

Adnan Sivić

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Sebstvo in identiteta: Problem diahrone identitete minimalnega sebstva

Problem sebstva je bil v zadnjih letih deležen precejšnje pozornosti tako v fenomenoloških kot analitičnih krogih. Med avtorji, ki zagovarjajo *izkustveni* oz. *minimalni* pojem sebstva, se je kot temeljna ost spora izkazalo vprašanje diahrone identitete, tj. vprašanje, ali in v kolikšni meri izkustveno sebstvo ohranja svojo identiteto skozi čas. Pričujoči članek najprej na kratko predstavi dve prominentni pojmovanji izkustvenega sebstva, ki ju zagovarjata Dan Zahavi in Galen Strawson, nato pa ponudi primerjavo stališč obeh avtorjev o diahroni identiteti. Po kratkem orisu določenih nejasnosti in pomanjkljivosti v Zahavijevi kritiki Strawsona ponudimo nekaj razlogov za jasno in eksplicitno razlikovanje med dvema različnima vrstama identitete, in sicer med *šibko* in *močno* diahrono identiteto. V zadnjem delu članka obravnavamo vprašanje, v kolikšni meri je Zahavijev pojem minimalnega sebstva relevanten za probleme *osebne* identitete, pri čemer zastopamo stališče, da je njegov lastni predlog – namreč kombiniranje minimalnega sebstva z drugimi, kompleksnejšimi modeli (kot je narativno sebstvo) – metodološko problematičen.

Ključne besede: fenomenologija, izkustveno sebstvo, diahrona identiteta, osebna identiteta

Uvod

Problematika zavesti v njeni doživljajski razsežnosti, ki je bila osrednja téma fenomenološke tradicije od njenega začetka, je v zadnjih nekaj desetletjih doživela razcvet tudi v analitični filozofiji duha. Avtorji, kot so Nagel (1986), Searle (1992) in Flanagan (1992), so denimo s poudarjanjem prvoosebne dimenzije izkustva odprli številna vprašanja, s katerimi se je fenomenološka tradicija ukvarjala že od Husserla dalje (Zahavi, 2002). Ključno mesto v tem čedalje širšem diskurzivnem polju zavzema *problem sebstva*,¹ ki se v zgodovini filozofije pojavlja v

¹ Angleški izraz »self« tukaj prevajamo z besedo »sebstvo« in ne z besedo »jaz«, in sicer predvsem zaradi etimološke skladnosti (ang. *I – self*; nem. *Ich – Selbst*; slo. *jaz – sebstvo*), kar je tudi v skladu npr. s prevodom v Ciglencečki in Škodlar, 2018.

zelo raznolikih oblikah. Prvo, transcendentalno postavitev tega problema, ki je relevantna za sodobno debato, najdemo pri Kantu (1956) in v novokantovski filozofiji, v kateri lahko ta problem povzamemo kot vprašanje o tem, ali obstaja nekaj, kar sintetizira sinhrono enotnost zavesti in ostaja identično skozi čas (čeprav samo ni dostopno v izkustvu). Fenomenološko usmerjeni avtorji² so pri obravnavi problema sebstva ubrali nekoliko drugačno pot s tem, da so namesto transcendentalnega vprašanja o *pogojih možnosti* izkustva za izhodišče postavili *živ(et) o izkustvo samo*, sebstvo pa so posledično razumeli kot tesno povezano s *samozavedanjem* in *prvoosebno danostjo* izkustva. Ker so fenomenološki avtorji v zadnjih desetletjih odprli številna vprašanja in nova polja raziskovanja na področjih, ki segajo od analitične filozofije duha do radikalne utelešene kognicije, se bomo v tem članku osredotočili na fenomenološke pristope k dotičnemu problemu.

V prvem razdelku bomo predstavili Zahavijevo in Strawsonovo pojmovanje, kolikor se nanašata na *sinhrono* enotnost zavesti. V drugem razdelku bo prikazana *diahrona* razsežnost sebstva pri Zahaviju in Strawsonu, v odnosu do katere sta si njuni stališči skoraj diametralno nasprotni. V tretjem razdelku pa bomo izpostavili nekatere argumentativne pomanjkljivosti Zahavijeve kritike Strawsona ter nejasnosti v njegovi lastni argumentaciji, ki so po našem mnenju predvsem posledica odsotnosti eksplicitnega razlikovanja med dvema različnima vrstama diahrone identitete. Ker je problem diahrone identitete sebstva tesno povezan s problemom osebne identitete, bomo v zaključnem razdelku na kratko navedli nekatere metodološke pomisleke o možnosti kombiniranja izkustvenega sebstva s kompleksnejšimi modeli sebstva, kot je narativno.

1. Izkustveno sebstvo

Izkustveno sebstvo pri Zahaviju je izenačeno s *prvoosebno danostjo* izkustvenih pojavov in posledično ni nekaj, kar stoji *za* tokom izkustev ali *nad* njim (za razliko od kantovskega pojmovanja), temveč je njegova *intrinzična lastnost*: je to, kar naša izkustva sploh naredi *zavestna*.³ Če si namesto enega samega izkustva ogledamo vrsto različnih izkustev, ki pripadajo enemu samemu človeku, potem bomo odkrili neki element, ki je skupen vsem (ne glede na razlike v intencionalnem ob-

² S tem izrazom ne mislimo samo avtorjev, ki pripadajo fenomenološki tradiciji v strogem smislu, temveč vse avtorje, ki za izhodišče postavljajo fenomenologijo samozavedanja v širšem smislu.

³ Kot številni drugi fenomenologi tudi Zahavi zagovarja t. i. »teorijo zavesti istega reda«, po kateri naj bi bilo to, kar neko duševno stanje naredi za zavestno, določena intrinzična lastnost ali *danost* tega duševnega stanja samega. Alternativna teorija, t. i. »teorija zavesti višjega reda«, pa zavest o nekem mentalnem stanju razlaga kot posledico drugega mentalnega stanja višjega reda, ki ima prvo mentalno stanje za svoj objekt. Teorije višjega reda so problematične že na konceptualni ravni, saj pripeljejo do neskončnega regresa (česar se je npr. zavedal že Fichte (2002: 276)) in zavest razlagajo kot posledico (vsaj) dveh *nezavestnih* mentalnih stanj. Radikalnejše različice teh teorij (skupaj s sorodnimi teorijami intersubjektivnosti) pa imajo zelo ekstravagantne implikacije, kot je zanikanje obstoja fenomenalne zavesti pri avtistih (Zahavi, 2005: 195, gl. tudi 17–29, 179–222).

jektu ali intencionalnem načinu): *mojost* [ang. *mineness*], ki jo Zahavi definira kot »dejstvo, da so izkustva zaznamovana s prvoosebno danostjo, ki jih neposredno označi kot nekemu človeku *lastna*« (*ibid.*: 124, moj poudarek). Ta *mojost* ne implicira tetičnega samozavedanja,⁴ tj. ne gre za zavest o *sebstvu*, temveč za predreflektivno danost (in sicer danost *meni*), ki je nujno prisotna v vsakem (nepatološkem) zavestnem izkustvu. Če minimalno sebstvo opišemo kot ravno to predreflektivno *mojost*, postanejo razlike med fenomenološkim pojmovanjem in kantovsko paradigmo še posebej očitne: sebstvo ni več nekaj, kar stoji *za* tokom zavesti ali *nad* njim, temveč je intrinzični del *strukture zavesti*, samozavedanje pa ni samospoznanje nekega od sveta neodvisnega subjekta, ampak je zmeraj samozavedanje *v svet vpetega in v njem delujočega sebstva*. Da bi poudarili to vpetost sebstva v svet, lahko namesto o *subjektu* govorimo o *subjektivnosti* izkustva, saj se tako izognemo nepotrebni reifikaciji sebstva (*ibid.*: 125–6).

Galen Strawson k vprašanju sebstva pristopa na precej samosvoj in veliko bolj neposreden način, ki se ogiblje vsakršnim zgodovinsko-filozofskim ekskurzom (razen nekaj omemb vprašanja sebstva v novoveški filozofiji). Njegova osnovna predpostavka je, da je sebstvo (a) *subjekt izkustva* ter da (b) *ni oseba* oz. človeško bitje v celoti (Strawson, 1999: 99). Ker je »*sebe-izkustvo*«⁵ glavni razlog, da o sebstvu sploh govorimo, je metafizično vprašanje o obstoju sebstva podrejeno fenomenološkemu vprašanju o *sebe-izkustvu*, v *minimalnem* *sebe-izkustvu* pa sebstvo nastopa kot:

- [1] *subjekt izkustva*, ki čuti in misli;
- [2] *stvar*;⁶
- [3] *duševna stvar*;
- [4] stvar, ki je *enotna* v vsakem posameznem trenutku in skozi vsak neprekinjen tok izkustva (*ibid.*: 108).⁷

⁴ *Tetično* samozavedanje je zavedanje o sebstvu *kot* sebstvu, kar pomeni, da je sebstvo pri tem v središču pozornosti in nastopa kot objekt, medtem ko je pri *netetičnem* samozavedanju sebstvo sicer prisotno, a ne kot eksplicitni predmet za zavest. Odnos med obema oblikama samozavedanja lahko ponazorimo z odnosom med *likom in ozadjem*: tako kot ne morem videti nobenega *lika* v vidnem polju, ne da bi mi bil dan na nekem *ozadju*, ne morem imeti niti tetičnega samozavedanja (ali tetičnega zavedanja o *čemerkoli*), ne da bi bilo prisotno tudi *netetično samozavedanje*, saj je slednje nujen pogoj za to, da je neko duševno stanje *zavestno* oz. *dano*.

⁵ Gre za prevod Strawsonovega pojma »Self-experience« (z veliko začetnico), ki dobesedno označuje izkustvo lastnega sebstva (Strawson, 1999: 102). *Sebe-izkustvo* potemtakem ni intrinzična lastnost človeške zavesti *kot take*, saj verjetno obstajajo redka zavestna stanja, ki ne vsebujejo *sebe-izkustva* (čeprav morajo pripadati nekemu sebstvu ali *subjektu*), denimo določena meditativna stanja (*ibid.*: 114). Ta subtilna razlika med Strawsonovim in Zahavijevim razumevanjem sebstva je resda pomembna (zlasti kar se tiče sinhrona vloge sebstva), a jo lahko pri razpravi o diahroni identiteti (kar je nenazadnje *glavna* razlika med obema avtorjema) pustimo ob strani (Zahavi, 2014: 71).

⁶ V kontekstu fenomenološke debate o sebstvu pojmovanje sebstva kot stvari pomeni samo to, da sebstvo ni stanje neke druge stvari, *proces* ali *dogodek*, temveč nekaj, kar je *lahko v nekem stanju* in kar lahko nekaj *počne in čemur se lahko nekaj zgodi* (Strawson, 1999: 107, 112–3).

⁷ Kot oznako za takó razumljeno sebstvo Strawson uporablja tudi kratico *SESMET* (ang. *Subject of Experience that is a Single MEntal Thing* (Strawson, 1999: 118).

Sebe-izkustvo po Strawsonu pomeni, da je sestvo v izkustvu vsebovano kot *subjekt* in ne kot *objekt* zavesti: če so objekti v zavesti prisotni s tem, da so *doživeti*, je subjekt prisoten s tem, da *doživlja* (*ibid.*: 115). Sestvo torej ni nekaj *nad* tokom zavesti in ne more obstajati brez izkustva, kar Strawsonovo pojmovanje približa Zahavijevemu. Kljub temu da imata oba avtorja zelo različna pristopa k vprašanju sestva, sta si njuni pojmovanji podobni v tem, da sta koncepta sestva, ki ju zagovarjata, zelo *tanka*, saj se oba nanašata na netetično samozavedanje in ne vsebujeta kompleksnejših lastnosti osebe, kot sta npr. narativnost ali osebnost. Ravno zaradi tega je mogoča produktivna primerjava njunih stališč o diahroni identiteti sestva (o čemer govorita tudi avtorja sama), ki bo predstavljena v naslednjem razdelku.

2. Diahrona identiteta sestva

Sinhrona enotnost sestva pomeni, da so vsa izkustva, ki jih ima neki subjekt v nekem določenem trenutku (npr. zvok petja ptic in pogled na goro), povezana v *eno* izkustvo, ki pripada *enemu* subjektu oz. sestvu. Diahrona identiteta pa po drugi strani pomeni, da je sestvo identično *skozi čas*. Diahrono identiteto lahko zavoljo jasnosti razdelimo na *šibko diahrono identiteto*, ki pomeni identiteto znotraj *enega samega akta zavesti* (ali *neprekinjene epizode izkustva*),⁸ in *močno diahrono identiteto* ali diahrono identiteto v ožjem pomenu, ki pomeni identiteto sestva v *različnih aktih ali epizodah izkustva*, pri čemer se slednja nanaša na zelo različna časovna obdobja (od nekaj minut do več deset let).⁹

Šibka diahrona identiteta sestva je implicirana že v sinhroni enotnosti, kar Zahavi utemeljuje s pomočjo Husserlove razlage časovne razsežnosti zavesti. Izhodišče za to razlago je dejstvo, da lahko zaznavamo predmete, ki imajo časovno razsežnost, kot je npr. melodija. V splošnem to pomeni, da *spreminjanje in trajanje* (npr. nekega tona) ni nekaj, do česar pridemo s sklepanjem momentanih »brezčasnih« vtišov, temveč nekaj, kar *neposredno zaznavamo*. Tok zavesti potemtakem ne more biti sestavljen iz momentanih točk, fenomenološka sedanost pa ne more biti točka brez časovne razsežnosti. Po Husserlu lahko zaznavo spreminjanja in trajanja razložimo tako, da sedanosti pripišemo časovno razsežnost ali z drugimi besedami, da namesto o »točki« govorimo o »temporalnem polju« sedanosti, ki vsebuje vse tri temporalne moduse, namreč sedanost, preteklost in prihodnost. V ta namen vpelje Husserl tri tehnične pojme: (1) *primarni vtis*, ki označuje sedanost v strogem pomenu in se nikoli ne pojavlja ločeno od drugih dveh momentov; (2) *retenco*, ki označuje ravnokar pretekli trenutek in s tem priskrbi zaznavi

⁸ Zahavi, ki izhaja iz fenomenološke tradicije, uporablja pojem *akt zavesti*, Strawson, ki izhaja iz analitične tradicije, pa pojem *neprekinjena epizoda izkustva*. V kontekstu tega članka sta oba pojma sinonimna.

⁹ Kadar bo v nadaljevanju pojem »diahrona identiteta« uporabljen brez kakršnegakoli pridevnika, se bo nanašal izključno na *močno* diahrono identiteto.

časovni kontekst, usmerjen v preteklost; ter (3) *protenco*, ki je na bolj ali manj nedoločen način naperjena na neposredno prihodnost in s tem zaznavi priskrbi časovni kontekst, usmerjen v prihodnost (Zahavi, 2014: 64).

Takšno razumevanje temporalnosti ni zgolj razlaga zaznave *predmetov* s časovno razsežnostjo, temveč ima pomembne implikacije tudi za časovno razsežnost zavesti same. Po Husserlovem modelu retenca namreč ne pomeni, da je neposredno pretekli vtis *ponovno reprezentiran* (kar bi pomenilo, da neposredno pretekli ton neke melodije *ponovno zaznamo* ob zaznavi naslednjega tona), temveč je v retenci *moje izkustvo* omenjenega tona *še vedno prisotno*. Skratka, »vsaka sedanja faza zavesti ne retendira samo preteklih tonov, temveč tudi preteklo *fazo zavesti*« (ibid., moj poudarek). Retencionalni proces potemtakem poleg zaznave trajajočih ali spreminjajočih se predmetov omogoča tudi predreflektivno in *časovno razsežno* samozavedanje (ki tvori *šibko* diahrono identiteto izkustvenega sebstva), Husserlovo razlago temporalnosti pa zato lahko razumemo kot *mikrostrukturo prvoosebne danosti* (ibid.: 65). Husserl v *Fenomenologiji notranje zavesti časa* sicer ne omenja sebstva ali *ega*, ki naj bi izvajal sintezo temporalnosti, zato pa vztraja pri razlikovanju med mnogoterostjo *doživljajev* in stalno prvoosebno dimenzijo *doživljanja* (nem. *die Erlebnisse in das Erleben*), kar ustreza Zahavijeveemu razlikovanju med pluralnostjo *doživljajev* in stalnim prvoosebni značajem zavesti, ki naj bi tvoril *minimalno* ali *izkustveno* sebstvo (ibid.: 66). Z drugimi besedami: čeprav se moja izkustva nenehno spreminjajo, »polje *doživljanja* s svojo tročleno strukturo protenca-primarni vtis-retenca, ki velja za pogoj možnosti izkustva, samo ne more postati nekaj *zame* preteklega in odsotnega« (ibid.), identičnost tega *polja doživljanja* pa ni nič drugega kot *močna* diahrona identiteta.

Če povzamemo, lahko iz Husserlove analize temporalnosti izluščimo dva ključna uvida, ki tvorita osnovo Zahavijevega razumevanja diahrone identitete: (1) mogoče je trditi, da sinhrono in diahrone enotnosti izkustva ne pogojuje nikakršno *ločeno* sebstvo, ne da bi s tem zanimali *obstoj* sebstva; ter (2) celo analiza enega samega akta zavesti mora vključevati problem temporalnosti, kar pomeni, da med sinhrono in diahrono enotnostjo ni mogoče povleči ostre ločnice (ibid.: 67). Sinhrona enotnost »ni mogoča brez neke mere diahrone enotnosti« (ibid.), to *neko mero* diahrone enotnosti, tj. diahrono enotnost znotraj enega (nujno časovno razsežnega) akta zavesti, pa smo tukaj označili kot *šibko* diahrono identiteto.¹⁰

Močna diahrona identiteta pa je, kot rečeno, identiteta izkustvenega sebstva v *različnih doživljajih*. Ta vrsta identitete je transcendentna z ozirom na akte zavesti in je zato ni mogoče izpeljati iz analize enega samega akta, temveč je zanjo potrebna

¹⁰ Pojma diahrona *enotnost* in diahrona *identiteta* nista sinonima, ker je diahrona *enotnost* zavesti (tj. povezanost prvoosebni doživljajev v spominu) mogoča tudi *brez* diahrone *identitete sebstva* (kar velja, kot bomo videli, za Strawsonovo razlago). Kljub temu sta ta dva pojma pri Zahaviju ekvivalentna, saj diahrona *enotnost* po njegovem razumevanju implicira diahrono *identiteto* sebstva (gl. Zahavi, 2014: 72–3).

primerjava več različnih aktov. Močna diahrona identiteta (za razliko od šibke) zahteva več kot zgolj neposredno samozavedanje, in sicer *sintezo*, skozi katero identificiramo tisto, kar je v različnih izkustvih identično – njihovo *prvoosebno danost*. Ker tako razumljeno sebstvo ne more obstajati ločeno od posameznih izkustev, ga Zahavi, sledeč Husserlu, označi kot »*transcendenco v imanenci*« (Zahavi, 2005: 131).

Kar se tiče šibke diahrona identitete, pritrđi Husserlovi tezi, da sinhrona enotnost implicira neko mero diahrona enotnosti, tudi Strawson. Ker ima vsako izkustvo časovno razsežnost ali »temporalni horizont«, je nujno, da ima sebstvo šibko diahrono identiteto (Strawson, 2009b: 250–2, 256). Z drugimi besedami: »[V]sako enotno obdobje izkustva mora imeti subjekta, za katerega je to izkustvo enotno in povezano« (Strawson, 1999: 129). Vendar pa ima sebstvo po njegovem razumevanju *samo* šibko diahrono identiteto, kar pomeni, da je njegovo trajanje identično trajanju neprekinjene epizode izkustva. Vprašanje o tem, koliko časa traja takšna epizoda v človeškem izkustvu, je zaenkrat zelo nejasno, vendar gre najverjetneje za obdobje nekaj sekund (*ibid.*: 130). Kratkotrajnost sicer ni nujna lastnost sebstva (lahko si namreč zamislimo bitja, katerih sebstvo bi trajalo tako dolgo kot njihovo življenje), temveč je posledica našega specifičnega psiho-fizičnega ustroja (*ibid.*).

V nekem določenem obdobju zavesti neke osebe obstaja torej toliko sebstev, kolikor je neprekinjenih epizod izkustva. Čeprav se lahko v *epistemološkem* oziru izkaže, da je štetje teh kratkotrajnih sebstev nemogoče ali nujno nejasno, to še ne pomeni, da obstaja glede njihovega števila kakršnakoli *metafizična* nejasnost (*ibid.*: 129). Vsekakor je po Strawsonu gotovo, da so posamezne epizode izkustva razmeroma kratke, kar je posledica strukture človeške zavesti: »Osnovna forma naše zavesti je vrzeli poln niz izbruhov zavesti iz nezavesti« (*ibid.*: 130). Metafizična posledica takega pojmovanja je, da se zaimek »jaz« v vsakem danem trenutku nanaša na dve različni entiteti: na mene kot *človeško bitje* ali *osebo* ter na mene kot *sebstvo*, pri čemer je odnos med obema odnos med delom (sebstvo) in celoto (oseba) (*ibid.*: 131).

Če sta si Zahavijeva in Strawsonova pozicija glede sinhrona enotnosti razmeroma blizu, pa sedaj vidimo, da se njuni stališči o diahroni identiteti močno razlikujeta, saj Strawson sebstvu ne pripisuje nikakršne transcendence, tudi »imanentne« ne. Predpostavka, da si vsa različna izkustva delijo značaj vselej identične mojosti, ki naj bi tvorila osnovo za diahrono identiteto, je po Strawsonu zgolj psihološka lastnost določenega števila ljudi in ne izhaja iz izkustva samozavedanja:

Nekateri ljudje imajo zelo narativen ali (bolj nevtraln) *diahron* način razmišljanja o sebi. To pomeni, da jih preveva močan občutek, da je *jaz*, ki je *trenutno prisoten v njihovi duševnosti*, obstajal že v preteklosti in da bo obstajal tudi v prihodnosti. Drugi imajo zelo drugačen, *epizodičen* način doživljanja časa. Ko epizodične osebe odmaknejo svoj pogled od sedanjosti, jih ne preveva močan občutek, da je *jaz*, ki je sedaj prisoten v njihovi duševnosti, obstajal že v preteklosti in da bo obstajal tudi v daljni prihodnosti. /.../ V mojem primeru leži interes (najsaj emocionalen ali ne) za moje – precej redke – avtobiografske spomine v njihovi izkustveni vsebini, in sicer popolnoma neodvisno od dejstva, da se je to, česar se spomnim, zgodilo meni. (*ibid.*: 109)

V nadaljnji formulaciji svojega argumenta Strawson vpelje izraz *jaz**, ki označuje mene kot *sebstvo* v nasprotju z mano kot *osebo*. V skladu s tem razlikovanjem lahko rečemo, da imajo moji avtobiografski spomini prvoosebni značaj in da so se zgodili meni (kot osebi), vendar iz tega še ne sledi, da so se zgodili *meni**. Prvoosebni značaj spomina je torej neodvisen od *identifikacije* s subjektom nekega dogodka v spominu, in sicer ne glede na to, ali obstaja tudi neki čustveni odnos do vsebine ali subjekta spomina (*ibid.*).¹¹

V *Self and Other* Zahavi razvije kritiko Strawsonovega pojmovanja diahrone identitete, ki izhaja iz dosledno fenomenološkega pristopa k problemu sebstva. Zahavi se sicer s Strawsonom strinja v tem, da izkustveno sebstvo ne more obstajati brez zavesti, vendar to po njegovem mnenju še ne pomeni, da prekinitve zavesti onemogočijo identiteto izkustvenega sebstva, saj je kriterij identitete *mojost* in ne *kontinuiteta zavesti* (Zahavi, 2014: 72). Z drugimi besedami: isto izkustveno sebstvo je prisotno v dveh časovno oddaljenih doživljajih, če oba vsebujeta *isto dimenzijo mojosti*, in sicer ne glede na to, ali med njima obstaja kontinuiteta zavesti (*ibid.*). Ključno vprašanje torej ni, koliko sta doživljaja časovno oddaljena, temveč, »ali je prvi doživljaj *prvoosebno dostopen* sedanjemu aktu spominjanja« (*ibid.*, moj poudarek).

Če izkustveno sebstvo po eni strani ne more obstajati brez izkustva, a lahko po drugi strani ohrani svojo identiteto kljub morebitnim prekinitvam zavesti, se zdi, da imamo opraviti z entiteto, ki izgine in se ponovno pojavi v *numerično identični obliki*, kar bi vsekakor predstavljalo neznansko metafizično ekstravaganco. Če ponazorimo: to bi bilo ekvivalentno trditvi, da je neko drevo, ki je zgorelo v gozdnem požaru, *numerično identično* z drugim drevesom, ki je po nekaj desetletjih zrastle na istem mestu (pa čeprav bi se morda izkazalo, da so popolnoma vsi listi novega drevesa razporejeni na natanko identičen način). Toda po Zahaviju ta

¹¹ »Menim, da je to preprosto izkustveno dejstvo. Tisti, ki se z mojo opazko ne strinjajo, jo bodo mogoče lažje razumeli, če pomislijo, kako je biti čustveno (bodisi preko empatije ali sočutja) povezan z življenjem oz. situacijo neke druge osebe ali zamišljenega lika brez kakršnekoli identifikacije s to osebo ali s tem likom.« (*ibid.*)

ugovor ne vzdrži, saj je takšno razmišljanje o sebstvu posledica privzetja tretjeosebne perspektive. Z njegovimi besedami: »Kritiki si tok zavesti zamišljajo po analogiji z vrvjo in primerjajo spanje brez sanj z rezanjem vrvi. S take perspektive se zdi, da je »tok« sestavljen iz zaporedja diskretnih epizod /.../ ter da je v obdobjih nezavesti prekinjen« (*ibid.*). Če pa privzamemo *prvoosebno* perspektivo, so po njegovem mnenju takšni in podobni ugovori neutemeljeni. Ko se zbudimo, nam ni treba »seči nazaj« in vzpostaviti povezave z včerajšnjim tokom zavesti, saj v spanju brez sanj »ni *prvoosebne* odsotnosti *prvoosebne* perspektive« (*ibid.*: 73). Ker prekinitve zavesti niso dostopne *prvoosebni* perspektivi po definiciji, so za problem diahrona identitete izkustvenega sebstva popolnoma irelevantne, saj je kriterij identitete *mojost*, ki je povsem neodvisna od kontinuitete ali časovne oddaljenosti doživljanjev.

Zahavi v skladu s privzetjem *prvoosebne* perspektive ostaja nevtralen do metafizičnega vprašanja o tem, ali diahrona identiteta sebstva implicira obstoj nekega neizkustvenega *substrata* sebstva, denimo določene nevronske strukture (*ibid.*). Vendar pa poudari, da to še ne pomeni, da je njegov pristop »zgolj« fenomenološki in da nam ne pove ničesar o *realnosti* sebstva, saj je »realnost«, ki je relevantna za vprašanje sebstva, ravno *izkustvena* realnost. Če izkustvo bolečine zadošča za *realnost* bolečine, potem je tudi »naše izkustvo časovno razsežnega in enotnega toka zavesti *eo ipso* izkustvo resnične (in ne le iluzorne) diahronosti izkustvenega sebstva« (*ibid.*: 74). V nadaljevanju istega odstavka razvije Zahavi svoj glavni ugovor proti Strawsonovemu pojmovanju:

Če bi nekdo vseeno vztrajal pri tem, da tok izkustva, ki traja denimo eno minuto, vsebuje dvajset do trideset metafizično različnih (ampak kvalitativno podobnih) kratkotrajnih sebstev, bi bil soočen z neizogibnim vprašanjem o njihovem medsebojnem odnosu. Sam ne vidim nobene prave alternative sledečemu predlogu: metafizično gledano gre za sebstva, ki se, čeprav stojijo v posebnih medsebojnih vzročnih povezavah, drugo od drugega ne razlikujejo nič manj, kot se jaz razlikujem od tebe. Moram priznati, da se mi ta predlog zdi absurden. (*ibid.*)

Zahavi nadalje trdi, da razlikovanje med *izkustveno enotnostjo* toka zavesti in *diahrono identiteto sebstva* znotraj njegovega pristopa ni smiselno, saj enotnost, ki jo podeli *prvoosebni* značaj izkustva, zadošča za diahrono identiteto sebstva, kot jo pojmuje on sam (*ibid.*). Epizodični spomin, v katerem je locirana izkustvena enotnost, nikakor ni nezmotljiv, je pa zato vedno zanesljiv njegov *prvoosebni značaj*.¹² Strogo izkustveni pristop implicira torej eno ključno omejitev, zaradi katere je njegova uporabnost v problemih osebne identitete zelo vprašljiva: trditev,

¹² Zahavijev primer je oseba, ki je danes prepričana, da je Napoleon, in se »spomni« bitke pri Waterlooju. Ta spomin je po vsej verjetnosti napačen in je bil pridobljen dosti kasneje, vendar še vedno drži, da je ta oseba morala obstajati takrat, ko je ta spomin *pridobila* (ne glede na vsebino spomina) (*ibid.*: 75).

da je izkustveno sebstvo v sedanji epizodi zavesti identično z izkustvenim sebstvom neke pretekle epizode, je upravičena, če *in samo če* je pretekla epizoda prvoosebno dostopna (*ibid.*: 77).

3. Sebstvo in struktura

Zahavi zaključí poglavje o diahroni identiteti v *Self and Other* s sledečim, prese- netljivo skromnim povzetkom cilja svoje argumentacije:

Če je ena od motivacij za vpeljavo pojma narativno razsežnega sebstva problem diahronne enotnosti, bi bilo napačno misliti, da je slednja popolnoma nedostopna izkustveni razlagi, ki jo zagovarjam. Povsem napačno bi bilo namreč trditi, da imamo časovno strukturirana izkustva sebstva [ang. *self-experiences*] šele potem, ko smo že pridobili narativne zmožnosti. Izkustveno sebstvo že ima *neko mero* časovne razsežnosti in naše predreflek- tivno samozavedanje že vključuje *neko mero* zavedanja o diahronosti. (Za- havi, 2014: 77, moj poudarek)

Izkustveno sebstvo vsekakor ima *neko mero* časovne razsežnosti (s čimer se stri- nja tudi Strawson) in v tem oziru ne potrebuje narativnosti za razlago *šibke* dia- hronne identitete. Toda ali lahko rečemo isto o *močni* diahroni identiteti (ki je tudi *glavni problem*, s katerim se spopada narativna razlaga)? Če pomislimo, v kolik- šni meri se obe razlagi ujemata z našimi intuicijami o diahroni identiteti, vidimo, da ima narativna razlaga ključno prednost v tem, da ne vključuje pogoja *prvo- osebne dostopnosti* preteklih izkustev. Spomnimo se, da v skladu z izkustvenim pristopom velja, da je moje *sedanje* izkustveno sebstvo identično z izkustvenim sebstvom v neki pretekli izkustveni epizodi, *če in samo če* je pretekla epizoda iz- kustva prvoosebno dostopna sedanjemu aktu spominjanja (*ibid.*, gl. tudi konec prejšnjega razdelka). Torej: če se jaz ne spomnim neke pretekle epizode izkustva, pri čemer ne gre nujno za časovno zelo oddaljen dogodek, temveč denimo za ne- ko banalno, vsakdanje dejanje pred nekaj urami, ne morem trditi, da je moje se- danje izkustveno sebstvo identično s sebstvom v tej epizodi. Ker je pogoj identite- te prvoosebna dostopnost v *epizodičnem* spominu in ne zgolj *propozicionalni* spomin, mi niti dejstvo, da *vem*, da sem npr. pred nekaj urami šel v trgovino (ker se spomnim prihoda domov in sedaj vidim vse stvari, ki sem jih kupil), ne omo- goča vzpostaviti diahronne identitete s to epizodo, če mi ni prvoosebno dostopno *sámo izkustvo* današnjega nakupovanja. Po drugi strani pa nimam nobenih težav z ugotavljanjem diahronne identitete izkustvenega sebstva z vsemi pomembnejšimi dogodki, ki sem jih bil deležen celo desetletje nazaj, ker je njihova *prvoosebna dostopnost* še vedno zelo intenzivna.

Teh težav se najverjetneje zaveda tudi sam Zahavi, saj meni, da izkustveno sebstvo ne zadošča za obravnavo problemov osebne identitete, in zato zagovarja večdimenzionalen pristop, ki bi upošteval *tudi* narativnost (pri čemer je narativno sebstvo ali, natančneje, *oseba* sekundarna in odvisna od izkustvenega sebstva) (*ibid.*: 90). K vprašanju o tem se bomo vrnili v zaključnem razdelku, sedaj pa nadaljujmo z Zahavijevo kritiko Strawsona.

Spomnimo, da Zahavi za absurdnega označi predlog, da neki »tok izkustva, ki traja denimo eno minuto, vsebuje dvajset do trideset metafizično različnih (ampak kvalitativno podobnih) kratkotrajnih sebstev«, ker se ta sebstva, *metafizično* gledano, »drugo od drugega ne razlikujejo nič manj, kot se *jaz razlikujem od tebe*« (*ibid.*: 74, moj poudarek). V tej trditvi se zdi problematična zlasti predpostavka, da bi dve (še tako podobni) zaporedni izkustveni sebstvi morali biti *absolutno* različni, in sicer nič manj kot izkustvi dveh popolnoma različnih oseb. Zdi se, da to predpostavko utemeljuje kvalifikacija »metafizično gledano«: metafizično gledano res velja, da sta dva poljubna predmeta ali dve poljubni temporalni fazi *istega* predmeta nujno *absolutno različni*, če nista numerično identični. Numerična identiteta je, konec koncev, binaren predikat. Toda to velja le za predmete, razumljene kot *neizkustvene* ali *objektivne* entitete, ni pa očitno, da bi moralo isto veljati tudi za *izkustva*.¹³ Z drugimi besedami: ali je *numerična identiteta* res *edina* relacija, ki lahko utemelji diahrono *izkustveno enotnost*?

Da bi odgovorili na to vprašanje, moramo natančneje določiti, kaj točno je izkustveno sebstvo. Na nekem mestu Zahavi identificira izkustveno sebstvo s tročleno *strukturo časovne razsežnosti zavesti* (Zahavi, 2014: 66). Če je sebstvo zgolj *abstraktna struktura*, potem mora imeti *močno* diahrono identiteto, in sicer v največji možni meri, saj *struktura zavesti* mora biti identična tekom celega življenja neke osebe. Toda ta struktura je nujno identična kvečjemu pri *vseh* (ali vsaj *vseh človeških*) *zavestnih bitjih*, saj tvori *nujno značilnost zavesti*. Po drugi strani pa za samo *strukturo* ne moremo reči, da ima *časovno razsežnost*, kar Zahavi pripisuje izkustvenemu sebstvu (*ibid.*: 50).

Na nekaterih drugih mestih Zahavi poudarja, da izkustveno sebstvo ni izključno formalna struktura, temveč *izkustvena lastnost*,¹⁴ tj. *mojost*, ki tvori stalno, nespremenljivo ozadje našega mišljenja in zaznavanja (Zahavi, 2005: 122–4, 131, 235). Če Husserlovo razlago temporalnosti lahko razumemo kot *mikrostrukturo prvoosebne danosti* ali *mojosti* (Zahavi, 2014: 65), potem je izkustveno sebstvo nekaj, kar ima časovno razsežnost *v skladu s to strukturo* (ne pa ta struktura *sama*).¹⁵ Izkustveno sebstvo je torej vsebovano v vsakem aktu zavesti in ima šibko

¹³ Neutemeljeno pripisovanje lastnosti predmetov samim *izkustvom* je natanko to, kar je Merleau-Ponty (sicer v nekoliko drugačnem kontekstu) označil kot »izkustveno napako« (Merleau-Ponty, 2002: 5).

¹⁴ O razliki med *izkustvenimi* in *intencionalnimi* lastnostmi gl. Zahavi, 2005: 119–23.

¹⁵ Merleau-Ponty razvija pojmovanje časovnosti, ki ukinja omenjeno razliko med *strukturo* časovnosti in *izkustvom* ali z drugimi besedami, med *formo* in *vsebino* (Merleau-Ponty, 2002: 476–503). Vendar pa je

diahrono identiteto znotraj vsakega akta, medtem ko močno diahrono identiteto postuliramo na podlagi *sinteze* ali primerjanja posameznih aktov, njeno veljavnost v posameznih primerih pa retrospektivno preverjamo s pomočjo epizodičnega spomina (Zahavi, 2005: 131; 2014: 77).

To razlikovanje med *sebstvom kot strukturo* in *sebstvom kot mojstjo*¹⁶ smo tukaj vpeljali samo zato, da bi se lahko v nadaljevanju izrecno omejili na *sebstvo kot mojst* in vprašanje o naravi *njegove* identitete, saj je identiteta formalne strukture povsem trivialna. Podobno razlikovanje, in sicer med *sebstvom kot tokom* in *sebstvom kot strukturo*, je vpeljal Krueger (2011: 48–52); kar se tiče sebstva kot *strukture*, se z njegovo argumentacijo povsem strinjamo, toda njegovo razumevanje sebstva kot *toka* ni povsem identično s tem, kar smo tukaj označili kot *sebstvo kot mojst*. Krueger namreč razume *sebstvo kot tok* kot nekaj, kar se *nenehno* spreminja in čemur *nikoli* ne moremo pripisati numerične identitete (*ibid.*: 51). Glede na argumente, ki jih je kasneje razvil Zahavi (2014: 63–77), pa se zdi, da Kruegerjeva argumentacija neupravičeno identificira sebstvo z nenehno spreminjajočim se *tokom* in ne z *mojstjo*, s čimer *prima facie* predpostavlja, da *mojst*, kakor jo razume Zahavi, nikoli ne more biti identična.¹⁷

Sedaj se lahko vrnemo k osnovnemu vprašanju: ali je sebstvo nujno *numerično identično* v vseh aktih zavesti, ki pripadajo isti osebi? V razvijanju argumentacije, ki bi pritrdilno odgovorila na to vprašanje, Zahavi omenja neki Husserlov argument: če si zamislimo ton, ki nekaj časa zveni, premine in nato ponovno zazveni, gre za dva numerično različna tona, medtem ko za »čisti jaz«, ki ohranja numerično identiteto tudi skozi prekinitve zavesti (Husserl, 1973: 42–3), to *ne* velja. Vendar pa Zahavi ne omeni ključnega dela Husserlovega argumenta: »Jaz kot čisti jaz je absolutno identično *isti*, pripada vsaki točki tega časa in *vendar ni razsežen* [nem. *gedehnt*]« (*ibid.*: 43, moji poudarki). Tako razumevanje sebstva je potemtakem bližje sebstvu kot *polu identitete* kakor pa *izkustvenemu* sebstvu, saj je ravno *časovna razsežnost* ena ključnih razlik med (novo)kantovskim pojmovanjem statičnega pola identitete in Zahavijevim nenehnim poudarjanjem *izkustvene dostopnosti* minimalnega sebstva (Zahavi, 2014: 77; 2011). Če želimo zagovarjati močno numerično identiteto sebstva, potem je, sledeč omenjenemu Husserlovemu argumentu, ne moremo pripisati sebstvu, ki ima *časovno razsežnost*. Glede na pogoj *prvoosebne dostopnosti* izkustev (gl. zgoraj) pa je očitno, da je dodaten raz-

Merleau-Pontyjeva razlaga neločljiva od njegovega radikalno *utelešenega* razumevanja izkustva in zato ni kompatibilna z Zahavijevim pojmovanjem, ki si glede paradigme utelešenosti/udejanjenosti prizadeva ostati nevtraln (Zahavi, 2014: 96).

¹⁶ V nadaljevanju se bo izraz *izkustveno sebstvo* nanašal na slednji pomen, medtem ko bomo prvega označili preprosto kot *strukturo izkustvenega sebstva* ali *strukturo prvoosebne danosti*.

¹⁷ Krueger na nekem mestu pravi, da je minimalno sebstvo po Zahavijevem mnenju *identično* z akti zavesti (Krueger, 2011: 51), s čimer spregleda Zahavijevo vztrajanje pri že omenjeni *transcendenci v imanenci* (gl. npr. Zahavi, 2005: 131). Poleg tega se zdi, da Krueger s pojmom *toka* zanika tudi *šibko* diahrono identiteto, ki je po našem mnenju popolnoma upravičena.

log, zakaj Husserlovih argumentov o čistem egu ne moremo aplicirati na Zahavijevo pojmovanje izkustvenega sebstva, ta, da je *atemporalni* čisti ego nekaj, kar ohranja numerično identiteto (in jo je *moralo* imeti v *vseh* preteklih izkustvih) *ne glede na to*, ali je neko izkustvo dostopno v spominu ali ne. Skratka: če imamo opraviti s sebstvom, ki ima časovno razsežnost in *ni* zgolj *pol identitete*, potem identitete takega sebstva ne moremo *postulirati*, temveč ta mora biti *izkustveno dostopna*, izkustveno dostopna pa je lahko le v spominu.

Sedaj lahko vidimo tudi, zakaj je problematičen Zahavijev ugovor, da se različna sebstva v istem toku zavesti metafizično gledano »drugo od drugega ne razlikujejo nič manj, kot se jaz razlikujem od tebe« (Zahavi, 2014: 74). Absurdno bi bilo predpostaviti, da se razlikuje *struktura* teh različnih kratkotrajnih sebstev, vendar očitno ne gre za strukturo, temveč za *mojost* različnih izkustev. In če je nekaj metafizično gledano bodisi *numerično* identično bodisi popolnoma različno, pa ni jasno, zakaj bi isto moralo veljati v *fenomenalnem* oziru. Z drugimi besedami: ni jasno, zakaj je nemogoče, da bi dve izkustvi v istem toku zavesti vsebovali dve sebstvi, ki sta metafizično različni, fenomenalno pa podobni ali skoraj (kvalitativno) identični, pri čemer bi eventualno prvoosebno dostopnost prvega izkustva v kasnejšem (tj. spomin) pojasnili le s kavzalnimi povezavami med obema izkustvoma.

Če sklenemo: numerična identiteta sebstva znotraj enega akta zavesti je *popolnoma nujna in prvoosebno dostopna*. V resnici je dejstvo, da ostaja *mojost* identična v eni epizodi izkustva, verjetno najbolj gotovo (če ne *edino* popolnoma gotovo) spoznanje, ki nam je dostopno, ker predstavlja le drugo plat *sinhrone* enotnosti izkustva. Problematičen je torej le prehod od *šibke* k *močni* diahroni identiteti, ki ga vzpostavljata refleksija in sinteza. Ker temelji *šibka* diahrona identiteta na *retenci* (ki je ravno tako zanesljiva kot katerakoli sedanja zaznava, ker *tvori del fenomenalne sedanjosti*), *močna* pa na *epizodičnem spominu* (ki nikakor ni nezmojljiv), je treba strogo razlikovati med obema vrstama diahrono identitete. Retenca in spomin sta dve različni zmožnosti, ki ju združuje samo to, da se obe nanašata na preteklost, čeprav na popolnoma različna načina. Isto po našem mnenju velja za *šibko* in *močno* diahrono identiteto – obe se nanašata na identiteto sebstva, a le prva je popolnoma gotova, razlika med njima pa ni razlika v *stopnji*, temveč v *vrsti* gotovosti.

Toda kaj potem lahko rečemo o Zahavijevem argumentu, da je »naše izkustvo časovno razsežnega in enotnega toka zavesti *eo ipso* izkustvo *resnične* (in ne le iluzorne) diahronosti izkustvenega sebstva« (Zahavi, 2014: 74, moj poudarek), tako kot izkustvo bolečine zadošča za *realnost* bolečine? Pri tem se moramo vprašati, kaj točno pomeni *izkustvo časovno razsežnega in enotnega toka zavesti* oz. za *kakšno* diahronost gre. Če je s tem mišljeno izkustvo *šibke* diahrono identitete, potem v argumentu ni ničesar spornega. Če pa gre za izkustvo *močne* diahrono identitete (kar lahko domnevamo, ker je ta argument omenjen v navezavi na kritiko

Strawsona), je nejasno, ali sploh *imamo* takšno izkustvo. Ker če upoštevamo, da je močna diahrona identiteta rezultat *sinteze* in *refleksije* ter da sebstvo »ne more biti dano kot identiteta, ki je transcendentna z ozirom na akte, v *enem samem izkustvu*« (Zahavi, 2005: 131), potem ni jasno, kako je tako izkustvo sploh *možno*. Z drugimi besedami: kako lahko imamo *neposredno* izkustvo (ki je ravno tako neposredno kot *izkustvo bolečine*) nečesa, kar *ne more biti dano* v enem samem izkustvu?¹⁸

Na tej točki bi bilo mogoče zoper pravkar predstavljeno argumentacijo naperiti sledeči ugovor: morda res nimamo *neposrednega izkustva* močne diahrone *identitete*, vendar je *mojost*, na kateri temelji sinteza take vrste identitete, *najneposrednejša* značilnost *vsakega posameznega izkustva*. Temu vsekakor lahko pritrdimo, vendar to še vedno ne implicira teze, ki jo tukaj problematiziramo. *Vsakokratna* mojost in njena identiteta znotraj vsake posamezne neprekinjene epizode izkustva sta sicer popolnoma neposredni, a če *reflektiramo* o izkustvu in izvajamo *sintezo* več različnih epizod, potem imamo vedno opraviti (tudi) s *spominom*, katerega gotovost nikoli ni primerljiva z gotovostjo *retence*. S tem nikakor ne trdimo, da je spomin popolnoma nezanesljiv, temveč le to, da ni jasno, zakaj spomina (s prvoosebno danostjo vred) ne bi mogle ustvariti kavzalne povezave med različnimi izkustvi, pri čemer *nič* v teh izkustvih ne bi ostalo *numerično* identično ali *transcendentno* z ozirom na posamezna izkustva (posledično tudi *sebstvo* ne) (prim. Strawson, 1999: 109).¹⁹ Če pa diahrona identiteta sebstva ni nič drugega kot prvoosebna dostopnost preteklih doživljajev v spominu (kot bi lahko razumeli Zahavi, 2014: 74), potem je nestrinjanje med Zahavijem in Strawsonom glede diahrone identitete zgolj terminološko.

Navedeni argumenti postavljajo pod vprašaj Zahavijevo kritiko Strawsonovega pojmovanja, po katerem ima sebstvo samo *šibko* diahrono identiteto, vsaka neprekinjena epizoda izkustva pa ima »subjekta, za katerega je to izkustvo enotno in povezano« (Strawson, 1999: 129), pri čemer je subjektov toliko, kolikor je takih epizod izkustva. Natančneje, problematiziramo Zahavijevo tezo, po kateri je izkustveno sebstvo identično v vseh različnih izkustvih, vendar s tem ne zagovarjamo Strawsonove pozicije, saj je predpostavka, da mora vsaka epizoda izkustva imeti svoj (poseben) subjekt, tesno povezana z njegovim panpsihizmom in s tezo, da je sebstvo (materialni) *objekt* (gl. *ibid.*: 120–30; 2009a; 2009b), kar je za naše

¹⁸ Eden od možnih odgovorov bi bil, da gre za *presumptivno sintezo*, o kakršni je govor pri Merleau-Pontyju (2002: 80). Toda tak pomislek je problematičen, saj sebstvo, ki je po Zahaviju z ozirom na akte transcendentno, *ne more* biti dano v *enem samem izkustvu* (Zahavi, 2005: 131). Če bi vseeno hoteli vztrajati pri tem, da gre za *implicitno* ali *presumptivno* sintezo v kateremkoli pomenu, bi iz tega sledilo, da je Zahavijeva analogija z izkustvom bolečine, ki tvori jedro njegovega argumenta, napačna ali namerno zavajajoča.

¹⁹ O razlagah spomina, ki ne vključujejo diahrone identitete sebstva (oz. sebstva nasploh), gl. Ganeri, 2017. Na ta članek je odgovoril Zahavi (2017a), vendar se je pri tem osredotočil samo na kritiko Ganerijevega zanikanja *sinhrone* identitete sebstva.

namene irelevantno. Cilj tega članka je samo pokazati, da je Zahavijevo pojmovanje diahrona identitete mestoma nejasno in problematično, saj ne upošteva razlike med *šibko* in *močno* diahrono identiteto ter posledično ne ponudi prepričljivega argumenta za *močno* diahrono identiteto. Zagovarjanje teze o *identiteti* med sebstvom in izkustvom bi zahtevalo temeljito preizpraševanje Zahavijevega pojmovanja izkustvenega sebstva v njegovi *sinhroni* dimenziji in bi zato moralo biti predmet posebne razprave.²⁰

Zaključek: identiteta in problem perspektive

Čeprav izkustveno sebstvo prvotno ni bilo mišljeno kot odgovor na vprašanja o osebni identiteti, Zahavi večkrat poudarja, da nam lahko njegovo pojmovanje izkustvenega sebstva vseeno pomaga pri problemu diahrona identitete (Zahavi, 2005: 130) in da je kompatibilno s kompleksnejšimi modeli sebstva, kot je narativno (Zahavi, 2014: 90; 2017b: 1045),²¹ kar bi nam domnevno omogočilo tudi razlago *osebne* identitete.²² V pričujočem članku pa smo skušali pokazati, da je močna diahrona identiteta izkustvenega sebstva problematična, in sicer v dveh ozirih:

1. Če izkustveno sebstvo razumemo kot nekaj, kar ohranja *numerično identiteto* v različnih izkustvih, potem *močne* diahrona identitete sebstva ne moremo zagovarjati z argumenti, ki dokazujejo le *šibko* diahrono identiteto. Ravno tako se ne moremo niti sklicevati na *izkustvo* močne diahrona identitete, ker ne moremo imeti neposrednega izkustva o nečem, kar je postulirano na podlagi *sinteze* in ne more biti dano *neposredno*.
2. Če močna diahrona identiteta izkustvenega sebstva ni nič drugega kot prvoosebna dostopnost preteklih izkustev v spominu, potem ni jasno, kako bi lahko izkustveno sebstvo doprineslo k razlagi osebne identitete, saj bi šlo za izrazito »vrzeli polno«²³ vrsto identitete (gl. zgoraj), nestrinjanje med Zahavijem in Strawsonom pa bi bilo zgolj terminološko.

²⁰ Za pronicljivo (in dosti radikalnejšo) kritiko Zahavijevega pojmovanja izkustvenega sebstva (tako v sinhronem kot v diahronem oziru), ki izhaja iz budistične filozofske tradicije, gl. Dreyfus, 2011 in Ganeri, 2017.

²¹ Zanimivo kritiko Zahavijevega pojmovanja diahrona identitete je razvil Gusman (2015), ki, sledeč predvsem Sartrovim argumentom proti Husserlovemu pojmu sebstva, minimalno sebstvo označi za odvečno. Kolikor Gusman izpostavlja težave pri kombinaciji minimalnega in narativnega sebstva, se z njegovo argumentacijo povsem strinjamo, a vseeno menimo, da je vloga minimalnega sebstva v sinhroni enotnosti in šibki diahroni identiteti v splošnem upravičena (in sicer iz razlogov, ki so razvidni zgoraj in v Zahavi, 2005; 2014).

²² V vsakem primeru bi se zdelo čudno, če bi *bazični model sebstva*, ki ima kvečjemu diahrono identiteto, bil popolnoma irelevanten za probleme osebne identitete.

V vsakem primeru leži problem pri kombinaciji izkustvenega sebstva z drugimi (tretjeosebni) modeli v tem, da je izkustveno sebstvo rezultat *strogo prvoosebne* pristopa k problemu samozavedanja. Kot opozori sam Zahavi, brž ko izkustveno sebstvo obravnavamo s tretjeosebne perspektive, imamo opraviti z nenavadno entiteto, ki nenehno izginja in se ponovno pojavlja v numerično identični obliki (Zahavi, 2014: 72; gl. tudi zgoraj). Toda zdi se, da za smiselno kombinacijo izkustvenega sebstva po eni ter razlage osebne identitete in identitete telesa po drugi strani moramo narediti ravno to – namreč obravnavati izkustveno sebstvo *tudi* s tretjeosebne perspektive.

Podrobna obravnava alternativnega modela sebstva, ki bi se izognil tem metodološkim težavam, krepko presega obseg tega članka, vendar lahko vsaj kot iztočnico za nadaljnje razprave omenimo, da je razlog nekompatibilnosti izkustvenega sebstva in tretjeosebni razlag osebne identitete po našem mnenju v tem, da Zahavi skuša ostati nevtralen v odnosu do paradigme utelešenosti/udejanjenosti (Zahavi, 2014: 96).²³ Epistemsko vrzel med prvoosebno in tretjeosebno perspektivo (in v zadnji instanci med kartezijansko razumljeno zavestjo in materijo) bi lahko po našem mnenju premostili tako, da subjektivnost (in posledično tudi izkustveno sebstvo) razumemo kot *bistveno utelešeno*. Na tem mestu lahko bežno omenimo le pogoj prvoosebne dostopnosti izkustev kot težavo Zahavijevega modela, ki se ne bi pojavila v utelešenem razumevanju sebstva: če nam je poleg *epizodičnega* spomina na voljo tudi *implicitni* ali *telesni* spomin (Fuchs, 2017: 306) ter če upoštevamo, da subjektivnosti nikoli ne moremo obravnavati ločeno od telesa (*ibid.*: 301–2), potem se lahko lotimo problemov osebne identitete, *ne* da bi morali upoštevati tudi *narativnost* oz. tisto, kar tvori *osebo* in ne *sebstvo*. Skratka: če želimo k osebni identiteti pristopiti znotraj polja *sebstva*, potem to sebstvo ne more le *imeti* telesa ali biti v kakršnemkoli kontingentnem odnosu do njega, temveč mora *sámo biti živo, zavestno telo*.

²³ O paradigmi utelešene/udejanjene kognicije gl. npr. Varela *et al.*, 1991 in Vörös, 2014, podrobneje o utelešenem modelu sebstva pa Fuchs, 2017.

The Self and its Identity: The Problem of Diachronic Identity of the Minimal Self

In the last few decades there has been a lively debate on the problem of the self both in phenomenological and analytical circles. Among authors that endorse an *experiential* or *minimal* notion of the self, the main point of contention has been the diachronic identity problem, i.e. the question whether the experiential self retains its identity through time and, if so, to what extent. In this paper I begin with a brief exposition of two prominent notions of the experiential self, those elaborated by Dan Zahavi and Galen Strawson, followed by a comparison of the two authors' views on diachronic identity. After highlighting what I believe to be certain ambiguities and weaknesses in Zahavi's criticism of Strawson, I argue for a clear and explicit distinction between two different notions of identity, namely those of *weak* and *strong* diachronic identity. Finally, I question to what extent Zahavi's notion of the minimal self might be helpful in addressing problems of *personal* identity, arguing that his own proposal - that of combining the minimal self with other, more complex models (such as the narrative self) - is fraught with certain methodological difficulties.

Key words: phenomenology, experiential self, diachronic identity, personal identity

Literatura

- Ciglencečki, J. in Škodlar, B. (2018). »Kenotična književnost in vprašanje sebstva: Dionizij Areopagit in Janez Klimak«. *Primerjalna književnost*, 41 (1), str. 29–43.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Back Bay.
- Dreyfus, G. (2011). »Self and Subjectivity: A Middle Way Approach«. V Sideritis, M., Thompson, E., Zahavi, D. (ur.), *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*, Oxford: Oxford University Press, str. 114–156.
- Fichte, J. G. (2002). »Poskus novega prikaza vedoslovja«. *Problemi*, 40 (3/4), str. 271–281.
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge MA: MIT Press.
- Fuchs, T. (2017). »Self across time: the diachronic unity of bodily existence«. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 16 (2), str. 291–315.
- Ganeri, J. (2017). »Mental Time Travel and Attention«. *Australasian Philosophical Review*, 1 (4), str. 353–373.
- Gusman, S. (2015). »Against Unnecessary Duplication of Selves: A Sartrean Argument Against Zahavi«. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 46 (4), str. 323–335.

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass* (2. zv., 1921–1928). Haag: Martinus Nijhoff.

Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

Krueger, J. W. (2011). »The Who and the How of Experience«. V: Sideritis, M., Thompson, E., Zahavi, D. (ur.), *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*, Oxford: Oxford University Press, str. 27–55.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge.

Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

Searle, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

Strawson, G. (1999). »The Self and the SESMET«. *Journal of Consciousness Studies*, 6 (4), str. 99–135.

Strawson, G. (2002). »The Phenomenology and Ontology of the Self«. V: Zahavi, D. (ur.), *Exploring the Self*, Amsterdam: John Benjamins, str. 39–54.

Strawson, G. (2009a). »On the Sesmet Theory of Subjectivity«. V: Skrbina, D. (ur.), *Mind that Abides: Panpsychism in the new millenium*, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, str. 57–64.

Strawson, G. (2009b). *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Strawson, G. (2011). »Radical Self-Awareness«. V: Sideritis, M., Thompson, E., Zahavi, D. (ur.), *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, & Indian Traditions*, Oxford: Oxford University Press, str. 274–307.

Strawson, G. (2012). »We live beyond any tale that we happen to enact«. *Harvard Review of Philosophy*, 18, str. 73–90.

Zahavi, D. (2002). »First-person thoughts and embodied self-awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology«. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 1(1), str. 7–26.

Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge: MIT Press.

Zahavi, D. (2011). »Unity of consciousness and the problem of self«. V: Gallagher, S. (ur.), *The Oxford Handbook on the Self*, Oxford: Oxford University Press, str. 316–335.

Zahavi, D. (2014). *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Zahavi, D. (2017a). »Ownership, Memory, Attention: Commentary on Ganeri«. *Australasian Philosophical Review*, 1 (4), str. 406–415.

Zahavi, D. (2017b). »Pre-Reflective Self-Awareness and Experiential Selfhood: Singular and Plural (Seminar)«. *Filozofija i društvo*, 28 (4), str. 1035–1060.

Varela, F. J., Thompson, E. in Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

Vörös, S. (2014). »The Uroboros of Consciousness: Between the Naturalisation of Phenomenology and the Phenomenologisation of Nature«. *Constructivist Foundations*, 10 (1), str. 96–119.