o tożsamość osobową*, „Diametros” nr 57: doi: 10.13153/diam.1234.
- Gut Przemysław (2004), *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Seria: Monografie FNP, Wrocław.
- Hasło: *Animalism* [w:] *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/animalism/#ForAni> [dostęp: 17.08.2021].
- Hasło: *Bernard Williams*, <https://plato.stanford.edu/entries/williams-bernard/#BookPapeBernWill> [dostęp: 24.01.2021].
- Hume David (1951), *Traktat o naturze ludzkiej*, Tom 1: *O Umyśle*, tłum. C. Znamierowski, PAU, Kraków.
- Inwagen Peter van (2000), *Temporal Parts and Identity Across Time*, „The Monist” nr 83.
- Iwanicki Marcin (2011), *Identyczność osobowa. Wybrane stanowiska i argumenty* [w:] *Przewodnik po metafizyce*, S.T. Kołodziejczyk (red.), Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Johansson Jens (2007), *What is Animalism?*, „Ratio” nr 20, s. 194–205.
- Kant Immanuel (1938), *Physical Monadology*, transl. L. Beck [w:] *American University Series V: Philosophy*, t. 9, New York.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1956), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, t. I, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1956), *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąbska, t. II, Wydawnictwo PWN, Warszawa.

- Leibniz Gottfried Wilhelm (1969), *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczowski, H. Moese, Wydawnictwo PWN, seria BKF, Warszawa.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1974), *Wybór tekstów*, tłum. M. Gordon, Wiedza Powszechna, seria: Myśli i Ludzie, Warszawa.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1995), *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, Toruń.
- Leibniz Gottfried Wilhelm (1998), *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, seria BKF, Warszawa [List do Arnaulda z 30 IV 1687 r.].
- Liao Matthew S. (2006), *The Organism View Defended*, „Monist” nr 89(3), s. 334–350.
- Licon Jimmy Alfonso (2012), *Another Argument for Animalism: The Argument from Causal Powers*, „Prolegomena” nr 11, s. 169–180.
- Locke John (1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przekł. B.J. Gawęcki, PWN, Warszawa.
- MacIntosh Jack (1969), *Memory and Personal Identity* [w:] *The Business of Reason* Routledge and Kegan Paul, J.J. MacIntosh, S. Coval (red.), London, s. 150–167.
- Mackie David (1999), *Animalism versus Lockeanism: No Contest*, „The Philosophical Quarterly” nr 49(196), s. 369–376.
- Madell Geoffrey (2015), *The Essence of the Self: In Defense of the Simple View of Personal Identity*, Routledge.
- Noonan Harold W. (1998), *Animalism versus Lockeanism: a Current Controversy*, „The Philosophical Quarterly” nr 48, s. 302–318.
- Noonan Harold W. (2003), *Personal Identity*, wyd. 2, Routledge, New York.
- Noonan Harold W. (2012), *Personal Pronoun Revisionism – Asking the Right Question*, „Analysis” nr 72(2).
- Nozick Richard (1981), *Philosophical Explanations*, Claredon Press, Oxford, (rozdz. 1 książki).
- Olson Eric T. (1997), *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press, New York.
- Olson Eric T. (2003), *An Argument for Animalism* [w:] *Personal Identity*, R. Martin, J. Barresi (red.), Basil Blackwell, Oxford, s. 318–334.

- Olson Eric T. (2007), *What Are We? a Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, New York.
- Parfit Derek (1987), *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford.
- Parfit Derek (2001), *Tożsamość osobowa*, tłum. R. Wieczorek [w:] *Filozofia podmiotu*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 65–91.
- Parfit Derek (2003), *The Unimportance of Identity* [w:] *Personal Identity*, R. Martin, J. Barresi (red.), Basil Blackwell, Oxford.
- Parfit Derek (2012), *Racje i osoby*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Seria: *Filozofia w Praktyce*, Warszawa.
- Reid Thomas (2006), *Essays on the Intellectual Powers of Man, Identity*, www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/reid1785essay3.pdf [dostęp: 17.08.2021].
- Searle John R. (2010), *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań.
- Shoemaker Sydney (1959), *Personal Identity and Memory*, „The Journal of Philosophy” nr 56(22).
- Shoemaker Sydney (1963), *Self-Knowledge and Self-Identity*, Oxford University Press, London.
- Shoemaker Sydney (1984), *Personal Identity: a Materialist Account* [w:] S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal identity*, Basil Blackwell, Oxford, s. 67–132.
- Snowdon David (2009), *Personal Identity and Ethics: a Brief Introduction*, Broadview Press, London.
- Snowdon Paul (2014), *Animalism and the Lives of Human Animals*, „The Southern Journal of Philosophy” nr 52, s. 171–184.
- Snowdon Paul, *Personal Identity and Brain Transplants*, Royal Institute of Philosophy Supplement, (red.) David Cockburn, Proceedings of the conference on Human Beings, July 1990, 29, Lampeter, Wales 1991 s. 109–126.
- Swinburne Richard (1974), *Personal Identity*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, t. 74, z. 1, 1 June, s. 231–247.
- Swinburne Richard (1977), *The Coherence of Theism*, Clarendon Press, Oxford.
- Swinburne Richard (1997), *The Evolution of the Soul*, Oxford University Press, Oxford.
- Swinburne Richard (2001), *Identyczność osoby* [w:] *Filozofia podmiotu*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 329–345.
- Swinburne Richard (2013), *Mind, Brain, and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, s. 141–173.

- Sytnik-Czetwertyński Janusz (2008), *Pojęcie monady w koncepcjach Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Immanuela Kanta*, „Diametros” nr 15 (marzec), s. 38–56.
- Tędziagolska Joanna (1995), *Identyczność (Przyczynek do słownika filozoficznego)*, „Filozofia Nauki”, Rok III, nr 1–2(9–10).
- Thomson Judith Jarvis (1983), *Parthood and the Identity across Time*, „The Journal of Philosophy” nr 80.
- Toner Patrick (2011), *Hylomorphic Animalism*, „Philosophical Studies” nr 155, s. 65–81.
- Wiggins David (1967), *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wiggins David (1968), *On Being in the Same Place at the Same Time*, „Philosophical Review”, t. 77, s. 90–95.
- Williams Bernard (1966), *Imagination and Self*, „Proceedings of the British Academy” nr 52, s. 105–124.
- Williams Bernard (1970), *The Self and the Future*, „The Philosophical Review”, 79, 161–180.
- Williams Bernard (1973), *Are Persons Bodies* [w:] tegoż, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 64–81.
- Williams Bernard (1973), *Bodily Continuity and Personal Identity* [w:] tegoż, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 19–25.
- Williams Bernard (1973), *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ziemiński Ireneusz (1999), *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.
- Ziemiński Ireneusz (2002), *Moralność i religia Poglądy filozoficzne Josepha Butlera*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Zimmerman Dean (2008), *Problems for Animalism*, „Abstracta”, Special issue 1, s. 23–31.