

Brázda, Radim

Problém osoby a identity v etice, aneb, Od identity k osobě a zpět

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
2001, vol. 50, iss. B48, pp. [61]-73

ISBN 80-210-2622-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106397>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

RADIM BRÁZDA

PROBLÉM OSOBY A IDENTITY V ETICE ANEB OD IDENTITY K OSOBĚ A ZPĚT

Lidé nemají vůbec charakter, nebo je jejich charakterem to, že nemají žádný tak důsledný, aby neselhával a po němž by je bylo možno poznat; je jim příliš zatěžko být stále stejní, vytrvat při řádném i při neřádném, a jestliže si někdy dopřávají oddechu od jedné ctnosti tak, že se přichýlí ke ctnosti jiné, ještě častěji ze znechucení přecházejí od jedné nepravosti k druhé; mají nesourodé vášně a slabosti, jež jsou navzájem v rozporu; snáze upadají z jedné výstřednosti do druhé, než aby v jejich chování jedno plynulo z druhého; nejsou přáteli umírněnosti, všechno přehánějí, to dobré i to zlé, ani tu přílišnost nesnesou dlouho a uleví si z ní změnou. Adrastos byl už tak zkažený a nemravný, že mu přišlo snazší jít s módou a udělat ze sebe pobožného; stát se řádným člověkem by mu bylo dalo víc práce.¹

Předkládaný text seznamuje se základními variantami pojetí „identity“ a „osoby“, které jsou součástí většiny etických diskusí. Vycházím ze skutečnosti, že pojem „osoby“ je chápán v kontextu západní filosofické tradice jako *nomen dignitatis*. Přes jeho značnou frekventovanost nepanuje přílišná shoda v tom, co se přesně tímto pojmem míní (často se předpokládá, že je všem jasný a srozumitelný). I když v běžném užívání identifikujeme jako osobu zpravidla nějakého člověka podle vnějšího vzhledu, nemíníme pojmem „osoba“ totéž co pojmem „člověk“. Vyjděme nejdříve ze základní distinkce osoba – člověk. K tomu využijí charakteristiky, které nabídl J. Locke. Vymezení rozdílu člověk – osoba představím přiblížením stanoviska P. Singera a M. Tooleye. Současně naznačím konsekvence, které může mít nepřesné vymezení osoby v praktické etice. V další části nabídnu pokusy o stanovení kritérií pro určení osoby a jejich dílčí kritiky. Místo závěru předkládám čtenáři jedno z dalších nahlédnutí problému osoby a její identity, a to prostřednictvím překladu povídky J. L. Borgese *Borges a já* včetně komentáře od D. C. Dennetta a D. Hofstadtera.

¹ J. de La Bruyère: *Charaktery aneb Mravy tohoto století*, Praha: Odeon 1972 (orig. 1688), s. 206-207.

Persona Johna Locka

Jedno z dosavadních pregnantních shrnutí tohoto problému, které zasahuje do dnešních diskusí, nabídl John Locke. Navrhl *psychologické kritérium*, podle něž je osoba charakterizována *sebevědomím* a *schopností pamatovat si*. V *Eseji o lidském rozumu* určil nejprve identitu člověka kontinuitou živého těla. Vztah identity a různosti promyšlí Locke ve 27. kapitole *Eseje*. Identita člověka spočívá

v účasti na témže pokračujícím životě, na základě nepřetržitě uplývajících hmotných částic, ve sledu životně sjednoceném s týmž organizovaným tělem. Ten, kdo bude klást identitu člověka do něčeho jiného – tedy ne obdobně jako u jiných živočichů do jednoho vhodně organizovaného těla ... – bude jen velmi obtížně nacházet podklady k tomu, jak vytvořit embryo, člověka v letech, blázna i uměřeného člověka, a to tak, aby byl týmž člověkem; aby pak jím zvolený předpoklad neumožňoval, že by byl jedním a týmž člověkem Set, Ismael, Sókratés, Pilát, sv. Augustin a Cesare Borgia. Neboť jakmile pouze identita duše tvoří jednoho a téhož člověka, a jestliže by nebylo v povaze hmoty nic, co by zabraňovalo, aby týž individuální duch byl sjednocen s rozmanitými těly, pak by snad bylo možné, aby zmínění lidé, žijící v odlehlých dobách a mající odlišný temperament, byli jedním a týmž člověkem. Avšak tento způsob vyjadřování nutně vychází z velmi podivného užití slova „člověk“, uplatněného pro ideu, z níž je vylučováno tělo a vnější vzhled ...²

Pro Locka je pak „osoba“

myslicí inteligentní bytost disponující myšlením a reflexí, schopná o sobě uvažovat jako o sobě samé, jako o jedné a téže myslící věci v různých dobách a na různých místech; a to činí pouze díky tomu vědomí, které je neoddělitelné od myšlení a které, jak se mi zdá, je pro ně podstatné; neboť není možné, aby kdokoli vnímal, aniž by při tom vnímal, že skutečně vnímá ... A jen tak daleko, kam až může být toto vědomí rozprostřeno zpět k nějaké minulé činnosti či myšlence, tak daleko sahá identita oné osoby ...³

U Locka tedy nesahá osobní identita dále, než vědomí člověka – osobní identita spočívá v identitě vědomí. Vědomí člověka sjednocuje projevy a činy, a to i velmi časově vzdálené, v jednu a tutéž osobnost právě tak, jako to činí s projevy a činy bezprostředně předchozího okamžiku; takže to, co má vědomí o přítomných a minulých činech, je jednou a toutéž osobností, k níž obojí přináleží. Vlastní „já“ je tedy vědomou myslící věcí (lhostejno z jakého druhu substance utvořené), která je smyslově citlivá, uvědomuje si slast a strast, je způsobila ke štěstí či neštěstí, takže má o sebe starost, a to do té míry, kam až se

² J. Locke: *Esej o lidském rozumu*, Praha: Svoboda 1984, §6 s. 203-204.

³ *Tamtéž*, §10, s. 205.

rozpíná její vědomí.⁴ Osobnost se pouze vědomím rozpíná za meze současné existence k tomu, co už je minulostí; a jím pak začne projevovat starostlivý zájem o své minulé činy, začne za ně cítit odpovědnost, přisvojuje si je a klade za vinu přesně na tomtéž podkladě a ze stejného důvodu, jako to činí se skutky přítomnými.⁵

Identita osoby se může tedy podle Locka od identity člověka odchýlit (například v dlouhodobém komatu není bezprostředně jasné, zda existuje pouze lidský organismus, nebo osoba). Oblast „osob“ je na jedné straně totožná s rozšířením druhu *homo sapiens* a na druhé straně není principiálně vyloučeno, že by osobami mohly být i bytosti jiného druhu (pokud by byla „osoba“ pouze nahodilé faktum, pak bychom nemuseli předem vyloučit existenci ne-lidských osob jako mimozemšťanů, andělů, nám neznámých zvířat nebo umělých inteligentních strojů). Podobně by platilo: pokud mohou být všichni lidé (a pouze lidé) osobami, nejsou jimi proto, že jsou „pouze“ lidé – hledá se na této vlastnosti nezávislé kritérium.

Osoby, jako subjekty zkušenosti, by se pak lišily od člověka jako biologické bytosti. Tím je nastolena otázka po kritériích identity pro osobu. Od Lockových úvah se tak můžeme velmi rychle přesunout k etickým debatám posledních dekad čerstvě uplynulého století.

Osoba z pohledu „praktického etika“

Má-li být zřetelnější vazba problému „osoby“ na etiku, mohli bychom ji naznačit pojetím „osoby“ u australského filosofa a etika Petera Singera. V jeho *Practical Ethics* je zcela zřetelné, proč by mělo být co nejvíce jasno právě v přesném určení „osoby“. Téma „osoby“, „Jáství“, „identity“, „individua“ lze totiž stěží pominout při zkoumání bioetických otázek, které se zkráceně týkají všeho mezi počátkem a koncem života člověka – osoby. Zdá se, že pojem „osoby“ a jeho mody jsou v etice nepřehlédnutelné, neboť jako morálně jednající vystupuje vždy pouze osoba. Osoby jsou snad rovněž jedinými, přinejmenším primárními adresáty etického jednání (zda mohou být objekty morální povinnosti rovněž ne-osoby, zvířata či přírodní statky je mírně kontroverzní – pokud samozřejmě megalomansky nedýcháme a nemyslíme za celý svět, pokud netrčíme se všemi živými tvory, popřípadě pokud nejsme napojeni na vesmírné energie a necítíme se být hlinou, vodou a vším možným). V současné době se tedy vedou podle mého názoru diskuse o „osobě“ ve dvou hlavních rovinách: v praktické etice/bioetice, a to především kvůli neshodám v otázce předčasného ukončení života (ať už na úsvitu života jedince či na jeho konci) a nejrůznějších

4 Srv. *tamtéž*, §16,17, s. 208. Locke však v závěru 27. kapitoly poznamenává, že v celém výkladu o „já“ neuvažuje o tom, že by totéž „já“ tvořila táž – číselně vzato – substance, ale totéž přetrvávající vědomí, v němž by se mohly sjednotit a opět od něho odpojit rozmanité substance, které po tu dobu, co zůstávaly životně sjednoceny s tehdejším sídlem tohoto vědomí, byly součástí jednoho a téhož já (s. 210).

5 *Tamtéž*, s. 210.

transmisí souvisejících s lidským tělem (od transplantace, nahrazování nejrůznějších orgánů po manipulace se zárodky, vajíčky, spermatem a záměry s klonovanými lidskými buňkami). Ve druhé rovině se jedná o úvahy spjaté s určitým vazeb a rozdílů mezi osobou, osobností, identitou, jedincem, člověkem, individuem, vědomím a jeho výkony. Rozepisovat se o úzké vazbě mezi oběma rovinami není jistě nutné.

Singer systematizuje představy o vztahu člověka a osoby následovně:⁶ Výraz „lidská bytost“ může být používán ve významu „příslušník druhu *Homo sapiens*“. Zda jsou určité bytosti příslušníky určitého druhu, se dá přesně zjistit zkoumáním chromozomů v buňkách žijících organismů. Fetus je tedy v tomto smyslu již od prvního okamžiku lidskou bytostí (totéž by platilo pro duševně těžce postižené jedince či anencefalické kojence). Jiné používání pojmu „lidský“ navrhl protestantský teolog Joseph Fletscher. Sestavil skupinu „indikátorů lidskosti“ (*indicators of humanhood*): sebe-vědomí, sebe-kontrola, vědomí budoucnosti, vědomí minulosti, schopnost navazovat vztahy s druhými, schopnost starat se o jiné, komunikace a zvědavost.⁷ Tyto znaky mají představovat „skutečně lidské vlastnosti“ (je zřejmé, že všechny schopnosti jsou vázány na činnost mozku). Tím samozřejmě nelze říci, že by osoba byla totožná s příslušníkem druhu *Homo sapiens*. Být příslušníkem *Homo sapiens* je biologický fakt a těžko jej lze zpochybnit. Naopak to ukazuje, že lidské bytosti disponují jistými charakteristickými vlastnostmi, které určují právě příslušnou osobu. V této optice tedy můžete být příslušníkem *Homo sapiens*, ale nikoli osobou.⁸ Pojem „lidský“ má biologický význam (vyjádřený precizním pojmem „příslušník druhu *Homo sapiens*“), pro druhý význam (charakterizovaný v mnoha případech spornými indikátory) se používá pojem „osoba“.

Používání pojmu „osoba“ může být v mnoha případech zavádějící (nejjednodušší příklad je pouhé ztotožnění obou významů – což se děje, a to v míře nikterak malé).⁹ *Oxford Dictionary* charakterizuje osobu jako sebevědomou nebo racionální bytost. V tomto smyslu ji chápal např. zmíněný Locke. Lockova charakteristika byla podobná Fletscherovu určení znaků lidskosti, s tím, že dva centrální znaky – *racionalita* a *sebevědomí* – jsou považovány za její tvrdé jádro. Nyní je zřetelné, kde bude docházet ke sporům. Vždy půjde o stanovení kritérií pro určení osoby. Než k nim přejdeme připomenu, že v situ-

6 Srv. P. Singer: *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam 1996, s. 188-125.

7 Další vlastnosti se rychle přidávaly: přání, ohledy, rozhodování atd.

8 Hledání centrálních definičních znaků pojmu osoby získalo právě v praktické etice zvláštní brizanci tím, že se z něj stalo vylučovací kritérium (jsou osobami oplodněná vajíčka, fetus, komatózní pacienti či těžce postižení?). Otázka „Kdo má být považován za osobu?“, byla pak analogická otázce „Komu lze upřít právo na přežití, autonomii nebo tělesnou nedotknutelnost, a komu ne?“. Tento důsledek popřel dále zmiňovaný Derek Parfit, který nadřadil představě o striktní osobní identitě *konceptu časové následnosti osoby*. Byl to právě Parfit, kdo upoutal opět pozornost na téma osoby v době, kdy důsledky dosud navrhovaných definic byly zřetelné povýtce v diskusích o potratech, euthanasii a asistovaném umírání.

9 Kritik Singerova stanoviska R. Spaemann obhajuje v polemice velmi široké kritérium biologické příslušnosti k lidstvu. Podle mého názoru by toto rozšíření vrátilo debatu opět do situace, která ji zapříčinila.

aci, kdy se z kritérií pro osobu stane vylučovací kritérium, rozhoří se naplno debata o „právu na život“, což se v minulém období stalo.

Všechny definiční pokusy, které prosazovaly určité mentální nebo kognitivní výkony jako konstitutivní pro osobu, měly částečně konstraintivní následky. Zřetelně to demonstrovala poněkud vzrušená debata kolem názorů P. Singera a návrhu amerického filosofa Michaela Tooleye. Tooley navrhl, že jedinými bytostmi, které by měly právo na život, jsou ty, které mohou sami sebe chápat jako „distinktivní entity“, které existují v čase: jinými slovy: osoby určené podle příslušných indikátorů. Ukázalo se, že právo na život by měly pouze bytosti s vědomým přáním žít dále, s představou pokračující existence (u nichž je alespoň někdy zjistitelná) – tedy osoby. Jeho argument se opírá o tvrzení, podle něž existuje pojmové spojení mezi přáními, kterých je bytost schopná, a právy, která mohou být bytosti připsána. Podle Singera a Tooleye by byly při takovém pojetí vyloučeny fetusy či malé děti ze statusu osoby. Zabránit takovým a dalším důsledkům lze zavedením rozlišování mezi *aktuální* a *potenciální* osobou, nebo mezi *striktní* a *sociální* osobou (děti). Tooley se k problému osoby vyjadřoval již na základě řešení situací, kterými se zabývá praktická etika (*Abortion and Infanticide*, 1983). Singer dále kriticky pojednává Tooleyho názory, propracovává teorii preferenčního utilitarizmu, která byla v minulosti silně dezinterpretována, a precizně domýšlí mnoho variant pojetí osoby a především jejich důsledků. Domnívám se, že tyto úvahy zřetelně naznačily závažné konsekvence pojetí osoby v soudobé etice. Ty však nejsou vyčerpávající. Dále uvedená kritéria se pokusí obrátit čtenářovu pozornost i jiným směrem.

Další kritéria pro určení osoby

Problém osobní identity určené pomocí času spočívá v tom, že je nutné stanovit dostatečné podmínky, za nichž bude osoba, která je v určitém čase identifikovaná, identická s osobou, která je identifikovatelná v jiném časovém okamžiku. Jaká jsou základní řešení tohoto problému? Lze rozlišit tři základní kritéria k určení identity osob: *tělesné*, *psychologické* a tzv. *jednoduché kritérium*.

A) *Tělesné kritérium* – osoba O2 je v čase T2 identická s osobou O1 v čase T1, pokud mají obě osoby totéž tělo. Takové určení se neodlišuje od určení identity materiálních předmětů. Jednotlivé části těla nejsou přitom ve stejné míře relevantní pro identitu osoby. Mnozí se domnívají, že mozek již dostatečně individualizuje osobu. Pokud by byla možná transplantace lidského mozku, pak by osoba „následovala“ mozek, i když by byl implantován do nového těla. Je tedy osoba určena vlastnictvím mozku? Pokud ano, evokuje to otázku: je pro osobu nutný celý mozek? Dnes přece přežívají lidé i s pouhou polovinou velkého mozkového laloku. Pokud však budeme požadovat kontinuitu hemisfér mozku, pak by bylo myslitelné, že by dvě hemisféry jedné osoby mohly fungovat ve dvou různých tělech. Se kterou z obou vzniklých osob bude původní osoba identická, když s oběma identická být nemůže? Reprezentativním zastáncem tělesného kritéria a kritikem kritéria psychologického je *Bernard Williams*. Po-

kud je, podle Williamse, psychologické kritérium správné a tělesná kontinuita není nezbytná, pak by mohly existovat případy, v nichž by jedna osoba mohla postupně obývat dvě různá těla, která nejsou vzájemně spojena časoprostorovou kontinuitou. Pro podporu svých argumentů uvádí Williams i následující příklad. Předpokládejme, že je mi sděleno, že o něco později budu mučen. Současně je mi však řečeno, že od téhož okamžiku budou vymazány všechny moje vzpomínky a budou mi dodány zcela nové vzpomínky. Rovněž budou změněny mé dosavadní charakterové vlastnosti. Všechny tyto „úpravy“ přesto nepředstavují důvod pro to, abych ztratil strach z mučení. Podle Williamse však není též žádný důvod domnívat se, že se situace změní, pokud mi dodatečně sdělí, že moje vzpomínky a mé charakterové vlastnosti budou „přeneseny“ do jiného těla. To se dá vysvětlit pouze tím, že jsme zvláštním způsobem identifikováni s vlastním tělem. Pro osobu nejsou mentální vlastnosti irelevantní, ale osoby jsou především těla. Bez kontinuity živoucího těla neexistuje identita osoby.

B) *Psychologické kritérium*: osobní identitu garantuje kontinuita a provázanost mentálních stavů (např. vzpomínky na zážitky z dětství). Osoba O2 je v čase T2 identická s osobou O1 v čase T1 tehdy, když je O2 v čase T2 spjata kontinuálně řetězcem vzpomínek s O1 v čase T1. Jde tedy nikoli o aktuální vzpomínku na společnou minulost, ale o řetězec vzájemně se přesahujících vzpomínek: tento řetězec je nazýván *graduální psychologická kontinuita*. Co by se však stalo, kdybychom „překopírovali“ informace z jednoho mozku do druhého – bude kopie identická s originálem? Jak však po té považovat za osobu člověka s Alzheimerovou chorobou, který je „odstavován“ od své minulosti? Reprezentativním zastáncem je *David Lewis*. Podle něj může být osoba časově rozprostřená kontinuita, která se v různých časových intervalech nachází v různých stadiích. Osoba není jako časové kontinuum nic jiného než správným (tedy kauzálním) způsobem spojený řetězec zkušeností. Lewisova koncepce je relační: osoba je souhrnná kontinuitní sukcese psychologických stavů. Je to agregát (mereologická suma) stadií osobnosti a tato stadia jsou částí osobnosti. Mezi jednotlivými stadii osoby není žádná identita ve formálním smyslu. Můj momentální psychický stav není identický s nějakými mými příštími psychickými stavy. Přesto zůstávám tentýž, protože oba stavy jsou částí agregátu vzájemně spojených stavů. Pak by ale mohly mít různé agregáty společné části.¹⁰

C) *Jednoduché kritérium* považuje předcházející empirická kritéria pouze za symptom osobní identity. Neurčuje podstatu osobní identity. Osoby nesmí být srovnávány s tělesnými (mozek) nebo mentálními vlastnostmi (vzpomínky). Osoby jsou chápány jako dále neanalyzovatelné entity (substance) vlastního druhu, které se nedají dále kriteriologicky určit.¹¹ Reprezentativním obhájcem

¹⁰ Více se dozvíte v pracích D. Lewise věnovaných psychofyzickému problému a jeho tzv. funkcionalistickému materialismu: *Reduction of Mind*. In *Companion to the Philosophy of Mind*, 1994.

¹¹ Za jistou variantu jednoduchého kritéria, i když velmi vzdálenou Swinburnově variantě, bychom mohli považovat Strawsonovo označení osoby za pojem logicky primitivní, tedy dále neanalyzovatelný; osoba je pro něj entitou, již se mohou týkat výpovědi jak v rovině tělesné (M- predikáty), tak v rovině mentální (P- predikáty).

je *Richard Swinburne*.¹² Swinburne rozlišuje: to, co míníme tím, když hovoříme o identitě, podstatu identity, znaky, podle nichž poznáme identitu, a kritéria identity. Obě výše uvedená empirická kritéria nám podle něj neříkají, v čem spočívá identita osoby: nejsou jednoznačná, oba typy kontinuit připouštějí stupně. Swinburn oživuje svým pojetím identity osoby představu o *immateriální duši*. Můžeme si, logicky bezrozporně, představit, že táž osoba navštíví jiné tělo, nebo může existovat bez těla. Pokud bychom byli identičtí s tělem, pak by tato představa nebyla bezrozporně možná. Tělo osoby není její podstatnou částí, protože je logicky možné, že může existovat bez těla. Fyzickým a psychickým kontinuitním kritériím můžeme věřit v každodennosti, existují však případy, v nichž se samotnými těmito kritérii identita určit nedá. Podle Swinburna je možné řešení problému v pojetí osob jako neredukovatelných jednoduchých entit: to, co určuje identitu osoby je nedělitelná immateriální substance, která je nositelem osoby. Znovuoživuje tím představu o immateriální duši.

Námítka proti jeho pojetí by mohla znít velmi jednoduše: je vše, co se jeví jako logicky bezrozporné a představitelné, také logicky možné? Jak si máme představit onu immateriální substanci? Jak interreaguje s tělem? Co určuje, že interreaguje s jedním nebo jiným tělem?

Aby bylo schéma úplné, měli bychom doplnit takové úvahy, které by relevanci osobní identity zpochybnily a rovněž poukázat na takové určení osobní identity, které by přeskočilo jasné hranice úvodního tříčlenného schématu. Takové úvahy nabízí Derek Anthony Parfit a David Wiggins.

Irelevance osobní identity: Derek Parfit

Parfit se snažil poukázat na to, že hledání jednoznačných kritérií osoby je irrelevantní. Identita není podle něj pro přežití nezbytná. Osoby nemusí být těly. Radikální psychické změny mohou vést k tomu, že nemluvíme o téže osobě, ačkoli má totéž tělo (např. muž/žena po svatbě). Je však rovněž představitelné, že táž osoba se realizuje v různých tělech.

Pro osoby je podstatnější psychologická kontinuita. Následnost (pokračování či kontinuita) osoby je určena tím, že současné psychické stavy jsou spjaty kauzálním spojením s minulými nebo příštími psychickými stavy (vzpomínky se zážitky nebo ohledy s jednáním). Kontinuitu těchto spojení nazývá Parfit *relaci R*. Je nutnou, ale nepostačující podmínkou osobní identity. Běžným způsobem je *R* zapříčiněna kontinuitou živoucího mozku. Pro trvání *R* to však nemusí hrát roli – například „oční protéza“ je právě tak dobrá jako běžné oko, pokud umožňuje normální vidění. „Mozková protéza“ je právě tak dobrá jako přirozený mozek, pokud umožňuje stejné mentální stavy a *relace R*. Běžná je souběžnost identity a *relace R*. Parfit se však domnívá, že *relace R* není v každém případě jednoznačná a v *relaci R* může být k dřívější osobě více než jedna osoba. Tato možnost se nedá vyloučit pouhou omezující klauzulí. Ty činí identitu závislou

¹² R. Swinburne – S. Shoemaker: *Personal Identity*, Oxford: Blackwell 1984.

buď na externích faktorech, přičemž definičně vylučují konkurující kandidáty. Nebo ji činí závislou na triviálním faktu, že může být naplněna pouze jedním kandidátem, např. nejmenším možným množstvím mozkové substance, která musí být stále při ruce. Mezi nimi pak není v zásadě podstatný rozdíl.

Pokud odmítne omezující klauzule i Swinburnův přístup, pak jsou přístupné pouze psychické stavy a jejich vzájemná spojení, která jsou běžně, ale ne nutně, zapříčiněna kontinuitou našeho mozku.

Parfit z toho vyvozuje, že identita osoby pro nás nehraje žádnou roli, nýbrž pouze psychická kontinuita (R), lhostejno čím je způsobena. To, že mluvíme o osobě, která má psychické stavy, spočívá na jazykové konvenci a nevyjadřuje žádný metafyzický fakt. Osoby jsou zcela redukovatelné na *relace* R . Význam nemá moje identita, nýbrž existence relace R . R může být vztažena vůči jiným osobám a je graduální.

Tímto způsobem by však zmizel běžný pojem osoby a nenabízí se žádná jiná dostatečná identitní podmínka pro osobu – řeč o osobě by se pak stala spornou. Čím bychom „osobu“ nahradili?

Mnozí jsou (podle Parfita) pevně přesvědčeni o tom, že na otázku, zda osoba A v nějakém dřívějším okamžiku a B v následném okamžiku je nebo není jedna a táž osoba, existuje vždy jasná odpověď. Parfit se toto přesvědčení snaží vyvrátit následujícím sci-fi případem „rozdělení“ osoby A : obě části mozku A budou rozděleny na již vzájemně intaktním mozkem vybavené B a C . B a C nyní disponují funkčním mozkem a vykazují rovněž příslušné psychologické znaky A . Otázka, zda je A tatáž osoba jako B a C je podle Parfita „prázdnou“ otázkou: neexistují totiž žádné fakty, které by tuto otázku mohly rozhodnout. Parfit návazně argumentuje tezí, podle níž u otázek vlastního přežití vůbec nezáleží na osobní identitě, tedy na tom, zda přežiji jako tatáž osoba, nebo ne. Mnohem více jde o „relaci R “: psychologickou provázanost a/nebo psychologickou kontinuitu. Psychologická provázanost je dána přímým psychologickým spojením mezi stavem osoby D v čase t_1 a stavem osoby E v čase t_2 : prominentním příkladem je v souvislosti s tématem „osobní identity“ vzpomínka. Psychologická kontinuita spočívá v řetězci silně vyjádřitelných provázaných vztahů. Jestliže si např. F v čase t_3 korektně vzpomíná na to, jak E učinilo v čase t_2 něco určitého, ale nemůže si pamatovat na událost v čase t_1 , neznamená to, že by neexistovaly kontinuální vztahy mezi F v čase t_3 a D v čase t_1 , pokud si E v čase t_2 může korektně vzpomenout např. na to, že jako D v čase t_1 učinilo něco určitého. Podle tohoto názoru (připomínající úvahy D. Huma) nejde o osobní identitu, nýbrž o graduální relaci R – což má podle Parfita několik důležitých důsledků. Vztah vůči „vlastní“ budoucnosti nebude tak těsný, smrt a budoucí utrpení se mohou jevit jako méně špatné. Současně bude nepatrné oddělení od jiných osob. Podle Parfita nemá osoba žádný jiný (striktnější) druh identity, než nějaký klub nebo národ. Blíží se tak vědomě buddhistickému pojetí, podle nějž je „Já“ pouhou iluzí. Zvláště se vyzdvihuje, že z tohoto pojetí osobní identity získá další argument proti teorii racionálního vlastního zájmu (S), podle níž se osoba principiálně stará ve stejné míře o všechny části vlastní budoucnosti. Protože máme podle Parfita různě silné psychologické vazby k odlišně vzdáleným budoucím

stavům, a protože záleží pouze na těchto vazbách, není pak nerozumné starat se různě silně o odlišně vzdálené budoucí období (úseky) života. Není tedy iracionální prohřešovat se proti vlastním (dlouhodobým) zájmům. Parfit se domnívá, že by tím byla ještě jednou vyvrácena teorie racionálního vlastního zájmu (S).

Vydání Parfitovy knihy *Reasons and Persons* (1984) vyvolalo celou řadu reakcí právě na jím předestřený problém osobní identity a na poměrně dlouhou dobu jej postavilo do centra mnoha diskusí.

Parfita kritizuje za přístup k „osobní identitě“ rovněž jeden z etiků, vířících znatelně současné morálně-filosofické debaty, John Henry McDowell (1942). Ve studii *Two Sorts of Naturalism* zdůrazňuje aristotelský koncept „druhé přirozenosti“, která není ničím jiným, než ctností, jež nám poskytuje důvody zpochybňovat naši „první“ přirozenost. McDowell odmítá silný naturalismus, který zkoumá naše vztahy ke světu, a tím i utváření našeho mínění, pouze podle přírodovědných zákonitostí. I když je náš vztah ke světu „přirozený“, není nezávislý na námi dodaných hodnotách a významech. Abychom mohli naše pojmové myšlení nahlížet jako přirozené, nesmíme je provždy vtěsнат, jako zákonitost chápaného, do konceptu přirozenosti. Aristotelským pojmem „druhé přirozenosti“ může McDowell vyjádřit kontinuální vývoj našich schopností usuzovat (kterou nazývá rovněž „vzdělání“). Jako lidé podle něj dozráváme ve *space of reason*. Naše způsoby poznání můžeme reflektovat a posuzovat pouze jako bytosti, socializované určitým způsobem. Vzděláním získáváme stanoviska, z nichž vycházejí požadavky rozumu. Určující vliv sociální identity tak McDowell chápe jako aristotelskou ideu „druhé přirozenosti“. Můžeme se tedy rozeznat pouze jako sociální a situované bytosti a naše chování ve světě a ke světu může být posuzováno právě podle druhé přirozenosti. Dualismus mezi „přirozeností“ a socializovaností tak může McDowell obejít, přičemž se vzdává zúženého chápání přirozenosti jako zákonité souvislosti.

Osoby jako živoucí organismy

Teorii osobní identity, která syntetizuje názory ze všech tří uvedených hlavních alternativ, navrhuje *David Wiggins*. Obhajuje psychologická kritéria jako důležitý prvek při určení pojmu „osoby“. Musí se však opírat (ve smyslu tělesného kritéria) o biologický základ. S obhájci jednoduchého kritéria jej spojuje rekurs k pojmu „substance“. „Osoba“ je substanční pojem, který lze použít k označení živočichů určitého druhu (*homo sapiens*). Zástupci tohoto druhu mají v normálním případě jisté mentální vlastnosti (sebevědomí, racionalitu). Tyto dvě jmenované, jsou závislé na fyziologických vlastnostech, aniž by na ně byly redukovatelné. Osoba je neoddělitelná od živoucího organismu, avšak na základě svých mentálních vlastností není identická s tímto organismem. Osoba transcenduje své tělo, protože má netělesné vlastnosti. Časoprostorová kontinuita živoucí bytosti však postačuje k individuaci osoby. Mohli bychom si uvést následující příklad: zcela demenční pacient, který byl dříve identifikován jako osoba, který však již nemá žádnou psychologickou spojitost se svými minulými

psychickými stavy, je stále touž osobou, neboť se jedná stále o tentýž živoucí organismus. Wiggins tedy neurčuje osobu funkcionálně (s ohledem na určité, pro osobu typické schopnosti). Osoby jsou pro něj substance. Podobně jako pro H. Putnama a S. Kripkeho jsou i pro Wigginsse substanční pojmy pojmy přirozeného typu. Mezi jinými se některé normální exempláře přirozeného typu vybírají jako reference pojmu. To, co je přirozený typ, musí být objeveno a popsáno nejlepšími empirickými teoriemi. Nejlepší empirické teorie popisují vtělení přirozených typů do nomologické mřížky přirozenosti. „Osoba“ je pak substančním pojmem v tomto smyslu.¹³ Jestliže jsou osoby příslušníci přirozených typů, odlišují se zásadně od entit, jejichž podmínky identity závisí na konvenčních faktorech. Osoby nejsou tedy sociálními konstrukty ani artefakty jako stroje a roboti. K tomuto druhu patří pouze taková bytost, která je správným způsobem kauzálně spojena s jinými zástupci tohoto druhu. Proto Wiggins popírá myšlenkové experimenty „rozštěpení“ nebo „smíchání“ osob. V kontextu svého vtělení mají, podle přirozeného měřítka, lidské organismy jasná kritéria individuace. Jestliže jsou organismy „denaturovány“ nějakým sci-fi experimentem rozdělujícím mozek a přenos informací, nejedná se již o exemplář přirozeného druhu, nýbrž o artefakt. Pro takové artefakty platí pouze konvenční kritéria identity. Problémem je pro Wigginsse přesné určení vztahů mezi mentálními a fyzickými vlastnostmi osoby. Jakou roli hrají mentální vlastnosti v situaci, kdy je komatózní lidská bytost stále osobou? Lidské osoby nemohou existovat bez základu živoucího lidského organismu. Avšak může existovat živoucí lidský organismus, aniž by byl osobou?

Místo závěrečného přehledu pojetí osoby a identity osoby nabízím překlad povídky J. L. Borgese a komentáře k této povídce od D. Hofstadtera a D. Dennetta.

Jorge Luis Borges: Borges a já¹⁴

Vždy se vše přihodí tomu jinému, Borgesovi. Loudám se po Buenos Aires a snad již bezděky prodlévám, abych pozoroval pootevřenou dvorní bránu a mříž na dveřích; od Borgese jsem obdržel poštou zprávy a zahlédl jsem jeho jméno na profesorské přednášce nebo v biografickém lexikonu. Mám rád sluneční hodiny, mapy, typografii 18. století, vůni kávy a Stevensonovu prózu; ten jiný sice sdílí tyto záliby, ale dotěrným způsobem, který z nich dělá atributy herce. Bylo by přehnané tvrdit, že oba stojíme na nesprávných nohou; žijí, žijí tak před sebou, tím mohu dát Borgesovi osnovu pro jeho literaturu, a tato literatura je mým ospravedlněním. Bez dalšího dodávám, že se mu tu a tam zdaří

¹³ Wigginsovy úvahy tohoto typu podnítily některé autory (J. H. McDowell) k různým verzím morálního realismu a hodnotovému objektivismu.

¹⁴ Přeloženo podle J. L. Borgese: *Borges und ich*. In *Einsicht ins Ich. Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele*, Douglas R. Hofstadter - Daniel C. Dennett (Hg.), Stuttgart: Klett-Cotta 1991, s. 27-29.

uchování hodné stránky, ale tyto stránky mě nemohou zachránit, snad proto, že dobro již není ničím vlastnictvím, a také ne vlastnictvím jiného, nýbrž přísluší řeči nebo tradici. Ostatně jsem určen k tomu, abych se ruinoval, a pouze některému z mých okamžiků bude dáno žít dále v jiném. Pozvolna mu vše postupuji, ačkoliv je mi známa jeho protivná povaha falšovat se a zvětšovat se. Spinoza byl toho názoru, že všechny věci chtějí setrvat ve svém bytí; kámen chce být věčně kamenem a tygr tygrem. Já musím setrvávat v Borgesovi, nikoliv v sobě (pokud někým vůbec jsem), ale v jeho knihách se nerozeznávám tak opakovaně jako v mnohém jiném nebo v horlivém drnkání na kytaru. Před lety jsem chtěl náš vztah řešit; od mytologií periferních čtvrtí jsem přešel ke hrám s časem a nekonečnem, přesto se dnes Borges těmito hrami zabývá a já se budu muset poohlédnout po něčem jiném. Můj život je tak útekem, a vše se mi ztrácí a připadá zapomnění nebo tomu druhému. Někdy nevím, kdo z nás dvou píše tuto stránku.

Reflexe D. C. D. a D. R. H.

Velký argentinský spisovatel J. L. Borges požívá oprávněného mezinárodního věhlasu, což má na něj samotného zvláštní vliv. Jeví se sám sobě jako dvě osoby, jako osobnost veřejného života a jako soukromá osoba. Jeho sláva tento fenomén posiluje; jak asi ví, není však tato zkušenost cizí nikomu z nás. Čte své jméno na nějakém seznamu nebo vidí vlastní momentku nebo o sobě slyší hovořit jiné a náhle pozoruje, že jiný je on sám. V duchu musí přeskočit z pohledu třetí osoby – „on“, „ona“ nebo „ono“ – do první osoby – „já“. Komikové tomu rozumí již dlouho a tento skok přehnaně předvádějí: klasická je situace dlouhého vedení, kde řekněme Bob Hope čte v ranních novinách, že Boba Hopa hledá policie, udělá k tomu trefnou poznámku a pak náhle vylekán vykřikne: „To jsem já!“

Robert Burns mohl mít pravdu, že moci vidět sebe sama zrakem druhých je darem; ale trvalý stav to pro nás být nemůže a nesmí. Ve skutečnosti dříve podávali mnozí filosofové podplatitelné důvody pro tvrzení, podle nichž existují dva fundamentální a neredukovatelně rozdílné způsoby, jak nahlížíme sami sebe. Uváděné důvody jsou zcela oborově specifické, ale napínavá je sama podstata věci a dá se názorně vyložit.

Pit stojí v obchodním domě frontu, aby zaplatil zboží, a vidí, že nad pokladnou je interní televizní monitor – opatření podnikatele proti obchodním zlodějům. Zatímco pozoroval na monitoru tísňící se zástup, všiml si, že naproti, vlevo na obrazovce vidí, jak je okrádána osoba v plášti s velkým papírovým kornoutem osobou stojící za ní. A než si s údivem zakryl ústa, všiml si, že oběť dává právě tak ruku k ústům. Pit si náhle uvědomil, že je tou osobou, která je právě okrádána! Tato dramatická výměna pohledů měla pro něj charakter objevu; Pit zažil něco, co krátce předtím ještě nevěděl, a to, co zažil, je samozřejmě důležité. Bez schopnosti chápat typ myšlenek, který ho nyní donutil k obranným opatřením, by byl sotva schopen nějaké akce. Před touto výměnou

pohledů ale samozřejmě nevnímal tak docela nic; přemýšlel o „osobě v plášti“ a viděl, že tato osoba je okrádána a že on sám je tou osobou v plášti, přemýšlel tedy o sobě samém. Ale nepřemýšlel o sobě samém jako o sobě samém, nepřemýšlel o sobě „správným způsobem“.

Abychom si uvedli jiný příklad, představme si, že někdo čte knihu, v níž se u neznámé osoby, zpočátku neurčeného pohlaví, zobrazují popisnými substantivními výrazy, z řekněme tří tuctů slov, jí vykonávané každodenní úkony. Zatímco čte zmíněné pasáže, dává si čtenář dohromady následně s pomocí svého úsudku jednoduchý, značně neurčitý obraz osoby, která provádí tuto profánní činnost. Tím, jak přibývají v následujících větách další detaily, získává celé scénárium ostřejší kontury. V jistém okamžiku, když se líčení stane již zcela specifické, nastane náhle „střih“ a čtenáře se zmocní nejistý pocit, že líčená osoba není nikdo jiný než on sám! „Jak hloupé, že jsem dřív nepoznal, že je řeč o mně samotném!“ pomyslí si, a cítí se mírně přihlouple, ale současně správně pobaven. Můžeš si samozřejmě představit, že se něco takového přihodí, ale můžeš si to představit ještě zřetelněji tím, že předpokládáš, že kniha, o níž se jedná, je *Einsicht ins Ich* [tedy kniha, v níž čtete právě tyto řádky – pozn. překl.]. Nezáská tím nyní vnitřní obraz, který máš o celém scénáriu, poněkud ostřejší obrysy? Nevybudí se to celé náhle jedním kliknutím? Kterou stranu, míníš, četl čtenář? Který odstavec? Jaké myšlenky mohly čtenáři procházet hlavou? Pokud by měl být čtenář skutečnou osobou, co by měl, popř. měla nyní v tomto okamžiku dělat?

Není snadné představit si něco, co je s to být takovou speciální sebereprezentací. Předpokládejme, že počítač je programován k tomu, aby ovládal pohyb a chování robota, s nímž je v kontaktu radiovým spojením. (Známý „Shakey“ u SRI International v Kalifornii je ovládán tímto způsobem.) Počítač disponuje obrazem robota a jeho prostředí – podle pohybu robota se mění obraz. To umožňuje počítačovému programu ovládnutí aktivit robota s pomocí nejnovějších informací o jeho „těle“ a prostředí, v němž se nachází. Předpokládejme nyní, že počítač reprezentuje robota jako nacházejícího se uprostřed prázdného prostoru, a předpokládejme, a to po tobě rovněž vyžaduje „vyjádřit slovy“ vnitřní obraz, který má počítač. Jak by se to muselo jmenovat? „To (nebo on nebo Shakey) je uprostřed prázdného prostoru“, nebo „Já jsem uprostřed prázdného prostoru“? Tato otázka se opět vynoří v jiném hávu ve čtvrtém díle této knihy.

LITERATURA

- J. Baillie: *Problems in Personal Identity*, New York 1993.
 D. R. Hofstadter – D. C. Dennett (Hg.): *Einsicht ins Ich. Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele*, Stuttgart: Klett-Cotta 1991.
 H. Harris (ed.): *Identity*, Oxford 1995.
 D. Lewis: „Überleben und Identität“, in L. Siep (hg.): *Identität der Person...*, 1995.
 H. Noonan (ed.): *Personal Identity*, Dartmouth 1993.
 D. Parfit: „Personal Identity“, *The Philosophical Review* 80/1971.

- D. Parfit: On „The Importance of Self-Identity“, *The Journal of Philosophy* 68/1971.
- D. Parfit: „Personal Identity and Rationality“, *Synthese* 53/1982.
- D. Parfit: *Reasons and Persons*, Oxford 1987.
- D. Parfit: „The Unimportance of Identity“, in H. Harris (ed.): *Identity...*, 1995.
- J. Perry (ed.): *Personal Identity*, Berkeley 1975.
- M. Quante: „Die Identität der Person: Faceten eines Problems“, *Philosophische Rundschau* 42/1995.
- L. Siep (Hg.): *Identität der Person – Aufsätze aus der nordamerikanischen Gegenwartsphilosophie*, Schwabe – Basel 1983.
- O. Singer: *Practical Ethics*, Cambridge 1993.
- R. Swinburne – S. Shoemaker: *Personal Identity*, Oxford: Blackwell 1984.
- D. Wiggins: *Needs, values, truth*, Oxford 1987.
- D. Wiggins: „Locke, Butler and the Stream of Consciousness“, in H. Noonan (ed.): *Personal Identity...*, 1993.
- B. Williams: *Probleme des Selbst*, Stuttgart: Reclam 1978.

THE PROBLEM OF PERSON IN ETHICS OR FROM IDENTITY TO PERSON AND VICE VERSA

The article informs about the crucial variants of the conception of “identity” and “person”, which are the component parts of the majority of ethical discussions. The fundamental distinction expressed in the notions of “man” – “personality” and their conceptual demarcation is demonstrated on the opinions of John Locke, and on partial summaries of the conceptions of “man” and “person” by P. Singer and M. Tooley. There are also outlined the possible consequences of an inexact specification of person in practical ethics. In the next part of this article the author offers another attempts to establish the criteria for the designation of a person (somatic, psychologic, simple) and their partial critiques (D. Parfit, D. Wiggins). Instead of the conclusion the author presents one of the further resolutions of the problem of a person and its identity, namely by means of the translation of the short story by J. J. Borges *Borges and Myself*, including the commentary by D. C. Dennet and D. Hofstadter.

