

Tożsamość osobowa (jedna jaźń czy sekwencja następujących po sobie jaźni), czyli co filozof może powiedzieć poecie

Włodzimierz Zięba

 <https://orcid.org/0000-0003-3937-8302>

W artykule rozważam problem tożsamości osobowej w perspektywie psychologicznej Dereka Parfita. Wychodząc od intuicji obecnych w literaturze (M. Proust, A. Sołżenicyn), pokazuję, że brak łączności psychologicznej nie musi pociągać za sobą utraty tożsamości, a może być opisywany jako sukcesja następujących po sobie jaźni. Akcentuję jednak, że seria jaźni nie jest stanowiskiem ontologicznym, lecz sposobem opisu zróżnicowanych stopni łączności psychologicznych.

Słowa kluczowe: tożsamość osobowa, osoby seryjne, seria jaźni, nieutożsamianie się

Literatura filozoficzna dotycząca tożsamości osobowej w czasie (zwanej także tożsamością diachroniczną) obfituje w liczne eksperymenty myślowe, przez co stanowi zagadnienie tak osobliwe, iż zasadne stają się wątpliwości, czy stanowi ona jeszcze filozofię w tradycyjnym sensie czy raczej literackie rozważania z pogranicza *science fiction*. Na potrzeby tego tekstu przyjmuję za Sydneyem Shoemakerem, że eksperymenty myślowe nie niosą rozstrzygnięć pozytywnych, zaś co najwyżej formułują aporie związane albo z konkretnymi koncepcjami (propozycjami), albo też z konkretnymi kryteriami. Niekiedy zaś mogą występować w roli argumentów obalających formułowane wcześniej, a niedostatecznie mocno ugruntowane kryteria¹.

WŁODZIMIERZ ZIĘBA, doktor, Instytut Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski; adres do korespondencji: Instytut Filozofii UR, al. T. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów; e-mail: wzieba@univ.rzeszow.pl

Poprzez swoją fabularność eksperymenty te mają także swoistą wartość literacką. Z ich perspektywy, naszkicowana po raz pierwszy przez Platona, a następnie przenikająca całe dzieje filozofii z racji tego, że stanowiła matrycę autookreślenia dla filozofii tradycyjna opozycja binarna literatura/filozofia zostaje rozmyta. Opozycja ta swoje apogeum i zarazem zmianę biegunów zyskuje w dziewiętnastym i dwudziestym wieku, za sprawą takich filozofów, jak Schopenhauer, Nietzsche, Carnap, Derrida, Rorty². To, w jakim stopniu filozofia i literatura przenikają się, ukażą poniżej rozważania nad problemem tożsamości osobowej w czasie. Zagadnienie to stanowi jeden z centralnych, a zarazem szeroko dyskutowanych problemów filozofii anglosaskiej. Poniżej wskażę także kilku pisarzy, dla których zagadnienie to miało nie mniejszą rangę.

Filozofia/literatura – wspólnota problemów

Problem tożsamości osoby³ w czasie filozofia już u zarania swoich dziejów przejęła wprost z literatury. O tym jak istotne jest to zagadnienie świadczy choćby to, że występuje ono nieustannie w rozmaitym natężeniu u kolejnych myślicieli i poetów. Jest to zagadnienie niezwykle osobliwe, gdyż jego ważność praktyczno-moralna z jednej strony nie pociąga za sobą zadowalających rozwiązań teoretycznych z drugiej strony⁴.

¹ „Sydney Shoemaker’s Reply,” w: S. Shoemaker, R. Swinburne, *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), 144; Amy Kind, *Persons and Personal Identity* (Cambridge: Polity Press, 2015), 47–50. J. Bremer twierdzi, że np. D. Parfit traktuje eksperymenty myślowe jako nośniki logicznej wartości eksplanacyjnej. Por. Józef Bremer, *Osoba-fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych* (Kraków: Aureus, 2007), 199–200.

² Szerzej pisałem o tym w tekście „Abdykacja króla, powrót banity. Garstka uwag o relacji filozofia/literatura,” w: *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, red. Agnieszka Iskra-Paczkowska, Stanisław Gałkowski, M. Stanisław (Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2013), 128–137.

³ Oczywiście, myśliciele antyczni nie dysponowali wówczas pojęciem osoby, niemniej nie stanowi to żadnego problemu, gdyż współczesna filozofia anglosaska, w której to głównie dyskutuje się problem diachronicznej tożsamości osobowej, ignoruje metafizyczny sens osoby skupiając się wyłącznie na prawnym-moralnym. Źródła tego stanowiska tkwią już u Locke’a. Por. John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. Bolesław J. Gawecki (Warszawa: PWN, 1955), 490; Daniel C. Dennett, „Conditions of Personhood,” w: *The Identities of Persons*, ed. by Amélie Oksenberg-Rorty (Berkeley: University of California Press, 1976), 175, 196 [175–196].

⁴ „An Interview with Derek Parfit,” *Cogito* 9, nr 2 (August, 1995): 185; Christine M. Korsgaard, „Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit,” w: *Personal Identity*, ed. by

Już filozofowie starożytni rozpatrywali warunki identyczności przedmiotów zmiennych. Diogenes Laertios twierdzi, że Platon inspirował się Epicharmem, komediopisarzem działającym na początku V wieku p.n.e. Podobno też Epicharm po raz pierwszy sformułował argument dotyczący warunków identyczności przedmiotów znajdujących się w ciągłej zmianie, a w szczególności istot żywych. Problem, jak wyjaśnić wzrost istot żywych w ramach stanowiska materialistycznego, pojawił się w sporach stoików z akademikami, gdzie też uzyskał nazwę *auxanomenos logos*, tj. argumentu wzrostu lub argumentu wzrastającego. Dzisiaj rodowód tego argumentu, jak i on sam, jest mniej znany niż jego sukcesor zwany paradoksem okrętu Tezeusza. Jednakże paradoks okrętu Tezeusza jest według Plutarcha jedynie wariantem *auxanomenos logos*⁵. *Auxanomenos logos* używany był przez Epicharma w zaginionych scenkach komediowych. Jedną z nich, której epilog dotyczy ludzi, podaje Diogenes Laertios: „[...] spójrz na ludzi! Jeden rośnie, drugi się kurczy. Wszyscy ciągle się zmieniają. To zaś co się zmienia zgodnie z naturą i nie pozostaje w tym samym stanie, ale staje się inne, niż było, gdy oddalało się od tego, czym było, nie pozostaje tym samym. A nawet i ty także, i ja byliśmy wczoraj inni, niż jesteśmy dziś, i jutro będziemy inni z tej samej przyczyny”⁶.

Problem jedności człowieka w ciągu życia, względnie problem tożsamości ludzkiej w czasie, absorbował w nie mniejszym stopniu wybitnych współczesnych pisarzy. Poniżej, jako egzemplifikacja, kilka znamienitych fragmentów.

Marcel Proust pisał: „Ale póki kochamy, niezdolni jesteśmy działać jak godni poprzednicy przyszłej istoty, którą będziemy i która nie będzie już kochała”⁷. W innym miejscu tej samej książki pisze zaś: „I obawa przyszłości, pozbawiającej nas widoku i rozmowy tych, których kochamy i z których czerpiemy dziś swą najdroższą radość, ta obawa, daleka od rozproszenia się, rośnie, jeżeli myślimy, że do bólu takich wyrzeczeń przybędzie coś, co nam się obecnie wydaje jeszcze okrutniejsze: nie czuć bólu tej straty, być na nią obojętnym. Bo wówczas nasze ja odmieniłoby się; [...] byłaby to więc prawdziwa śmierć nas samych, śmierć z następującym co

John Baresi i Raymond Martin (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2003), 169; Janina Górnicka-Kalinowska, *Tożsamość, wola, działania moralne* (Warszawa: WN Semper, 2012), 24.

⁵ Por. Vincent Descombes, *Rozterki tożsamości*, tłum. Michał Krzykawski (Warszawa: Kurhaus, 2013), 70; Kind, *Persons and Personal Identity*, 29.

⁶ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. Irena Krońska (Warszawa: PWN, 1988), 168.

⁷ Marcel Proust, *W cieniu zakwitających dziewcząt*, tłum. Tadeusz Boy-Żeleński (Warszawa: PIW, 1965), 196–197.

prawda zmartwychwstaniem, ale w odmiennym ja, do którego miłości nie mogą się wznieść cząstki dawnego ja skazanego na zamarcie”⁸. W innej swojej książce Proust pisze następująco: „Nasze uczucia do osób drogich nam niegdyś słabną nie dlatego, że te osoby umarły, ale że my umieramy. Albertyna nie mogła nic zarzucić swojemu przyjacielowi. Ten, który uzurpował sobie jego nazwisko, był tylko jego spadkobiercą [...] Moje nowe ja, kiedy jeszcze rośło w cieniu starego, nieraz od niego słyszało o Albertynie [...]; czuło do niej sympatię, kochało ją, ale to była tkliwość z drugiej ręki”⁹. Sołżenicyn w *Kręgu pierwszym* pisze tak: „Nadia pisze w liście: „kiedy wrócisz...”. To właśnie jest najstraszniejsze, że powrotu nie będzie. [...] Przyjdzie do niej nowy, nieznany człowiek noszący nazwisko dawnego jej męża i zobaczy wtedy ona, że tego jej pierwszego i jedyne, na którego czternaście lat czekała w samotności – że tego człowieka już nie ma [...]”¹⁰.

Sołżenicyn w innym miejscu tej samej książki pisze tak: „Innokentij zgodził się. Zrobiło mu się żal nie tej żony, z którą teraz żył razem – i jakby nie żył [...] – tylko płowowłosej maturzystki z lokami do ramion [...]”¹¹.

Filozofia/literatura – dystynkcje w implikacjach ontologicznych

Powyższe wypiski staną się osnową rozważań, jakie nad kwestią tożsamości osoby w czasie prowadzi brytyjski filozof Derek Parfit. Przytoczone wyżej fragmenty przy literalnym odczytaniu prowadzą do bardzo kłopotliwej konsekwencji, a mianowicie do destrukcji jedności osoby w czasie. Zmiany dokonujące się w ciągu ludzkiego życia są niekiedy tak drastyczne, że w ich wyniku powstaje niejako nowy byt, ktoś inny, niżli człowiek sprzed zmian. Literatura wszelako nie jest skrzepowana rzeczywistymi stanami rzeczy i dysponuje swobodą w kreowaniu niejako „światów możliwych” w których zmiany jakiegoś człowieka X skutkują przemianą w innego człowieka Y, który nie tylko nie jest taki sam jak ten sprzed zmian, a nadto jest kimś innym. Takie przemiany niekiedy mają miejsce w świecie realnym konwersja Szawła z Tarasu, czy przemiana Augustyna Aureliusza niechaj posłużą za sztandarowy przypadek takiej metamorfozy. Filozof wszelako w swoim namyśle podlega pewnym rygorom, a w szczególności rygorom prawdy i rzeczywistych stanów rzeczy

⁸ Tamże, 301–302.

⁹ Marcel Proust, *Nie ma Albertyny*, tłum. Maciej Żurowski (Warszawa: PIW, 1965), 217.

¹⁰ Aleksander Sołżenicyn, *Krąg pierwszy*, tłum. Jerzy Pomianowski (Poznań: Rebis 2011), 258.

¹¹ Tamże, 446.

zachodzących w świecie realnym, a nie li tylko imaginacyjnie pomyślanym. Formulowane przezeń rozstrzygnięcia muszą mieć dobrze uargumentowane podstawy. Zatem nasuwa się pytanie, czy powyższe intuicje literackie można potraktować jako opis tego, jaki jest świat, czy też jako pociągającą metaforę względnie poręczny, a nawet atrakcyjny sposób mówienia bez jakichkolwiek implikacji ontologicznych? Poniżej przedstawię rekonstrukcję dociekań Parfita i zarazem odpowiedź na powyższe pytanie.

Osoby seryjne

Parfit, dyskutując z T. Nagelem jego tezę, że człowiek jest swoim mózgiem, wychodzi od zaproponowanej przez Nagela koncepcji osób seryjnych. Koncept ten pozwala rozważyć, jaka relacja zachodzi pomiędzy osobą sprzed użycia Skanującego Replikatora a osobą będącą produktem skanowania. Daje także asumpt do tego, jak tę relację opisać. Osoba, w ujęciu Nagela, jest konkretnym mózgiem umieszczonym w konkretnym ciele, osoba seryjna zaś jest potencjalną serią mózgów zawartych w ciałach i połączonych Relacją R. Relacja R zaś obejmuje ogół związków psychicznych, takich jak wspomnienia, trwałe przekonania i pragnienia, cechy charakteru, intencje i decyzje o ich realizacji. Wszystko to składa się na kryterium psychologiczne tożsamości osobowej w czasie, czyli łączność i/lub ciągłość psychiczną¹².

Osoba seryjna miałaby stanowić rozwiązanie problemu starzenia się i rozkładu ciał. Każdy, kto przekroczy trzydziesty rok życia, raz do roku, miałby przy pomocy Skanującego Replikatora niszczyć swój mózg i ciało. Urządzenie zaś miałoby generować Replikę, która pozostawałaby w Relacji R z osobą skanowaną, a nadto dysponowałaby takim samym ciałem. Nagel twierdzi, że dla osoby seryjnej użycie Skanującego Replikatora nie byłoby niczym irracjonalnym, a duplikacja ciał byłaby w ich przypadku identyczna z przeżyciem. Według właściwego dla osób seryjnych kryterium tożsamości, taka osoba po operacji z Replikatorem istniałaby nadal, „przywdziewając” co roku nowe ciało i nowy mózg. Osoba seryjna bowiem w każdym

¹² Por. Derek Parfit, *Racje i osoby*, tłum. Witold M. Henszel i Michał Warchał (Warszawa: WN PWN, 2012), 247–248; Derek Parfit, „Lewis, Perry, and What Matters,” w: *The Identities of Persons*, 98; Bremer, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?*, 201–203; Bremer, „Jaźń i tożsamość osobowa,” w: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. Marcin Miłkowski i Robert Poczobut (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012), 444–445; Andrzej Stoiński, *Tożsamość a moralność w świetle koncepcji Dereka Parfita* (Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2013), 115.

momencie swojego życia dysponowałaby mózgiem i ciałem z momentu czasu, gdy miała trzydzieści lat¹³.

Jeśli przyjmiemy, jak czyni to Parfit, że kryterium tożsamości osoby w czasie stanowi spowodowana dowolną przyczyną (w tym przypadku tą przyczyną byłby Skanujący Replikator) Relacja R, to wówczas każda osoba może być zarazem osobą seryjną, gdyż także w ich wypadku kryterium jest to samo. Zaimki osobowe mogą odnosić się zarówno do osoby w normalnym sensie tego pojęcia, jak i do osoby seryjnej¹⁴. Aby uchwycić różnicę, Parfit proponuje, by osobę sprzed terapii regeneracji ciała nazwać „dawnym-ja”, zaś osobę po terapii osobą seryjną. W celu zrozumienia przypadku osób seryjnych, pomocną analogię podsuwa mityczny ptak feniks. Każdy ptak po spaleniu przestaje istnieć. Mityczny feniks byłby zatem serią ptaków albo ptakiem seryjnym. W każdym momencie czasu feniks miałby ciało konkretnego ptaka. Po spaleniu natomiast przestawałby istnieć jako ten konkretny ptak, odradzający się z popiołów feniks zaś powraca do życia w ciele nowego ptaka. Jak pisze Parfit, „tak jak konkretna osoba seryjna, konkretny feniks ma zatem serię różnych ciał”¹⁵.

Parfit twierdzi, że gdyby hipoteza Nagela była prawdziwa, byłibyśmy jednocześnie dwiema „postaciami”: osobą i osobą seryjną. Osoba i osoba seryjna „zamieszkiwałyby” to samo ciało i teraz miałyby te same myśli i przeżycia. Mimo tej koincydencji byłyby dwiema różnymi jednostkami. Różnica, choć trudna do uchwycenia, polegałaby na tym, że gdyby dawny-ja został teleportowany, zabiłoby go to jako osobę. Nie zabiłoby go jednak jako osoby seryjnej. To i tylko to sprawia, że dawny-ja i ja są różnymi jednostkami¹⁶. Powstaje problem czy eksperyment z osobami seryjnymi niesie sobą jakieś implikacje ontologiczne, czy jedynie stanowi niezobowiązującą i zarazem inflacyjną innowację conceptualną?

Wątpić można w istnienie osób seryjnych, gdyż najpewniej są one wyłącznie hipostazami wynikającymi z innowacji pojęciowej. Pojęcie osoby seryjnej, jak i osoby denotuje bowiem ten sam przedmiot. Rozróżnienie między osobą a osobą seryjną nie ma zatem sensu ontologicznego, ani nawet pragmatycznego, a jedynie

¹³ Por. Parfit, *Racje i osoby*, 334; Korsgaard, *Personal Identity and the Unity of Agency*, 172.

¹⁴ Por. Parfit, *Racje i osoby*, 335.

¹⁵ Tamże, 335. Nagel zarzuca, że koncept „feniks Parfit” opiera się na nadużyciu możliwości wybierania sobie tożsamości oraz dowolności w interpretowaniu samych siebie, co prowadzi do tego, że koncepcja ta narażona jest na zarzut pustki treściowej. Por. Thomas Nagel, *Widok znikąd*, tłum. Cezary Cieśliński (Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997), 57.

¹⁶ Por. Parfit, *Racje i osoby*, 335.

sens dydaktyczny, pozwala uchwycić bowiem to, co ma znaczenie. Parfit twierdzi, że nawet jeśli aprobujemy hipotezę Nagela o tym, że dla dawnego-mnie zasadniczo liczy się ciągle (nieprzerwane) istnienie mojego obecnego mózgu, to mimo to możemy być przekonani, że nie to jest ważne, a Relacja R (tj. łączność i/lub ciągłość psychiczna) i to ona ma zasadnicze znaczenie dla osób seryjnych¹⁷.

Niemniej Parfit uważa, że pojęcie osoby seryjnej ma zalety, które sprawiają, że jest lepsze od zwyczajnego pojęcia osoby. Ta innowacja pojęciowa umożliwia lepszy opis rzeczywistości (dla tych samych co przed innowacją istot), a także, co ważniejsze, zaznaczenie powyższej różnicy co do istnienia i lepszego sposobu opisu (w przypadkach odmiennych istot)¹⁸. Dzieje się tak dlatego, że Nagel błędnie identyfikuje ciągłość istnienia konkretnego mózgu z tym, co się liczy w naszym życiu i relacjach z innymi ludźmi. Tym, co się liczy, nie jest jednak ciągle istnienie konkretnego mózgu, lecz Relacja R (ciągłość albo/i łączność psychiczna mająca dowolną przyczynę). Tym, co ma znaczenie dla osoby, w myśl poglądu Nagela, jest ciągłość istnienia konkretnego mózgu. Tym, co ma znaczenie dla osoby seryjnej jest natomiast Relacja R o dowolnej przyczynie. Zatem pojęcie osoby-serii jest lepsze, ponieważ odwołuje się do tego, co bardziej istotne¹⁹. Z ontologicznego punktu widzenia różnica między osobą a osobą seryjną ma charakter wyłącznie nominalny. Pojęcie osoby seryjnej pozwala jednak mniej arbitralnie opisać to, co jest. Osoby-seryjne mogą kwestionować w spójny sposób, że zasadniczo liczy się ciągle istnienie naszych mózgów. I *eo ipso* twierdzić, że znaczenie ma Relacja R wygenerowana dowolną przyczyną²⁰.

Rozpatrzyć należy, czy któraś ze składowych Relacji R ma prymat. Czy nie jest tak, że może to łączność jest bez znaczenia, a liczy się tylko ciągłość? Gdyby kiedyś istniała osoba będąca psychicznym przedłużeniem mnie w obecnej postaci, wywodzi Parfit, nie miałyby znaczenia to, że między nami nie występują żadne bezpośrednie połączenia psychiczne²¹. Z drugiej jednak strony nie da się też obronić poglądu, że brak jakiejkolwiek łączności psychicznej byłby bez znaczenia. Utrata mi-

¹⁷ Por. tamże, 336.

¹⁸ Nagel rozważa także trzecie pojęcie, tj. osoby dziennej – to pojęcie jest gorsze od osoby seryjnej, gdyż brak przerwy w strumieniu świadomości nie ma znaczenia, liczy się Relacja R. Przerwy w strumieniu świadomości nie niszczą ciągłości psychicznej. Por. Parfit, *Racje i osoby*, 336.

¹⁹ Por. tamże, 337.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże, 346.

nionych doświadczeń i wspomnień nie musi wykluczać ciągłości pamięci. Ta bowiem wymaga jedynie nakładających się na siebie łańcuchów wspomnień. Jednak całkowite wymazanie wspomnień byłby dla nas nie do przyjęcia. Przypadki zupełnej amnezji pokazują, że ciągłość jest ważna. To samo dotyczy naszych pragnień, intencji oraz charakteru. Ich całkowita utrata wytwarza poczucie alienacji siebie z aktualnego momentu i minionej niepamiętanej fazy swojej przeszłości. Można przyjąć, że ludzie – choć niewykluczone, że nie wszyscy – chcą, by w ich życiu miał miejsce pewien rodzaj ogólnej ciągłości. By nasze życie nie składało się wyłącznie z epizodów, płynnych i nie trwałych przeżyć, ulotnych pragnień i trosk oraz migawkowych wspomnień. Takie fluktuujące życie zawierałoby pełną ciągłością psychiczną, pozbawione byłoby jednak łączności. Można zasadnie przypuszczać, że nie życzylibyśmy sobie takiego stanu. Zatem, konkluduje Parfit, liczy się zarówno łączność, jak i ciągłość psychiczna²².

Seria kolejnych jaźni

Inny przypadek rozważany przez Parfita dotyczy fikcyjnych ludzi, którzy różnią się od nas tylko tym, że rozmnażają się jak ameby przez naturalny podział²³. Rezultatem jest drzewo życia, którego gałęzie (pojedyncze linie biegnące między punktami) stanowią życie pojedynczego człowieka. Pierwszą osobę Parfit nazywa *Ewą*. Dwie kolejne *Sekundą* i *Tercją*. Pięćdziesiątą zaś *Kwinkwagestimą*. Na początku swojego życia Sekunda i Tercja pozostają w ścisłej łączności psychicznej z Ewą sprzed podziału. Relacje Ewy wobec każdego z tej dwójki ludzi są niemal tak samo dobre, jak zwyczajne przeżycie. To samo dotyczy każdego innego podziału w ramach drzewa życia²⁴.

Problem jednak w tym, jak należy traktować relacje Ewy wobec ludzi na wyższych gałęziach drzewa, takich jak Kwinkwagestima (50 osoba na drzewie)? Zachodzi między nimi ciągłość psychiczna, tj. „nieprzerwany łańcuch bezpośrednich nakładających się na siebie połączeń psychicznych”²⁵. W ten sposób intencje Ewy realizuje Tercja, zaś własne quasi-intencje Tercji realizuje Seksta, i tak dalej aż do

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, 344.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże, 345.

Kwinkwagestimy. Podobnie jest z pamięcią. Kwinkwagestima jakby-pamięta większość przeżyć i wspomnień swojej bezpośredniej poprzedniczki, ta zaś pamięta większość życia swojej poprzedniczki i tak po kolei schodząc aż do Ewy²⁶.

Między Ewą a Kwinkwagestimą, która jest psychologicznym przedłużeniem Ewy, jak wywodzi Parfit, może jednak nie zachodzić łączność psychiczna, gdyż nie ma między nimi połączeń bezpośrednich. Ewa nie może pozostawać w stosunku mocnej łączności do każdego na nieskończenie rozgałęzionym, wysokim drzewie. Z czasem quasi-wspomnienia będą płowieć aż do całkowitego zaniku. Spełnione quasi-ambicje zastąpią inne quasi-ambicje. Quasi-cechy ulegną stopniowej wymianie. Z tych względów, jeśli jakaś osoba jest wystarczająco oddalona od Ewy, mogą między nimi nie zachodzić żadne charakterystyczne tylko dla tej dwójki bezpośrednie połączenia psychiczne²⁷.

Ludzie, którzy rozmnażają się przez podział, mogliby – jak proponuje Parfit – opisać swoje wzajemne relacje przyjmując, że każda osoba jest jaźnią. Ewa mogłaby w ten sposób patrzeć na dowolną osobę z drzewa jak na „jedną z jaźni potomków pochodzących od niej samej”²⁸. Taki sposób opisu implikuje ciągłość psychiczną skierowaną ku przyszłości. Określenie „jaźń-przodek” mogłoby posłużyć do wyrażenia ciągłości skierowanej w przeszłość. Ciągłość psychiczna jest relacją przechodnią w obu kierunkach czasu, dlatego bycie „jaźnią-przodkiem” i bycie „jaźnią-potomkiem” także stanowią relację przechodnią. Jeśli jednak ciągłość psychiczna przyjmuje oba kierunki w ramach jednego argumentu, wówczas nie jest relacją przechodnią. Kwarta i Septyma są psychologicznym przedłużeniem Ewy, ale nie zachodzi między nimi ciągłość psychiczna²⁹.

W ramach charakterystyki zróżnicowanych stopni łączności ludzie mieszkańcy drzewa życia mogliby dokonać neosemantyzacji określeń *moja przeszła jaźń* i *moja przyszła jaźń*, które w standardowym użyciu odnoszą się nie do mnie, lecz do innych ludzi, pozostających ze mną w relacji psychicznej ciągłości. Toteż określenie „jedna z moich przeszłych jaźni” presuponuje istnienie jakiegoś stopnia łączności. Różne stopnie mogłaby podkreślać następująca seria określeń: „moja najbliższa przeszła jaźń”, „jedna z moich bliższych przeszłych jaźni”, „jedna z moich bardziej oddalonych przeszłych jaźni”, „jedna z jaźni, którą z trudem można uznać za

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. Parfit, „Tożsamość osobowa,” tłum. R. Wieczorek, w: *Filozofia podmiotu*, red. Janina Górnicka-Kalinowska (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001), 84; Parfit, *Racje i osoby*, 345.

²⁸ Parfit, *Racje i osoby*, 347.

²⁹ Por. tamże.

moją przeszłą jaźń” (oznacza to, że jakby-pamiętam zaledwie nieliczne z jej przeżyć) i wreszcie „jaźń, która nie jest jedną z moich przeszłych jaźni, a jedynie moją jaźnią-przodkiem”³⁰. Byłby to sposób opisu Kwikwagestimy, opisu skierowanego w przeszłość. Ewa podobnie, tylko zamiast o przeszłych jaźniach, mówiłaby o jaźniach przyszłych.

Taki sposób opisu precyzyjnie charakteryzowałby relacje we wspólnocie ludzi dokonujących podziału, a co więcej mógłby także posłużyć jako nowy i wiarygodny zarazem sposób opisu przypadku czyjegoś podziału. Przyjmując, że poddając się podziałowi nie przeżyję tej operacji, to jednak dwoje ludzi, którzy w jej wyniku powstaną będą dwiema (najbliższymi) moimi przyszłymi jaźniami. „Są – pisze Parfit – tak samo bliscy mnie, jak ja sam będę bliski sobie jutro. Podobnie każdy z nich może odnosić się do mnie jako do równie bliskiej jaźni. (Mogą wspólnie mieć tę samą jaźń, nie będąc równocześnie tą samą jaźnią)”³¹.

Podmiot uczuć i zobowiązań

Analiza powyższych imaginacyjnie możliwych przypadków zmierza do tego, by opis rzekomej jedności „ja”, oparty na tautologicznej przynależności wyrażanej zazwyczaj formułą: „wszystkie moje przeżycia są moje”, rozbić na serię jaźni. Parfit proponuje, by w tym sposobie opisu zaimków, w tym zaimka *ja* używać wyłącznie w odniesieniu do tych faz życia, z którymi w momencie opisu jest się psychicznie najsilniej związanym³². Gdy połączenie zostaje w znaczący sposób ograniczone, np. poprzez istotną zmianę charakteru, stylu życia, przekonań czy żywionych wartości, można by zastosować opis: „to nie ja to zrobiłem, lecz wcześniejsza jaźń”. Po takim określeniu należy wskazać sposób i stopień łączności z tą przeszłą jaźnią³³, ale problem w tym, że nie wiadomo, jak ten mechanizm precyzyjnie wyjaśnić. Czy osłabienie więzi psychicznych jest efektem dewaluacji minionych zdarzeń i przeżyć czy też nieidentyfikowaniem się z własną przeszłością. Jeśli jest to efekt pamięciowy i brakuje przy tym zewnętrznych nośników pamięciowych, takich jak filmy, nagrania i fotografie, to w jaki sposób można określić stopień łączności. Oceniający będzie wówczas sędzią w własnej sprawie i jasne jest, że niekiedy zewnętrzny obserwator

³⁰ Tamże; Parfit, *Tożsamość osobowa*, 88.

³¹ Parfit, *Racje i osoby*, 347.

³² Por. tamże, 350; Górnicka-Kalinowska, *Tożsamość, wola, działania moralne*, 118.

³³ Por. Parfit, *Racje i osoby*, 350; T. Penelhum zauważa, że może on być nieautentyczny. Por. Terence Penelhum, „Doniosłość tożsamości osobowej,” tłum. Renata Wieczorek, w: *Filozofia podmiotu*, 145–147.

dysponować może bardziej wiarygodnymi sposobami percepcji słabnącego powiązania. Trzecioosobowa perspektywa mogłaby stanowić wiarygodne kryterium stopnia łączności tylko wtedy, gdyby istniał wiarygodny podmiot epistemologiczny rejestrujący permanentnie czyjeś zachowania, sposoby reagowania na świat, sposoby rozwiązywania dylematów o charakterze moralnym i międzyludzkim, przy założeniu, że czyjeś działanie jest względnie wiarygodną formą jego przekonań, a przekonania nie mogą pozostawać bez ścisłego związku z jego czynami (ewentualny rozróżnienie wymagałoby wyjaśnienia poprzez czynniki zewnętrzne, np. przynależność grupową i tzw. myślenie kolektywne).

Jeśli zaś słabnięcie więzi jest efektem nieidentyfikowania się z jakąś fazą swej biografii, to możliwa jest sytuacja złej wiary generowana np. okolicznościami zewnętrznymi np. politycznymi, obyczajowymi, zmianą standardów moralnych *etc.* Nieidentyfikowanie nadto może być łatwym sposobem poszukiwania alibi dla braku odpowiedzialności za jakieś przeszłe czyny i towarzyszących im konsekwencji psychologiczno-moralnych, np. wstydu, zażenowania.

Jako ilustracje dla tego sposobu opisu przytacza Parfit cytowane powyżej fragmenty powieści Prousta i Sołżenicyna³⁴. W interpretacji Parfita, sugerują one ideę, że drugi człowiek będący odbiorcą (przedmiotem) naszych uczuć, nie jest istotą aczasową³⁵. I w pewnych przypadkach jedność jaźni jest bezzasadna i winna być podzielona na serię jaźni powiązanych ze sobą słabnącymi stopniami łączności. Tym samym trwanie jakiegoś uczucia zależne jest od fazy czy okresu życia, zarówno jego adresata, jak i podmiotu (nosiciela). Miłość nie jest uczuciem bezwarunkowym. Zmiana warunków (podmiotu jak i adresata/drugiej osoby), skutkować może jej wypaleniem. Czarujący młody człowiek, którego kochała uroczą dwudziestolatka, zmieniając się w zgorzkniałego, zaniedbanego ponuraka w średnim wieku, całkowicie zmienia warunki transakcji partnerskiej. Zmiana warunków obowiązywania skutkować może unieważnieniem „polisy” uczuciowej. Analogicznie, przysięga małżeńska – zawierana w określonym momencie czasu i fazie życia drugiej osoby – niejednokrotnie, wraz z czasem i wraz ze zmieniającymi się, wbrew ustaleniom i oczekiwaniom (stałości siebie i drugiego), aktorami, zmienia się w groteskową, nierzadko kosztowną, komedię pomyłek *qui pro quo*. Parfit ilustruje to następująco: jakaś para może być przekonana o wzajemnej miłości, lecz pytanie, czy

³⁴ Zob. Parfit, *Racje i osoby*, 350.

³⁵ Por. tamże, 351.

są w sobie nadal zakochani, może ją wprowadzić w zakłopotanie. Przekonanie o wzajemnej miłości może nie licować z zachowaniami i czynami skierowanymi na drugiego, a co gorsza, nawet doznawane uczucia i emocje wobec siebie nawzajem mogą być dalece niepodobne do miłości. Dzielenie rzekomej jedności podmiotowej drugiego człowieka na następujące po sobie jaźnie usuwałoby powyższe zażenowanie, gdyż ludzie ci uświadamialiby sobie, że owszem są zakochani. Kłopot w tym, że we wcześniejszych jaźniach³⁶.

W świetle powyższego przy przyjęciu ontologicznej interpretacji serii następujących po sobie jaźni pojawia się trudność dotycząca obietnic i zobowiązań. Trudność ta co więcej ma dwustronny charakter, gdyż dotyczy tak tego, kto składa obietnicę jak i tego komu jest ona składana. Wątpliwość dotyczy tego, czy składając obietnicę w jakimś momencie czasu znajdującym się w obecnej fazie jaźni mogę zagwarantować, że moje późniejsze jaźnie będące efektem osłabnięcia powiązań psychologicznych wywiążą się z obietnicy złożonej przez ich wcześniejsze jaźnie, o ile w ogóle będą ją jeszcze pamiętały. Zatem pytanie dotyczy tego, czy mam podstawy do tego, by związać obietnicą moje późniejsze jaźnie?

Jeśli przyjąć za Parfitem, że pewne wydarzenia zachodzące w czyimś życiu przypominają narodziny albo śmierć, a w efekcie serię następujących po sobie jaźni, to niewykluczone jest to, że nasze przekonania, obietnice czy też uczucia dotyczą tylko i wyłącznie jednej z serii jaźni (możliwe, że jaźni przeszłej). Niemniej, tak jak możemy być lojalni i zobowiązani wobec kogoś zmarłego, tak też możemy kochać i być zobowiązani wobec wcześniejszej jaźni kogoś aktualnie żyjącego³⁷.

Parfit jest świadom tego, że mówienie o kolejno następujących po sobie jaźniach powodować może nieporozumienia ontologiczne, a nazbyt dosłowne rozumienie prowadzi do podziału jednej historii jednej osoby na serię osób albo serię faz osób. Proponuje, by sukcesywne jaźnie porównywać ze sposobem, w jaki dzielimy historię danego narodu³⁸. W ten sposób dzieje jednego narodu stają się „dziejami kolejno następujących po sobie narodów w rodzaju epoki Anglosasów, średniowiecza czy Anglii Tudorów”³⁹. Granice zawsze są tu umowne i nieostre.

Podział człowieka na sukcesję jaźni nie budzi zastrzeżeń w przypadkach cechujących się klarownym zerwaniem czy ostrą nieciągłością, kreślących granicę między dwiema jaźniami. Najczęściej jednak zachodzą przypadki ograniczonych

³⁶ Por. tamże, 351.

³⁷ Por. tamże, 377.

³⁸ Por. tamże, 351.

³⁹ Tamże.

stopni łączności psychicznej, pozbawionych takich wyraźnych nieciągłości. Sposób mówienia o kolejnych jaźniach, nie tak ścisły jak język tożsamościowy, może być jednak dogodny w wyrażaniu „płynnych ograniczeń stopnia łączności”. Parfit nakazuje, by w takich przypadkach mówić bezpośrednio wyłącznie o tychże stopniach. To kwestia stopnia rozmaitych relacji konstytuujących ciągłość istnienia tej samej osoby (natura tożsamości osobowej) jest dla Parfita istotniejsza od kwestii selekcji następujących po sobie jaźni⁴⁰ (sposób mówienia). Tożsamość zachodzi bowiem bezwarunkowo „tak lub nie”, łączność psychologiczna może zaś być stopniowalna. Z tego względu redukcjonizm Parfita w kwestii tożsamości osobowej pociąga za sobą częściową dezintegrację osoby i sprowadza ją do serii następujących po sobie stanów⁴¹.

Nieutożsamianie się a sposób myślenia i mówienia o jedności osoby

T. Penelhum uważa, że zaproponowany przez Parfita sposób mówienia prowadzi do tego, że ktoś, kto chciałby wyraźnie odciąć się pewnej fazy swojej przeszłości, mógłby dopuszczać się nieautentycznych reakcji na konflikt wewnętrzny, takich jak samooszukiwanie się lub nieutożsamianie się z własnymi pragnieniami poprzez ich alienowanie. Mógłby zatem np. wyrzekać się własnej przeszłości, dzieląc ją na następujące po sobie jaźnie, co jest zwykłym nieuczciwym fałszem, a w najlepszym razie metaforą⁴². Zauważyć trzeba, że Penelhum podział przeszłości rozumie jednak w sensie utożsamiania się jakiejś teraźniejszej osoby z pewną minioną fazą jej życia i właściwą jej osobowością i charakterem.

W odpowiedzi na takie zarzuty Penelhuma, Parfit rozważa sytuację kogoś, kto jest obojętny wobec jakiejś minionej części swojego życia. Taką postawę określa mianem „nieutożsamiania się”. Nieutożsamianie się z jakąś dawną fazą przeszłości,

⁴⁰ Por. tamże, 351. W dyskusji z 1981, z Danielem Dennettem, Donaldem Reganem, Richardem Rortym, Alasdaiem MacIntyrem, Harrym G. Frankfurtem, Annette Baier i Jimem Doylem, Parfit podkreśla prymat kwestii relacji składających się na ciągłość tej samej osoby w czasie nad mówieniem o następujących po sobie jaźniach. Por. Parfit, „Summary of discussion,” *Synthese* 53, nr 2 (1982, November), 256 [251–256].

⁴¹ Por. David W. Shoemaker, „Utilitarianism and Personal Identity,” *The Journal of Value Inquiry* 33, nr 2 (1999): 184–185 [183–199]; Marvin Belzer, „Self-Conception and Personal Identity: Revisiting Parfit and Lewis with an Eye on the Grip of the Unity Reaction,” w: *Personal Identity*, ed. by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr., Jeffrey Paul (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 134.

⁴² Por. Penelhum, *Doniosłość tożsamości osobowej*, 140–147.

wbrew temu, co głosi Penelhum, nie musi pociągać za sobą konfliktu wewnętrznego, gdyż nie zawiera w sobie żalu, wstydu czy skruchy z jednej strony oraz dumy i przyjemności z drugiej, a jedynie obojętność⁴³. Nieutożsamianie się nie musi przy tym pozostawać w sprzeczności z negatywną oceną określonych postaw i czynów, które składały się na rzeczony okres życia. Toteż, według Parfita, ktoś, kto nie utożsamia się z jakimś minionym etapem życia, mógłby odczuwać skruchę, gdyby niedawno popełnił jakiś nieaprobowany przez siebie czyn, a jednocześnie nie odczuwać żalu z powodu swojego dawnego postępowania. Zatem można na przykład potępiać polowania (i nie uczestniczyć w nich) i zarazem być obojętnym wobec swojego minionego etapu życia, który obfitował w polowania.

To wyjaśnienie budzi wątpliwości, gdyż jeśli przedmiotem nieutożsamiania się jest jakaś klasa czynów, przyjmijmy, negatywnych moralnie, których popełnienie w niedalekiej przeszłości pociągać miałooby za sobą potępienie i skruchę, to na mocy czego taki sam czyn popełniony w dalekiej przeszłości miałby być wolny od takich uczuć i wywoływać co najwyżej obojętność. Stanowisko takie utrzymywać można jedynie za cenę temporalnego relatywizmu. To tak jakby można było spójnie żywić odrazę do jakiś okropnych czynów, np. aktów pedofili dokonanych w ostatniej dekadzie XX w., a zarazem być obojętnym wobec tych sprzed stu lat.

Parfit twierdzi, że przyczyną nieutożsamiania się może być jakaś głęboka zmiana, która w efekcie wywoływać może poczucie alienacji wobec minionej fazy „ja”. Powyższa przyczyna nieutożsamiania się przedstawia 1) określony **sposób myślenia** o życiu związany ze stanowiskiem w sprawie tożsamości osobowej (Parfit nazywa go „Całościowym Punktem Widzenia”) oraz 2) pewien **sposób mówienia** (Parfit określa go mianem „proponowanego sposobu mówienia”).

W opisaney powyżej postawie, zdaniem Parfita, nie ma fałszywego przekonania czy też samo-usprawiedliwienia, gdyż ktoś taki zgadza się, że jego postępowanie było godne potępienia⁴⁴. Jak można wobec tego mimo radykalnej zmiany charakteru nie utożsamiać się z jakąś minioną postawą? Jest ona wszak, co zauważa Penelhum⁴⁵, niewątpliwą częścią przeszłości tej osoby.

Z Całościowego Punktu Widzenia zarzut ten, choć słuszny, jest jednak powierzchowny, gdyż to, co trafnie stwierdza, nie ma znaczenia (*doesn't matter*). Jego trafność jest tak samo trywialna, jak trywialne jest stwierdzenie, że wszystkie części

⁴³ Por. Parfit, „Uwagi na temat »Doniosłości tożsamości osobowej«,” tłum. Renata Wieczorek, w: *Filozofia podmiotu*, 159.

⁴⁴ Por. tamże, 160.

⁴⁵ Por. Penelhum, *Doniosłość tożsamości osobowej*, 141.

historii jakiegoś narodu są w równym stopniu częściami jego historii. Przywołując analogię Hume'a, Parfit stwierdza, że w historii narodów ważna jest ciągłość w następowaniu po sobie ludzi, kultur i systemów politycznych. Te zaś zachodzą w różnym stopniu⁴⁶. Uważamy, że na pytanie rozstrzygnięcia: „czy to ten sam naród?” konkluzyjna odpowiedź musi brzmieć: tak lub nie, zaś natura tej tożsamości ma gradacyjny charakter. Z Całościowego Punktu Widzenia możemy podobnie myśleć o ludziach (w tym i o sobie). W kwestii przetrwania osoby najważniejsza jest, według Parfita, liczba relacji psychicznych. Te w większości w życiu danej osoby zachodzą w zróżnicowanym stopniu. Zatem logika dwuwartościowa wymaga, by na pytanie o tożsamość osoby odpowiedzieć konkluzyjnie tak lub nie, lecz natura tożsamości osobowej (Relacja R) dopuszcza stopniowanie. Opisanego przez Parfita człowieka charakteryzuje dwuznaczny stosunek do swojej przeszłości. Cechują go bowiem silne psychiczne powiązania między sobą teraźniejszym a swą niedaleką przeszłością, a zarazem słabe związki ze swoją dawną przeszłością.

Z Całościowego Punktu Widzenia to właśnie siła owych powiązań jest ważna. Tam, gdzie siła jest różna, dopuszczalne są też różne podejścia. Parfit analogię Hume'a obrazuje przykładem współcześnie żyjącego Szweda, który jest dumny z zasług swego kraju na rzecz zachowania pokoju. Tu także ma miejsce podobna dwuznaczność. Współczesna Szwecja zachowuje bowiem ciągłość ze Szwecją agresorem z czasów królów z dynastii Wazów. Niemniej jednak powiązania te są obecnie na tyle słabe, że nie muszą obalać postawy rozpatrywanego Szweda.

W ten sam sposób można obstawać przy nieutożsamianiu się z własnym dawnym „ja”. Nieznaczna zmiana nie daje dobrych racji do nieutożsamiania się ze swoim dawnym „ja”. Rzecz ma się jednak inaczej w przypadku znaczącej zmiany. Parfit zauważa, że charakter i przyczyna tej zmiany mogą być decydujące, a także samo nieutożsamianie się może być stopniowalne i mieć miejsce wyłącznie w wypadku niektórych uczuć⁴⁷.

Opór wobec powyższych konkluzji (nieutożsamiania się), według Parfita, wynika z przyjmowania przekonania, że nasza tożsamość w czasie bez względu na jej charakter albo jest, albo jej nie ma. Przekonanie to sprawia, że twierdzimy, iż całe czyjeś życie jest integralnie jego życiem, bez względu na zróżnicowanie co do stopnia a wszystkie minione momenty mojego życia są w równym stopniu moje.

⁴⁶ Por. Parfit, „Uwagi na temat »Doniosłości tożsamości osobowej«,” 160; Prafulla K. Mohapatra, *Personal Identity* (Cuttack: Santos Publications, 1983), 181.

⁴⁷ Por. Parfit, „Uwagi na temat »Doniosłości tożsamości osobowej«,” 161–162.

Konkluzja

Parfit sugeruje, że nieutożsamianiu się można nadać pewną formę językową. Polega ona na tym, że życie danej osoby dzielimy na serię żyć następujących po sobie osób. Punkty węzłowe w tej serii stanowić mogą znaczące zmiany charakteru albo osłabienia łączności psychicznej. Momenty takie wyrażać mogą stwierdzenia jak: „To tylko moja dawna osobowość” albo „To nie byłem ten ja, którym jestem obecnie”. Podkreślają one doniosłość pewnej zmiany z jednej strony, zaś z drugiej mogą wyrażać *nieutożsamianie się*⁴⁸. Ilustracją tego stanu są, przytoczone na początku tego tekstu, rozmyślenia M. Prousta nad możliwą utratą w przyszłości tych, na których obecnie zależało mu najbardziej. Tym, co obecnie potęguje stratę i żal („żał najbardziej okrutny”) jest przyszła możliwość nie odczuwania żalu i straty. Następstwem tego według Prousta jest nasza śmierć w dosłownym znaczeniu. Śmierć co prawda z następującym po niej natychmiast zmartwychwstaniem, wszakże już pod postacią innej osoby.

W redukcjonizmie Parfita tożsamość sprowadza się do zachodzenia Relacji R. Jeśli składowe tejsze relacji ulegają osłabieniu, to owocnym sposobem opisu tej sytuacji jest postulowanie serii następujących po sobie jaźni. Opisu takiego dokonujemy w celu ujawnienia zmian stopnia powiązań z minioną fazą rozpatrywanej osoby. Jeśli są one daleko idące, wówczas ktoś taki traci taktożsamość. A z racji tego, że taktożsamość stanowi składową tożsamości, to dysponujemy dobrymi racjami do tego by w opisie tej sytuacji zaznaczać dezintegrację i nieciągłość. W świetle tego język serii następujących po sobie jaźni może stanowić coś więcej niżli atrakcyjną metaforę. Podkreślić jednak należy, że wykładnia tej metafory dokonuje się na poziomie opisu czy też sposobu mówienia (można nazwać go semantyczno-epistemo-logicznym), a nie tego, co i jak jest (ontycznym). Jest to, inaczej mówić sposób opisu tego, co się wydarzyło, a nie ontologiczne wyjaśnienie tego co się wydarzyło (tj. zmiany stopnia powiązań z pewną swoją minioną fazą). Zatem przywołane na początku artykułu intuicje pochodzące z literatury mogą uzyskać wsparcie, rozjaśnienie i rozwinięcie filozoficzne, które zarazem nie prowadzi do aż tak destrukcyjnych konkluzji.

⁴⁸ Por. tamże, 162–163.

Bibliografia

- „An Interview with Derek Parfit.” *Cogito* 9, nr 2 (1995), 115–125.
- Belzer Marvin. „Self-Conception and Personal Identity: Revisiting Parfit and Lewis with an Eye on the Grip of the Unity Reaction.” W: *Personal Identity*, ed. by Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr., Jefferey Paul, 126–164. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Bremer, Józef. „Jaźń i tożsamość osobowa”. W: *Przewodnik po filozofii umysłu*, red. Marcin Miłkowski i Robert Poczobut, 427–462. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.
- Bremer, Józef. *Osoba-fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*. Kraków: Aureus, 2007.
- Diogenes Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. Irena Krońska. Warszawa: PWN, 1988.
- Dennett, Daniel C. *Conditions of Personhood*. W: *The Identities of Persons*, ed. by Amélie Oksenberg-Rorty, 175–198. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Descombes, Vincent. *Rozterki tożsamości*. Tłum. Michał Krzykowski. Warszawa: Kurhaus, 2013.
- Górnicka-Kalinowska, Janina. *Tożsamość, wola, działania moralne*. Warszawa: WN Semper, 2012.
- Kind, Amy. *Persons and Personal Identity*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- Korsgaard, Christine M. „Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”. W: *Personal Identity*, ed. by John Baresi and Raymond Martin, 168–183. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2003.
- Locke, John. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1. Tłum. Bolesław J. Gawecki. Warszawa: PWN, 1955.
- Mohapatra, Prafulla K., *Personal Identity*. Cuttack: Santos Publications, 1983.
- Nagel, Thomas. *Widok znikąd*. Tłum. Cezary Cieśliński. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1997.
- Parfit, Derek. „Lewis, Perry, and What Matters.” W: *The Identities of Persons*, ed. by Amélie Oksenberg-Rorty, 91–107. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Parfit, Derek. *Racje i osoby*. Tłum. Witold M. Henszel i Michał Warchał. Warszawa: PWN, 2012.
- Parfit, Derek. „Summary of discussion.” *Synthese* 53, nr 2 (1982): 251–256.
- Parfit, Derek. „Tożsamość osobowa.” Tłum. Renata Wieczorek. W: *Filozofia podmiotu*, red. Janina Górnicka-Kalinowska, 65–91. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Parfit, Derek. „Uwagi na temat Doniosłości tożsamości osobowej.” Tłum. Renata Wieczorek. W: *Filozofia podmiotu*, red. Janina Górnicka-Kalinowska, 159–168. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Penelhum, Terence. „Doniosłość tożsamości osobowej.” Tłum. Renata Wieczorek. W: *Filozofia podmiotu*, red. J. Górnicka-Kalinowska, 137–150. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.
- Proust, Marcel. *Nie ma Albertyny*. Tłum. Maciej Żurowski. Warszawa: PIW, 1965.
- Proust, Marcel. *W cieniu zakwitających dziewcząt*. Tłum. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: PIW, 1965.
- Shoemaker, Sydney i Richard Swinburne. *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Shoemaker, David W. „Utilitarianism and Personal Identity.” *The Journal of Value Inquiry* 33, nr 2 (1999): 183–199.
- Sołżenicyn, Aleksander. *Krąg pierwszy*. Tłum. Jerzy Pomianowski. Poznań: Rebis, 2011.
- Stoiński, Andrzej. *Tożsamość a moralność w świetle koncepcji Dereka Parfita*. Olsztyn: Wydawnictwo UWM, 2013.

Zięba, Włodzimierz. „Abdykacja króla, powrót banity. Garstka uwag o relacji filozofia/literatura.” W: *Filozofia w literaturze. Literatura w filozofii*, red. Agnieszka Iskra-Paczkowska, Stanisław Gałkowski i Marek Stanisław, 128–137. Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2013.

Summary

Personal Identity (one self or a sequence of selves), or what a philosopher might say to a poet

Examined is the notion of personal identity from the psychological perspective of Derek Parfit. Referring to the perception of intuition found in literature (in works by M. Proust, A. Solzhenitsyn) the author concludes that the lack of psychological connections does not necessarily lead to loss of identity and can be described as a sequence of consecutive egos. He points out, however, that a series of the egos does not constitute an ontological position but is a way of describing versatile degrees of psychological links.

Keywords: personal identity, serial persons, succession of egos, non-identification

Zusammenfassung

Personale Identität (ein Ich oder eine Sequenz der aufeinander folgenden Ich-Identitäten) oder was ein Philosoph einem Dichter sagen kann

Im Artikel wird das Problem der personalen Identität aus psychologischer Perspektive bei Derek Parfit betrachtet. Indem ich von den in der Literatur vorhandenen Vorahnungen (M. Proust, A. Solschenizyn) ausgehe, zeige ich, dass der Mangel an psychologischer Verbindung nicht den Identitätsverlust nach sich ziehen muss, sondern als eine Nachfolge der aufeinander folgenden Ich-Identitäten dargestellt werden kann. Dabei wird jedoch hervorgehoben, dass die Sequenz der Identitäten kein ontologischer Standpunkt ist, sondern eine Darstellungsweise der differenzierten Stufen der psychologischen Verbindungen.

Schlüsselworte: personale Identität, Nachfolge der Ich-Identitäten, die Nicht-Identifizierung

Information about Author:

WŁODZIMIERZ ZIĘBA, PhD, Institute of Philosophy, University of Rzeszów; address for correspondence: Institute of Philosophy, al. T. Rejtana 16c, 35–959 Rzeszów; e-mail: wzieba@univ.rzeszow.pl

