

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ

ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ

**ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ
(17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)**

Εισαγωγή: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΡΟΥΣΤΑΛΛΗΣ

Μετάφραση: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΚΡΟΥΣΤΑΛΛΗΣ – ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΚΟΚΚΙΝΙΔΟΥ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ RES COGITANS

2010

**Το πρόβλημα του Οδυσσέα:
Θεωρίες προσωπικής ταυτότητας
(17ος-18ος αιώνας)**

Εισαγωγή: Βασίλειος Κρουστάλλης

Μετάφραση: Βασίλειος Κρουστάλλης – Βασιλική Κοκκινίδου

Διόρθωση-σελιδοποίηση: Φίλια Μπουγιούκου

Σχεδιασμός εξωφύλλου: Βασίλης Σαββανής

Κέρκυρα: Εκδόσεις Res Cogitans, 2010

ISBN-10: 1450530648

ISBN-13: 9781450530644

Στη μνήμη της Τίνας

© Φωτογραφία εξωφύλλου: Matthew Brady,
Gun boat on the Pamunkey River, Va. (π. 1863)
U.S. National Archives Local Identifier: 111-B-412

© Βασίλειος Κρουστάλλης – Βασιλική Κοκκινίδου
Εκδόσεις Res Cogitans, 2010

Αυτό το έργο χορηγείται με άδεια

[Creative Commons Attribution-NonCommercial Greece 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/).

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	9
Πηγές καιμένων	11

A. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Το πρόβλημα του Οδυσσέα	13
2. Ο John Locke και η προσωπική του συνείδηση	20
2.1 Ταυτότητα ύλης, ζώων και φυτών	21
2.2 Προσωπική ταυτότητα: «η συνείδηση που εκτείνεται στο παρελθόν»	27
2.3 Προσωπική ευθύνη και ταυτότητα	34
2.4 Ένα σχόλιο του Spinoza*	39
3. Συμφωνώντας (;) με τον Locke	43
3.1 Η φαινόμενη ταυτότητα του Leibniz	43
3.2 Προσωπική ευθύνη και μέριμνα για τον εαυτό στον Leibniz	50
4. Επικρίνοντας τον Locke: η απλή σχέση των Butler και Reid	53
4.1 Η κριτική στον Locke	53
4.2 Βέβαιη πεποίθηση και μελλοντική ζωή: η πρόταση της απλής (αυστηρής) ταυτότητας	58
5. David Hume: η αποδόμηση του εαυτού	67
5.1 Η δέσμη και οι αντιλήψεις	67
5.2 Hume, we have a problem*	72
5.3 Η μέριμνα για τον εαυτό (χωρίς μεταφυσική) στον Hume	76
6. Από τον Locke στον Reid: η αντίληψη του εαυτού	82
Βιβλιογραφία	89
Οδικός χάρτης ανάγνωσης	99

B. ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

1. John Locke, Για την ταυτότητα και τη διαφορά	101
2. Gottfried Wilhelm Leibniz, Αυτό που είναι η ταυτότητα ή η διαφορά	127
3. David Hume, Για την προσωπική ταυτότητα	147
Επίμετρο	159
4. Joseph Butler, Για την προσωπική ταυτότητα	163
5. Thomas Reid, Για την ταυτότητα	171
Σχετικά με την έκθεση της προσωπικής ταυτότητας από τον κ. Locke	177
Βιογραφικά	183

Πρόλογος

Το ερώτημα αν το Α έλλογο υποκείμενο ή πρόσωπο πρέπει να είναι το ίδιο με το Β έλλογο υποκείμενο ή πρόσωπο σε διαφορετικές χρονικές στιγμές (μακρινές ή κοντινές) φαίνεται κατά κύριο λόγο φιλοσοφικό, με πολλές θρησκευτικές, ηθικές και ψυχολογικές προεκτάσεις ωστόσο. Εφόσον υπάρχει ζωή μετά τον σωματικό θάνατο, είναι αναγκαίο, θεωρητικά, να διασφαλιστεί η ταυτότητα του υποκειμένου πριν από αυτόν το θάνατο και μετά, μολονότι το σώμα πριν δεν είναι το ίδιο με το σώμα μετά. Το έλλογο υποκείμενο ή πρόσωπο με αμνησία πρέπει να προσδιοριστεί αν οφείλει ή όχι να λογοδοτήσει στο δικαστήριο, παρότι δηλώνει με ειλικρίνεια ότι τώρα δεν είναι το ίδιο πρόσωπο με εκείνο που κατηγορήθηκε στο παρελθόν. Από τη στιγμή που οι ψυχίατροι δέχονται ως ασθένεια την πολλαπλή διαταραχή προσωπικότητας (ή τη «διχασμένη προσωπικότητα»), πρέπει να προσδιοριστεί ποια είναι τα θεμελιώδη εκείνα γνωρίσματα που η απουσία τους επιφέρει και την απουσία ενιαίου προσώπου.

Τα παραπάνω απασχόλησαν αρκετά τους φιλοσόφους του 17ου και 18ου αιώνα, και οι απαντήσεις συγκλίνουν κυρίως στο γεγονός ότι η προσωπική ταυτότητα συνίσταται σε μια μορφή ψυχολογικής (και όχι σωματικής) συνέχειας, χωρίς ωστόσο να υπάρχει ομοφωνία για τη μορφή αυτής της συνέχειας. Σε αυτή την αντιπαράθεση (που αρχίζει κυρίως με τον John Locke) δεν αναπτύσσονται μόνο θεωρητικές αντιρρήσεις αλλά και νοερά πειράματα: φανταστικές υποθέσεις που υπερβαίνουν την καθημερινή πραγματικότητα και στοχεύουν να δώσουν μια διαφορετική και λογικά επιμελημένη εκδοχή των πραγμάτων.

Η πρώτη ενασχόληση με τα συγκεκριμένα κείμενα ανάγεται στο υλικό του μαθήματος «Θεωρίες προσωπικής ταυτότητας» που προσφέρθηκε στο εαρινό εξάμηνο του 2004-2005 στο τμήμα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Πατρών. Χρήσιμες παρατηρήσεις για τη συγγραφή της εισαγωγής πρόσφεραν στις επιμέρους συζητήσεις οι φοιτήτριες και οι φοιτητές του παραπάνω μαθήματος. Τα κείμενα των Locke, Hume, Butler και Reid έχουν μεταφραστεί από το αγγλικό πρωτότυπο από τον Β. Κρουστάλλη, ενώ η μετάφραση του γαλλικού κειμένου του Leibniz έγινε από τη Β. Κοκκινίδου. Ότι περιγράφεται ως «οδικός χάρτης ανάγνωσης» στοχεύει να αναδείξει τη δυνατότητα διαλόγου ανάμεσα στους φιλοσόφους και τις συγκεκριμένες θεματικές ευκολότερα και με μεγαλύτερη αμεσότητα.

Στο σώμα των κειμένων προτάσσεται μια εισαγωγή-συζήτηση κύριων σημείων, η οποία επιδιώκει να αντιμετωπίσει τις προκείμενες των προβλημά-

των που σχετίζονται με την πραγμάτευση της προσωπικής ταυτότητας, αλλά και να αναδείξει προβλήματα και τυχόν κύριες συνιστώσες ακριβώς στην ίδια πραγμάτευση. Ευχαριστίες στους συνάδελφους Βύρωνα Καλδή και Γιώργο Μαραγκό για τις παρατηρήσεις τους σχετικά με τα ζητήματα της εισαγωγής και μεταφραστικών αποδόσεων, ενώ η Φίλια Μπουγιούκου ανέλαβε τη γλωσσική επιμέλεια όλου του χειρογράφου.

Ελπίδα αυτό το κείμενο να συμβάλει σε μια καλή διαπροσωπική συζήτηση.

B. Κρουστάλλης

Πηγές κειμένων:

- John Locke (1690/1975). Of Identity and Diversity. *An Essay Concerning Human Understanding*, επιμ. P. Nidditch. Oxford: University Press (Βιβλίο 2, κεφάλαιο 27).
- Gottfried Wilhelm Leibniz (1765/1990). Ce que c'est qu'identité ou diversité. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, επιμ. J. Brunschwig. Paris: Flammarion (Βιβλίο 2, κεφάλαιο 27).
- David Hume (1739-40/1978). Of Personal Identity και Appendix. *A treatise of human nature*, επιμ. D. Selby-Bigge και P. Nidditch. Oxford: University Press (Βιβλίο 1, μέρος 4, ενότητα 6 και επιλεκτικά για την προσωπική ταυτότητα από το Επίμετρο).
- Joseph Butler (1736/1850). Of Personal Identity. *The Analogy of Religion Dissertation I*. New York: Carter.
- Thomas Reid (1785/1863). Of Identity και Of Mr Locke's Account of our Personal Identity. *Essays on the Intellectual Powers of Men*, επιμ. W. Hamilton. Edinburgh: McLachlan & Stewart. (Τρίτο Δοκίμιο, κεφ. 4 και 6 αντίστοιχα).

Σημειώσεις:

- α. Οι ενότητες της εισαγωγής με αστερίσκο αναφέρονται σε εξειδικευμένα ερευνητικά θέματα στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας.
- β. Η πλάγια ή αραιή γραφή στις μεταφράσεις των κειμένων ανήκει στους συγγραφείς. Οι υποσημειώσεις των παραπάνω κειμένων με το χαρακτηρισμό [Σ.τ.Μ.] αποτελούν προσθήκη των μεταφραστών, ενώ οι υπόλοιπες ανήκουν στους συγγραφείς (κείμενα Locke, Butler, Hume, Reid) ή επιμελητές (κείμενο Leibniz).

A. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1. Το πρόβλημα του Οδυσσέα

Τρέχει στή θύρα τή λαμπρή κι άνοίγει τότε ή Κίρκη,
καί τούς καλεί· καί μπήκανε χωρίς νά στοχαστοῦνε·[...]
Τούς πήρε καί τούς κάθισε σέ θρόνους καί καθέδρες.
Τυρί κι άλεύρια καί ξανθό μέλι τούς άναδεύει
μέ κρασί Πράμναιο, κι έσμιξε κακόχυμα βοτάνια,
πού πίνοντας τήν πατρική τή γής τους νά ξεχάσουν.
Καί σάν τούς κέρασε, κι αὐτοί σάν ήπιαν, τότ' έκεινη
χτυπώντας τους μέ τό ραβδί τούς κλει στίς χοιρομάντρες.
Κι άξαφνα χοίρου κάνουνε φωνή, κορμί, κεφάλι
καί τρίχες, καί μονάχα ό νοῦς τούς έμενε σάν πρώτα.
Οδύσσεια, κ 230-240 (μτφρ. Α. Εφταλιώτη)

Ένα λογοτεχνικό έργο δεν είναι απαραίτητο να απεικονίζει (ιστορικά ή άλλα) γεγονότα, ωστόσο πολλά λογοτεχνικά έργα χρωστούν τη φήμη τους (πέρα από την καλλιτεχνική τους αξία) στο ότι διηγούνται με κάποιον τρόπο ευλογοφανείς ιστορίες. Μια μακριά αφήγηση με καινοφανείς *συνολικά* πράξεις, σκέψεις και προσδοκίες υποκειμένων θα αντιμετωπιστεί με δυσπιστία. Η διαισθητική παρατήρηση δηλώνει ότι τα λογοτεχνικά κείμενα, ανεξάρτητα με το αν εκφράζουν γεγονότα, μπορούν να εκφράσουν πειστικά τη νοοτροπία των ανθρώπων που πρόκειται να τα αναγνώσουν. Στο συγκεκριμένο απόσπασμα της *Οδύσσειας*, οι σύντροφοι του Οδυσσέα έχουν μεταμορφωθεί σε χοίρους από την Κίρκη. Συμπεραίνουμε έτσι ότι πρόκειται για μεταμόρφωση και όχι για σοβαρότερη μεταβολή, αφού ο ίδιος ο ποιητής/οι ποιητές φροντίζει να προσθέσει ότι ο νοῦς παρέμενε ο ίδιος (κ 240). Για τον Οδυσσέα, τον ποιητή/τους ποιητές, *αλλά και τους αναγνώστες* οι άμυαλοι σύντροφοι έχουν το σώμα χοίρου, αλλά αποτελούν τα ίδια έλλογα όντα και υποκείμενα όπως και πριν.

Ωστόσο, αυτό αποτελεί ερμηνεία των (αφηγηματικών) γεγονότων και όχι περιγραφή των γεγονότων. Τα γεγονότα είναι τα ακόλουθα: Η Κίρκη πότισε με βότανα τους συντρόφους του Οδυσσέα, και γνωρίζουμε μέσω της αισθητηριακής αντίληψης ότι αποκτούν όλα τα εξωτερικά χαρακτηριστικά αλλά και τη συμπεριφορά του χοίρου. Ας υποθεθεί, λοιπόν, ότι παραλείπεται ο τελευταίος στίχος-σχόλιο για το νου των συντρόφων. Η εναλλακτική υπόθεση για τον Οδυσσέα είναι να συνάγει ότι οι σύντροφοί του τώρα όχι μόνο έχουν

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

μεταμορφωθεί σε χοίρους, αλλά έχουν εκμηδενιστεί ως έλλογα υποκείμενα και είναι πραγματικά χοίροι. Δεν έχουν τις ευθύνες που θα είχαν αν ήταν έλλογα υποκείμενα (και υποθέτουμε επιπλέον ότι οι χοίροι δεν είναι έλλογα υποκείμενα), αλλά δεν έχει και ο ίδιος συγκεκριμένες υποχρεώσεις απέναντί τους. Σε αυτή την περίπτωση, θα λυπηθεί για τις τύχες των πρώην συντρόφων του, αλλά θα έχει εξασφαλισμένο χοιρινό κρέας για το δείπνο του. Το πρόβλημα του Οδυσσέα είναι να αποφασίσει ποια πρόταση θα επιλέξει μεταξύ των δύο: εκείνη του συγγραφέα ή αυτή που μόλις τώρα διατυπώθηκε;

Η σχετική απροθυμία των αναγνωστών (αν όχι και του Οδυσσέα) να δεχτούν την αναθεωρημένη εκδοχή, και το ενδεχόμενο να αντιμετωπίσουν ως κωμωδία και όχι ως έπος το φαινόμενο ο Οδυσσέας να τρώει τους πρώην συντρόφους του δείχνουν ότι υπάρχει μια (όχι ρητά) εκπεφρασμένη πεποίθηση για το ερώτημα της μεταβολής ή μη του έλλογου υποκειμένου στο χρόνο και του συστατικού στοιχείου που συνιστά την (διαχρονική) ταυτότητά του. Παρότι το σώμα θεωρείται στοιχείο του υποκειμένου, και διαφορετικά σώματα συνήθως αντιπροσωπεύουν διαφορετικά πρόσωπα, σε περιπτώσεις όπως οι παραπάνω, ο νους/ψυχή ή γενικότερα μια άυλη υπόσταση φαίνεται να προκρίνεται περισσότερο (τουλάχιστον σε μια πρώτη κρίση) ως το στοιχείο που διατηρεί την ταυτότητα του έλλογου υποκειμένου, δηλαδή του προσώπου.¹

Η φιλοσοφία δεν είναι υποχρεωμένη να συμβαδίσει με την κοινή λογική όπως αυτή ίσως εκφράζεται από τη λογοτεχνία, κι αν αυτό γίνει, πρέπει με κάποιον τρόπο να επιχειρηματολογήσει σχετικά. Ωστόσο, είναι σημαντικό ότι στη φιλοσοφική προσέγγιση του ζητήματος κατά τον 17ο και 18ο αιώνα η αρχική και όχι η αναθεωρημένη εκδοχή του προβλήματος του Οδυσσέα εφαρμόζεται σχεδόν καθολικά στις σημαντικότερες πραγματεύσεις από τον Locke (1694/1975) στον Reid (1785/1863), και όλες οι διαφοροποιήσεις βρίσκονται μέσα στο συγκεκριμένο πλαίσιο. Ακόμα και στον 20ό αιώνα, η μεταγενέστερα ονομαζόμενη «ψυχολογική» προσέγγιση προτείνεται και στη βάση νοερών πειραμάτων (Quinton 1975, Shoemaker 1970). Η δεύτερη εκδοχή, ότι δηλαδή το σώμα (και κυρίως ο εγκέφαλος) καθορίζει και το πρόσωπο, μόνο τα τελευταία χρόνια έχει μετατραπεί σε κυρίαρχη εναλλακτι-

1 Αντίστοιχα, η περίπτωση της *Μεταμόρφωσης*, όπου ο Γκερέγκορ Σάμσα ξυπνά το πρωί και συνειδητοποιεί ότι πρόκειται για ένα τεράστιο έντομο. Οι αναγνώστες του Kafka ερμηνεύουν σιωπηρά ότι πρόκειται για ένα προϋπάρχον ανθρωπινό υποκείμενο με μορφή εντόμου και όχι για ένα πρωτοεμφανιζόμενο σκεπτόμενο έντομο.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

κή πρόταση ως «βιολογική προσέγγιση» (Olson 1997, Van Inwagen 1990).

Ωστόσο, η προσέγγιση του προβλήματος της προσωπικής ταυτότητας απαιτεί πρώτα τον ορισμό του προσώπου. Κι ενώ το πρόσωπο είναι εκείνη η οντότητα που ταυτίζεται με τον εαυτό και χρησιμοποιείται για να δηλώσει έλλογα ανθρώπινα υποκείμενα, δεν είναι απαραίτητο να ταυτίζεται με ένα ανθρώπινο ον. Στην ελάχιστα διαμφισβητούμενη περίπτωση δηλώνει ένα αφηρημένο υποκείμενο και φορέα δράσης, και τότε ένα νομικό πρόσωπο αποτελεί ένα υποκείμενο που εκτελεί δράσεις και είναι υπόλογο για τις ενέργειές του (π.χ. οφείλει να πληρώνει φόρους, μπορεί να εμπλακεί σε δικαστικές διαμάχες κ.λπ.). Η ένσταση ότι η τελευταία χρήση είναι «μεταφορική» περισσότερο δηλώνει τη συνήθη χρήση του όρου (για ατομικό ανθρώπινο ον) παρά δικαιολογεί γιατί ο όρος «πρόσωπο» να εφαρμόζεται κυριολεκτικά μόνο σε μεμονωμένα ανθρώπινα όντα.

Ακόμα, ο ορισμός του προσώπου ως έλλογου υποκειμένου αποκλείει αυτομάτως τα μη ανθρώπινα ζώα που ίσως δεν έχουν λόγο (βλ. Singer 1975, Korsgaard 1996, Francione 2008). Και πάλι στο θέμα του Οδυσσέα, οι χοίροι θα μπορούσαν να αποτελούν πρόσωπα, μολονότι ίσως δεν είναι έλλογα όντα. Τέτοια δυνατότητα υπάρχει για τα έμβρυα (Jarvis Thomson 1971, Glover 1977, Selling 1998), αλλά και για ανθρώπους που βρίσκονται σε κατάσταση κώματος. Αντίστροφα, εφόσον υπάρχει μια δυνατότητα οι υπολογιστές να αποτελούν σκεπτόμενα όντα (π.χ. Haugeland 1985), τότε θα έπρεπε να αποδοθεί και σ' εκείνους/εκείνες ο τίτλος του προσώπου.

Ωστόσο, τα πολύ ακανθώδη αυτά ζητήματα δεν σχετίζονται άμεσα με το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας στο χρόνο. Το συγκεκριμένο πρόβλημα δεν αφορά τόσο τις συνθήκες *ορισμού* όσο τις συνθήκες *διατήρησης* του *συγκεκριμένου* προσώπου στη διάρκεια του χρόνου ή, διαφορετικά, κατά τη διάρκεια ποιών μεταβολών το πρόσωπο παραμένει ανεπηρέαστο.² Κι αυτό δεν αφορά (εκτός της φιλοσοφικής προσέγγισης του David Hume) τη βαθμιαία μεταβολή της προσωπικότητας του υποκειμένου στο χρόνο. Τα περισσότερα υποκείμενα αναγνωρίζουν βαθμιαία ή κάποτε και ριζική μεταβολή πεποιθήσεων, επιθυμιών και προσδοκιών στη διάρκεια του χρόνου, και επομένως δεν είναι πάντοτε ο ίδιος ποιοτικά εαυτός. Αν όμως εξακολουθούν να είναι ο ίδιος

2 Πιο συγκεκριμένα, αναφέρεται ως το πρόβλημα της διαχρονικής προσωπικής ταυτότητας. Αντίστοιχα, υπάρχει και το ζήτημα της συγχρονικής προσωπικής ταυτότητας, δηλαδή τι συνιστά την ίδια στιγμή ένα ον ένα πρόσωπο και όχι περισσότερα. Βλ. Olson 2007.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

αριθμητικά εαυτός, τότε πρέπει να είναι ένα και όχι περισσότερα υποκείμενα, ακόμα κι αν η παραπάνω μεταβολή περιγράφεται ως «κρίση ταυτότητας».

Η σύγκριση των δύο γίνεται περισσότερο εμφανής αν εξεταστούν περιπτώσεις ψυχολογικής διπολικής διαταραχής, όπου τότε πραγματικά δίνεται η εντύπωση ότι στο ίδιο σώμα εναλλάσσονται δύο εαυτοί.³ Αντίστοιχα, σύγχρονα νοερά πειράματα που περιλαμβάνουν την περίπτωση μεταμόσχευσης εγκεφάλου από ένα ανθρώπινο σώμα σε ένα άλλο προτείνουν ακριβώς ότι δύο αριθμητικά πρόσωπα (εφόσον θεωρηθεί ότι ο εγκέφαλος είναι η έδρα των ψυχολογικών λειτουργιών) μπορούν να υπάρξουν σε ένα ανθρώπινο σώμα (Shoemaker 1963).

Έστω, λοιπόν, και παραγνωρίζοντας τα παραπάνω ζητήματα, ότι η εξίσωση του προσώπου με το έλλογο υποκείμενο είναι αληθής. Εφόσον σημαντικές πραγματεύσεις φιλοσόφων του 17ου και 18ου αιώνα απαντούν με βάση την ίδια προοπτική στο πρόβλημα του Οδυσσέα (με την καιρία εξαίρεση, ωστόσο, του Thomas Hobbes),⁴ θα ανέμενε κανείς μικρή διαφωνία ανάμεσά τους για τα κριτήρια σύστασης της προσωπικής ταυτότητας. Παρ' όλα αυτά, ο ενιαίος (και μεταγενέστερος) όρος «ψυχολογική» προσέγγιση αποκρύπτει τις διαφορετικές συνιστώσες του ζητήματος. Μια συνιστώσα είναι η συζήτηση για τη νοητική (άυλη) υπόσταση ως συστατικό στοιχείο της προσωπικής ταυτότητας, μια άλλη είναι η (με κάποιον τρόπο) επίγνωση των πράξεων του υποκειμένου στο παρελθόν από το ίδιο το υποκείμενο και μια τρίτη η μέριμνα του ίδιου του υποκειμένου για τη μελλοντική επιβίωση και ευτυχία του. Μέσα σε αυτό το πλαίσιο κινείται η συζήτηση για το συγκεκριμένο ζήτημα τον 17ο και 18ο αιώνα, και από τον Locke (1694/1975) στον Reid (1785/1863) εκείνο που παρατηρείται δεν είναι τόσο μια πανσπερμία απόψεων για την προσωπική ταυτότητα όσο μια αντιπαράθεση με πολλούς διαφορετικούς τύπους επιχειρημάτων και μια απόπειρα συνδυασμού ή απόρριψης μίας από τις τρεις παραπάνω κύριες θέσεις.⁵ Από την εισαγωγή των νοε-

3 Η ψυχολογική έρευνα αρχίζει ήδη με τον James (1890/1950), ενώ κριτική στην έννοια της διπολικής διαταραχής ως κοινωνικά κατασκευασμένη κατηγορία ασκείται από τον Hacking (1999).

4 Ο οποίος ωστόσο, παρά την υλιστική θέση του για την υπόσταση, κάποτε φαίνεται και να προλαμβάνει τις θέσεις του Locke για την ταυτότητα της ύλης και των οργανικών όντων. Βλ. και κεφάλαιο 2 της παρούσας εισαγωγής.

5 Βλ. ωστόσο την υποδοχή του Locke από τους Γάλλους υλιστές και την αντίδρασή τους όχι τόσο στην έκθεση της προσωπικής ταυτότητας όσο στην προτροπή

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ρών πειραμάτων στον Locke ως τις θρησκευτικές ενστάσεις του Butler (1736/1850), το πεδίο της προσωπικής ταυτότητας είναι κάτι περισσότερο από ένα απομονωμένο μεταφυσικό ζήτημα. Θέματα ηθικής και προσωπικής ευθύνης εμπλέκονται με γνωσιοθεωρητικές ενστάσεις για το είδος της συνείδησης του παρελθόντος και το ρόλο της μνήμης στην προσωπική ταυτότητα.

Εξάιρεση στο παραπάνω πλαίσιο αποτελεί η διαφορετική προσέγγιση του Immanuel Kant (1781/1983), που στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (Τρίτος Παραλογισμός, A 361-366) διαχωρίζει τη συνείδηση της ταυτότητας του εαυτού από την εμπειρική ταυτότητα του εαυτού. Η πρώτη αποτελεί για εκείνον «υπερβατολογική», αναγκαία a priori προϋπόθεση για την όποια αντίληψη του δεύτερου, και επομένως δεν είναι δυνατόν να αποτελέσει η προϋπάρχουσα συνθήκη αντίληψης της ταυτότητας τεκμήριο για την κατάφαση μιας τέτοιας εμπειρικής ταυτότητας. Αυτό, αλλά και η γενικότερη υπερβατολογική φιλοσοφία του Kant, έχει ως αποτέλεσμα η παραπάνω θέση περισσότερο να ανατρέπει τις προκείμενες πάνω στις οποίες βασίζεται η σχετική συζήτηση στη νεότερη φιλοσοφία του 17ου-18ου αιώνα (ιδιαίτερα για τη γνώση του εαυτού) παρά να αποτελεί μέρος της παραπάνω προβληματικής.⁶

Με βάση αυτήν ακριβώς την προβληματική προτείνεται ως ερμηνευτική υπόθεση ότι το στοιχείο που ενοποιεί τη συζήτηση στον 17ο-18ο αιώνα για την προσωπική ταυτότητα είναι ακριβώς η ανάδυση ενός στοιχείου «αντίληψης του εαυτού», ακόμα και από εκείνους τους συγγραφείς που επιχειρηματολογούν υπέρ του προσώπου ως άυλης και έλλογης υπόστασης. Κύρια στόχευση αποτελεί όχι η ύπαρξη ή η επάρκεια της άυλης υπόστασης να διαμορφώσει το πρόσωπο αλλά η απαραίτητη αναφορά σε μια αντίληψη μεμονωμένων σκέψεων και πράξεων ή και του εαυτού στο σύνολό του, που είτε ονομάζεται συνείδηση (Locke) είτε βέβαιη πεποίθηση (Butler, Reid) είτε «φαινόμενη ταυτότητα» (Leibniz) είτε «αντίληψη» (Hume) είτε μέριμνα για τον εαυτό (Locke, Leibniz, Butler, Reid, Hume). Αυτό διαμορφώνει και την τελική απάντηση για τη συμμετοχή ή μη, και με ποιον τρόπο, της άυλης υπόστασης στον σχετικό προβληματισμό. Με διαφορετικό τρόπο, προτείνεται ότι η συ-

για τη νοητική υπόσταση ως «σκιεπτόμενη ύλη» στο *Λογίο για την ανθρώπινη νόηση* (Yolton 1991). Βλ. ακόμα την ανάδειξη του Hazlitt ως ανεξάρτητου πόλου σκέψης για το πρόσωπο στις αρχές του 19ου αιώνα από τους Martin και Barresi (2003).

6 Βλ. ενδεικτικά για τη θεωρία του νου στον Kant, Kitcher (1982), Brook (1994), Ameriks (2000).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ζήτηση στον 17ο-18ο αιώνα συνδέει το μεταφυσικό-οντολογικό με το γνωσιοθεωρητικό-ηθικό επίπεδο, ακριβώς επειδή οι συγγραφείς θεωρούν ότι το στοιχείο «αντίληψης» του εαυτού οφείλει να εξηγηθεί και να ληφθεί υπόψη είτε στο μεταφυσικό είτε στο ηθικό πεδίο. Κι αυτό παρουσιάζεται πέρα από όποιες μεταφυσικές αναλύσεις της έννοιας του προσώπου στο γενικότερο ζήτημα της ατομικεύσης των όντων αλλά και υπάρχουσες νομικές/δικαιονομικές δομές που συσχετίζονται με την προσωπική ευθύνη και ταυτότητα.

Δύο πηγές συναντώνται σχετικά. Πρώτον, η καρτεσιανή συζήτηση για την αυτοσυνειδησία ή, αλλιώς, το χαρακτηριστικό που στις σύγχρονες πραγματεύσεις του νου έχει ονομαστεί και «παντογνωσία»⁷ και αναφέρει ότι όλα τα νοητικά φαινόμενα είναι συνειδητά. Για τον Descartes, όπως ο ίδιος δηλώνει στο *Τέταρτο σύνολο των απαντήσεων στους Στοχασμούς* (1641/1985: 171), δεν μπορεί να υπάρχει τίποτε στο νου για το οποίο να μην έχουμε επίγνωση, αφού τα πάντα είναι σκέψη (με την έννοια του όρου που περιλαμβάνει πεποιθήσεις, επιθυμίες, συναισθήματα κ.λπ.). Και με την εξαίρεση του Leibniz, ο οποίος αναφέρεται σε «μικρές αντιλήψεις» (*petites perceptions*) που υπάρχουν στο υποκείμενο χωρίς να είναι συνειδητές, από τον Locke στον Reid κανείς δεν αμφισβητεί τον παραπάνω ισχυρισμό. Ακόμα και ο Hume (που δεν δέχεται τη μεταφυσική υπόσταση του προσώπου) διαφημίζει την επίγνωση των αντιλήψεων από το κατασκευασμένο από τη φαντασία υποκείμενο.

Σε ακριβώς αντίθετο χώρο, η χριστιανική διδασκαλία αναφέρει την ανάσταση νεκρών, όπου, πέρα από το (σημαντικό) ερώτημα για το αν μόνο η ψυχή (ή και το σώμα, εφόσον δεν υπάρχει θέμα μετεμψύχωσης) συνιστά το ίδιο αριθμητικά πρόσωπο στη μετά θάνατον ζωή, εγείρεται το ζήτημα όχι μόνο της επιβίωσης στο χρόνο αλλά της *ευτυχισμένης* επιβίωσης. Ζητήματα ηθικής πρακτικής εμπλέκονται ακριβώς με το παραπάνω, και η «μέριμνα για τον εαυτό» χρησιμοποιείται ανεξάρτητα είτε για να θεμελιώσει δικονομικές πρακτικές είτε για να ελεγχθεί το υποκείμενο με βάση τη θείκη δικαιοσύνη. Οι Reid και Butler διαρθρώνουν αξιοσημείωτα τη θεωρία τους για την «απλή» έννοια της προσωπικής ταυτότητας με βάση τη μέριμνα που κάθε υποκείμενο έχει για τον εαυτό του και την ευθύνη που τη συνοδεύει, ενώ ο Butler κατηγορεί τον Locke ότι η θεωρία του έχει καταστήσει τη Δευτέρα Παρουσία και την ανάσταση των νεκρών περίπου χωρίς αντικείμενο. Ο ίδιος ο Locke αναφέρεται στον όρο «πρόσωπο» ως δικαιονομικό όρο (*Δοκίμιο*, 2.27.26) και τον συσχετίζει με την επιθυμία για ευτυχία προξενώντας επίκληση τόσο

7 Βλ. π.χ. Kim (1996/2005).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

των υπαρχουσών νομικών πρακτικών όσο και της τελικής κρίσης που θα αποκαταστήσει την ευτυχία του υποκειμένου. Και με την εξαίρεση του Hume, στον οποίο η μέριμνα για τον εαυτό δεν περιλαμβάνει τη μεταθανάτια επιβίωση, ο Leibniz ήδη χρησιμοποιεί τον όρο «ηθική ταυτότητα» ως υποκατάστατο του όρου «φαινόμενη ταυτότητα» και την αντιδιαστέλλει με τη «φυσική» ταυτότητα της υπόστασης, χωρίς να λησμονεί να αντιπαρατεθεί στον Locke ακριβώς για τις προεκτάσεις της θεωρίας του, που φαίνεται είτε να μην εφαρμόζονται δικονομικά είτε να καταργούν στην πράξη τη θεία δική.

Τα επόμενα κεφάλαια εξετάζουν αναλυτικά τις διαφορετικές συνιστώσες του ζητήματος της προσωπικής ταυτότητας, αρχίζοντας, στο δεύτερο κεφάλαιο, από τον Locke και την αυτοσυνειδησία (με μια επιπρόσθετη αναφορά στη συγγενική αλλά σύντομη σε έκταση προσέγγιση του Spinoza). Το τρίτο κεφάλαιο πραγματεύεται την αμφιταλαντευόμενη φιλοσοφικά στάση του Leibniz απέναντι στον Locke, ενώ το τέταρτο κεφάλαιο αναλύει τη θέση της «απλής» ταυτότητας στους Butler και Reid. Ο Hume απαιτεί ειδική πραγμάτευση, ακριβώς επειδή αποδομεί την έννοια του εαυτού καταλήγοντας σε αντιλήψεις της εμπειρίας και, επιπλέον, επειδή φαίνεται να αντιμετωπίζει και ο ίδιος προβλήματα με τη συγκεκριμένη έκθεσή του για την προσωπική ταυτότητα, χωρίς να παραλείπει να ερευνά τη λειτουργία της μέριμνας για τον εαυτό στο συσχετισμό της με τα ανθρώπινα συναισθήματα. Τα παραπάνω εξετάζονται στο πέμπτο κεφάλαιο, ενώ στο τελευταίο κεφάλαιο εκτίθενται συμπερασματικά οι θέσεις των φιλοσόφων για την προσωπική ταυτότητα έτσι ώστε να δειχθούν οι διαφορετικές προσεγγίσεις πάνω σε ένα κοινό στοιχείο αντίληψης του εαυτού. Η ευρύτερη εκδίπλωση των θέσεων (και των προϋποθέσεων) αποκαλύπτει μια αριετά επεξεργασμένη συζήτηση για το ζήτημα του προσώπου κάτω από διαφορετικές οπτικές γωνίες και μεθοδολογικές πρακτικές.

2. Ο John Locke και η προσωπική του συνείδηση

Η πραγμάτευση του ζητήματος της προσωπικής ταυτότητας από τον Locke στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* (2.27) θεωρείται ιδιαίτερο τμήμα της εμπειριστικής φιλοσοφίας του.⁸ Ωστόσο, το πολυσυζητημένο κεφάλαιο 27 του δεύτερου βιβλίου, «Ταυτότητα και διαφορά» (παρότι υπάρχουν εν σπέρματι αναφορές για την ταυτότητα του προσώπου στο πρώτο και δεύτερο βιβλίο, 1.4.4-5, 2.1.11), προστέθηκε εκ των υστέρων, στη δεύτερη έκδοση του *Δοκίμιου*, το 1694, ύστερα από παρότρυνση του William Molyneux.⁹ Εκμεταλλευόμενος την ευκαιρία, ο Locke καταπιάνεται με το ζήτημα, αλλά το υφολογικό αποτέλεσμα διαφέρει αισθητά από τα προηγούμενα κεφάλαια του *Δοκίμιου*. Στην προσωπική ταυτότητα, δύσληπτες μεταφυσικές ενστάσεις εναλλάσσονται στο κείμενο με (πιο οικείες) μεταφορές και υποθέσεις.

Υποστηρίζεται ότι η εξέταση από τον Locke της προσωπικής ταυτότητας είναι η πρώτη ιστορικά πραγμάτευση του ζητήματος.¹⁰ Ωστόσο, ο Locke μάλλον επεξεργάζεται εκ νέου τις προκείμενες που συνιστούν το πρόβλημα, με τέτοιον τρόπο όμως που να επηρεάζει καταλυτικά τις μετέπειτα θέσεις (κάτι που επιβεβαιώνεται από τις αντιδράσεις που ακολούθησαν). Φιλόσοφοι όπως ο Πλάτων και ο Descartes είχαν ως κύρια μέριμνα τη σύσταση κριτηρίων για την απόδειξη του προσώπου ως άυλης υπόστασης και την ανεξάρτητη ύπαρξή της από το σώμα. Αν αυτό, κατά τη γνώμη τους, επιτευχθεί, το πρόβλημα της προσωπικής ταυτότητας στο χρόνο έχει επιλυθεί: με τη διατήρηση της ίδιας νοητικής υπόστασης διατηρείται και η ίδια προσωπική ταυτότητα.¹¹ Ο Locke είναι ο

8 Για τη μεταφυσική και γνωσιοθεωρία του Locke βλ. ενδεικτικά Yolton (1970), Ayers (1991), Chappell (1994), Lowe (1995), Newman (2007). Οι παραπομπές στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση* γίνονται με βάση την έκδοση του P.H. Nidditch (1975) ανά βιβλίο, κεφάλαιο και παράγραφο.

9 Ο William Molyneux (1656-1698) υπήρξε γενικότερα ένας οξυδερκής στοχαστής και κριτικός του Locke. Για το πρόβλημα του Molyneux σε σχέση με την αντιστοίχιση της όρασης και της αφής βλ. ενδεικτικά Morgan (1977), Degenaar (1996).

10 Noonan (2003: 24) και πιο προσεκτικά Lowe (1995: 102).

11 Βλ. τα επιχειρήματα για την αθανασία (και επομένως τη συνεχή ύπαρξη) της ψυχής στον πλατωνικό *Φαίδωνα* (π. 360 π.Χ./2007) αλλά και τα επιχειρήματα στον *Έκτο Στοχασμό* (1637/1996). Βλ. επίσης Ayers (1991: II, 208) για τη θέση ότι ακόμα και ο Descartes δέχεται ότι παραμένει ένα είδος μνήμης μετά τον σωματικό θάνατο, και μαζί με τη σωματική υπόσταση.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

πρώτος που αμφισβητεί αυτή την εξίσωση και απομονώνει τα κριτήρια για τη σύσταση του προσώπου από εκείνα για τη σύσταση της προσωπικής ταυτότητας.

2.1 Ταυτότητα ύλης, φυτών και ζώων

Ωστόσο, εκείνο που είχε ζητήσει ο Molyneux από τον Locke δεν ήταν η θέση του για την *προσωπική* ταυτότητα αλλά για κάθε είδους ταυτότητα και γενικότερα για την «αρχή της ατομίκευσης» (individuation). Το πρόβλημα της αρχής της ατομίκευσης απασχόλησε τόσο τη μεσαιωνική σχολαστική σκέψη όσο και τη νεότερη ως αποτέλεσμα της υιοθέτησης της διδαχής της υποστασιακής μορφής σε όλα τα πράγματα του ίδιου είδους (Bolton, 1994, Thiel 1998α). Το πρόβλημα που ανέκυψε ήταν το ακόλουθο: αν όλα τα πράγματα του ίδιου είδους έχουν την ίδια μορφή που καθορίζει το *είναι* τους, τι καθορίζει τη διαφορετικότητα ανάμεσα σε πράγματα του ίδιου είδους (π.χ. πώς διαχωρίζονται δύο φύλλα δάφνης;) Η μεσαιωνική υλομορφική σκέψη προέκρινε την ύλη ή το σύμπλεγμα μορφής και ύλης ως διακριτικό και μόνιμο στοιχείο που παραμένει στις όποιες εναλλαγές. Η νεότερη άποψη, ωστόσο, των Boyle και Newton τον 17ο αιώνα επιτρέπει την αναφορά σε μια ατομική-σωματιδιακή σύσταση της ύλης σύμφωνα με μια αναβίωση της επικούρειας θεωρίας.¹²

Η γενική θέση του Locke, που ακολουθεί την ατομική θεωρία, εδράζεται στο παρακάτω: η ατομίκευση και η διαφορετικότητα δύο πραγμάτων του ίδιου είδους καθορίζεται όχι από τη μορφή ή την ύλη τους αλλά από τη χωροχρονική τους συνέχεια. Ισχύει ότι δύο πράγματα (δύο διαφορετικά χελιδόνια) δεν μπορούν να βρίσκονται ταυτόχρονα στον ίδιο ακριβώς χώρο, όπως επίσης ισχύει ότι ένα πράγμα δεν μπορεί να βρίσκεται σε διαφορετικούς χώρους την ίδια ακριβώς χρονική στιγμή. Αν η πρώτη περίπτωση ισχυε, όλα τα σώματα θα μπορούσαν να υπάρξουν στον ίδιο χώρο, πράγμα αδύνατο (*Λογίμο*, 2.27.2). Αυτό βέβαια δεν αποκλείει δύο πράγματα *διαφορετικών ειδών* να συνυπάρχουν στον ίδιο χώρο (π.χ. ένα τριαντάφυλλο και μια άυλη ψυχή).¹³ Αν ισχυε η δεύτερη περίπτωση (ένα πράγμα σε διαφορετικούς χώρους την ίδια στιγμή), το αντι-

12 Βλ. Lowe (1995: 67-72), Woolhouse (2003: 102-104, 114-116), όπου αναλύεται η ατομική-σωματιδιακή θεωρία στους νεότερους φιλοσόφους, αλλά και Rogers (2007) ιδιαίτερα για τη θέση του Locke.

13 Εδώ ο Locke θεωρεί, κατά συνέπεια, ότι τα περατά πνεύματα ή διάνοιες καταλαμβάνουν χώρο. Βλ. και Thiel (1998α: 234).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

κείμενο θα άρχιζε να υπάρχει δύο φορές, πράγμα επίσης αδύνατο. Συμπερασματικά, η χωροχρονική συνέχεια είναι το μόνο που απαιτείται για τον καθορισμό της ταυτότητας των διαφορετικών ειδών.

Διότι, αφού ούτε βρίσκουμε ποτέ ούτε θεωρούμε ότι είναι δυνατό δύο πράγματα του ίδιου είδους να υπάρχουν στον ίδιο τόπο τον ίδιο χρόνο, ορθά συμπεραίνουμε ότι στιδήποτε υπάρχει σε έναν τόπο μια δεδομένη χρονική στιγμή αποκλείει όλα του ίδιου είδους και υπάρχει μόνο αυτό το ίδιο εκεί. Συνεπώς, όταν ερευνούμε κατά πόσο ένα πράγμα είναι το ίδιο ή όχι, το ερώτημα αναφέρεται πάντα σε κάτι που υπήρξε σε ορισμένο τόπο και χρόνο, οπότε ήταν βέβαιο ότι εκείνη τη χρονική στιγμή ήταν ο ίδιος του ο εαυτός και όχι άλλο πράγμα (*Λογίμιο*, 2.27.1).¹⁴

Πέρα από την ακριβή ερμηνεία και ισχύ των προκειμένων (Noonan, 2003: 27 κ., Bolton 1994: 107-112), το εισαγωγικό πρόβλημα βρίσκεται και στο εύρος εφαρμογής αυτής της αρχής. Ο Locke αναλώνει οχτώ παραγράφους του κεφαλαίου για να αναφερθεί αντίστοιχα στην ταυτότητα της ύλης, των ζώων και των φυτών. Και παρότι αυτό μπορεί να φανεί ως ένα είδος προλόγου για την πραγμάτευση της προσωπικής ταυτότητας (π.χ. Ayers 1991 II: 182), δεν είναι πάντα σαφές γιατί η χωροχρονική συνέχεια να είναι το γενικό συστατικό στοιχείο που εφαρμόζεται στην ταυτότητα του προσώπου, ιδιαίτερα όταν ο Locke αργότερα (*Λογίμιο*, 2.27.8) θα διαχωρίσει τον άνθρωπο ως βιολογικό ον από το πρόσωπο.

Ο McCann (1987) υποστηρίζει ότι η χωροχρονική συνέχεια λειτουργεί ως γενικό κριτήριο για όλα τα είδη ταυτότητας (συνεπώς και για την προσωπική ταυτότητα), ενώ αντίθετα ο Noonan (2003: 28) βρίσκει ευθεία αντίθεση με την πραγμάτευση της προσωπικής ταυτότητας. Μια πρώτη θέση ως απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι ότι η καινοτομία του Locke να δηλώσει πως *διαφορετικά* είδη πραγμάτων απαιτούν *διαφορετικά* συστατικά στοιχεία ταύτη-

14 Με έναν παρόμοιο τρόπο φαίνεται να επιλύει το γενικό πρόβλημα της ατομικεύσης και ο υλιστής Hobbes όταν αναφέρεται στη χωροχρονική συνέχεια στο έργο *De Corpore* (1655/1839: 2.11), σε αντίθεση με τις ισχύουσες σχολαστικές θεωρίες. Ωστόσο, σε αντίθεση με τον συγγραφέα του *Λογίμιου για την ανθρώπινη νόηση*, ο Hobbes δεν απαιτείται να διακρίνει διαφορετικά είδη ταυτότητας για διαφορετικά είδη υποστάσεων, εφόσον δεν υπάρχουν άλλες υποστάσεις πέρα από τις υλικές-σωματικές. Βλ. Uzgalis (1998), Zarka (1996).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

τας στο χρόνο (και επομένως, η ανόργανη ύλη ταυτίζεται με διαφορετικό τρόπο απ' ό,τι τα φυτά και τα ζώα) του προσδίδει την ευθύνη διαχωρισμού όλων των υπόλοιπων ειδών από τον άνθρωπο και το πρόσωπο. Με άλλα λόγια, η αρχική πραγμάτευση είναι περισσότερο επιβεβλημένη *αντιστικτικά* από την ίδια του τη θεωρία παρά προλογικά ή ως γενική εισαγωγική θέση.

Αρχίζοντας από την ταυτότητα της ύλης, ο Locke ενεργεί σύμφωνα με την ατομική-σωματιδιακή θεωρία (σε αντίθεση με την αριστοτελική-σχολαστική θεωρία βλ. McCann 1987). Υπάρχουν έσχατα, μη απείρως διαιρετά άτομα-σωματίδια διαφορετικών ειδών, οι κινήσεις και αλληλεπιδράσεις των οποίων δημιουργούν την ύλη και τις ιδιότητές της, και το παραπάνω δεν οφείλεται σε κάποιου αριστοτελικού-σχολαστικού είδους υποστασιακή μορφή που καθορίζει τη συγκεκριμένη ύλη. Επομένως, η ταυτότητα ενός δεδομένου μέρους ύλης καθορίζεται από την ταυτότητα των σωματιδίων του: για όσο χρονικό διάστημα τα σωματίδια μένουν τα ίδια ως προς το είδος και τον αριθμό τους, τότε το συγκεκριμένο υλικό πράγμα (π.χ. ένα στρώμα άμμου) παραμένει το ίδιο. Εφόσον αρχίσει να αυξομειώνεται ο αριθμός και το είδος αυτών των σωματιδίων, αλλάζει και η ταυτότητα του πράγματος. Ακόμα και ένα μικρό μέρος της ύλης να αποχωριστεί από το αντικείμενο, το αντικείμενο παύει να είναι το ίδιο (*Λογίμο* 2.27.3).

Εδώ, το ερώτημα που προκύπτει είναι κατά πόσο δικαιολογείται ο Locke να εισάγει μια μεταφυσική θεωρία μη αποδεδειγμένη για να αναλύσει το νόημα όρων που είναι ανεξάρτητοι από αυτή και πάντως κοινοί σε όλα τα υποκείμενα, όπως η ταυτότητα και η διαφορά. Ωστόσο, φαίνεται ότι ο ίδιος δεν προϋποθέτει απαραίτητα την αλήθεια της ατομικής-σωματιδιακής θεωρίας για να ορίσει την ταυτότητα, δεδομένου ότι οι αναφορές του σε «άτομα» και «μάζα» μπορούν να αναγνωστούν τόσο με την καθημερινή όσο και με τη θεωρητική έννοια (McCann 1987: 61, Lowe 1995: 98 κε.).¹⁵

Μέρος της ύλης είναι τα φυτά, τα ζώα και, ανάμεσά τους, ο άνθρωπος. Αν ο Locke ορίσει την ταυτότητα αυτών των όντων σε απόλυτη αντιστοιχία με την υπόλοιπη ύλη, τότε αντιμετωπίζει το πρόβλημα της εναλλαγής των υλικών σωματιδίων στο χρόνο, που ωστόσο δεν φαίνεται να επηρεάζουν το

15 Βλ. όμως Bolton (1994: 108), που θεωρεί ότι η ατομίκευση των υποστάσεων στον Locke με σχεσιακούς όρους, όπως η χωροχρονική συνέχεια, απαιτεί την επίκληση στην ατομική-σωματιδιακή θεωρία. Διαφορετικά ο Locke αναλύει θεμελιώδεις έννοιες, όπως εκείνη της ταυτότητας της υπόστασης, με βάση μη θεμελιώδεις ιδιότητες.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

είδος αυτών των πραγμάτων. Ο σπόρος γίνεται δέντρο στη διάρκεια του χρόνου, το αυγό γίνεται αετός και το έμβρυο ενήλικας. Αν ίσχυε μόνο το κριτήριο της ύλης, κανένα από τα παραπάνω δεν θα ήταν το ίδιο αντικείμενο.

Από την άλλη πλευρά, ούτε και η αριστοτελική-σχολαστική μορφή μπορεί να επιλύσει το ζήτημα. Το πρόβλημα του πλοίου με το οποίο επέστρεψε ο Θησέας από την Κρήτη στην Αθήνα, αφού εξολόθρευσε τον Μινώταυρο, πρόβλημα που ο προγενέστερος Hobbes το αναλύει στη δική του πραγμάτευση για την ατομικευση, ανάγεται στο εξής: Αν αντικατασταθούν όλες οι σανίδες του πλοίου του Θησέα από νέες, αλλά το πλοίο διατηρήσει την εξωτερική μορφή του, τότε πρέπει να υποθεθεί ότι πρόκειται για το ίδιο πλοίο του Θησέα, αφού η μορφή είναι το μοναδικό κριτήριο. Ωστόσο, η ύλη εδώ οφείλει να έχει ένα ρόλο ατομικευσης.

Ενώ η επίλυση για τον Hobbes είναι να υποστηρίξει μια «μορφή» ως «αρχή κίνησης» για να παρακάμψει το σκόπελο -έτσι ώστε ένας άνθρωπος είναι ανεξάρτητος από τη συστατική του ύλη, αλλά και μια πολιτεία ανεξάρτητη από τους ανθρώπους που την αποτελούν (1655/1839: Μέρος 2, κεφ. 11, 137-138), η λύση για τον Locke είναι να καταφύγει στη διάκριση ενός διαφορετικού συστατικού στοιχείου ταυτότητας για τα παραπάνω. Συγκεκριμένα, δέχεται (2.27.3) ότι τα φυτά στην εξέλιξή τους παραμένουν τα ίδια φυτά παρά την αλλαγή των συστατικών τους μερών. Η συγκεκριμένη *οργάνωση* των υλικών σωματιδίων που οδηγεί σε βιολογικές λειτουργίες, όπως αύξηση, αναπαραγωγή κ.λπ., οι οποίες αποδίδονται στο ίδιο πράγμα, είναι το συστατικό στοιχείο για την ταυτότητα της οργανικής ύλης. Ο σπόρος της δαμασκηιάς γίνεται δέντρο, και είναι το ίδιο αντικείμενο και στις δύο χρονικές στιγμές (όπως και στις ενδιάμεσες), αφού υπάρχουν οι ίδιες βιολογικές λειτουργίες και δεν καταστραφεί π.χ. βίαια ο σπόρος ή χρησιμοποιηθεί το φυτό για ξυλεία ή οτιδήποτε άλλο. Η ενότητα της ύλης εδώ δεν είναι καθοριστική.

Εφόσον, λοιπόν, το παραπάνω [η βελανιδιά] είναι ένα φυτό με μια συγκεκριμένη οργάνωση μερών σε ένα συνεκτικό σώμα που μετέχουν σε μια κοινή ζωή, συνεχίζει να είναι το ίδιο φυτό για όσο διάστημα τα μέρη αυτά μετέχουν στην ίδια ζωή. Κι αυτό ισχύει παρότι αυτή η ζωή μεταβιβάζεται σε νέα σωματίδια ύλης ζωτικά ενωμένα στο φυτό, καθώς υπάρχει μια παρόμοια συνεχιζόμενη οργάνωση που ταιριάζει σε αυτό το φυτικό είδος [...] η ενδεδειγμένη για να κομίσει την κοινή ζωή σε όλα τα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

μέρη που βρίσκονται ενωμένα κατ' αυτό τον τρόπο (*Λοκίμο*, 2.27.4).¹⁶

Υπάρχουν δύο προβλήματα όμως με αυτό τον ισχυρισμό: το ένα αφορά τις επιδράσεις του Locke, και το δεύτερο τη συνεκτικότητα της θέσης του. Ως προς το πρώτο, ο Noonan (1978, 2003: 31 κε.) θεωρεί ότι ο Locke εδώ διολισθαίνει σε μια αριστοτελική-σχολαστική άποψη περί τελεολογίας. Ωστόσο, επισημαίνεται (McCann 1987: 64) ότι η «οργάνωση της κοινής ζωής» που προωθεί ο Locke περιλαμβάνει μόνο μια μηχανιστική σύνθεση, που δεν απαιτεί κανενός είδους εξηγητική «μορφή». Όπως ένα ρολόι λειτουργεί με βάση τη συγκεκριμένη δομή του χωρίς επίκληση μιας εξειδικευμένης αρχής «ωρολογιακής λειτουργίας», έτσι και τα φυτά και τα ζώα εξελίσσονται με βάση την ατομική δομή τους χωρίς μια εξειδικευμένη αρχή ή μορφή εξέλιξης. Βέβαια, ακόμα και με αυτή την προϋπόθεση που θέτει ο McCann, οι εκφράσεις του Locke για την «ενδεδειγμένη» (fit) οργάνωση των μερών, η οποία «ταιριάζει» σε συγκεκριμένο φυτικό είδος, φαίνεται να δημιουργούν μια εγγενή οργάνωση για κάθε φυτικό είδος, ρόλο που συνήθως έπαιζε η συγκεκριμένη υποστασιακή μορφή των διαφορετικών ειδών.¹⁷

Το καταλυτικό πρόβλημα προκύπτει όταν συγκριθεί το ίδιο πράγμα πρώτα ως συνάθροιση ατόμων-σωματιδίων και έπειτα ως σώμα με το δικό του σχέδιο οργάνωσης (Chappell 1990). Τα άτομα που συνθέτουν την πορτοκαλιά (για συντομία, ΑΠ) μπορούν ανά πάσα στιγμή να συντίθενται και να ανασυντίθενται, επομένως το σύνολο ΑΠ δεν παραμένει ποτέ το ίδιο. Από την άλλη, η πορτοκαλιά ως δέντρο (για συντομία, Π) παραμένει η ίδια ανεξάρτητα από τα συστατικά της στοιχεία. Και το ΑΠ αλλά και το Π βρίσκονται στον ίδιο χώρο (δεν μπορεί μια πορτοκαλιά να βρισκείται σε διαφορετικό χώρο από τα άτομά της). Συνεπώς, σύμφωνα με τη θέση του Locke για τη

16 Με παρόμοιο τρόπο εκθέτει την ανθρώπινη ταυτότητα ως την οργάνωση των υλικών μερών και όχι την ταυτότητα της ύλης ο σύγχρονος του Locke, Robert Boyle (1675/1991: 199 κε.). Ωστόσο, σε αντίθεση με τον Locke, ο Boyle δεν διακρίνει ανάμεσα σε ανθρώπινη και προσωπική ταυτότητα. Στην περίπτωση της χριστιανικής ανάστασης το ίδιο πρόσωπο θα αναστηθεί με το ίδιο (αποκατεστημένο ως προς την υλική οργάνωσή του από τον Θεό) σώμα, ενωμένο με την άυλη ψυχή του, ως μορφή αυτού του σώματος.

17 Από διαφορετική σκοπιά, ο Ayers (1991: II, 181) φαίνεται να καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα, αναφέροντας ότι ο Locke έχει έναν αριστοτελικό σεβασμό για την έλλογη σημασία της ζωής και έχοντας προηγουμένως απορρίψει την οντολογία, στην οποία βασίζεται το παραπάνω.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

χωροχρονική συνέχεια, αφού το ΑΠ και το Π βρίσκονται στον ίδιο χώρο αλλά η χρονική στιγμή της ύπαρξής τους είναι διαφορετική, το ΑΠ και το Π πρέπει να αποτελούν διαφορετικά είδη πραγμάτων. Κι αυτό σημαίνει ότι την ίδια χρονική στιγμή υπάρχει στον ίδιο χώρο η πορτοκαλιά ως ένα σώμα με μια συγκεκριμένη οργάνωση, που συνοδεύεται από το σύνολο των ατόμων της ως ένα χωριστό είδος πράγματος.

Το πρόβλημα δεν είναι απαραίτητα η παραμορφωμένη για τον κοινό νου συνέπεια, που ίσως θα μπορούσε να υποστηριχθεί και ως ορθή. Το ζήτημα για τον Locke φαίνεται να είναι ότι αντίκειται στις ίδιες του τις αρχές. Για να υπάρχουν δύο διαφορετικά είδη στον ίδιο χώρο, αυτά πρέπει να είναι διαφορετικά είδη *υποστάσεων* (*Δοκίμιο*, 2.27.2). Ωστόσο, κανείς δεν θα υποστήριζε ότι το ΑΠ και το Π αποτελούν διαφορετικά είδη υποστάσεων, δεδομένου ότι και τα δύο αποτελούν *σώματα* και όχι νόες ή Θεό, όπως ο Locke έχει κατηγοριοποιήσει τις υποστάσεις. Κατά συνέπεια, είτε ο Locke πρέπει να αναδιαμορφώσει τον όρο «υπόσταση» (Chappell 1990, Bolton 1994, Alston και Bennett 1988) είτε να δεχτεί ότι υπάρχει ένα πράγμα, το οποίο είναι ταυτόχρονα και ΑΠ και Π, σύνολο ατόμων και οργανικό σώμα. Όμως, είναι αμφίβολο αν ο Locke δέχεται τέτοια επίλυση.¹⁸

Το επερχόμενο πρόβλημα είναι η ανθρώπινη περίπτωση. Από τη μια πλευρά, ο άνθρωπος είναι βιολογικό ον, από την άλλη, ωστόσο, είναι και έλλογη οντότητα. Ο Locke τον αντιμετωπίζει με αυτόν το διφυή τρόπο. Ως προς το πρώτο μέρος, και σε αντιστοιχισή με τα άλλα οργανικά όντα, ο άνθρωπος, όπως και τα υπόλοιπα ζώα, παραμένει ο ίδιος όσο παραμένουν ίδιες οι βιολογικές του διεργασίες (αύξηση, αναπαραγωγή κ. λπ.) και όχι το υλικό από το οποίο είναι φτιαγμένος. Η ύλη από μόνη της δεν καθορίζει το ανθρώπινο ον, διότι τότε, όπως δηλώνει, ένα έμβρυο που γίνεται ενήλικας δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι ο ίδιος άνθρωπος (*Δοκίμιο*, 2.27.6).

Ωστόσο, η καρτεσιανή θεωρία (που δεν δέχεται ο Locke) δεν επενδύει στην ύλη για να δηλώσει την ανθρώπινη ταυτότητα αλλά στην ταυτότητα της άυλης υπόστασης. Επιπλέον, υπάρχει και το θεωρητικό ζήτημα της μετεμψύχωσης:

[Ο]ποιαδήποτε [διαφορετική] πρόταση δεν θα αποφύγει το ενδεχόμενο ο Σηθ, ο Ισμαήλ, ο Σωκράτης, ο Πόντιος Πιλάτος, ο Άγιος Αυ-

18 Για τους υποστηρικτές της δεύτερης περίπτωσης, που αναφέρεται ως «σχετική ταυτότητα», βλ. Geach (1967), Noonan (1978, 2003) και Ayers (1991:Π: 178-179), Lowe (1995: 95-97) για κριτική στο παραπάνω.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

γουστίνος και ο Καίσαρας Βοργίας να είναι όλοι ο ίδιος άνθρωπος. Διότι, αν μόνη η ταυτότητα της ψυχής συνιστά τον ίδιο άνθρωπο -και δεν υπάρχει τίποτε στη φύση της ύλης που να δικαιολογεί γιατί το ίδιο ατομικευμένο πνεύμα δεν μπορεί να ενωθεί με διαφορετικά σώματα-, τότε θα είναι δυνατόν αυτοί οι άνθρωποι που έζησαν σε διαφορετικές εποχές και είχαν διαφορετικούς χαρακτήρες να είναι ο ίδιος άνθρωπος (Δοκίμιο, 2.27.6).

Ούτε η ύλη ούτε η ίδια ψυχή/ίδιος νους αλλά ούτε και μόνο το έλλογο στοιχείο δεν καθορίζει το βιολογικό, ανθρώπινο ον. Ένα έλλογο ζώο με μη ανθρωπίνες βιολογικές διεργασίες δεν θα ήταν δυνατόν να καταστήσει έναν άνθρωπο. Η ύπαρξη του κατάλληλα διαμορφωμένου σώματος είναι επαρκής και αναγκαία συνθήκη για την ανθρωπίνη ταυτότητα:

Νομίζω ότι μπορώ να είμαι βέβαιος πως οποιοσδήποτε θα έβλεπε ένα πλάσμα με το δικό του (ανθρώπινο) σχήμα και παρουσιαστικό θα εξακολουθούσε να τον ονομάζει *άνθρωπο*, παρότι εκείνο δεν θα είχε περισσότερη λογική σε όλη τη ζωή του από μια γάτα ή έναν παπαγάλο. Επίσης, οποιοσδήποτε θα έβλεπε μια γάτα ή έναν παπαγάλο να διαλέγεται, να εκφέρει επιχειρήματα και να φιλοσοφεί δεν θα θεωρούσε ότι είναι τίποτε περισσότερο από μια γάτα ή έναν παπαγάλο, και για το πρώτο πλάσμα [με το ανθρώπινο σχήμα] θα έλεγε ότι είναι ένας ανιαρός, χωρίς λογική, *άνθρωπος*, ενώ για το δεύτερο ότι είναι ένας πολύ έξυπνος και έλλογος *παπαγάλος* (Δοκίμιο, 2.27.8, δικές του υπογραμμίσεις).¹⁹

Με αυτό τον τρόπο προλείνεται το έδαφος για το διαχωρισμό του ανθρώπου από το έλλογο υποκείμενο, δηλαδή το πρόσωπο. Ο Locke είναι έτοιμος να δηλώσει ότι η προσωπική ταυτότητα δεν συνίσταται στο ίδιο χαρακτηριστικό με εκείνο της ανθρωπίνης ταυτότητας και να δεχτεί τις συνέπειες του παραπάνω ισχυρισμού.

2.2 Προσωπική ταυτότητα: «η συνείδηση που εκτείνεται στο παρελθόν»

Στο επόμενο βήμα που αφορά την προσωπική ταυτότητα, ο Locke έχει δύο επιλογές: είτε να θεωρήσει ότι το ίδιο ανθρώπινο σώμα συνιστά και την ίδια

¹⁹ Όπως ωστόσο επισημαίνει ο Yaffe (2007: 207), η θέση του Locke προϋποθέτει άρρητα την αποδοχή του αριστοτελικού ορισμού για το πρόσωπο ως ζώο με λογική. Σε αυτόν ακριβώς τον ορισμό αντιτίθεται ο Locke.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ταυτότητα, κάτι που θα συμφωνούσε και με μια υλιστική προσέγγιση τύπου Hobbes, όπως ο ίδιος δηλώνει (2.27.12), είτε να αναζητήσει την προσωπική ταυτότητα στην ταυτότητα μιας άυλης ψυχής, σύμφωνα με το μοντέλο του Descartes για τον εαυτό. Ο Locke ορίζει το πρόσωπο ως ένα σκεπτόμενο ον με λογική και αναστοχασμό (reflection, 2.27.9) και αποπειράται με διαφορετικό τρόπο να προσδώσει τον κύριο και μοναδικό ρόλο για την ταυτότητα του προσώπου στην αυτοσυνειδησία του υποκειμένου για τις σκέψεις και τις πράξεις του στη διάρκεια του χρόνου. Ο ίδιος δεν επιθυμεί να υιοθετηθεί ενός είδους υλιστική προσέγγιση για την προσωπική ταυτότητα, αλλά παράλληλα εκφράζει σοβαρές αμφιβολίες σχετικά με τη φύση αυτής της άυλης οντότητας (Λογίμιο, 2.27.27). Σε αρκετά σημεία υπονοεί ότι η άυλη υπόσταση δεν περιλαμβάνει γνωστά χαρακτηριστικά, χωρίς ωστόσο να απορρίπτει παντελώς την ύπαρξή της. Από την άλλη πλευρά, θεωρεί ότι (σε σύγκριση με την υπόσταση) τού είναι περισσότερο γνωστή η συνοδευτική επίγνωση που έχουν τα πρόσωπα για τις πράξεις τους (τωρινές και παρελθοντικές). Έχοντας, λοιπόν, να επιλέξει ανάμεσα σε μια άγνωστη οντότητα και σε ένα γνωστό σε κάθε υποκείμενο αίσθημα συνείδησης, επιλέγει να θέσει την προσωπική ταυτότητα στο δεύτερο, με όσες συνέπειες κι αν αυτό εμπεριέχει. Αυτή η προσέγγιση της προσωπικής ταυτότητας αρχικά φαίνεται ένας (περισσότερο ή λιγότερο, εξαρτάται από την αντιμετώπιση των ενστάσεων) ευφυής συμβιβασμός από την πλευρά του Locke. Εστιάζει περισσότερο στο πρόσωπο ως φορέα λειτουργιών παρά ως δηλωτικό μιας υπόστασης, και θυμίζει έτσι στο πνεύμα, αν όχι στις επιμέρους παραμέτρους, τον σύγχρονο λειτουργισμό των Putnam (1967) και Fodor (1987).²⁰

[E]φόσον η συνείδηση πάντα συνοδεύει τη σκέψη και καθιστά τον καθένα να είναι αυτό που ονομάζει *εαυτός*, και συνεπώς τον διαχωρίζει από όλα τα υπόλοιπα σκεπτόμενα όντα, σε αυτό μόνο συνίσταται η προσωπική ταυτότητα, δηλαδή στην ταυτότητα ενός έλλογου όντος. Και όσο περισσότερο προς τα πίσω χρονικά μπορεί να εκταθεί αυτή η συνείδηση σε οποιαδήποτε πράξη ή σκέψη, τόσο περισσότερο εκτείνεται η ταυτότητα αυτού του προσώπου. Είναι τώρα ο ίδιος εαυτός που ήταν

20 Από τελείως διαφορετική οπτική, Άγγλοι υλιστές φιλόσοφοι του 18ου αιώνα, όπως ο Joseph Priestley και ο Thomas Cooper, φαίνεται να επιλέγουν επίσης την «ενότητα της συνείδησης» για την προσωπική ταυτότητα, αποφεύγοντας να θεωρήσουν τη μεταβαλλόμενη ύλη ή την ανύπαρκτη για εκείνους άυλη υπόσταση συστατικά στοιχεία αυτής της ταυτότητας. Βλ. σχετικά Thiel (1998β, 2006).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

τότε, και εκείνη η πράξη διαπράχθηκε μέσω του ίδιου *εαυτού* με εκείνον που τώρα αναστοχάζεται (2.27.9, δικές του υπογραμμίσεις).

Εδώ εγείρονται τρία ζητήματα. Πρώτον, με ποιον τρόπο μπορεί να εξηγηθεί η χρονική έκταση της συνείδησης στο παρελθόν. Δεύτερον, ποια επιχειρήματα χρησιμοποιεί ο Locke για την υποστήριξη του ισχυρισμού του, σε αντιδιαστολή με την εξίσωση της προσωπικής ταυτότητας είτε με την υλική είτε με την άυλη υπόσταση και, τρίτον, οι συγκεκριμένες ενστάσεις για τη θέση του Locke.

Το τρίτο ζήτημα συνδέεται στενά με τις απαντήσεις που δίνουν οι φιλόσοφοι του 18ου αιώνα για τις παραπάνω θέσεις, με βάση και τις αντιπροτάσεις των οποίων εξετάζεται.²¹ Το πρώτο ζήτημα αφορά τη χρονική έκταση της συνείδησης στο παρελθόν, και σε πρώτη ανάγνωση η έννοια «συνείδηση» ήταν αφορά παρελθοντικές σκέψεις και πράξεις δεν δηλώνει ταυτόχρονη επίγνωση αλλά ανάμνηση αυτών των πραγμάτων. Τουλάχιστον αυτό φαίνεται να δηλώνει ο Locke σε περίπτωση απώλειας της «συνείδησης» που συνδέεται με τη μη ανάκληση των σχετικών σκέψεων και πράξεων (*Δοκίμιο*, 2.27.10).

Η έννοια της μνήμης οφείλει να περιοριστεί στην επεισοδική και ειδικότερα «αυτοβιογραφική» μνήμη συμβάντων (Gulving 1972) και όχι στη μνήμη γεγονότων, η οποία συγγέεται με τη γενικότερη γνώση. Η ανάκληση στο νου ότι το Παρίσι είναι πρωτεύουσα της Γαλλίας δεν καθιστά εκείνον που ανακαλεί τη σχετική πληροφορία το ίδιο πρόσωπο με το Παρίσι. Η ανάκληση στο νου όμως της πρώτης επίσκεψης στο Παρίσι και των γεγονότων που εκεί συνέβησαν σ' εκείνον που τώρα έχει την ανάμνηση καθιστά το τότε υποκείμενο και το τωρινό ένα και το αυτό πρόσωπο.

Παρότι η μνήμη συνήθως θεωρείται κριτήριο γνώσης της προσωπικής ταυτότητας και όχι συστατικό στοιχείο της (με τον τρόπο που η φοιτητική ταυτότητα αποτελεί τεκμήριο γνώσης της φοιτητικής ιδιότητας και όχι συστατικό στοιχείο αυτής της ιδιότητας), με βάση την παραπάνω ερμηνεία, για τον Locke, η μνήμη ορίζει ολοκληρωτικά την προσωπική ταυτότητα. Είμαστε ό,τι θυμόμαστε ή καλύτερα είμαστε ό,τι έχουμε τη *δυνατότητα* να ανακαλέσουμε από το παρελθόν έστω κι αν αυτή τη στιγμή αυτό δεν συμβαίνει (*Δοκίμιο*, 2.27.20). Ωστόσο, ο Locke γνωρίζει ότι υπάρχουν προβλήματα αμνησίας. Εκείνο που τον απασχολεί δεν είναι τόσο η αδιάλειπτη συνέχεια αναπαράστασης των συμβάντων τότε και τώρα όσο η *δυνατότητα* σύνδεσης

21 Βλ. σχετικά τα κεφάλαια 3 (και ιδιαίτερα 4) της παρούσας εισαγωγής.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

αυτών των συμβάντων μέσω της ανάκλησής τους στη μνήμη ακόμη κι αν αυτή η σύνδεση δεν επιτυγχάνεται πάντοτε για όλα τα συμβάντα. Αλλά και στην τελευταία περίπτωση ισχύει ο διαχωρισμός ανάμεσα στην ανθρωπίνη (βιολογική) και την προσωπική ταυτότητα:

Ας υποθέσουμε ότι χάνω εξ ολοκλήρου τη μνήμη μερικών τμημάτων της ζωής μου χωρίς καμία δυνατότητα ανάκλησής τους, έτσι ώστε ποτέ πια να μην μπορώ να έχω συνείδηση των παραπάνω. [...] Σε αυτή την περίπτωση, [η λέξη *εγώ*] δηλώνει μόνο την έννοια του ανθρώπου. Αν [...] είναι δυνατόν ο ίδιος άνθρωπος να έχει διακριτές συνειδήσεις χωρίς καμία μεταβίβαση της μιας στην άλλη, είναι πέραν αμφιβολίας ότι ο ίδιος άνθρωπος θα μπορούσε να συνιστά σε διαφορετικές χρονικές στιγμές διαφορετικά πρόσωπα (*Λογίμο*, 2.27.20).

Αν επομένως υποθεθεί ότι «η συνείδηση που εκτείνεται στο παρελθόν» ισοδυναμεί με τη μνήμη, το ζήτημα είναι πώς δικαιολογεί ο Locke αυτό τον ισχυρισμό. Ένα πρώτο επιχειρήμα βασίζεται στην εδραίωση της ταυτότητας του υποκειμένου σε μια δεδομένη στιγμή και κατόπιν στην επέκταση αυτής της ταυτότητας στο παρελθόν (Bennett 1994). Ο ίδιος στηρίζεται στην καρτεσιανή γνωσιοθεωρητική αντίληψη περί «παντογνωσίας» και «διαφάνειας του νου»: κάθε σκέψη και πράξη του υποκειμένου συνοδεύεται από την αντίστοιχη επίγνωση αυτής της πράξης,²² και επομένως υπάρχει ένα υποκειμενο-εαυτός. Εφόσον η αυτοσυνειδησία συνιστά το πρόσωπο-εαυτό, η συνέχεια του προσώπου (η προσωπική ταυτότητα) καθορίζεται από τη συνέχεια της αυτοσυνειδησίας. Ωστόσο, ο Locke αναγνωρίζει ότι δεν μπορεί ένα υποκειμενο να έχει, έπειτα από δέκα έτη, την ίδια αυτοσυνειδησία μιας πράξης όταν αυτή συνέβαινε. Η συνέχεια της αυτοσυνειδησίας δεν υποδηλώνει την ίδια συνείδηση του συμβάντος που υπήρχε τη στιγμή της εμφάνισής του αλλά την αναπαράσταση του παρελθόντος συμβάντος (*Λογίμο* 2.27.13).

Το παραπάνω επιχειρήμα, ωστόσο, ακόμη κι αν είναι ισχυρό από μόνο του, δεν αρκεί για να κατευνάσει τις ενστάσεις σχετικά τόσο με το ρόλο της άυλης υπόστασης (που φαίνεται να μη λαμβάνεται υπόψη) όσο και με το ρό-

22 Όπως υποστηρίζει στο 2.27.9. Είναι ενδεικτικό, όπως επισημαίνει η Wilson (1976: 339), ότι ο Descartes δεν προχωρεί στη λύση του Locke για την προσωπική ταυτότητα, παρότι και οι δύο μοιράζονται την (έστω και ασθενή από την πλευρά του Locke) πεποίθηση σε μια μη υλική υπόσταση αλλά και την αυτοσυνειδησία του υποκειμένου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

λο του ανθρώπου συνολικά, που με αυτή την έκθεση δείχνει να είναι κάτι χωριστό από το πρόσωπο. Με άλλα λόγια, ο Locke οφείλει να δείξει α) γιατί η ταυτότητα του προσώπου είναι διαφορετική από την ταυτότητα της άυλης υπόστασης, αφού η άυλη υπόσταση (ή ψυχή) είναι εκείνη που καθιστά ένα υποκείμενο έλλογο και β) γιατί η ταυτότητα του έλλογου υποκειμένου, του προσώπου, είναι διαφορετική από την ανθρώπινη ταυτότητα, όπως ο ίδιος περιέγραψε την τελευταία.

Στην πράξη, ωστόσο, ο Locke θεωρεί το δεύτερο πρόβλημα περίπου επιλυμένο:

Αν επομένως επιβάλουμε να συνίσταται η *ανθρώπινη ταυτότητα* στο ίδιο πράγμα που τίθεται και η *προσωπική ταυτότητα*, δεν θα υπάρχει δυσκολία να αποδεχτούμε ότι ο ίδιος άνθρωπος είναι και το ίδιο πρόσωπο. Όμως, εκείνοι που θέτουν την ανθρώπινη ταυτότητα μόνο στη συνείδηση και σε τίποτε άλλο πρέπει να εξετάσουν πώς θα κάνουν το νήπιο Σωκράτη τον ίδιο άνθρωπο με τον αναστημένο Σωκράτη (2.27.21).

Η αποδοχή της χριστιανικής διδασκαλίας από τον Locke καθιστά σαφές ότι η διάρκεια του προσώπου στο χρόνο επηρεάζει όχι μόνο τη διάρκεια της καθημερινής ζωής αλλά και τη συνέχεια αυτής της ζωής στη Δευτέρα Παρουσία. Η εξίσωση επομένως της προσωπικής με την ανθρώπινη ταυτότητα συνιστά πρόβλημα, δεδομένου ότι η τελευταία περιλαμβάνει και το (μεταβαλλόμενο) ανθρώπινο σώμα.²³ Συνεπώς, η ανθρώπινη ταυτότητα είναι διαφορετική από την προσωπική ταυτότητα, και το πρόβλημα έγκειται τώρα στο διαχωρισμό ταυτότητας νοητικής υπόστασης και προσωπικής ταυτότητας.

Μια επαναλαμβανόμενη τακτική-επιχείρημα του Locke (2.27.10, 2.27.12, 2.27.14) είναι εκείνη της αναλογίας. Θεωρώντας ότι έχει ήδη αποδείξει πως η ανθρώπινη ταυτότητα δεν βασίζεται στην ταυτότητα της ύλης, συγκρίνει την παραπάνω διάκριση με εκείνη της προσωπικής ταυτότητας, η οποία είναι επίσης διαφορετική τόσο από την ταυτότητα του ανθρώπου όσο και από την ταυτότητα της υπόστασης. Ωστόσο, αυτή η αναλογία από μόνη της δεν επαρκεί για να αποδείξει το ζητούμενο. Στην πιο ευνοϊκή περίπτωση, η αναλογία βοηθά να διακριθούν νοητικά οι δύο έννοιες, αλλά ο εννοιολογικός διαχωρισμός δεν υποδηλώνει απαραίτητα και πραγματική διάκριση αφού το

23 Για τις θέσεις του Locke σε σχέση με τη χριστιανική διδασκαλία της ανάστασης βλ. Ayers (1991: II, 208 κ.) Winkler (1991: 209-211), Noonan (2003: 24), Thiel (2006).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ενοσιολογικό οπλοστάσιο μπορεί να εξηγήσει πληθωριστικά μία και μόνη κατάσταση.

Ωστόσο, σε κάθε περίπτωση, ο Locke δεν μένει στην απλή αναλογία. Επεξεργάζεται μια σειρά νοερών πειραμάτων για να αποδείξει τον πρώτο στόχο του: τη διάκριση ύλης υπόστασης και προσώπου. Οι υποθετικές περιπτώσεις-προβλήματα, που πραγματεύονται τα νοερά πειράματα, και η έκκληση μόνο στη λογική για την αποτίμηση των συνεπειών μιας θέσης φαίνεται να ήταν το κατάλληλο μέσο για τον Locke για να αποτιμήσει τέτοιου είδους θέσεις, εφόσον επιπλέον δεν υπήρχε η γνώση της μεταθανάτιας κατάστασης.²⁴

Η διάκριση ύλης υπόστασης και προσώπου περιλαμβάνει δύο ειδών περιπτώσεις. Πρώτον, κατά πόσο είναι δυνατόν η ίδια υπόσταση που ενοικεί διαδοχικά σε διαφορετικά σώματα να αποτελεί διαφορετικά πρόσωπα. Δεύτερον, το ακριβώς αντίστροφο ερώτημα: κατά πόσο είναι δυνατόν διαφορετικές υποστάσεις που ενοικούν στο ίδιο σώμα να αποτελούν το ίδιο πρόσωπο. Στην πρώτη περίπτωση, μια ψυχή μεταφέρεται σε διαφορετικά σώματα (σύμφωνα και με τη θεωρία της μετεμψύχωσης), και έστω ότι η ψυχή του Θεοσίτη μεταφέρεται σε έναν σημερινό άνθρωπο χωρίς δική του ψυχή (2.27.14). Το ερώτημα του Locke είναι αν αυτός ο άνθρωπος μπορεί να θεωρηθεί Θεοσίτης, έστω και με την ψυχή του τελευταίου, αφού δεν θυμάται και δεν μπορεί να ανακαλέσει καμία από τις πράξεις του ομηρικού προσώπου. Η συνείδηση καθιστά το ίδιο πρόσωπο, και εφόσον λείπει αυτή η συνείδηση (εδώ ανάκληση), μόνη η υπόσταση σε δύο διαφορετικά σώματα δεν παρέχει το ίδιο πρόσωπο αλλά δύο διαφορετικά πρόσωπα. Ο Locke εδώ δεν αναλύει μια αποδεικτική διαδικασία, αλλά ειθέτει τις συνιστώσες του πειράματός του και αναμένει οι αναγνώστες του να αναγνωρίσουν και να συμφωνήσουν με το δικό του συμπέρασμα.

Ο Locke προχωρεί ακόμη περισσότερο για να δείξει στην ίδια περίπτωση (μιας ψυχής που ενοικεί σε διαφορετικά σώματα) ότι το διαφορετικό πρόσωπο (εξαιτίας της διαφορετικής συνείδησης) αποτελεί παρά ταύτα τον ίδιο άνθρωπο:

[A] η ψυχή του πρίγκιπα, φέροντας μαζί της τη συνείδηση της ζωής

24 Για την αντίστοιχη χρησιμοποίηση νοερών πειραμάτων από σύγχρονους και μεταγενέστερους του Locke φιλοσόφους για το ίδιο θέμα βλ. Martin, Barresi και Giovanelli (1998).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

του πρίγκιπα στο παρελθόν, εισερχόταν και διαμόρφωνε το σώμα ενός παπουτσή αμέσως μόλις η ψυχή του τελευταίου τον εγκατέλειπε, ο καθένας βλέπει ότι εκείνος [ο παπουτσή] θα ήταν το ίδιο πρόσωπο με τον πρίγκιπα, δίνοντας λόγο μόνο για τις πράξεις εκείνου. Αλλά ποιος θα έλεγε ότι είναι ο ίδιος άνθρωπος; Το σώμα συνεισφέρει στη δημιουργία του ανθρώπου, και ειμάζω ότι σε αυτή την περίπτωση ο καθένας θα θεωρούσε ότι το σώμα συνιστά τον άνθρωπο. Αντίθετα, παρά τις πριγκιπικές σκέψεις, η ψυχή δεν θα συνιστούσε διαφορετικό άνθρωπο, αλλά θα ήταν ο ίδιος παπουτσή για τον καθένα εκτός από τον εαυτό του (2.27.15).

Η ψυχή του παπουτσή συνιστούσε (πριν από το θάνατο), μέσω της συνείδησης των πράξεων, το πρόσωπο του παπουτσή, ενώ τώρα η πριγκιπική ψυχή με τη συνείδηση των σκέψεων και πράξεων του πρίγκιπα συνιστά το πρόσωπο του πρίγκιπα. Δύο διαδοχικά πρόσωπα ενυπήρχαν σε ένα και μόνο σώμα και άνθρωπο (τον παπουτσή). Ο Locke απευθύνεται στην ενορατική κατανόηση των αναγκαστών του για να επιβεβαιώσει την επίλυση του θέματος.

Ωστόσο, το αντίστροφο ερώτημα, κατά πόσο δηλαδή είναι δυνατόν διαφορετικές υποστάσεις που ενοικούν διαδοχικά στο ίδιο σώμα να αποτελούν το ίδιο πρόσωπο, δεν λύνεται με τον ίδιο ικανοποιητικό για εκείνον τρόπο. Η θεωρία του Locke του επιβάλλει και πάλι να δηλώσει ότι η ίδια συνείδηση (και μόνο) αποτελεί το ίδιο πρόσωπο, ανεξάρτητα από τη διαφορά των υποστάσεων. Ωστόσο, το πρόβλημα εδώ είναι πώς ελέγχεται η αλήθεια όχι της τωρινής συνείδησης των σκέψεων και πράξεων (που είναι συνδεδεμένη σε μια υπόσταση) αλλά της αναπαράστασης παρελθοντικών σκέψεων και πράξεων, που σύμφωνα με την υπόθεση πρέπει να εκτείνεται σε διαφορετικές νοητικές υποστάσεις. Αν π.χ. η υπόσταση Α εγκαταλείψει το σώμα, και μια Β υπόσταση έλθει σε αυτό, η αναπαράσταση μιας σκέψης της Α υπόστασης (ενώ τώρα υπάρχει μια Β υπόσταση με τη δική της συνείδηση) δεν είναι βέβαιο ότι είναι αληθής. Ο Locke θεωρεί ότι η επίλυση του προβλήματος, εξαιτίας της άγνοιας για τη φύση της υπόστασης, πρέπει εντέλει να ανατεθεί στη δικαιοδοσία του πανάγαθου Θεού, που δεν θα αφήσει τα πλάσματά του να πλανώνται. Κι αυτή είναι μια αποστροφή που έχει προβληματίσει τους ερευνητές.²⁵

25 Μέχρι και ειρωνεία διακρίνουν οι μελετητές του Locke (Thomas 1979) στο πολυσυζητημένο απόσπασμα. Βλ. Noonan (2003: 44-46), Ayers (1991: II, 216-217).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Ίσως γι' αυτό ο Locke αναδιπλασιάζει τα νοερά πειράματα: για να δείξει τον καθοριστικό ρόλο της συνείδησης στο χρόνο, *παρалаίποντας ωστόσο την έννοια της (νοητικής) υπόστασης*. Αν ο Σωκράτης και ο δήμαρχος του Quinsborough μοιράζονται την ίδια συνείδηση, τότε είναι το ίδιο πρόσωπο. Αντίστροφα, αν ο ξυπνός Σωκράτης και ο κοιμισμένος Σωκράτης δεν έχουν την ίδια συνείδηση, τότε αποτελούν διαφορετικά πρόσωπα (*Δοκίμιο*, 2.27.19).²⁶

Ωστόσο, παρά την εξαντλητική λογική ανάλυση των δυνατοτήτων, τις οποίες προσπαθεί να τιθασει ο Locke, το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας είναι κάτι περισσότερο από ένα λογικό παράδοξο. Το πεδίο της προσωπικής ευθύνης όχι μόνο επηρεάζεται άμεσα από το διαχωρισμό υπόστασης και συνείδησης στο χρόνο, αλλά σε μερικές ερμηνείες του Locke καθορίζει, διαφορετικά από τη μνήμη, ακόμη και το περιεχόμενο αυτής της θέσης.

2.3 Προσωπική ευθύνη και ταυτότητα

Όποτε ένας άνθρωπος ανακαλύπτει αυτό που ονομάζει *εαυτό του*, τότε θεωρώ ότι ένας άλλος μπορεί να αναφέρει ότι είναι το ίδιο πρόσωπο. Αυτός είναι ένας οικείος δικανικός όρος για την περιγραφή των πράξεων και της αξίας τους, και επομένως ανήκει μόνο σε φορείς δράσης με νου που είναι ικανοί να δεχτούν το νόμο, την ευτυχία και τη δυστυχία. Αυτή η προσωπικότητα μόνο μέσω της συνείδησης εκτείνεται πέρα από την παρούσα ύπαρξη σ' εκείνη που ανήκει στο παρελθόν. Είναι υπόλογη και μεριμνά για τον εαυτό της, έχει την κυριότητα και αποδίδει στον εαυτό της πράξεις του παρελθόντος με την ίδια ακριβώς βάση και τους ίδιους ακριβώς λόγους που χρησιμοποιεί για τις πράξεις του παρόντος (*Δοκίμιο*, 2.27.26, δικές του υπογραμμίσεις).

Η επέκταση της θεωρίας του Locke από τα νοερά πειράματα στο χώρο της προσωπικής ευθύνης προσδίδει μια σημαντική ευκαιρία να διαφύγει η εξήγηση από το χώρο της ενορατικής/διαισθητικής κατανόησης και να κριθεί σε πραγματικά δεδομένα.²⁷ Η πιο απλή εξήγηση της έκφρασης «δικανικός

26 Υπάρχει και ένα άλλο παρόμοιο πείραμα, περιοδικής εναλλαγής δύο προσώπων στο ίδιο σώμα την ημέρα και τη νύχτα με αντίστοιχη συνείδηση των παρελθοντικών σκέψεων και πράξεων, ένα είδος Dr. Jekyll και Mr. Hyde στο ίδιο σώμα (*Δοκίμιο*, 2.27.23).

27 Ωστόσο, ο φίλος και πάτρωνας του Locke, Shaftesbury, τον κατηγορεί (1711/1999: 254) ακριβώς για την αδυναμία να εφαρμοστεί η θέση για τη μνήμη

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

όρος» (forensic term) για το πρόσωπο δηλώνει ότι είτε στην υπάρχουσα νομική πρακτική είτε σε μια θεία δίκη (ο Locke θεωρεί ότι ισχύουν και τα δύο) τα έλλογα όντα είναι υπόλογοι για τις πράξεις τους και ανταμείβονται ή τιμωρούνται κατάλληλα. Το πρόβλημα αρχίζει να εμφανίζεται όταν διατυπωθούν διαφορετικά ερωτήματα. Πρώτον, κατά πόσο η θεωρητική πραγμάτευση του Locke για την προσωπική ταυτότητα μπορεί να εφαρμοστεί χωρίς προβλήματα στις αντιλήψεις για την προσωπική ευθύνη αλλά και στα νομικά δεδομένα της εποχής, και πόσο ο ίδιος επιχειρεί να την υποστηρίξει. Δεύτερον, ποια είναι η σημασία που έχει για τον Locke στην όλη πραγμάτευση η αναφορά στην προσωπική ευθύνη και, τρίτον, κατά πόσο φωτίζεται περαιτέρω η έννοια της «συνειδησης που εκτείνεται πίσω στο χρόνο» με βάση τη θέση ότι το πρόσωπο είναι υπόλογο για τις πράξεις του.

Στο πρώτο ερώτημα, και σύμφωνα με τη γενικότερη θέση του Locke, οι νόμοι δεν θα έπρεπε να τιμωρούν ούτε τους νηφάλιους για πράξεις που διέτελεσαν όταν ήταν μεθυσμένοι, τις οποίες πλέον δεν θυμούνται, ούτε τους υπνοβάτες, που επίσης όταν ξυπνήσουν δεν θυμούνται τίποτε από τις πράξεις που τέλεσαν. Κι αυτό, διότι και στις δύο περιπτώσεις υπάρχουν δύο πρόσωπα. Ο μόνος λόγος που οι νόμοι θα μπορούσαν να τιμωρήσουν και στις δύο περιπτώσεις, σύμφωνα με εκείνον, θα ήταν αν δεν γινόταν να γνωρίζουν ποιος ήταν πραγματικά μεθυσμένος ή υπνοβάτης (και συνεπώς δεν θυμόταν) και ποιος προσποιούνταν αυτές τις καταστάσεις και την επακόλουθη αμνησία (*Λογίμιο*, 2.27.22).

Το μέρος αυτό για τη στήριξη της συγκεκριμένης θέσης προκάλεσε ήδη την ευθεία αντίδραση του Molyneux, ο οποίος δηλώνει ότι οι δύο αυτές περιπτώσεις είναι διαφορετικές.²⁸ Οι υπνοβάτες δεν τιμωρούνται για όσα τέλεσαν, διότι δεν μπορούν να αποφύγουν την κατάσταση της υπνοβασίας και τις επακόλουθες πράξεις. Αντίθετα, τιμωρούνται οι άνθρωποι σε προηγούμενη κατάσταση μέθης, διότι, ενώ έχουν τη δυνατότητα να παραμείνουν νηφάλιοι, δεν το επιδιώκουν.

Ο Locke ανταπαντά ότι δεν τον αφορά η δικονομική πρακτική αλλά η ο-

σε πραγματικά ηθικά δεδομένα. Κατά τα άλλα, ο Shaftesbury αναγνωρίζει τη διαδοχική μεταβολή των νοητικών φαινομένων στο υποκείμενο, αλλά αναφέρεται σε μια «περίεργη απλότητα» που συνιστά τον εαυτό (1711/1999: 301) και φαίνεται να προσοικονομεί την απλή θεωρία της ταυτότητας των Butler και Reid (βλ. ενότητα 4 της εισαγωγής). Για το παραπάνω βλ. Martin και Barresi (2004: 60 κ.), Mijuskovic (1971), ενώ διαφορετική είναι η εκδοχή του Winkler (2000).

28 Βλ. την αλληλογραφία Locke και Molyneux γι' αυτό το θέμα στο De Beer (1979), τόμ. 4, επιστολές 1685, 1693, τόμ. 5, επιστολές 1712, 1744.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

φειλόμενη απόδοση συνείδησης, που ελλείπει από τους μεθυσμένους, παρομοιάζοντάς τους με τους ασθeneείς υπό κατάσταση πυρετού. Ωστόσο, σε μεταγενέστερες επιστολές, ο Locke φαίνεται να παραδέχεται ότι σε αυτή την περίπτωση η απόδοση ευθυνών αφορά την εθελούσια πράξη του υποκειμένου και όχι την ταυτότητά του.²⁹

Από τα παραπάνω απορρέει ότι η απόδοση ευθυνών με βάση την ανάμνηση μάλλον συναντά εμπόδια. Επομένως, είτε ο ίδιος ο Locke δεν απέδιδε σημασία σε αυτό το τμήμα της πραγμάτευσης είτε υπάρχει η δυνατότητα η «συνείδηση που εκτείνεται πίσω στο χρόνο» να μη σημαίνει ανάμνηση. Το πρώτο όχι μόνο απορρίπτεται, αλλά από τους μελετητές του Locke επιχειρείται ακριβώς το αντίθετο: η ανάδειξη της ηθικής συνιστώσας ως κυρίαρχης της όλης πραγμάτευσης για την προσωπική ταυτότητα. Οι Alston και Bennett (1988) θεωρούν ότι ο Locke αποκαλύπτεται ως εννοιολογικός πραγματιστής, ορίζοντας τις έννοιες με βάση τη χρήση τους, επομένως και το πρόσωπο με βάση την ηθική του έκφραση ως φορέα ανάληψης ευθυνών. Κατά τη γνώμη τους, αυτό στηρίζει και την άποψη ότι το πρόσωπο δεν είναι «υπόσταση», παρότι ονομάζεται καταχρηστικά και δευτερευόντως σκεπτόμενο. Η Mattern (1980) υποστηρίζει ότι ο Locke χρησιμοποιεί τον όρο «πρόσωπο» ως δικανικό όρο σε στενή συσχέτιση με έναν άλλο όρο, τον «ηθικό άνθρωπο» (*Λογίμιο*, 3.11.16), κι αυτό, στην απόπειρα αποδεικτικής θεμελίωσης της ηθικής, όπως ακριβώς και των μαθηματικών (βλ. *Λογίμιο*, 4.3.18, 4.12.8). Με άλλα λόγια, το κεφάλαιο για την προσωπική ταυτότητα αποτελεί το όχημα για την ηθική γνωσιοθεωρία του Locke όπως αυτή εκφράζεται στο υπόλοιπο *Λογίμιο* (βλ. για την ηθική στον Locke, Wilson, 2007).

Και οι δύο προσεγγίσεις, της Mattern (1980) και των Alston και Bennett (1988), εικονούν από την παραδοχή ότι η έκθεση της προσωπικής ταυτότητας με βάση την ανάμνηση και όχι την άλη υπόσταση αποτελεί εντέλει μια καλυμμένη πρόταση επίλυσης είτε ζητημάτων γενικότερης ηθικής γνωσιοθεωρίας είτε πρακτικών θεμάτων ευθύνης του υποκειμένου. Ωστόσο, ως προς την πρώτη προσέγγιση, η πεποίθηση του Locke ότι η θεία δίκη είναι ο τελικός κριτής των ανθρώπινων πράξεων δεν φαίνεται να προσδίδει στην έννοια του υπόλογου αποκλειστικά *πραγματιστικά* χαρακτηριστικά. Ως προς τη δεύτερη προσέγγιση, το πρόβλημα των ισχυρισμών της Mattern (1980) είναι ότι η εξίσωση του προσώπου με ένα προσανα-

29 Για το ερμηνευτικό θέμα κατά πόσο ο Locke συμφωνεί στο τέλος με τον Molyneux βλ. Allison (1966), Helm (1981). Ακριβώς την ίδια απάντηση με τον Molyneux δίνει και ο Leibniz στα *Νέα Λογίμια*, 2.27.22.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

τολισμένο σε ηθικούς αποδεικτικούς συλλογισμούς υποκείμενο παραλείπει τον αναπόσπαστο χαρακτήρα του προσώπου ως υποκείμενο με αυτοσυνειδησία και αναστοχασμό που ο Locke επιβάλλει για τον καθορισμό της ταυτότητάς του στο χρόνο. Αν, επομένως, η ηθική, ως σχετική συζήτηση, είναι απαραίτητη για την πραγμάτευση του προσώπου, ερόσον προσδίδει αληθοφάνεια στις μεταφυσικές θέσεις του Locke, αλλά όχι κυρίαρχη, τότε τα προβλήματα που παρουσιάζονται στην ηθική πραγμάτευση ίσως οφείλονται στο γεγονός ότι η «συνείδηση που εκτείνεται πίσω στο χρόνο» έχει οριστεί λανθασμένα ως ανάμνηση.

Ο Winkler (1991) έχει προτείνει τη θεωρία της οικειοποίησης των πράξεων (και όχι ανάμνησης των πράξεων) ως πρόταση ερμηνείας που συνάδει με το πρόσωπο ως δικανικό όρο.³⁰ Η (όχι πάντα συνειδητή) οικειοποίηση των σκέψεων και πράξεων του παρελθόντος από το υποκείμενο είναι το συνεκτικό στοιχείο της ταυτότητας. Η θεώρηση των σκέψεων και πράξεων ως δικών μου, πέρα από τη δυνατότητα ή μη ανάμνησης, ή, διαφορετικά, η «υποκειμενική σύσταση» του εαυτού εξηγεί αποσπάσματα όπως το 2.27.13, όπου ο Locke αναφέρεται σε αναπαράσταση των πράξεων και συζητά την περίπτωση «ψευδούς αναπαράστασης». Η θεωρία της οικειοποίησης ερμηνεύει το παραπάνω με βάση το γεγονός ότι η οικειοποίηση, ως υποκειμενική πράξη, μπορεί να αναφέρεται ψευδώς σε γεγονότα που δεν ανήκουν στις πράξεις του υποκειμένου. Αντίθετα, αν το απόσπασμα ερμηνευόταν με βάση τη θέση της ανάμνησης, δεν θα μπορούσε να προσδιοριστεί τι σημαίνει «ψευδής ανάμνηση» ανεξάρτητα από μια πρότερη (και κυκλική) επίκληση του ίδιου του υποκειμένου (Yaffe 2007). Τέλος, υπάρχει πάντα το επιχείρημα ότι αν ο Locke εννοούσε «μνήμη» με τον όρο «συνείδηση στο παρελθόν», θα το είχε ήδη αναφέρει, δεδομένου ότι είχε ήδη χωριστή θεωρία για τη μνήμη.³¹

Ωστόσο, σε μια τέτοια θεώρηση, η ευχαρίστηση και ο πόνος των υποκειμένων, που συνοδεύει τη συνείδηση τότε και τώρα (κι επομένως οφείλει επίσης να εξηγηθεί με βάση αυτή τη θεωρία), είναι δύσκολο να αναπαρασταθεί ως οικειοποίηση. Μολονότι η έκφραση «ο δικός μου πόνος» μοιάζει με την έκφραση «η δική μου σκέψη», οι σκέψεις και πράξεις αποτελούν ενέργειες με

30 Βλ. επίσης Matthews (1977). Ο Balibar (1998) επεκτείνει αυτή τη θέση και στην πραγμάτευση της ιδιοκτησίας στη *Δεύτερη πραγματεία περί κυβέρνησεως* του Locke.

31 Βλ. Loftson (2004), ο οποίος προτείνει μια γενική έννοια συνείδησης, που εκτείνεται στο χρόνο, και μια επιμερισμένη, ανάλογα με τις γνωστικές λειτουργίες (π.χ. μνήμη), κάτι που ωστόσο δεν προσδιορίζει με ακρίβεια το χαρακτήρα της αυτοσυνείδησης στο παρόν και στο παρελθόν, ουσιαστικό για το κείμενο του Locke.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

φορέα δράσης το υποκείμενο (το οποίο τις οικειοποιείται) και όχι παθήματα τα οποία συμβαίνουν στο υποκείμενο και έχουν πιθανώς διαφορετική πηγή. Επιπλέον, με αυτή την προοπτική είναι δύσκολο να εξηγηθεί η διαφοροποίηση που έχει η αυτοσυνειδησία του παρελθόντος από εκείνη του παρόντος στον Locke. Αν το υποκείμενο οικειοποιείται με τον ίδιο τρόπο πράξεις του παρόντος και του παρελθόντος ως δικές του, τότε δεν υπάρχει λόγος ο Locke να αναφερθεί σε «αναπαράσταση των πράξεων» από το υποκείμενο στην παρελθοντική ανάκληση.³²

Μια διαφορετική πρόταση είναι εκείνη του Yaffe (2007). Ο Yaffe παρατηρεί την σε πολλά σημεία σύνδεση της αυτοσυνειδησίας με τη συνείδηση της ευχαρίστησης και του πόνου (2.27.26, 2.27.17, αλλά και 2.1.11).

[E]κείνο που έχει συνείδηση της ευχαρίστησης και του πόνου, επιθυμεί ότι ο εαυτός που έχει αυτή τη συνείδηση θα πρέπει να είναι και ευτυχισμένος. Συνεπώς, δεν μπορεί να μεριμνά περισσότερο για οποιεσδήποτε πράξεις του παρελθόντος που δεν καταφέρνει να συμβιβάσει ή να καταστήσει οικείες μέσω της συνείδησης απ' ό,τι [θα μεριμνούσε] αν αυτές οι πράξεις δεν είχαν γίνει ποτέ. Και το να γίνει αποδέκτης ευχαρίστησης ή πόνου, δηλαδή ανταμοιβής ή τιμωρίας εξαιτίας τέτοιων πράξεων, είναι ακριβώς το ίδιο σαν να γεννήθηκε ευτυχισμένος ή δυστυχισμένος χωρίς κανένα απολύτως ψεγάδι (*Λογισμοί*, 2.27.26).

Προτείνει, συνεπώς, ότι η προσωπική ταυτότητα συνιστά την επιδεικτικότητα αποδοχής είτε της ευχαρίστησης είτε του πόνου τώρα και στο παρελθόν, και ότι το πρόσωπο που αναγνωρίζει τώρα την ευχαρίστηση ή τον πόνο για πράξεις του παρελθόντος ως ανταμοιβή και τιμωρία αντίστοιχα (και όχι ως τυχαίο συμβάν) αποτελεί το ίδιο πρόσωπο. Πλέον, η ανταμοιβή και η τιμωρία δεν είναι τίποτε άλλο από μια προέκταση της αρχικής ευχαρίστησης και του πόνου που συνοδεύει όλες τις πράξεις μας.

Το πρόβλημα που εντοπίζεται σε αυτή την ερμηνεία είναι ότι δεν λαμβάνει υπόψη της την υποκειμενική επιθυμία του ανθρώπου όχι για ανταμοιβή αλλά για ευτυχία. Με άλλα λόγια, η μέριμνα για τον εαυτό, πάνω στην οποία στηρίζεται η θέση του Yaffe, δεν είναι μέριμνα για ανταμοιβή και τιμωρία αλλά μέριμνα για ευτυχία, δύο έννοιες τις οποίες ο Locke εξισώνει (2.27.6). Και

32 Ο Ayers (1991: II, 218) διακρίνει στη θεωρία της οικειοποίησης μια ακόμη απόπειρα να προταχθεί η ηθική πραγμάτευση της μεταφυσικής στον Locke, την οποία ο ίδιος απορρίπτει.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

δεν μπορεί να αποκλειστεί το ενδεχόμενο (μάλλον συμβαίνει αρκετά συχνά) τα υποκείμενα να επιθυμούν την ευτυχία ακόμη κι αν γνωρίζουν ότι οι πράξεις τους πρόκειται να επιφέρουν την τιμωρία. Αν ίσχυε, συνεπώς, η θέση του Yaffe, το υποκείμενο το οποίο τώρα περιμένει την ευτυχία και εκείνο το οποίο γνωρίζει ότι οι προηγούμενες πράξεις του επιφέρουν την τιμωρία οφείλουν να είναι διαφορετικά πρόσωπα αφού δεν συνταιριάζουν ορθά τις πράξεις με την ικανότητα ανταμοιβής και τιμωρίας. Ωστόσο, είναι δύσκολο να δεχτούμε ότι συνίστανται με αυτό τον τρόπο δύο διαφορετικά πρόσωπα μόνο και μόνο επειδή οι επιθυμίες του προσώπου συγκρούονται με την ικανότητα αναγνώρισης του ορθού και του εσφαλμένου των πράξεων. Ο ίδιος ο Locke, από την άλλη, δεν αφήνει περιθώρια για τυχόν ερμηνεία της «ευτυχίας» ως δίκαιης ανταμοιβής ή τιμωρίας, εφόσον το ηθικά καλό που επιφέρει την ευτυχία πάντα συνδυάζεται με το ευχάριστο (2.28.5).³³

Παρότι το πρόβλημα καθορισμού της «συνείδησης που εκτείνεται πίσω στο χρόνο» φαίνεται δυσεπίλυτο, είναι τουλάχιστον βέβαιο ότι η επίλυσή του πρέπει να λάβει υπόψη, από τη μια πλευρά, την κοινότητα της αυτοσυνειδησίας στο παρόν και στο παρελθόν. Ο Locke είχε τη δυνατότητα να μείνει στην καρτεσιανή θέση για την αυτοσυνειδησία μόνο στο παρόν, κάτι που δεν πράττει, και επομένως αυτό πρέπει να εξηγηθεί. Από την άλλη, είναι απαραίτητο να αναλύσει τη διαφορά ανάμεσα στα δύο όπως ο ίδιος την περιγράφει ως «αναπαράσταση μιας πράξης του παρελθόντος». Υπό αυτό το πρίσμα, ίσως ο Locke να είναι περισσότερο ευάλωτος στις ενστάσεις που ακολουθούν, αλλά το μοντέλο που περιγράφει για την προσωπική ταυτότητα είναι πιο κοντά στη γενικότερη γνωσιοθεωρία του.

2.4 Ένα σχόλιο του Spinoza*

Ένα απόσπασμα από το τέταρτο μέρος της *Ηθικής* (1677/1985) είναι αρκετό για να εξάψει τη σχετική περιέργεια. Στο σχόλιο της πρότασης 39, ο Spinoza αναφέρει ότι το σώμα δεν καταστρέφεται μόνο με το θάνατο αλλά και με την αναδιάταξη του ratio (κυριολεκτικά: αναλογία) ανάμεσα στα μέρη του. Και φέρνει τα εξής παραδείγματα:

Μερικές φορές, ένας άνθρωπος υφίσταται τέτοιες μεταβολές που δεν θα

33 Για μια διαφορετική σύνδεση της μέριμνας για τον εαυτό ως *έμμεση* ανάκληση των παρελθοντικών σκέψεων και πράξεων του υποκειμένου (κάτι που οδηγεί εκ νέου στην απλή θεωρία της μνήμης) βλ. Κρουστάλλης (2008).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

μπορούσα πλέον να θεωρήσω ότι είναι ο ίδιος άνθρωπος. Για παράδειγμα, έχω αιούσει για έναν Ισπανό ποιητή που αρρώστησε βαριά. Παρότι ανήγησε, δεν μπορούσε να θυμηθεί καθόλου τη ζωή του στο παρελθόν κι έτσι δεν πίστευε ότι οι ιστορίες και οι τραγωδίες που είχε γράψει ήταν δικές του. Αν είχε λησμονήσει και τη φυσική του γλώσσα, θα θεωρούσαν ότι είναι ένα μεγαλόσωμο νήπιο.

Κι αν αυτό φαίνεται απίστευτο, τι να ειπωθεί για τα νήπια; Ένας ώριμος σε ηλικία άνθρωπος εκτιμά ότι η φύση τους είναι τόσο διαφορετική από τη δική του που μπορεί να πειστεί ότι υπήρξε νήπιο μόνο μέσω της αναλογίας άλλων ανθρώπων. Ωστόσο, προτιμώ να μη συζητήσω αυτά τα ερωτήματα για να μη δώσω λαβή στους δεισιδαίμονες να εγείρουν νέα ζητήματα (1677/1985: 569, μετάφραση δική μου).

Ο Curley (1988: 85-86) χαρακτηρίζει το παραπάνω ως απόδειξη ότι ο Spinoza δεν έχει μια θέση «προσωπικής αθανασίας» και ότι η καταστροφή του σώματος επιφέρει και την καταστροφή του προσώπου (χωρίς αυτό να δηλώνει ότι ο Spinoza είναι υλιστής). Συνεπώς, αν ισχύει το παραπάνω, η έννοια της «μέριμνας για τον εαυτό» δεν ενσωματώνεται στη φιλοσοφική του σκέψη.³⁴ Αυτό, βέβαια, προϋποθέτει ως προκείμενη τη θέση του Spinoza για τα δύο κατηγορήματα της σκέψης και της έκτασης ως εκφάνσεις της μιας και μοναδικής υπόστασης, έτσι ώστε η καταστροφή του σώματος να επιφέρει και την καταστροφή του όποιου άυλου στοιχείου.³⁵ Επιπλέον, σύμφωνα με το παραπάνω απόσπασμα, ο Spinoza συνδέει ευθέως τη συνέχεια του σώματος-προσώπου με τη συνέχεια της μνήμης, και με έναν περιεργό τρόπο προΐδεάζει για την αντίστοιχη θεωρία του Locke.

Αυτήν ακριβώς την άποψη επιχειρεί να αποδομήσει ο Martin Lin (2005). Ο Lin αναλύει τον όρο ratio ως την αρχιτεκτονική ή το συστηματικό σχέδιο σύμφωνα με το οποίο ένα ατομικευμένο σώμα διατηρείται το ίδιο,

34 Γι' αυτό ακριβώς και ο Thiel (1998γ: 880) θεωρεί ότι ο Spinoza δεν αφιερώνει μεγαλύτερη έκταση στην *Ηθική* για το συγκεκριμένο θέμα.

35 Βλ. μόνο ενδεικτικά για την ερμηνεία αυτής της θέσης και τη συσχέτισή της με μια θεωρία ταυτότητας νοητικού και φυσικού, Bennett (1984: 125 κε.), Della Rocca (1996). Γενιότερα για τη μεταφυσική του Spinoza, Donagan (1988), Garrett (1995), Nadler (2002), ενώ για την κριτική του στη φυσική φιλοσοφία του Descartes βλ. Prelorentzos (1996).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

προβάλλοντας το συγκεκριμένο κριτήριο ως συστατικό της προσωπικής ταυτότητας στον Spinoza και όχι τη συνέχεια της μνήμης.³⁶ Διακρίνει δύο περιπτώσεις αμνησίας: εκείνη που αφήνει αμετάβλητη τη σωματική αρχιτεκτονική και εκείνη που καταλήγει σε μεταβολή αυτής της αρχιτεκτονικής. Στην πρώτη περίπτωση (και σύμφωνα με τη φυσιολογία του Spinoza), νέες αντιληπτικές εντυπώσεις μεταβάλλουν την επιφάνεια του εγκεφάλου, προστιθέμενες ωστόσο σε παλαιές εντυπώσεις. Το υποκείμενο συγχέει τις διάφορες αναμνήσεις, αλλά η συνολική αρχιτεκτονική δεν μεταβάλλεται: οι επιπρόσθετες εντυπώσεις μεταβάλλουν την επιφανειακή εγκεφαλική δομή, αλλά η *συνολική* σωματική αρχιτεκτονική (προσαύξηση εντυπώσεων – εγκεφαλικών κινήσεων) παραμένει η ίδια.

Στη δεύτερη περίπτωση, εκείνη του αμνήμονα ποιητή, η σωματική ασθένεια μεταβάλλει και τη σωματική αρχιτεκτονική δομή, έτσι ώστε η ανάκληση παλαιών εντυπώσεων να είναι μόνο θέμα αφαίρεσης και όχι ισοσταθμισμένης προσαύξησης. Σε αυτή την περίπτωση, μόνο η συνέχεια της μνήμης είναι αναγκαία για τη συνέχεια του προσώπου, επειδή όμως μεταβάλλεται η σωματική αρχιτεκτονική δομή. Με άλλα λόγια, ο κύριος παράγων δεν είναι η ασυνέχεια της μνήμης (που είναι κοινή και στις δύο περιπτώσεις) αλλά η μεταβολή της σωματικής δομής, που καθορίζει και την προσωπική ταυτότητα.

Η θέση του Lin έχει το πλεονέκτημα να συνδέει την προσωπική ταυτότητα στον Spinoza με τη φυσική φιλοσοφία και τη φυσιολογία του, ενώ ταυτόχρονα αποτρέπει μια εύκολη ερμηνεία των σχετικών γραφομένων. Ωστόσο, ίσως ελλοχεύει ο κίνδυνος εξομοίωσης των διαφόρων περιπτώσεων απώλειας μνήμης. Ο Spinoza δηλώνει ότι εκείνος που έχει διαβάσει σε διαφορετικά χρονικά διαστήματα αριστέες κωμωδίες καταλήγει να συγχέει στοιχεία της μιας με τα στοιχεία της άλλης (*Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, 1677/2000: 68). Αυτό ανήκει στην πρώτη περίπτωση του Lin, η οποία δεν επηρεάζει την προσωπική ταυτότητα. Ωστόσο, το ζήτημα είναι αν η προσωπική ταυτότητα μένει ανεπηρέαστη επειδή δεν έχει μεταβληθεί το ratio ή μόνο και μόνο επειδή *δεν υπάρχει απώλεια μνήμης*. Η σύγχυση ανάμεσα στα διαφορετικά στοιχεία της κωμωδίας δεν δηλώνει απώλεια εντυπώσεων, τουλάχιστον όχι ανέκκλητη, με τον τρόπο που ο Locke θεωρεί ότι είναι καθοριστική για την προσωπική ταυτότητα. Μια πιο προσεκτική ματιά σε

36 Βλ. ωστόσο την κριτική του Gabbey (1995) για το ασαφές νόημα και τη λειτουργία του όρου στον Spinoza.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

διαφορετικές εντυπώσεις μπορεί να επιφέρει καλύτερη ανάκληση αυτών των εντυπώσεων, και δεν υπάρχει λόγος να υποτεθεί ότι ο Spinoza αγνοεί αυτό το γεγονός. Κατά συνέπεια, η «αμνησία» που οφείλεται σε νοητική σύγχυση δεν είναι απαραίτητο να είναι αμνησία, και γι' αυτό ακριβώς δεν σχετίζεται με την προσωπική ταυτότητα (και όχι εξαιτίας της συνολικής ισοσταθμισμένης σωματικής δομής). Είναι επομένως δυνατόν ο Spinoza να καθορίζει την προσωπική ταυτότητα με βάση την αρχική ερμηνεία για τη συνέχεια της μνήμης, η οποία ορίζεται ως *αδυναμία* ανάκλησης των παρελθοντικών γεγονότων (όπως στην περίπτωση του Ισπανού ποιητή).

Ωστόσο, ούτε αυτός ο παράγοντας φαίνεται να είναι αποκλειστικά καθοριστικός. Διαφορετικά, και σύμφωνα με το άλλο παράδειγμα του Spinoza, για τον άνθρωπο που δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του ως νήπιο μέσω της μνήμης όλοι οι ενήλικες θα ήταν διαφορετικά πρόσωπα. Μολονότι αυτό δεν μπορεί να αποκλειστεί ως συνέπεια της θεωρίας του, μάλλον ο Spinoza επιδιώκει να προτάξει τη *δυνατότητα* να υπάρχουν δύο διαφορετικά πρόσωπα στο ίδιο σώμα, πέρα από την καταστροφή του σώματος στο θάνατο, παρά τη *βεβαιότητα* ότι αυτό συμβαίνει. Ο Spinoza φαίνεται να προσεγγίζει, και με βάση τη δήλωση ότι τα υποκείμενα γνωρίζουν μέσω αναλογίας (ή τεκμηρίων) τις παρελθοντικές πράξεις τους, περισσότερο μια ψυχολογική θεωρία συνέχειας του προσώπου με γνώμονα το σύνολο των νοητικών του καταστάσεων (επομένως και των λογικών/επαγωγικών συναγωγών του), όπως εκείνη του Quinton (1975), παρά μια απλή θεωρία μνήμης.³⁷ Πάντως, το πρόβλημα δεν επιλύεται μόνο με βάση το δίπολο μνήμη-μεταβολή ratio.

37 Παρόμοια είναι η θέση του Thiel (1998γ: 880) ότι ο Spinoza, όπως και ο Locke, στο σχετικό απόσπασμα απομακρύνεται από την υπόσταση ως καθοριστικό στοιχείο της ταυτότητας.

3. Συμφωνώντας (;) με τον Locke

3.1 Η φαινόμενη ταυτότητα του Leibniz

Δεν απαιτήθηκε αρκετός καιρός για να διατυπωθεί ένσταση στη σχετική θεωρία του Locke. Ένας από τους συνεπέστερους κριτικούς-συναδέλφους του, ο Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), με το έργο *Νέα δοκίμια για την ανθρώπινη νόηση* (περίπου 1704, αλλά δημοσιεύεται το 1765) -σαφής απάντηση και υπόμνημα στο *Δοκίμιο για την ανθρώπινη νόηση*- αφιερώνει το αντίστοιχο μέρος του βιβλίου στη θεωρία για την προσωπική ταυτότητα. Ως γενικό διάγραμμα, φαίνεται ότι ο Leibniz, σε προγραμματικό επίπεδο, δεν επιδίωκε τη διαφωνία με τον Locke στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας, αλλά οι γενικότερες θέσεις του τον καθιστούν στην πράξη πιο υποστασιοκράτη από τον Άγγλο φιλόσοφο. Ειδικότερα, ο Leibniz, από τη μια πλευρά, επιζητεί να διασφαλίσει ότι η ενότητα μιας ύλης υπόστασης είναι αναγκαία για την προσωπική ταυτότητα (κάτι που δεν δέχεται ο Locke) και, από την άλλη, προσπαθεί να βρει ένα ρόλο για τη μνήμη, της οποίας αναγνωρίζει τη σημασία.

Ως προς το πρώτο σκέλος, ο Leibniz επιχειρεί να προσαρμόσει στην προσωπική ταυτότητα τη θεωρία του για την υπόσταση, και εκείνη ως πρόπλασμα της μεταγενέστερης μεταφυσικής του (κυρίως στη *Μοναδολογία* [1714/2006]), όπου όλες οι οντότητες αναλύονται σε αυτοτελείς *μονάδες*. Ο όρος δηλώνει κάτι το αδιαίρετο, αλλά, σε αντίθεση με τα υλικά άτομα (που επίσης ως τον 18ο αιώνα θεωρούνταν μη διαιρετά), οι μονάδες για τον φιλόσοφο δεν αποτελούν ένα υλικό μέρος αλλά ένα σύνολο «αντιλήψεων» που ορίζεται με βάση ένα συγκεκριμένο σημείο θέασης. Δεν έχουν έκταση και, εφόσον δεν είναι υλικό τμήμα, δεν επιδρούν αιτιακά η μία στην άλλη, αλλά μόνο δημιουργούνται και καταστρέφονται. Έχουν, ωστόσο, μια εσωτερική αρχή εξέλιξης που τις καθοδηγεί στο χρόνο.³⁸ Μια παρόμοια μονάδα είναι και η ψυχή, την ενότητα της οποίας ο Leibniz επιδιώκει να διασφαλίσει ως ύλη και αδιαίρετη με τον τρόπο του Descartes (1641), αντιτιθέμενος στο σκεπτικισμό του Locke για την ύπαρξή της.³⁹ Γι' αυτό και δεν συμφωνεί με

38 Για τη θεωρία των μονάδων βλ. ενδεικτικά Jolley (2005: 66-92), Rutherford (1995: 159 κε.).

39 Και εδώ προκύπτει το ζήτημα γιατί ο Leibniz δεν επιχειρεί να ανάγει την ψυχή σε ένα συνδυασμό μονάδων, οι οποίες μπορούν να διασφαλίσουν τα νοητικά φαινόμενα (εφόσον ήδη οι μονάδες δεν εκφράζουν άτομα ύλης), όπως αναφέρει ο Cottingham (1988/2003: 217-218). Βλ. την απάντηση του Jolley (2005: 93), που συνδέει την πα-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

τον Locke όταν ο τελευταίος προσπαθεί να ορίσει την έννοια του ανθρώπου στις βιολογικές διεργασίες υποστηρίζοντας ότι η ψυχή είναι εκείνη που ενοποιεί τον άνθρωπο (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.4), ενώ υπάρχει μόνο φαινόμενη ταυτότητα όταν δεν υπάρχει ενότητα ψυχής (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.6).

Κατά συνέπεια, θα ήταν αναμενόμενο η διάκριση ανθρώπου-προσώπου να θεωρείται περίπου τεχνητή για τον Leibniz, αφού η ψυχή παραμένει η ίδια και στις δύο περιπτώσεις. Ωστόσο, εδώ εμπλέκεται το θέμα της μνήμης, για το οποίο ο φιλόσοφος έχει μια αμφιλεγόμενη στάση. Από τη μια πλευρά, φαίνεται να πιστεύει ότι, αν υπάρχει περίπτωση μετεμψύχωσης, το νέο πρόσωπο με την ψυχή του προηγούμενου δεν θα ήταν το ίδιο αν δεν συνοδευόταν από τις αντίστοιχες αναμνήσεις:

Αν ωστόσο αυτού του είδους η μετανάστευση [των ψυχών] αποδειχτεί αληθινή, τότε η ερώτηση θα είναι αν ο Κάιν, ο Χαμ και ο Ισμαήλ, υποθέτοντας σύμφωνα με τη διδασκαλία των ραβίνων ότι έχουν την ίδια ψυχή, θα μπορούσαν να αποκαλούνται ο ίδιος άνθρωπος έστω μόνο κατ' όνομα. [...] Η ταυτότητα της ύλης θα υπήρχε. Σε περίπτωση όμως που δεν υπάρχει καμία αναμνηστική σύνδεση, δημιουργημά της κοινής ψυχής μεταξύ των διαφόρων προσώπων, δεν θα υπήρχε αρκετή η θ ι κ ή τ α υ τ ό τ η τ α ώστε να πούμε ότι θα ήταν το ίδιο και το αυτό π ρ ό σ ω π ο (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.6, δικές του υπογραμμίσεις).

Από την άλλη πλευρά, αρνείται αυτό το ενδεχόμενο και, αναφερόμενος σε πραγματικές περιπτώσεις, δεν δέχεται ότι η μνήμη αποτελεί αναγκαία ή επαρκή συνθήκη για την προσωπική ταυτότητα:

Έτσι, αν μια ασθένεια διέκοπτε τη συνέχεια της σύνδεσης της ενσυνείδησης με τέτοιο τρόπο ώστε να μη γνωρίζω πώς έφτασα στην παρούσα κατάσταση, μολονότι θυμάμαι κάποια πράγματα από το παρελθόν, η μαρτυρία των γύρω μου θα μπορούσε να καλύψει τα κενά της μνήμης μου. Θα μπορούσαν ακόμη και να με τιμωρήσουν με βάση αυτές τις μαρτυρίες εάν είχα κάνει κάτι κακό με τη θέλησή μου κατά τη διάρκεια της περιόδου που ξέχασα έπειτα από την ασθένεια [...] Αυτό όλο αρκεί για να διατηρηθεί η ηθική ταυτότητα από την οποία συνίσταται το αυτό πρόσωπο. (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.9).

ραπάνω κίνηση με τον ισχυρισμό του Leibniz για την ψυχή ως καθρέφτη του θείου.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Αυτό που επιχειρεί ο Leibniz να διαρθρώσει είναι η πρόταση για δύο παράλληλα είδη ταυτότητας: μια φυσική (ή «πραγματική») και μια «ηθική» (ή φαινόμενη). Η φυσική ταυτότητα περιλαμβάνει την ενότητα της ύλης υπόστασης, ενώ η ηθική τη συνείδηση αυτής της ενότητας. Παρότι αυτά τα δύο είναι διακριτά –κι εδώ διαφοροποιείται από τον Locke– συνυπάρχουν πάντα στο υποκείμενο. Με διαφορετικό σχήμα, φαίνεται ότι ο Leibniz επιχειρεί στα *Νέα Δοκίμια*, από τη μια πλευρά, να συμφωνήσει με τον Locke στο ότι η ταυτότητα του προσώπου δεν καθορίζει *λογικά* την προσωπική ταυτότητα, αλλά, από την άλλη, να θεωρήσει ότι εκείνο που καθορίζει την ταυτότητα (ευρύτερο από την ταυτότητα της συνείδησης) *στην πράξη* είναι αδιαχώριστο από την ταυτότητα της ύλης υπόστασης. Το ερώτημα εδώ είναι πώς αναλύεται αυτή η κίνηση του Leibniz και, βέβαια, πριν από αυτό, πώς ορίζεται η φαινόμενη ταυτότητα αλλά και η ταυτότητα της υπόστασης.⁴⁰

Ως προς την υπόσταση, όχι μόνο με βάση τη θεωρία του για τις μονάδες αλλά και με βάση τη θέση του για την «πλήρη έννοια» όλων των κατηγορημάτων που εμπεριέχονται σε μια ορισμένη υπόσταση, ο Leibniz φορτίζει με επιμέρους έννοιες (σε αντίθεση με τον Locke) το νόημα της υπόστασης. Στη *Μεταφυσική πραγματεία* (1686/1992, παρ. 8)⁴¹ αναφέρει ότι η ατομική υπόσταση του Αλέξανδρου περιλαμβάνει όσα έχουν συμβεί και όσα πρόκειται να συμβούν σε εκείνον (π.χ. ότι θα κατακτήσει τις Ινδίες, ότι θα πεθάνει από φυσικό θάνατο/δηλητήριο κτλ.), παρότι εκείνος είναι αδύνατον να γνωρίζει σε μια ορισμένη στιγμή της ζωής του αυτά τα συμβάντα. Κατά συνέπεια, η ταυτότητα της υπόστασης δεν είναι μόνο ένα αφαιρετικό σχήμα, όπως έχει κατηγορήσει ο Berkeley τον Locke (1710), αλλά και μια θεωρητική σύλληψη η ταυτότητα της οποίας οφείλει να διαφυλαχθεί.⁴²

Από την άλλη πλευρά, ο Leibniz επεκτείνει αυτό που ονομάζει φαινόμενη ταυτότητα όχι μόνο σε συνειδητές αλλά και σε μη συνειδητές «μικρές αντιλήψεις» (*petites perceptions*). Ήδη στον Πρόλογο στα *Νέα Δοκίμια* εισάγει τον όρο, θεωρώντας ότι αυτές οι αντιλήψεις είναι είτε πολυπληθείς είτε πολύ αμετάβλητες έτσι ώστε η ανθρώπινη συνείδηση να μπορεί να τις εντοπίσει.⁴³

40 Ανάμεσα στους ερευνητές που θεωρούν ότι πραγματικά ο Leibniz υιοθετεί ανεπιφύλακτα αυτή τη διάκριση, Wilson (1976), με επιφυλάξεις Jolley (1984), Curley (1982), ενώ αντίθετος είναι ο Bobro (2004).

41 Βλ. και *Μοναδολογία* (1714/2006, παρ. 22).

42 Βλ. Noonan (2003: 52) για τη σύνδεση υπόστασης και μονάδας.

43 Χωρίς να είναι κυριολεκτικά «μικρές» σε μέγεθος, εφόσον οι αντιλήψεις για τον Leibniz δεν

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Για να ακούσει ένας άνθρωπος τον ήχο της ορμητικής θάλασσας, πρέπει, σύμφωνα με τον Leibniz, να έχουν καταγραφεί στην αντίληψή του ασυνείδητα οι χιλιάδες ήχοι της καθημιάς σταγόνες νερού που συνθέτουν αυτή τη βοή. Διαφορετικά, χιλιάδες τίποτα δεν ισοδυναμεί με κάτι αντιληπτό. Με τον ίδιο τρόπο, και στην οποιαδήποτε αντίληψη υπάρχουν στοιχεία που καταγράφονται αλλά δεν γίνονται συνειδητά.⁴⁴

Ο Leibniz θεωρεί ότι υπάρχει πιθανότητα οι μικρές αντιλήψεις κάποτε να περάσουν το κατώφλι της συνείδησης, και τότε αυτές γίνονται συνειδητές αντιλήψεις (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.14, 2.27.19). Επομένως, από τη μια πλευρά, ο Leibniz φαίνεται να συμφωνεί με την καρτεσιανή θέση ότι ο νους είναι πάντοτε ενεργός, ενώ, από την άλλη, να διαφωνεί με τον Locke (και τον Descartes) ότι το υποκείμενο έχει πάντα συνείδηση των αντιλήψεων που συμβαίνουν σε εκείνο. Έτσι, μπορεί να δομήσει μια έννοια φαινόμενης συνείδησης που δεν είναι πάντα συνειδητή και συμπεριλαμβάνει και μαρτυρίες άλλων ανθρώπων για το ίδιο το υποκείμενο (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.9).

Επομένως, εφόσον τόσο η φαινόμενη ταυτότητα όσο και η ταυτότητα της υπόστασης δεν είναι σχήματα κενά νοήματος, υπάρχει ένας λόγος παραπάνω για εικείνον να εξηγήσει τη σύνδεση αλλά όχι την εξάρτηση της φαινόμενης ταυτότητας (ως προσωπικής ταυτότητας) από την ταυτότητα της υπόστασης. Η επίλυση είναι η ακόλουθη: υπάρχει η *λογική* δυνατότητα να διακριθεί η φαινόμενη (ή ηθική) ταυτότητα από την ταυτότητα της υπόστασης, αλλά *στην τάξη των πραγμάτων* (όπως και ο Θεός την ορίζει) η φαινόμενη ταυτότητα ως προσωπική ταυτότητα είναι πάντα συνδεδεμένη με την ταυτότητα της υπόστασης (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.9, 2.27.18, 2.27.23). Η ερμηνεία της διάκρισης δεν αφορά την κατά το συμβεβηγός σύνδεση/ταύτιση φαινόμενης ταυτότητας και ταυτότητας υπόστασης που τυχόν αφήνει χώρο (δυνατότητα) για διάκριση των δύο, εφόσον ο Leibniz θεωρεί πως η ταυτότητα της υπόστασης

καταλαμβάνουν έκταση, αλλά περισσότερο ασθενείς σε ισχύ όταν είναι μεμονωμένες. Βλ. τη σημείωση lxvii των Remnant και Bennett στο Leibniz (1765/1996), Kulstad (1977), Jolley (2005: 118-123) για συζήτηση των σχετικών επιχειρημάτων του Leibniz.

44 Για το μέγεθος της οφειλής του Freud και της θεωρίας του για το υποσυνείδητο στον Leibniz και τη φιλοσοφική σκέψη βλ. Bergo (2004). Η Simmons (2001: 32) αναβαθμίζει περισσότερο το ρόλο του Leibniz, παρουσιάζοντας τη σχετική έκθεση ως μια μεταφυσική απόπειρα *θεμελίωσης* της ύπαρξης των μη συνειδητών αντιλήψεων, σε αντίθεση με τον Freud.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

είναι *αναγκαία* για την προσωπική ταυτότητα.⁴⁵ Ωστόσο, ακόμη κι αν γίνει δεκτό το πλαίσιο του Leibniz, ελλοχεύει ο κίνδυνος της αντίφασης.

Η Wilson (1976) κατηγορεί τον Leibniz για το παραπάνω. Θεωρεί ότι θέτει δύο προτάσεις που είναι αντιφατικές μεταξύ τους: (1) Είμαι μια συγκεκριμένη άυλη υπόσταση και (2) Είναι μεταφυσικά δυνατόν να συνεχίσω με ταυτόσημη αυτοσυνειδησία και ως ίδιος εαυτός ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη υπόσταση. Η δεύτερη πρόταση είναι αυτή που έχει εντοπιστεί ως τώρα στα *Νέα Δοκίμια*. Για την πρώτη, η Wilson επικαλείται παλαιότερα κείμενα και αλληλογραφία της ίδιας περιόδου του Leibniz. Διαμορφώνει επίσης το επιχειρήμα ότι σε πρώιμα κείμενα ο Leibniz επιχειρήσε να θεμελιώσει αποδεικτικά την αθανασία της ψυχής με βάση και μόνο το γεγονός της αυτοσυνειδησίας. Μόνο όταν ο ίδιος συνειδητοποίησε ότι αυτό δεν είναι δυνατό κατέφυγε στον λογικό χωρισμό ψυχής και συνείδησης, κάτι όμως που τον οδηγεί (αφού ταυτίζει τον εαυτό με την υπόσταση) σε αντίφαση.

Το επιχειρήμα έχει συναντήσει υποστηρικτές (Jolley 1984) και αντιτιθέμενους (Vailati 1985). Ωστόσο, το ζήτημα δεν επιλύεται μόνο από το αν όντως στα *Νέα Δοκίμια* υπάρχουν σχετικές αναφορές για την πρώτη προκειμένη. Ένας επιπλέον παράγοντας, η θεωρία του Leibniz για τον αναστοχασμό, φαίνεται αρχικά να λειτουργεί υπέρ του επιχειρήματος της Wilson (1976). Για τον Leibniz, ο αναστοχασμός δεν είναι μόνο παρατήρηση του νου πάνω στις λειτουργίες του όπως στον Locke, αλλά είναι και παρατήρηση/αντίληψη της ίδιας της νοητικής υπόστασης:

Κατά τη γνώμη μου, ο αναστοχασμός δίνει τη δυνατότητα να ανακαλύψουμε την ιδέα της υπόστασης σε εμάς τους ίδιους, που είμαστε υποστάσεις (*Νέα Δοκίμια*, 1.3.18, μετάφραση δική μου).⁴⁶

45 Βλ. σχετικά Vailati (1985), Bobro (2004: 47).

46 Ωστόσο, πέρα από το παραπάνω, η έννοια του αναστοχασμού στον Leibniz και η σχέση της με την αυτοσυνειδησία και την «επίγνωση» των αντιλήψεων από το υποκείμενο (ο γαλλικός όρος *aperception*) είναι διαμφισβητούμενη. Ο McRae (1976) θεωρεί ότι ο τελευταίος όρος (που εισάγεται για πρώτη φορά στα *Νέα Δοκίμια*) είναι ισοδύναμος τόσο με τον αναστοχασμό (*réflexion*) όσο και με την αυτοσυνειδησία (εδώ *conscience*). Ο Kulstad (1991: κεφ. 4) διακρίνει τον όρο *aperception* από την αυτοσυνειδησία, καθώς για τον Leibniz υπάρχει δυνατότητα αντίστοιχης επίγνωσης και εξωτερικών πραγμάτων και όχι μόνο των πράξεων και σκέψεων του εαυτού. Βλ. Thiel (1998γ) για σύνοψη του σχετικού προβληματισμού.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Αν όμως ο αναστοχασμός στον Leibniz επιτρέπει την αντίληψη της νοητικής υπόστασης, τότε επιτρέπει και την αντίληψη του εαυτού ως τέτοιου και όχι μόνο των λειτουργιών του. Επομένως, ο εαυτός *είναι* η νοητική υπόσταση.

Ο Vailati (1985) αντιστέκεται στο παραπάνω, θεωρώντας ότι ο αναστοχασμός στον Leibniz δεν περιλαμβάνει απαραίτητα και την αλήθεια αυτού του αναστοχασμού, με βάση και ένα σχετικό απόσπασμα από τα *Νέα Δοκίμια* (2.27.9). Αντίστροφα, η φαινόμενη ταυτότητα, για να είναι προσωπική ταυτότητα, πρέπει να συνοδεύεται και από την αλήθεια των αντιλήψεων, κάτι που υπαγορεύει η εναλλακτική διατύπωση της ταυτότητας ως «ηθική» ταυτότητας και η ανάγκη απόδοσης ευθυνών στο υποκείμενο. Συνεπώς, και μόνο η «παρατήρηση» της υπόστασης δεν καθιστά τον εαυτό υπόσταση μόνο και μόνο επειδή ο εαυτός αναστοχάζεται την υπόσταση. Από την άλλη πλευρά, ωστόσο, αυτή η ερμηνεία διαχωρίζει τη φαινόμενη από την ηθική ταυτότητα (που περιλαμβάνει την αλήθεια των γεγονότων), κάτι που ο Leibniz εξισώνει.

Μια άλλη απόπειρα εξουδετέρωσης της αντίφασης είναι η μη αποδοχή καν της λογικής δυνατότητας χωρισμού της φαινόμενης ταυτότητας από εκείνη της υπόστασης ως θέσης του κειμένου. Τόσο ο Curley (1982) αλλά πολύ περισσότερο ο Bobro (2004: κεφ. 3) επιχειρούν να δείξουν ότι τα σχετικά αποσπάσματα δεν υποστηρίζουν τέτοια ερμηνεία, αλλά περισσότερο επισημαίνουν ότι σε μια περίπτωση απώλειας της ταυτότητας της υπόστασης *οφείλουν οι υπόλοιποι* να μεταχειρίζονται αυτά τα υποκείμενα ως το ίδιο πρόσωπο, χωρίς αυτό στην πραγματικότητα να ισχύει. Στο απόσπασμα όπου ο διαλεγόμενος Θεόφιλος⁴⁷ δηλώνει ότι:

Αν όμως ο Θεός άλλαζε ριζικά την πραγματική ταυτότητα, η προσωπική θα παρέμενε ίδια, αρκεί ο άνθρωπος να διατηρούσε τις εκφάνσεις της ταυτότητας του, τόσο τις εσωτερικές (δηλαδή της συνείδησης) όσο και τις εξωτερικές, όπως εκείνες που υπάρχουν σε ό,τι φαίνεται στους άλλους (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.9),

ο Bobro ερμηνεύει τον τρόπο μεταβολής της υπόστασης από τον Θεό όχι ως εξάφάνιση της υπόστασης αλλά ως ασυνέχεια στη χρονική της εξέλιξη. Με αυτό τον τρόπο, εφόσον ήδη η υπόσταση από μόνη της είναι μια «πλήρης έννοια», ο Θεός επεμβαίνει και, με θαυμαστό τρόπο, διασπά τη συνέχειά της, μεταβάλλοντας την πραγματική ταυτότητα (χωρίς να διαταράξει την *ύπαρξη* της υπόστασης).

47 Για τους σκοπούς της διαλογικής μορφής, στην οποία είναι γραμμένα τα *Νέα Δοκίμια* βλ. Bolton (2007α).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το παραπάνω φαίνεται να συνάδει και με την «αρχή της συνέχειας» στον Leibniz, όταν υποστηρίζει ότι η φύση δεν έχει κενά (Πρόλογος στα *Νέα Δοκίμια*, 1765/1996: 56).⁴⁸ Ωστόσο, στη συγκεκριμένη περίπτωση τα αποτελέσματα αυτής της χρονικής διάσπασης της υπόστασης από τον Θεό δεν προσθέτουν τίποτε παραπάνω από τα αποτελέσματα της παροδικής αμνησίας των υποκειμένων. Κι εφόσον η χρονική ασυνέχεια μπορεί να έχει ως πηγή είτε τη διάσπαση της υπόστασης από τον Θεό είτε τη φαινόμενη έλλειψη συνειδησης από τα υποκείμενα, δεν φαίνεται κάτι που να απαιτεί ιδιαίτερη, ριζική ή πέρα από το συνηθισμένο μεταβολή από τον Θεό, ειδικά αν καταλήγει στα ίδια αποτελέσματα που καταλήγουν και τα υποκείμενα μέσω της αμνησίας. Επομένως, η προσπάθεια υπεράσπισης του Leibniz απέναντι στην κατηγορία της Wilson για αντίφαση (1976) πρέπει μάλλον να λάβει υπόψη της την αντίκρουση της πρώτης παραμέτρου, εκείνης της εξίσωσης του εαυτού με την άυλη υπόσταση.

Αυτό, ωστόσο, δεν ακυρώνει την ίδια τη λογική επιχειρηματολογία του Leibniz απέναντι στον Locke και στα νοερά του πειράματα. Στο θέμα του πρίγκιπα και του παπουτσή (μια νοητική υπόσταση σε διαφορετικά σώματα με μια συνειδηση), η απάντηση του Leibniz απέναντι στη διάκριση της υπόστασης από τη βιολογική μορφή του υποκειμένου είναι ένα αντίθετο νοερό πείραμα. Υποθέτει ότι σε ένα άλλο μέρος του σύμπαντος υπάρχει ένας πλανήτης τελείως όμοιος με τη Γη, όπου κάθε άνθρωπος έχει το πανομοιότυπο αντίστοιχό του ως προς την άυλη υπόσταση και την αυτοσυνειδησία.⁴⁹ Συνεπώς:

Θα υπάρχουν, λοιπόν, περισσότερα από εκατό εκατομμύρια ζευγάρια παρόμοιων ανθρώπων, δύο ανθρώπων δηλαδή οι οποίοι έχουν τις ίδιες εκφάνσεις και τις ίδιες συνειδήσεις. [...] Τι θα λέγαμε για το πρόσωπό τους ή για τον εαυτό τους αν επικαλούμασταν τους συγγραφείς σας; Πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο ή για δύο; Δεδομένου πάντα ότι θα ήταν αδύνατο να διακρίνουμε τη συνειδηση αλλά και στις εσωτερικές και στις εξωτερικές εκφάνσεις των ανθρώπων των

48 Για την αρχή της συνέχειας στο γενικότερο σύστημα του Leibniz βλ. Seager (1981), Anapolitanos (1999: 50 κε.).

49 Το παρόμοιο νοερό πείραμα του Putnam (1975) προϋποθέτει, ωστόσο, πανομοιότυπα μόνο *βιολογικά* όντα, των οποίων οι νοητικές καταστάσεις και το περιεχόμενό τους δεν καθορίζονται από τη βιολογική τους σύσταση αλλά από τις καταστάσεις του περιβάλλοντος.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

δύο διαφορετικών σφαιρών (Νέα Δοκίμια, 2.27.23, δικές του οι υπογραμμίσεις).

Αν ίσχυε η θέση του Locke, τα ζεύγη των πανομοιότυπων σωμάτων στους διαφορετικούς πλανήτες με την ίδια υπόσταση και την ίδια αυτοσυνειδησία οφείλουν να είναι το ίδιο πρόσωπο, κάτι που ο Leibniz το χαρακτηρίζει έκδηλο παραλογισμό.

3.2 Προσωπική ευθύνη και μέριμνα για τον εαυτό στον Leibniz

Αυτή η εναντίωση στο διαχωρισμό του Locke ακολουθείται και στη δεύτερη παράμετρο μετά την αυτοσυνειδησία, τη μέριμνα για τον εαυτό και την προσωπική ευθύνη. Στο παραπάνω θέμα (Νέα Δοκίμια 2.27.20, 2.27.21), ο Leibniz θεωρεί ότι το έλλογο αποτελεί κριτήριο για την ευθύνη και όχι η τυχόν παροδική ή μόνιμη αμνησία. Ο μεθυσμένος, στην περίπτωση που κάνει μια παράβαση, τιμωρείται όταν η μέθη ήταν εκούσια, και για τον ίδιο ακριβώς λόγο ο υπνοβάτης δεν τιμωρείται. Δηλώνει με βάση τη θεωρία του για τις μικρές αντιλήψεις ότι ακόμη κι αν τα διαφορετικά πρόσωπα της ημέρας και της νύχτας είχαν αμνησία, θα ήταν το ίδιο πρόσωπο, δεδομένου ότι έχουν καταγραφεί, μη συνειδητά, στην ψυχή τους ορισμένα πρότυπα και χαρακτηριστικά.

Η θέση του για τη μέριμνα για τον μελλοντικό εαυτό φαίνεται και από τα νοερά πειράματα που διεξάγει στην προγενέστερη *Μεταφυσική πραγματεία* (1686/1992, παρ. 34). Εκεί αναφέρει έναν απλό άνθρωπο που γίνεται ξαφνικά Κινέζος βασιλιάς, χωρίς ωστόσο να θυμάται το (ταπεινό) παρελθόν του, κι επομένως αποτελεί διαφορετικό πρόσωπο. Επιπλέον, ο απλός άνθρωπος *δεν θα επιθυμούσε* καν αυτό το ενδεχόμενο, αφού τότε θα ήταν σαν να είχε αφανιστεί και να είχε δημιουργηθεί εκ νέου. Κατά συνέπεια, παρότι το βιωματικό στοιχείο που συνάγεται από το ενδιαφέρον για τον εαυτό δεν καθορίζει την έκβαση του νοερού πειράματος, καθορίζει ωστόσο την προθυμία του υποκειμένου να επιδιώξει την επιβίωσή του μέσα από το παραπάνω πείραμα. Με διαφορετικό τρόπο, η συζήτηση για την ταυτότητα του υποκειμένου οφείλει να λάβει υπόψη την αντίληψη που το ίδιο το υποκείμενο έχει για τον εαυτό του στο μέλλον και να μην αποτελεί μόνο ένα αφηρημένο πείραμα επιβίωσης μιας υπόστασης.

Αυτή η ερμηνεία του κειμένου έχει αμφισβητηθεί από τον Bobro (2004: 105 κε.), που δηλώνει ότι ο Leibniz στο απόσπασμα δεν προσυπογράφει τη θέση του Locke για την αναγκαιότητα της μνήμης στον καθορισμό του προ-

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

σώπου. Συνεπώς, ο ταπεινός άνθρωπος και ο Κινέζος βασιλιάς αποτελούν την ίδια υπόσταση, δηλαδή το ίδιο πρόσωπο. Επιπλέον, ο Leibniz διαχωρίζει (όπως μεταγενέστερα και ο Parfit 1971) και καθιστά ασύμμετρη την επιβίωση του προσώπου (η οποία εδώ επιτυγχάνεται) από τη μέριμνα για τον εαυτό: το πρόσωπο δεν επιθυμεί να είναι κάτι που αν το πείραμα είναι επιτυχές, τότε όντως θα είναι. Αν αυτή η ερμηνεία ισχύει, τότε ο Leibniz θα είναι από τους πρώτους φιλοσόφους που διαχωρίζουν την επιβίωση ενός προσώπου από τη *σημασία* αυτής της επιβίωσης για το ίδιο υποκείμενο μέσω της ίδιας ταυτότητας.

Ωστόσο, και παρότι ο Leibniz δεν αναφέρεται σαφώς (όπως ο Locke, 2.27.14) σε χωριστά πρόσωπα, ο αφανισμός (*être anéanti*) του ταπεινού ανθρώπου και η «δημιουργία» (*être créé*) του Κινέζου βασιλιά προϋποθέτει τη διακοπή επιβίωσης του ίδιου υποκειμένου/υπόστασης. Ακόμη κι αν το Α υποκείμενο αναδημιουργείται ως Β, δεν υπάρχει λόγος να θεωρηθεί η όλη πορεία ως η ίδια κατάσταση με εκείνη κατά την οποία το Α υποκείμενο επιβιώνει χωρίς χρονικά κενά και καταλήγει να γίνεται Β – και η δεύτερη κατάσταση είναι αυτή που περισσότερο οδηγεί στην έννοια της επιβίωσης. Μια άυλη υπόσταση, ένας διακοπτόμενος, έστω και αναδιπλασιασμένος σε δύο χρονικές στιγμές τους δεν αποτελεί ένα επαρκές εχέγγυο επιβίωσης. Κατά συνέπεια, αν ο Leibniz κάνει την παραπάνω διάκριση στο συγκεκριμένο απόσπασμα, τότε, και πέρα από τη θέση του για τη μνήμη, συνεχίζει να προσαρτά το ζήτημα της σημασίας την οποία έχει για το υποκείμενο η επιβίωσή του στο μέλλον με την αναζήτηση συνθηκών που τουλάχιστον απαντούν σε αυτό το αίτημα.⁵⁰

Αυτό δεν σημαίνει ότι η μέριμνα του υποκειμένου για τον εαυτό περιλαμβάνει πάντα την αλήθεια για τις παρελθοντικές πράξεις του. Αν αυτό ίσχυε, τότε μάλλον θα καταργούνταν η δυνατότητα του Θεού να επιβάλλει δικαιοσύνη:

Έστω ένας άνθρωπος την ημέρα της κρίσης ο οποίος θεωρεί για τον εαυτό του ότι υπήρξε κακός. [...] Θα τολμήσουμε να πιστέψουμε ότι ο υπέρτατος και δίκαιος κριτής, ο μόνος που γνωρίζει την αλήθεια, θα

50 Το γεγονός ότι ο Leibniz θεωρεί πως η μελλοντική επιβίωση δεν περιλαμβάνει πρότερο αφανισμό και εκ νέου δημιουργία φαίνεται από ένα παράρτημα μιας επιστολής του (στον Johann Friedrich το 1671 [2006: II, I, 116]) για την ανάσταση των σωμάτων. Με δεδομένη τη συνέχιση της άυλης ψυχής, ο Leibniz θεωρεί επιπλέον ότι δεν υπάρχει πλήρης αφανισμός του σώματος με το θάνατο, αλλά ένας πυρήνας της (υλικής) υπόστασης [*centrum seminale*] παραμένει ακόμη και στις στάχτες – επομένως, είναι δυνατή η ανάσταση των σωμάτων. Βλ. σχετικά Mercer (2001: 284-288).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

καταδίκαιζε αυτό το πρόσωπο και θα έκρινε με τρόπο αντίθετο από αυτά που ξέρει; [...] Θα λέγαμε ίσως ότι, αν ο Θεός κρίνει χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τα φαινόμενα, δεν θα δοξάζεται αριετά και θα λυπήσει τους άλλους. Θα μπορούσαμε όμως να απαντήσουμε ότι αυτός και μόνο είναι ο μοναδικός και υπέρτατος νόμος και ότι οι υπόλοιποι οφείλουν να αποδεχτούν ότι έκαναν λάθος (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.22).

Ο Scheffler (1976) θεωρεί ότι ακριβώς αυτός ο προβληματισμός οδηγεί τον Leibniz να μην υιοθετήσει τελικά τη θέση για τη μνήμη ως αναγκαία προϋπόθεση για την προσωπική ταυτότητα, παρότι υπάρχουν τέτοια στοιχεία στην πραγμάτευσή του. Αν η μνήμη ήταν αναγκαία προϋπόθεση, τότε η θεία δίκη φαίνεται να εναντιώνεται στα ίδια τα γεγονότα.

Ωστόσο, το πρόβλημα στον Leibniz παραμένει γενικότερα. Οι δύο πλούσιες νοημάτων έννοιες της άυλης υπόστασης αλλά και της φαινόμενης συνείδησης δεν συνδυάζονται εύκολα μεταξύ τους. Ο Leibniz περισσότερο διαφωνεί με τον Locke ως προς τη μεταφυσική, ενώ επιθυμεί να συμφωνήσει στο πλαίσιο της ηθικής ευθύνης (γι' αυτό και η διάκριση σε δύο είδη ταυτότητας). Παρότι, ωστόσο, ο Locke επιχειρεί μια ευθεία σύνδεση των δύο, η ανεξάρτητη πραγμάτευση του Leibniz μάλλον εκφράζει το αποτέλεσμα αυτών των αντιθέσεων και όχι την εκπεφρασμένη πρόθεσή του να θεωρήσει χωριστά τα στοιχεία της άυλης υπόστασης και της φαινόμενης συνείδησης.

4. Επικρίνοντας τον Locke: η απλή σχέση των Butler και Reid

Ο Joseph Butler (1692-1752) ασχολήθηκε τόσο με τη μεταφυσική και την απόδειξη της ύπαρξης του Θεού όσο και με την ηθική ψυχολογία. Η πραγμάτευση της προσωπικής ταυτότητας αποτελεί μόνο ένα επίμετρο μερικών σελίδων στο έργο του *Η αναλογία της θρησκείας* (1736). Από την άλλη πλευρά, ο Thomas Reid (1710-1796), ένας από τους εκπροσώπους της σχολής «κοινού νου» στη φιλοσοφία,⁵¹ εκφέρει συναφείς απόψεις στο έργο του *Δοκίμιο για τις διανοητικές δυνάμεις του ανθρώπου*. Κοινή γραμμή πλευσης αποτελούν η διάκριση ανάμεσα στη μνήμη ως κριτήριο και ως συστατικό στοιχείο της προσωπικής ταυτότητας, η κατηγορία της αντίφασης στον ορισμό του προσώπου ως έλλογου όντος και οι (καταλυτικές για εκείνους) συνέπειες αποδοχής της θεωρίας του Locke. Επίσης, αποτελεί κοινή πρόταση μια συστατικά απλή, μη αναλύσιμη θεωρία προσωπικής ταυτότητας που αντιδιαστέλλεται με την ομοιότητα.

4.1 Η κριτική στον Locke

Το συστατικό στοιχείο ενός πράγματος δεν αποτελεί απαραίτητα και κριτήριο ή τεκμήριο διακρίβωσης της ταυτότητάς του. Είναι υποχρέωση των πολιτών του ελληνικού κράτους (από μια ορισμένη ηλικία και άνω) να έχουν αστυνομική ταυτότητα, η οποία αποτελεί και τεκμήριο για την αναγνώριση ενός προσώπου. Ωστόσο, σε περίπτωση απώλειας της ταυτότητας (και αντίστοιχης αδυναμίας προσκόμισης εναλλακτικού μέσου αναγνώρισης) δεν εξαφανίζεται το ίδιο το πρόσωπο. Μόνο η διαδικασία αναγνώρισής του/της καθίσταται πιο δύσκολη. Με τον ίδιο τρόπο, και σύμφωνα με τους Butler και Reid, η μνήμη αποτελεί τεκμήριο αναγνώρισης του προσώπου:

[Τ]ο κύριο τεκμήριο που έχω για τα παραπάνω [για την ταυτότητα του προσώπου στο χρόνο] είναι η ανάμνηση. Θυμάμαι ότι πριν από είκοσι έτη συνομίλησα με το τάδε άτομο. Θυμάμαι αρκετά πράγματα που διημέφθησαν σε αυτή τη συζήτηση. Η μνήμη μου δεν παρέχει μαρτυρία μόνο για το ότι αυτά έγιναν, αλλά και για το ότι έγιναν από εμένα που τώρα τα θυμάμαι (*Δοκίμιο για τις διανοητικές δυνάμεις του ανθρώπου*: Τρίτο Δοκίμιο, κεφ. 6).⁵²

51 Για τον Reid βλ. Lehrer (1989), Wolterstorff (2001). Για τη στωική σχολή του κοινού νου βλ. Broadie (2002).

52 Σχετική (αλλά σύντομη) αναφορά του Reid στον Locke και τη μνήμη ως προσωπική ταυτότητα υπάρχει και στο προηγούμενο έργο του, *An inquiry into the human*

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Ωστόσο, δεν αποτελεί αναγκαίο συστατικό στοιχείο του, και η απώλεια της μνήμης δεν υποδηλώνει αναγκαστικά (σε αντίθεση με τον Locke) απώλεια της προσωπικής ταυτότητας:

Σε αυτό το σημείο πρέπει να παρατηρήσω (παρότι η παρατήρηση δε θα ήταν αναγκαία αν μερικοί μεγάλοι φιλόσοφοι δεν την είχαν αντικρούσει) ότι η ανάμνηση καμίας πράξης μου δεν καθιστά εμένα το πρόσωπο που τη διέπραξε. Αυτή η ανάμνηση με κάνει να γνωρίζω με βεβαιότητα ότι τη διέπραξα, αλλά μπορεί να την είχα διαπράξει χωρίς να το θυμάμαι (*Τρίτο Δοκίμο*, κεφ. 6: *αυτόθι*).⁵³

Βέβαια, η νοητική διάκριση μνήμης και προσωπικής ταυτότητας στο πλαίσιο ενός φιλοσοφικού ισχυρισμού δεν αρκεί μόνο να αναφερθεί ως τέτοια, αλλά πρέπει και να *αποδειχτεί*, κι αυτό αποτελεί την πρόταση επίλυσης του ζητήματος της προσωπικής ταυτότητας και των δύο. Ωστόσο, φαίνεται ότι ο Butler επικαλείται επιπλέον την κατηγορία της κυκλικότητας, στην περίπτωση που ο Locke επιμένει να θεωρεί την ανάμνηση αναγκαία προϋπόθεση για την προσωπική ταυτότητα. Αν επιζητείται η ταυτότητα του υποκειμένου στο χρόνο, και αναγκαία συνθήκη αυτής της ταυτότητας αποτελεί η ανάμνηση των συμβάντων ως συμβάντων του υποκειμένου, τότε ο όρος που απαιτείται να διευκρινιστεί, το υποκείμενο στο χρόνο, επανεισάγεται μέσω της συνθήκης της ανάμνησης. Κατά συνέπεια, ο ορισμός γίνεται κυκλικός:

Θα έπρεπε να θεωρείται προφανές ότι η συνείδηση της προσωπικής ταυτότητας προϋποθέτει και, επομένως, δεν μπορεί να συνιστά την προσωπική ταυτότητα περισσότερο απ' ό,τι η γνώση σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση δεν μπορεί να συνιστά την αλήθεια που η ίδια η γνώση προϋποθέτει (*Η αναλογία της θρησκείας: Επέμετρο I*).

Παρότι έχουν προταθεί τρόποι διαφυγής από τον κύκλο (π.χ. με τον ορισμό της «οιονεί μνήμης» από τον Shoemaker [1970], η οποία δεν περιλαμβάνει ανάμνηση προσωπικών καταστάσεων ως τέτοιων), υπάρχουν αντιρρήσεις για το

mind (1764/1997: 17), όπου θέτει την πραγματεύση του Locke ως το επόμενο βήμα του cogito στον Descartes.

53 Παρόμοια ο Butler (1736/1850): «Η παρούσα συνείδηση πράξεων ή αισθημάτων του παρελθόντος δεν είναι αναγκαία για να είμαστε τα ίδια πρόσωπα που επέτελεσαν αυτές τις πράξεις ή είχαν αυτά τα αισθήματα».

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ότι ο Butler εκφράζει εδώ το συλλογισμό που του αποδίδεται. Ο Noonan (2003: 56) θεωρεί ότι η παραπάνω ένσταση εκφράζει την ηπιότερη κατηγορία πως κανείς δεν μπορεί να ορίσει μια έννοια με τους όρους γνώσης αυτής της έννοιας (αν γνωρίζω από γραπτές πηγές ότι η Άννα Διαμαντοπούλου υπήρξε επίτροπος της Ε.Ε., οι ίδιες οι γραπτές πηγές δεν καθορίζουν το περιεχόμενο της πρότασης «Η Α.Δ. υπήρξε επίτροπος της Ε.Ε.»). Αυτή η ένσταση δεν υποδηλώνει κυκλικότητα αλλά επίκληση διαφορετικών (εδώ ακατάλληλων) τρόπων ορισμού των εννοιών.

Βέβαια, αυτή η ερμηνεία παραβλέπει ότι ο ίδιος ο Butler δεν αναφέρεται μόνο στην ανάκληση των γεγονότων (μέσω των οποίων υπάρχει τεκμήριο ταυτότητας) αλλά και στον αναστοχασμό πάνω σε αυτά. Και ο τελευταίος (σύμφωνα και με τον ορισμό του Locke που φαίνεται να ακολουθεί ο Butler) δηλώνει την εσωτερική αντίληψη των ίδιων των αισθημάτων. Επομένως, δεν είναι ένας οποιοσδήποτε συλλογισμός ή ένα εξωτερικό τεκμήριο (όπως στην περίπτωση της Α.Δ.) που επιπρόσθετα καθορίζει την αλήθεια της πρότασης, αλλά ένας αναστοχασμός που μπορεί να περιλαμβάνει και την αντίληψη, αν όχι του υποκειμένου, ενεργειών του υποκειμένου. Κι αυτό αρκεί για να διατυπωθεί στην αρχική της μορφή η ένσταση του Butler ότι το υποκείμενο αναστοχάζεται τις ενέργειές του για να είναι υποκείμενο, πράξη κυκλική.

Ωστόσο, πέρα από την ένσταση της κυκλικότητας, ο Butler και ο Reid διατυπώνουν μια διαφορετική κατηγορία για τον Locke, η οποία εδράζεται στη συσχέτιση προσώπου και (νοητικής) υπόστασης και έχει προξενήσει σχετική κινητικότητα και στους σύγχρονους σχολιαστές του Locke (Alston και Bennett 1988, Chappell 1990, Bolton 1994). Ο ίδιος ο Locke (*Λοκίμο* 2.27.9) ορίζει το πρόσωπο ως έλλογο και «σκεπτόμενο ευφύς ον»:

[Π]ρέπει να εξετάσουμε τι δηλώνει ο όρος *πρόσωπο*. Πιστεύω ότι δηλώνει ένα σκεπτόμενο ευφύς ον που διαθέτει λογική και αναστοχασμό (2.27.9, δική του υπογράμμιση).

Και η έννοια του όντος εισάγει την έννοια της υπόστασης. Όμως, παρόλο που το πρόσωπο ως ον είναι (νοητική) υπόσταση σύμφωνα με αυτό τον ορισμό, η ταυτότητα του προσώπου στο χρόνο για τον Locke δεν θέτει αναγκαία την ταυτότητα της υπόστασης στο χρόνο αλλά την ταυτότητα της συνείδησης στο χρόνο, κι εδώ διαφαίνεται ένα λογικό σφάλμα.

Ο Reid τον κατηγορεί ευθέως για αντίφαση:

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Από αυτό τον ορισμό του προσώπου [από τον Locke] προκύπτει αναγκαστικά ότι, ενόσω το διανοητικό ον συνεχίζει να υπάρχει και να έχει διάνοια, πρέπει να είναι το ίδιο πρόσωπο. Είναι κατά τη γνώμη μου καταφανής αντίφαση να αναφέρεις ότι το ον που έχει διάνοια είναι το πρόσωπο και ότι, ωστόσο, το πρόσωπο παύει να υπάρχει ενόσω συνεχίζει να υπάρχει το διανοητικό ον ή ότι το πρόσωπο συνεχίζει ενώ το ον με διάνοια παύει να υπάρχει (Τρίτο Δοκίμιο, κεφ. 6).⁵⁴

Ο Shoemaker (1963) αναδιατυπώνει με πιο διακριτά βήματα, αλλά καταλήγει στο ίδιο συμπέρασμα. Αν τα πρόσωπα είναι σκεπτόμενα πράγματα (όπως στον ορισμό του Locke) και τα σκεπτόμενα πράγματα είναι υποστάσεις, τότε τα πρόσωπα είναι υποστάσεις, και η διάκριση προσώπου και υπόστασης εξαφανίζεται.

Αυτό που επιχειρούν οι ερευνητές είναι να διαφοροποιήσουν τις έννοιες του «όντος» ή της «υπόστασης», έτσι ώστε να μην κατηγορηθεί ο Locke για αντίφαση. Οι Alston και Bennett (1988) προτείνουν ότι, όταν ο Locke αναφέρεται στο πρόσωπο ως σκεπτόμενο ον, δεν προσδίδει την έννοια της υπόστασης στο τελευταίο. Οι «πρωταρχικές» υποστάσεις για τον Locke, σύμφωνα με την ερμηνεία τους, είναι εικίνες των ατόμων-σωματιδίων, οι άυλες υποστάσεις και ο Θεός, όπως ο ίδιος αναφέρει σε άλλο σημείο του κεφαλαίου⁵⁵. Το πρόσωπο μόνο ως μέρος της καθημερινής πρακτικής αναφέρεται ως ον, και ο όρος δεν έχει φιλοσοφική-μεταφυσική χροιά στον Locke. Ήδη η ενασχόληση του φιλοσόφου με την έννοια του προσώπου στην ηθική και πρακτική σφαίρα ενισχύει τον ισχυρισμό ότι η έννοια του «όντος» δεν περιλαμβάνει θεωρητικές δεσμεύσεις υπόστασης.

Με παρόμοιο τρόπο αναδιατάσσει το κείμενο ο Chappell (1990), που προτείνει το πρόσωπο ως σύνθετη (μη βασική) υπόσταση, ενώ η Bolton (1994) προτιμά να μεταφέρει το πρόβλημα στο θέμα των διπλών γνωστικών ικανοτήτων υπόστασης και προσώπου. Αναφέρει, συνεπώς, ότι σε όλο το κεφάλαιο για την προσωπική ταυτότητα τόσο το πρόσωπο όσο και η υπόσταση χρεώνονται γνωστικές ικανότητες, όπως λογική και αναστοχασμό. Ανεξάρτητα από την οντολογική τους ταύτιση ή διαφορετικότητα, το ζήτημα οφείλει

54 Ο Butler για το ίδιο θέμα προλαμβάνει τον Reid και αναφέρει με ελαφρά ειρωνεία ότι ο Locke «έχει προτείνει μια πολύ καλύτερη απάντηση στην ερώτηση από αυτή που τυπικά δίνει», δηλαδή τον ορισμό του προσώπου ως υπόστασης σε αντιδιαστολή με το συσχετισμό ταυτότητας και συνείδησης στο χρόνο.

55 Δοκίμιο, 2.27.2.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

να κριθεί στο επίπεδο ιδιοτήτων και όχι στο επίπεδο όντων που έχουν αυτές τις ιδιότητες.

Ακόμη όμως κι αν τροποποιηθεί το κείμενο έτσι ώστε ο Locke να μην είναι ευπρόσβλητος στις αιτιάσεις της αντιφατικότητας, υπάρχει και μια ανεπιθύμητη συνέπεια της θεωρίας του. Κι αυτή σχετίζεται με τη μεταβατικότητα της ταυτότητας ως σχέσης, την οποία ευφυώς αναπτύσσει ο Reid και δεν μπορεί να αποκρουστεί εύκολα από το κείμενο του Locke. Σύμφωνα με τους κανόνες της λογικής, η ταυτότητα είναι μεταβατική ιδιότητα, δηλαδή, αν το Α είναι ταυτόσημο με το Β και το Β ταυτόσημο με το Γ, τότε και το Α είναι ταυτόσημο με το Γ. Το επιχείρημα του Reid είναι ότι η θεωρία του Locke, οφείλοντας να σεβαστεί αυτό τον κανόνα, καθιστά ένα πράγμα να είναι και να μην είναι το ίδιο με κάποιο άλλο, δηλαδή, μια καταφανή αντίφαση.

Ας υποθέσουμε ότι ένας στρατηγός (περίπτωση Α), όταν ήταν αξιωματικός, πήρε τη σημαία του εχθρού στην πρώτη του μάχη (Β), ενώ, όταν ήταν μικρός, ξυλοκοπήθηκε επειδή έκλεψε από ένα περιβόλι (Γ). Υποθέτουμε επιπλέον ότι, όταν ο νυν στρατηγός βρισκόταν στην κατάσταση Β (ήταν αξιωματικός), θυμόταν το περιστατικό με το περιβόλι (κατάσταση Γ), ενώ τώρα που είναι στρατηγός (Α) θυμάται την αρπαγή της σημαίας του εχθρού (Β). Επομένως, στις δύο περιπτώσεις είναι το ίδιο πρόσωπο σύμφωνα με τον Locke, δηλαδή $A=B$ και $B=\Gamma$. Ωστόσο, υποθέτουμε επίσης ότι ο στρατηγός δεν θυμάται τι συνέβη στην παιδική του ηλικία. Επομένως, πάλι σύμφωνα με τον Locke, δεν αποτελούν το ίδιο πρόσωπο, το Α είναι διαφορετικό του Γ. Με άλλα λόγια, παρότι $A=B$ και $B=\Gamma$, το Α διαφορετικό του Γ. Ωστόσο, η μεταβατικότητα που ενέχεται έτσι κι αλλιώς στη σχέση ταυτότητας υποχρεώνει ότι αν $A=B$ και $B=\Gamma$, τότε $A=\Gamma$, ένα ουσιαστικό στοιχείο για τη συγκεκριμένη σχέση. Άρα, ο Locke οφείλει να δηλώσει ότι το Α είναι και δεν είναι ταυτόσημο με το Γ. Κι επομένως, η θεωρία του Locke για τη μνήμη που οδηγεί σε αυτή την αντίφαση είναι σφαλμμένη.⁵⁶

56 Το παράδειγμα του γενναίου αξιωματικού δεν είναι το πρώτο τέτοιου είδους χρονικά ως αντίθεση στη θεωρία του Locke. Ο George Berkeley (1732/1993) στο έργο *Αλκίρων* (Εβδομος διάλογος, παρ. 8) παρουσιάζει την περίπτωση ενός ανθρώπου στη διάρκεια τριών σταδίων. Στο δεύτερο χάνει το μισό των ιδεών που απέκτησε στο πρώτο (αποκτώντας παράλληλα νέες ιδέες), ενώ στο τρίτο χάνει το άλλο μισό των παλαιότερων ιδεών, πάλι αποκτώντας νέες ιδέες. Το ερώτημα είναι κατά πόσο η παντελής απώλεια της συνείδησης που εκτείνεται στο παρελθόν είναι αναγκαία για την προσωπική ταυτότητα. Βλ. σχετικό απόσπασμα και συζήτηση στο Stewart (1997).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Είναι ενδεικτικό ότι νεότερες προτάσεις (εφόσον γίνει δεκτό ότι η συνείδηση που εκτείνεται πίσω στο παρελθόν αποτελεί τη μνήμη) δεν κατηγορούν για παρερμηνεία τον Reid, αλλά επιχειρούν να διατηρήσουν το κριτήριο μιας ψυχολογικής συνέχειας χωρίς την άτεγκτη δομή της μνήμης ως συστατικού στοιχείου. Για τον Grice (1975), αυτή η ψυχολογική συνέχεια δεν βρίσκεται στην ικανότητα του προσώπου να θυμάται ένα συγκεκριμένο συμβάν της ζωής του, αλλά στην ικανότητα να θυμάται οποιοδήποτε συμβάν που συνέβη την ίδια περίοδο με εκείνο. Η πρόταση του Quinton (1975) είναι η αντικατάσταση της ανάμνησης με την *προγονική* σχέση, όπου το α μπορεί να είναι προγονικό συμβάν του γ (π.χ. φοίτηση στο σχολείο – αποφοίτηση από το πανεπιστήμιο) χωρίς να σχετίζονται άμεσα αλλά μέσω ενός άλλου (εισαγωγή στο πανεπιστήμιο). Υπάρχει ψυχολογική *συνέχεια* ανάμεσα στα α, β και γ αλλά όχι *ταυτότητα* και των τριών όρων. Συνεπώς, η συνολική συνέχεια της συνείδησης δομείται με βάση τη βαθμιαία σύνδεση των ατομικών συμβάντων. Ωστόσο, η προϋπόθεση είναι και πάλι ότι η θέση του Locke οφείλει να ανακατασκευαστεί μετά την κριτική του Reid.

4.2 Βέβαιη πεποίθηση και μελλοντική ζωή: η πρόταση της απλής (αυστηρής) ταυτότητας

Η (σχεδόν) κοινή επίλυση του προβλήματος της προσωπικής ταυτότητας για τους φιλοσόφους εδράζεται στην «επιστροφή στην υπόσταση», όπου η ταυτότητα του προσώπου γίνεται ταυτότητα της (νοητικής) υπόστασης. Ωστόσο, σε καμία περίπτωση οι Butler και Reid δεν εφησυχάζουν φιλοσοφικά σε μια εννοιολογική αναγωγή των σχετικών όρων. Θεωρούν ότι επιβάλλεται η προσθήκη μιας γνωσιοθεωρητικής βεβαιότητας για την ταυτότητα του προσώπου. Αυτή στηρίζει –παρότι δεν αποτελεί ακριβώς επιχείρημα– την επίκληση στην απλή και μη αναλύσιμη, τέλεια (Reid)⁵⁷ ή αυστηρή και φιλοσοφική (Butler) έννοια της ταυτότητας. Από την άλλη πλευρά, η φροντίδα του υποκειμένου για τη δική του μελλοντική επιβίωση και ευτυχία αποτελεί σταθερά του συστήματος που προωθούν, ικανή να αποκρούσει τις (κατά τη γνώμη τους) ακροβασίες του Locke.

Η οπτική του Butler διαφαίνεται από την κριτική που ασκεί στον Locke

57 Ο ίδιος όρος «τέλεια ταυτότητα» (αμετάβλητη και αδιάλειπτη χρονικά) χρησιμοποιείται από τον προγενέστερο του Reid, David Hume, ο οποίος την αρνείται τόσο στα φυτά και στα ζώα όσο και στα πρόσωπα. Βλ. *Πραγματεία για την ανθρωπινή φύση* (1739/2005), 1.4.6, παρ. 6 και παρ. 8 και κεφάλαιο 5 της εισαγωγής.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

για την ταυτότητα των οργανικών όντων. Ο συγγραφέας του *Δοκμίου* παραλληλίζει την ταυτότητα των φυτών με βάση την οργάνωση των μερών τους προς ένα κοινό τέλος (και όχι την υλική υπόσταση) με τη συγκρότηση της προσωπικής ταυτότητας με βάση τη συνείδηση (και όχι τη νοητική υπόσταση). Τέτοιου είδους σύγκριση δεν είναι δυνατόν να γίνει, αναφέρει ο Butler, καθώς στην πρώτη περίπτωση (φυτά) η έννοια του όρου «ίδιος» χρησιμοποιείται με χρηστική και όχι φιλοσοφική σημασία. Στην πραγματικότητα, ο σπόρος και το δέντρο της μηλιάς δεν έχουν κανένα κοινό σημείο. Αντίθετα, στην περίπτωση του προσώπου, ο όρος χρησιμοποιείται με αυστηρή φιλοσοφική σημασία, και εδώ *υπάρχει* κοινό σημείο: η μία και μοναδική άυλη υπόσταση. Άρα, ο παραλληλισμός του Locke είναι λανθασμένος και δεν αποδεικνύει την αποσύνδεση της ταυτότητας από την υπόσταση. Επιπλέον, καταδεικνύει την ιδιαίτερη σημασία του όρου «ταυτότητα» (και όχι ομοιότητα).

Η πρώτη αντίδραση φαίνεται να είναι με το μέρος του Butler, καθώς πράγματι τα φυτά διαφοροποιούνται ως προς τα διαδοχικά μέρη τους, και η σχεδόν τελεολογική ερμηνεία του Locke σήμερα συναντά αντιστάσεις. Ωστόσο, και πέρα από την αντίδραση του Hume που επεκτείνει αυτή τη σχέση επιπλέον στο χώρο της προσωπικής ταυτότητας, η «χαλαρή» θεωρία της ταυτότητας συναντά ένσταση ως προς τον τρόπο πραγμάτωσής της. Ο Perry (1975: 23-24) δηλώνει ότι ο σπόρος και η μηλιά μπορούν να θεωρηθούν το ίδιο πράγμα, ακόμη κι αν το πρώτο ήταν, για παράδειγμα, μικρό στο παρελθόν και το δεύτερο μεγάλο στο παρόν. Το πρόβλημα θα υπήρχε αν *τότε* και τα δύο ήταν μικρά ή *τώρα* και τα δύο είναι μεγάλα, εφόσον δεν είχαν σε συγκεκριμένη χρονική στιγμή τα ίδια χαρακτηριστικά (το ίδιο και για τις άλλες ιδιότητες, π.χ. χρώμα, σχήμα, γεύση κ.λπ.). Αν συνέβαινε αυτό και οι ιδιότητες των δύο πραγμάτων είτε τότε διακρίνονταν είτε τώρα, τα δύο πράγματα δεν θα μπορούσαν να είναι τα ίδια αριθμητικά (ο επονομαζόμενος νόμος του Leibniz).⁵⁸ Από τη στιγμή όμως που αυτό δεν συμβαίνει, το δέντρο εξακολουθεί να είναι το ίδιο στο πέρασμα του χρόνου, επομένως δεν υπάρχει μια χρηστική έννοια ταυτότητας που να μπορεί να αντιπαρατεθεί με μια πιο αυστηρή έννοια ταυτότητας στην περίπτωση της προσωπικής ταυτότητας.

Παρόμοια με τον Butler, ο Reid επιχειρεί να διαγράψει μια απλή (μη

58 Αν και φαίνεται ότι ο Leibniz διατύπωσε τη σχέση στην ακριβώς αντίστροφη μορφή: αν δύο πράγματα δεν διακρίνονται το ένα από το άλλο ως προς τις ιδιότητές τους, τότε αποτελούν ένα και το αυτό πράγμα (*Μεταφυσική πραγματεία*, 1686/1992, παρ. 9).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

αποτελούμενη από μέρη και, επιπλέον, μη αναλύσιμη περαιτέρω) έννοια ταυτότητας:

Αν ζητήσετε έναν ορισμό της ταυτότητας, ομολογώ ότι δεν μπορώ να δώσω κανέναν. Αποτελεί πάρα πολύ απλή έννοια για να δεχτεί έναν λογικό ορισμό. [...] Μπορώ να αναφέρω ότι η διαφορά είναι σχέση ενάντια προς την ταυτότητα και ότι η ομοιότητα και η ανομοιότητα είναι ένα άλλο ζεύγος ενάντιων σχέσεων, που κάθε άνθρωπος εύκολα διαχωρίζει στη νόησή του από την ταυτότητα και τη διαφορά (*Τρίτο Δοκίμιο*, κεφ. 4).

Παρότι τελικά ο Reid καταλήγει να θεωρήσει ότι η ταυτότητα προϋποθέτει αδιάλειπτη συνέχεια ύπαρξης, εφόσον αποσυνδέει επίσης την ταυτότητα από την ομοιότητα (τη «χαλαρή» ταυτότητα του Butler), τα γνωσιοθεωρητικά εχέγγυα για την πρώτη οφείλουν να είναι διαφορετικά από εκείνα της δεύτερης. Η ομοιότητα των πραγμάτων είναι διαφορετική από την ανάμνηση του εαυτού. Στην πρώτη, αναγνωρίζουμε έναν μάρτυρα στο δικαστήριο με βάση μόνο την εξωτερική ομοιότητα. Η δεύτερη δίνει μια χαρακτηριστική βεβαιότητα για την ύπαρξη του εαυτού, η οποία δεν μπορεί να εξασθενήσει.

Αν αυτό θεωρηθεί ως έχει, κι εφόσον ο Reid αρνείται να προβάλει σχετικά επιχειρήματα για το κύρος ή την πηγή αυτής της βεβαιότητας (το πρώτο θεωρεί δεδομένο, το δεύτερο άγνωστο), το παραπάνω φαίνεται με μια πρώτη ματιά τόσο αυθαίρετο που επιδέχεται εύκολη διάψευση. Μόνο να αναλογιστεί κανείς τις κάθε είδους υποκειμενικές «βεβαιότητες» που εύκολα αναιρούνται και να αναρωτηθεί γιατί η βεβαιότητα για την προσωπική ταυτότητα να αποτελεί εξαίρεση.

Μια πρώτη λύση είναι η επίκληση των γενικότερων φιλοσοφικών αρχών του Reid. Η βέβαιη πεποίθηση για την προσωπική ταυτότητα δεν αποτελεί μόνο μέρος του σχετικού κεφαλαίου. Περιλαμβάνεται στις δώδεκα κατά το συμβεβηκός αρχές του κοινού νου (τέταρτη αρχή) οι οποίες αποτελούν το θεμέλιο της προβληματικής του Thomas Reid (*Έκτο Δοκίμιο*, κεφ. 5). Ο Wolterstorff (2004) διακρίνει δύο τρόπους με τους οποίους μπορούν να συγκροτηθούν αυτές οι αρχές ως αυτοτεκμηριούμενες, όπως δηλώνει ο Reid, έτσι ώστε η άμεση κατανόηση των αρχών να συμπεριλαμβάνει και την ανενδοίαστη πεποίθηση σ' εκείνες. Ο πρώτος είναι να τεθούν ως αξιώματα – θεμέλιο όλης της ακόλουθης γνώσης. Σε αυτή την περίπτωση, η άμεση (μη συναγωγική) πεποίθηση σε αυτές τις αρχές περιλαμβάνει τεκμήρια που καθιστούν την κατάφαση σε αυτές πράξη λογικής. Ο δεύτερος τρόπος είναι να

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

θεωρηθούν οι αρχές του κοινού νου αρχές που οι άνθρωποι θέτουν ως δεδομένες και οι φιλόσοφοι οφείλουν να δεχτούν, διαφορετικά οι άνθρωποι δεν πρέπει να νοούνται πλέον ως έλλογα όντα.

Ο Wolterstorff προτείνει τη δεύτερη ερμηνεία ως καθοριστική και καινοφανή για τη φιλοσοφία του Reid.⁵⁹ Ο φιλόσοφος επιχειρεί να δικαιώσει την κοινή πεποίθηση και όχι να θέσει αξιώματα ως στοιχεία οικοδόμησης μιας θεωρίας, και αυτή η κοινή πεποίθηση δικαιολογείται με βάση το έλλογο του ανθρώπου. Η συγκεκριμένη θεωρία μπορεί να δικαιολογήσει αποσπάσματα όπως τα παρακάτω για την προσωπική ταυτότητα:

Η βεβαιότητα που ο καθένας έχει για την ταυτότητά του όσο περισσότερο εκτείνεται χρονικά η μνήμη του προς το παρελθόν δεν απαιτεί φιλοσοφική αρωγή για να την ενισχύσει, και καμία φιλοσοφία δεν μπορεί να την εξασθενήσει χωρίς πρώτα να προξενήσει έναν ορισμένο βαθμό παραφροσύνης (*Τρίτο Δοκίμιο*, κεφ. 4).

Όμως, κανείς λογικός άνθρωπος δεν αμφέβαλε ποτέ για τη δική του ταυτότητα όσο αυτός μπορούσε να θυμηθεί διακριτά (*αυτόθι*).

Ο Reid επιχειρεί να βασίσει τη θέση του για την απλή και βέβαιη στο υποκειμένο ταυτότητα με επίκληση στη λογική δομή του υποκειμένου. Και η λογική δομή δεν είναι κάτι για το οποίο μπορεί να υπάρξει επιχειρηματολογία: ανήκει στα συστατικά στοιχεία του υποκειμένου. Με τον ίδιο τρόπο, μπορεί να συνδυαστεί και η ερμηνεία του Van Woudenberg (2004), που θεωρεί ότι η «απλή» ταυτότητα είναι εκείνο για το οποίο δεν είναι δυνατόν να υπάρξουν επιχειρήματα.

Ωστόσο, με αυτή την ερμηνεία, και επιστρέφοντας στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας, η βέβαιη πεποίθηση του Reid δεν είναι τόσο απομακρυσμένη από την αυτοσυνειδησία του παρόντος (που εκτείνεται στο παρελθόν) στον Locke. Με διαφορετικό τρόπο, ο Reid επιφυλάσσει για τη μνήμη ότι ο Locke για την αυτοσυνειδησία: άμεση (μη συναγόμενη από άλλα γεγονότα) αντίληψη, ορθή (στις περισσότερες περιπτώσεις) πεποίθηση, ενώ προσθέτει τη μη αναπαραστατική λειτουργία των αντίστοιχων συμβάντων (κάτι που στον Locke σε σχέση με τη μνήμη αποτελεί θέμα παραγμάτευσης).

Συγκεκριμένα, στο *Έκτο Δοκίμιο*, και πάλι στο κεφ. 5, αναλύεται η αρχή

59 Παρόμοια ο Rysiew (2002), που αναφέρεται στις αρχές του κοινού νου ως συστατικές αρχές, ενώ ο Brookes (1997) αναζητά το ρόλο του Θεού στο σύστημα των αρχών του Reid.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

του κοινού νου που προσδίδει στις διακριτές αναμνήσεις το τεκμήριο της βεβαιότητας και της γνώσης. Εδώ, η μνήμη προσδίδει άμεση γνώση παρελθοντικών γεγονότων, χωρίς από την άλλη πλευρά να υπάρχει τρόπος να εξηγηθεί λογικά αυτή η γνώση. Κι αν το δεύτερο σκέλος έχει ερμηνευτεί, είναι ωστόσο εμφανές ότι η μνήμη για τον Reid αποτελεί μια ανεξάρτητη νοητική δομή, η οποία παρέχει μη συναγόμενη από τη λογική και μη αναπαραστατική αντίληψη και γνώση.⁶⁰ Επομένως, ενώ ο Locke έπρεπε να αναφερθεί στη μνήμη (*Λογίμο* 2.27.13) ως αναπαράσταση μιας παρελθοντικής πράξης για να στοιχειοθετήσει τη σύνδεση με την αμεσότητα της αυτοσυνειδησίας και την αντίληψη του εαυτού στο καρτεσιανό μοντέλο, για τον Reid, αυτό το βήμα δεν είναι καν απαραίτητο. Η μνήμη προσδίδει από μόνη της την αντίληψη του εαυτού, που χωρίς τη βοήθεια της αυτοσυνειδησίας στο παρόν είναι απαραίτητη για τη βέβαιη πεποίθηση της προσωπικής ταυτότητας σε τέτοιο βαθμό που ο Reid να δηλώνει ότι η αρχή του κοινού νου που αφορά την προσωπική ταυτότητα μπορεί άνετα να συμφορθεί με την αντίστοιχη που αφορά τη μνήμη.⁶¹ Άρα, το μόνο που συμβαίνει είναι να *μεταφέρει* ο Reid το στοιχείο της εμπειρίας του εαυτού από την αυτοσυνειδησία του Locke στη δομή της μνήμης. Σε κάθε περίπτωση, δεν στηρίζει τη βέβαιη πεποίθησή του για την προσωπική ταυτότητα στην ύπαρξη και μόνο της άυλης υπόστασης.

Τόσο ο Butler όσο και ο Reid θεωρούν πρωταρχικό το γεγονός ότι το πρόσωπο είναι φορέας ευθυνών αλλά και ταυτόχρονα ον που τον αφορά η μελλοντική επιβίωσή του.⁶² Ακριβώς επειδή αυτή η επιβίωση συνδέεται άρρηκτα με την προσωπική ταυτότητα, θεωρούν ότι ο Locke με τη θέση για τη

60 Ο Van Woudenberg (2004: 208) υποστηρίζει ότι η μνήμη στον Reid όχι μόνο συνοδεύεται πάντα από την αλήθεια της σχετικής πεποίθησης για τα συγκεκριμένα συμβάντα, αλλά είναι η ίδια η διακριτή ανάμνηση που προσδίδει την αλήθεια αυτής της πεποίθησης.

61 *Έκτο Λογίμο*, κεφ. 5: 445. Βλ. Lehrer (1989: 157-161) για τη συγκριτική ανάλυση αυτών των αρχών του κοινού νου. Με παρόμοιο τρόπο, η Copenhaver (2006) θεωρεί ότι, αν εξαιρεθεί η κατηγορία που ο Reid προσάπτει στον Locke για τη σύγχυση της αυτοσυνειδησίας με τη μνήμη, τόσο στην πρώτη περίπτωση όσο και στη δεύτερη, δεν υπάρχει ποιοτική διαφορά αντίληψης. Το υποκείμενο για τον Reid έχει άμεση επίγνωση και στις δύο περιπτώσεις των σχετικών αντικειμένων.

62 Κάτι που προοικονομείται με βάση την ίδια θεωρία σε μια επιστολή του Francis Hutcheson το 1727 προς τον W. Mace, όπου ο πρώτος αναφέρεται σε μια απλή αντίληψη του εαυτού, διαφορετικά δεν μπορεί να εξηγηθεί η μέριμνα των υποκειμένων για τα μελλοντικά συμβάντα και την επιβίωσή τους. Βλ. Berman (1974: 263-265) και Raynor (1990: 237-239).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

μνήμη έχει καταστήσει αυτή τη σύνδεση ασήμαντη. Κι αυτό, διότι η επιβίωση της ίδιας υπόστασης πλέον για τον Locke δεν συνιστά την προσωπική ταυτότητα στη διάρκεια του χρόνου. Έτσι, για τον Butler,

μερικοί έχουν εξηγήσει την προσωπική ταυτότητα με τέτοιον τρόπο έτσι ώστε η έρευνα για μια μελλοντική ζωή να μην έχει ως αποτέλεσμα καμία συνέπεια για όλους εμάς, τα πρόσωπα που διεξάγουμε την έρευνα (*Η αναλογία της θρησκείας, Επίμετρο 1*).

Ο Butler γνωρίζει ότι ο Locke συστήνει την προσωπική ταυτότητα στην ταυτότητα της συνείδησης, αλλά τον κατηγορεί ότι στην πραγματικότητα, εφόσον και ο ίδιος αποδέχεται τη δυνατότητα της παντελούς αδυναμίας ανάκλησης συμβάντων ως προσωπικών, υποδέχεται την περίπτωση πολλαπλών προσώπων στην ίδια υπόσταση. Και τότε,

αν ο εαυτός ή το πρόσωπο του σήμερα και εκείνος του αύριο δεν είναι τα ίδια παρά μόνο παρόμοια πρόσωπα, το πρόσωπο του σήμερα δεν ενδιαφέρεται πραγματικά γι' αυτό που θα συμβεί στο πρόσωπο του αύριο περισσότερο απ' όσο ενδιαφέρεται για ό,τι θα συμβεί σε οποιοδήποτε άλλο πρόσωπο (*Η αναλογία της θρησκείας, Επίμετρο 1*).

Επομένως, κατά τον Butler, ο αναγνώστης του Locke έχει δύο επιλογές. Η πρώτη είναι να αποδεχτεί τη θεωρία του για την ανάμνηση ως συστατική της προσωπικής ταυτότητας και ταυτόχρονα να σταματήσει να μεριμνά για τον μελλοντικό του εαυτό. Ωστόσο, το παραπάνω φαίνεται τουλάχιστον μη λογικό. Άρα, οφείλει να προτιμήσει τη δεύτερη επιλογή: να αποικαταστήσει τη σχέση προσωπικής επιβίωσης στο μέλλον και ταυτότητας και να απορρίψει τη θέση του Locke. Ο Butler δεν αφήνει πολλά περιθώρια επιλογής.

Σε αυτή την ένσταση, ωστόσο, η απάντηση του Locke μπορεί εύκολα να αναδυθεί από τη διάκριση «ανθρώπου» και «προσώπου». Παρόλο που δέχεται το παράδοξο των διαφορετικών προσώπων, ωστόσο επισημαίνει ότι η διάκριση των προσώπων δεν καταργεί την ταυτότητα του ίδιου ανθρώπου. Το ίδιο βιολογικό ον *παράμενει* την ημέρα Α και την ημέρα Β, μόνο το πρόσωπο διαφοροποιείται. Στην περίπτωση της ηθικής υπευθυνότητας, επιπλέον, θα ήταν παράλογο να κριθεί το υπόλογο του υποκειμένου με βάση τη βιολογική του σύσταση. Οι νόμοι τιμωρούν με βάση το πρόσωπο και όχι το βιολογικό ον. Εφόσον το πρόσωπο διαφοροποιείται (και ο Locke εντοπίζει τη διαφορετικότητα του προσώπου στην *ανέκκλητη αδυναμία* ανάκλησης των συμβάντων,

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

όχι στην περιστασιακή μη ανάκληση), τότε και ο έπαινος/τιμωρία θα διαφοροποιηθούν ανάλογα.

Ο εντοπισμός του εμπειρικού στοιχείου της μέριμνας για τον εαυτό και για την προσωπική επιβίωση δεν είναι τόσο απλός στον Reid. Προφανώς ο Reid αναφέρεται σε ηθικές ευθύνες και σε δικαιώματα που ακολουθούν την έννοια της προσωπικής ταυτότητας. Αυτά όμως ενδέχεται να καθορίζονται εξωτερικά από τις κοινωνικές δομές, χωρίς το αίσθημα του υποκειμένου για προσωπική επιβίωση και ευτυχία να έχει ρόλο στη σχετική συζήτηση.

Ένα επιχείρημα του Reid, ωστόσο, για τη διαιρετότητα του προσώπου φαίνεται να αποτελεί υποδηλούμενη επίκληση αυτής ακριβώς της μέριμνας. Ο Reid επαναχρησιμοποιεί το δεύτερο επιχείρημα του Descartes για το άυλο της ψυχής μετασχηματίζοντας τη μη διαιρετότητα της ψυχής σε μη διαιρετότητα του προσώπου.⁶³ Σε αντίθεση με τον Locke που ισχυρίζεται ότι αν αποκολληθεί ένα δάχτυλο με την αντίστοιχη συνείδηση σκέψεων και πράξεων, το δάχτυλο αποτελεί το πρόσωπο,⁶⁴ ο Reid επιμένει στο αδιαίρετο του προσώπου. Φέρνει ως σύμμαχό του τον Leibniz και εξισώνει το πρόσωπο με τη μονάδα. Δηλώνει ότι, ακριβώς επειδή ένα πρόσωπο δεν έχει μέρη, η ταυτότητα του προσώπου αποτελεί αυστηρή και απλή ταυτότητα και όχι ομοιότητα.

Η προκείμενη, ωστόσο, που αναφέρει ότι το πρόσωπο δεν έχει μέρη βασίζεται με τη σειρά της στον ισχυρισμό ότι ένα μέρος προσώπου δεν μπορεί να εγείρει αξιώσεις π.χ. σε περιουσιακά στοιχεία ούτε να επωμιστεί ευθύνες για πράξεις που το πρόσωπο ως όλο εξετέλεσε. Ως εδώ, το επιχείρημα είναι περίεργο, με τον Noonan (2003: 54-54) να δηλώνει ότι η εξωτερική απόδοση ευθυνών στο πρόσωπο ως όλο και όχι ως μέρος δεν αποτελεί επιχείρημα για την ταυτότητα του προσώπου. Προφανώς, οι κοινωνικές/οικονομικές πρακτικές θεωρούν για συμβατικούς λόγους το πρόσωπο ως όλο, αλλά ο Reid δεν μπορεί να το επικαλεστεί αυτό ως επιχείρημα για να αποδείξει την προσωπική ταυτότητα.

63 Στον *Έκτο Στοχασμό* (1637/1996: 182). Το επιχείρημα του Reid φαίνεται να είναι από τα λίγα στη συγκεκριμένη προβληματική της προσωπικής ταυτότητας που επιχειρούν να αποδείξουν ότι το πρόσωπο σχετίζεται με μια άυλη και όχι με μια υλική υπόσταση. Ένα παρόμοιο επιχείρημα που έχει βασιστεί στην ενότητα του προσώπου χρησιμοποιεί ο Butler (1736/1850: 61 κε.) για να δείξει τη διαφορετικότητα του ανθρώπου από εκείνη του υλικού του σώματος. Ωστόσο, ο Butler δεν θεωρεί ότι αυτό έχει θέση απόδειξης παρά μόνο ως αναλογία από εκείνα που γνωρίζουμε (αντίληψη του εαυτού) σε εκείνα που μπορούμε να συμπεράνουμε για τα μελλοντικά (επιβίωση του ίδιου εαυτού).

64 *Λογίμο*, 2.27.18.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Όμως, αυτή η άποψη μάλλον αδικεί τον Reid, που σε ακόλουθο σημείο (κεφ. 6) θεωρεί ότι η θέση του Locke δεν παρέχει την αδιάκοπη συνέχεια της ταυτότητας. Κι ενώ υποστηρίζει ότι αυτή η θέση προξενεί αδυναμία απόδοσης ευθυνών, έχει την προνοητικότητα να αναφέρει ότι «σε μερικά άτομα μπορεί να φανεί ακόμη περισσότερο ελκυστική αυτή η θεωρία γι' αυτόν ακριβώς το λόγο». Ο Reid προφανώς θεωρεί ότι, στην περίπτωση που δεν ικανοποιούνται οι εξωτερικές συνθήκες (απόδοση ευθυνών), η θεωρία του Locke αντιμετωπίζει πρακτικά προβλήματα. Ωστόσο, σε μια υποθετική κατάσταση αναγνωρίζει ότι διάφορα υποκείμενα θα μπορούσαν να ενστερνιστούν την (κατά τη γνώμη του λανθασμένη) θέση του Locke. Κι αυτό υποδηλώνει ότι η ίδια η θεωρία δεν καθορίζεται από αυτές τις εξωτερικές συνθήκες. Οι πρακτικές συνέπειες της θεωρίας δημιουργούν προβλήματα, αλλά δεν καθορίζουν την ίδια την ουσία (κι επομένως την ορθότητα ή μη) της θεωρίας για την προσωπική ταυτότητα.

Επομένως, αν επιθυμούσε ο Reid, θα μπορούσε να αναγνωρίσει στο επιχείρημα για τα μέρη του προσώπου ότι οι αξιώσεις που το μέρος προσώπου δεν μπορεί να διεκδικήσει καθορίζονται από συμβατικές ηθικές/δικονομικές πρακτικές, αλλά αυτό δεν αποτελεί ψεγάδι της ίδιας της θεωρίας του Locke για την προσωπική ταυτότητα. Το γεγονός ότι αυτό δεν συμβαίνει μάλλον συνδέεται και με το παρακάτω απόσπασμα στο τέλος του τέταρτου κεφαλαίου:

Όταν [...] η ταυτότητα χρησιμοποιείται για τα πρόσωπα, δεν έχει αμφισβημία και δεν επιδέχεται διαβάθμιση (περισσότερο/λιγότερο). Είναι το θεμέλιο όλων των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων και καθ' ολοκληρία του υπόλογου των πράξεων. Η έννοια αυτής της ταυτότητας είναι ακριβής και καθορισμένη (*Τρίτο Δοκίμιο*, κεφ. 4).

Εκείνο που καθιστά την απλή ταυτότητα (σε αντίθεση με την ομοιότητα) επακριβώς καθορισμένη είναι ότι αποτελεί θεμέλιο δικαιωμάτων και υποχρεώσεων. Και επειδή ούτε ο Reid θα υποστήριζε ότι στην εποχή του το θεμέλιο τέτοιων δικαιωμάτων καθοριζόταν με μεγάλη ακρίβεια, χωρίς αμφισβησίες, από υπάρχουσες δικονομικές πρακτικές (διαφορετικά δεν θα αναφερόταν σε «χαλαρή» ταυτότητα), η πιο ευθεία ερμηνεία είναι ο Reid να προκρίνει το εσωτερικό ενδιαφέρον και τη μέριμνα για τον εαυτό ως τέτοιο ρυθμιστή.

Συνεπώς, και το επιχείρημα ότι είναι δυνατόν τα μέρη του προσώπου να διεκδικήσουν μέρος της περιουσίας του ή να είναι υπόλογα για τις πράξεις του μπορεί να συνδέεται αναπόφευκτα με το αίσθημα και το ενδιαφέρον για τον εαυτό, που επίσης δεν μπορεί να αποσπαστεί σε τεμάχια. Έτσι, το επιχείρημα γίνεται

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

λιγότερο παράδοξο απ' ό,τι φαίνεται,⁶⁵ ενώ προεκτείνεται στον Reid η γνωσιοθεωρητική βεβαιότητα για την προσωπική ταυτότητα από τη βέβαιη πεποίθηση στο βέβαιο ενδιαφέρον για τη μελλοντική επιβίωση του υποκειμένου.

Συμπερασματικά, η πρόθεση των Butler και Reid είναι να φωτίσουν περισσότερο μια παραδοσιακή θεωρία υπόστασης, την οποία ωστόσο φροντίζουν να εμποτίσουν με μια γνωσιοθεωρητικά βέβαιη πεποίθηση και κάποτε (πιο άμεσα στον Butler, πιο υποδηλούμενα στον Reid) με μια μέριμνα για τη μελλοντική επιβίωση και ευτυχία. Ωστόσο, η «απλή» ή «αυστηρή» ταυτότητα που επικαλούνται δεν επιτυγχάνει πάντα το στόχο της (Butler) ή δημιουργεί ζητήματα ερμηνείας (Reid), ακόμη κι αν κάποιες από τις ενστάσεις που προβάλλουν στη θέση του Locke (και κυρίως το παράδειγμα του γενναίου αξιωματικού) οδηγούν αναγκαστικά σε μια διαφορετική προσέγγιση από τη δική του.⁶⁶

65 Ωστόσο, το πρόβλημα όχι για τη διατύπωση της πρότασης αλλά για την ίδια την ισχύ της πρότασης του Reid έγκειται στο εξής: το «μέρος προσώπου» είναι δυνατόν να αποτελεί μέρος του εγκεφάλου, και αυτό η θέση του για την απλή ταυτότητα δεν φαίνεται να το προβλέπει. Βλ. Sperry, Gazzaniga και Bogen (1969) για αρχικά ευρήματα που δηλώνουν ότι η αποσύνδεση του μεσολοβίου στον εγκέφαλο προκαλεί διάσχιση της λεκτικής και απτικής/κινητικής συμπεριφοράς, και Nagel (1971), Swinburne (1997) για το πόσο τα παραπάνω ευρήματα παραπέμπουν σε δημιουργία δύο προσώπων σε έναν εγκέφαλο.

66 Η θέση της απλής ταυτότητας προσμετρά υποστηρικτές και στον 20ό αιώνα. Ο Chisholm (1976) θεωρεί ότι, σε αντίθεση με την ταυτότητα των υπόλοιπων πραγμάτων η οποία είναι περισσότερο ένας τρόπος να δηλωθεί μια λογική κατασκευή διαδοχικών (έστω παρόμοιων) αντικειμένων παρά αυστηρή ταυτότητα, η προσωπική ταυτότητα είναι διαφορετική. Ακριβώς επειδή τα νοερά πειράματα ύπου του Locke οδηγούν τα ίδια σε προβλήματα (πόσα σκεπτόμενα πράγματα υπάρχουν σε μια νοητική υπόσταση και μια συνείδηση αυτής της υπόστασης), η μέριμνα για τον εαυτό παραμένει αναλλοίωτη. Παρότι ίσως δεν υπάρχουν κριτήρια για να διακριθεί η σωματική από την ψυχολογική προσέγγιση της προσωπικής ταυτότητας, υπάρχει *γεγονός* της διατήρησης των προσώπων στο χρόνο, κι αυτό φαίνεται από τη μη καθοριστική επίλυση των προβλημάτων που δημιουργούνται από τα νοερά πειράματα.

5. David Hume: η αποδόμηση του εαυτού

5.1 Η δέσμη και οι αντιλήψεις

Στον αντίποδα της κριτικής του Leibniz και των Butler-Reid βρίσκεται η προσέγγιση του David Hume (1711-1776), όπου ο Σκώτος φιλόσοφος επιτίθεται στην *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση* (Βιβλίο 1, μέρος 4, κεφ. 6 [φεξής *Πραγματεία*]) ακόμη και στην έννοια του προσώπου. Είναι φιλοσοφικά διάσημη⁶⁷ (και ριζοσπαστική) η θέση του για τον εαυτό ως «δέσμη αντιλήψεων» (bundle of perceptions), ωστόσο και οι δύο συστατικοί όροι –και κυρίως ο δεύτερος– χρήζουν εξήγησης. Σε πρώτη ανάγνωση, η έννοια της «αντίληψης» αναφέρεται σε όλα τα περιεχόμενα του νου, με τα τελευταία να εξειδικεύονται σε «εντυπώσεις» (αντιληπτικά αισθήματα, συναισθήματα και επιθυμίες) και «ιδέες» που προέρχονται αιτιακά από τις εντυπώσεις (έννοιες, σκέψεις και πεποιθήσεις). Η εμπειριστική-γνωσιοθεωρητική διαδικασία για τον Hume ακολουθεί την αντίστροφη πορεία, ανιχνεύοντας στις ιδέες (ως «αντίγραφα» των εντυπώσεων) τις αντίστοιχες εντυπώσεις της εμπειρίας.⁶⁸

Επιστρέφοντας, ωστόσο, στον πρώτο όρο, η απόδειξη του Hume ότι ο εαυτός είναι δέσμη αντιλήψεων και όχι συγκροτημένο υποκείμενο προέρχεται από την εμπειριστική του τακτική, που είναι αρκετά απλή. Όπως οι έννοιες του γλυκού και του πικρού προέρχονται από τα αντίστοιχα γευστικά αισθήματα, με τον ίδιο τρόπο, η ιδέα του εαυτού (του εγώ), στο οποίο αναφέρονται όλες οι εντυπώσεις των υποκειμένων (είτε οι διάφορες γλώσσες χρησιμοποιούν την αντωνυμία του πρώτου προσώπου για να το δηλώσουν είτε μέσω της κατάληξης: έπαιξα κ.λπ.), πρέπει να προέρχεται από μια συγκεκριμένη εντύπωση, δεδομένου ότι πρόκειται για μια πραγματική ιδέα.

Κι εδώ ο Hume εισχωρεί σε μια ενδοσκοπική προσπάθεια.⁶⁹ Η ιδέα του εαυτού παραπέμπει φαινομενικά σε μόνιμη εντύπωση, καθώς (αφή-

67 Και έχει αξιοποιηθεί κατάλληλα από τον Dennett (1992), για τη δική του προσέγγιση του «εγώ» ως συνεκτικό κέντρο μιας θεωρίας αφήγησης, που αναπτύσσει το υποκείμενο δράσης για τον εαυτό του. Σε αυτή την περίπτωση, τα υποκείμενα «κατασκευάζουν» τα ίδια και δεν ανακαλύπτουν τον εαυτό, εφόσον το τελευταίο είναι περισσότερο μια θεωρητική (αλλά όχι κίβδηλη) έννοια.

68 *Πραγματεία* 1.1.1. παρ.1. Βλ. Stroud (1977: 17 κε.) για ανάλυση της αναπαραστατικής λειτουργίας στον Hume. Βλ. επίσης Flage (1990: 19-60), Waxman (1994: 27-84).

69 Για την ενδοσκόπηση στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας και το εύρος εφαρμογής του συγκεκριμένου επιχειρήματος σε άλλα υποκείμενα πέρα από τον ίδιο τον Hume βλ. Noonan (1999: 193-195).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

νοντας κατά μέρος παθολογικές περιπτώσεις) υπάρχει μόνο μια ιδέα εαυτού για κάθε άτομο. Ωστόσο, αυτό δεν είναι το αποτέλεσμα της ενδοσκοπήσης:

Όσον αφορά εμένα, όταν έρχομαι στο εσώτερο σημείο αυτού που ονομάζω *εαυτό μου*, πάντα παραπατώ στη μια ή την άλλη μεμονωμένη αντίληψη θερμότητας ή κρύου, φωτός ή σκιάς, αγάπης ή μίσους, πόνου ή ευχαρίστησης. Δεν μπορώ ποτέ να συλλάβω τον εαυτό μου μια οποιαδήποτε στιγμή χωρίς μια αντίληψη, και ποτέ δεν μπορώ να παρατηρήσω οποιοδήποτε άλλο πράγμα παρά μόνο την αντίληψη (*Πραγματεία*, 1.4.6, παρ. 3).

Και για όσους τυχόν θεωρήσουν ότι, παρότι δεν υπάρχει μόνιμος εαυτός, υπάρχουν έστω μακροχρόνιες αντιλήψεις, ο Hume συνεχίζει:

Ο νους είναι ένα είδος θεάτρου, όπου αρκετές αντιλήψεις κάνουν διαδοχικά την εμφάνισή τους, περνούν, περνούν ξανά, κυλούν αθόρυβα και αναμειγνύονται σε μια άπειρη ποικιλία θέσεων και καταστάσεων. Δεν υπάρχει, στην πραγματικότητα, ούτε απλότητα στο νου σε μια στιγμή ούτε διαφορά σε μια άλλη, παρά τη φυσική τάση που ίσως έχουμε να φανταζόμαστε αυτή την απλότητα και ταυτότητα (*Πραγματεία* 1.4.6, παρ. 4).

Η πρώτη αντίδραση στο ενδοσκοπικό επιχείρημα είναι ότι ο Hume προϋποθέτει αυτό που επιχειρεί να απορρίψει, αφού μέσω της εσωτερικής παρατήρησης ένα υποκείμενο παρατηρεί ότι δεν είναι υποκείμενο αλλά αντιλήψεις! Ωστόσο, σε δεύτερη ανάγνωση, δεν είναι αναγκαίο να υποπίπτει σε αυτό το σφάλμα. Αν ο εαυτός είναι μια δέσμη αντιλήψεων, τότε συγκεκριμένες αντιλήψεις (με την ευρύτερη έννοια που έχει αυτός ο όρος στον Hume) μπορούν να αναφέρονται σε (εδώ παρατηρούν) διαφορετικές αντιλήψεις. Ο συλλογισμός είναι παράδοξος, και ήδη ο Reid (1785/1863: *Έκτο Δοκίμιο*, κεφ. 5) απορούσε πώς μια δέσμη αντιλήψεων μπορεί να σκέπτεται, να κρίνει και να στοχάζεται. Παρ' όλα αυτά, δεν είναι αντιφατικός.

Η επόμενη ερώτηση είναι πώς συγκροτείται η «δέσμη» των αντιλήψεων στο νου, εφόσον ο Hume δηλώνει ότι η προσωπική ταυτότητα δεν αποτελεί μόνο ένα γλωσσικό σφάλμα όρων αλλά ένα αποκύημα φαντασίας. Με παρόμοιο τρόπο που πραγματεύεται την αδιάλειπτη ύπαρξη των φυσικών αντικειμένων

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

στο χώρο,⁷⁰ ο Hume θεωρεί ότι η φαντασία (και όχι η λογική) είναι υπεύθυνη για τη μετατροπή της *διαδοχής* των εντυπώσεων σε *ταυτότητα* των εντυπώσεων στο χρόνο. Ο θυμός για την άδικη αντιμετώπιση στις εξετάσεις δίνει την ίδια στιγμή τη θέση του στην επιθυμία της εκδίκησης, ενώ η θέα του ωκεανού φέρνει στο νου τη σκέψη για το γύρο του κόσμου με ένα πλοίο. Και τα δύο ζεύγη εντυπώσεων θεωρείται ότι ανήκουν σε ένα υποκείμενο, μια ιδέα που ενώνει τόσο στο χρόνο (μόνιμη ιδέα) όσο και στη διαφορετικότητα (μία ιδέα).

Παρόμοια, για τον Hume, αυτή η θεωρία της ταυτότητας ως ιδέα της φαντασίας ισχύει όχι μόνο για την προσωπική ταυτότητα αλλά για κάθε είδος ταυτότητας. Η εξαφάνιση ενός ακατοίκητου νησιού στον Ειρηνικό αρκεί για να μεταβάλει την ταυτότητα του πλανήτη, όπως ακριβώς και η καταπόντιση της Αυστραλίας. Η εντύπωση ότι η πρώτη περίπτωση δεν επηρεάζει την ταυτότητα είναι μόνο αποτέλεσμα συμβατικών ορίων εφαρμογής των εννοιών διαδοχής και ταυτότητας: όπου διατηρείται μεγαλύτερη αναλογία, η «ταυτότητα» μένει αμετάβλητη (μικρό νησί), ενώ στην περίπτωση της Αυστραλίας η αναλογία μέρους και όλου έχει μεταβληθεί σημαντικά, επομένως ο πλανήτης δεν είναι πλέον ο ίδιος.

Παραλλαγή αυτής της τεχνικής αποτελεί η έννοια του «κοινού τέλους» που επικαλέστηκε ο Locke στην περίπτωση της οργανικής ύλης για να δείξει την ανεξάρτητη υπόσταση της ζωής πέρα από την υλική, μεταβαλλόμενη υπόσταση. Για τον Hume, το παραπάνω αποτελεί ένα νοητικό κατασκευάσμα για να καλύψει την καταλυτική διαφορά ανάμεσα π.χ. στο σπόρο της ανεμώνης και την ίδια την ανεμώνη.

Ο αυστηρός διαχωρισμός ανάμεσα στη διαδοχή και την ταυτότητα δεν βρίσκει σύμφωνους τους μελετητές του Hume. Ήδη για τον Penelhum (1955) ο Hume αγνοεί ότι μια διαδοχή αντικειμένων μπορεί να αποτελέσει ένα σύνολο, όπως μια διαδοχή από διαφορετικές νότες αποτελεί μια μελωδία. Η μελωδία είναι ακριβώς ένα σύνολο πραγμάτων που το ένα διαδέχεται το άλλο, χωρίς το ένα να είναι ταυτόσημο με το άλλο. Αντίστροφα, ένας παρατεταμένος ήχος μπορεί να διαιρεθεί σε τόσα μέρη όσα δευτερόλεπτα διαρκεί, και να αποδοθεί ομοιότητα (αλλά όχι ταυτότητα) σε αυτές τις υποδιαιρέσεις. Συνεπώς, υπάρχουν πράγματα που κρίνεται η ταυτότητά τους με βάση τη συμμετοχή τους σε ένα σύνολο όμοιων εντυπώσεων. Ο εαυτός θα μπορούσε να αποτελεί ένα από τα παραπάνω.

Υπεύθυνες για τη σύμφυση διαδοχής και ταυτότητας είναι δύο από τις

70 *Πραγματεία*, 1.4.2, και κυρίως παρ. 35 κ.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

τρεις αρχές που λειτουργούν γενικά στην κατασκευή των ιδεών: η ομοιότητα (εδώ στην εκδοχή της μνήμης) και η αιτιότητα.⁷¹ Η μνήμη, σύμφωνα με τον Hume, δεν είναι τίποτε άλλο από μια αναπαράσταση ενός συμβάντος του παρελθόντος, και κάθε αναπαράσταση για τον Hume περιλαμβάνει μια εικόνα (δηλαδή ομοιότητα) του συμβάντος (*Πραγματεία*, 1.1.1, παρ. 1). Με αυτό τον τρόπο, το υποκείμενο που θυμάται προσωπικά συμβάντα συγχέει την ομοιότητα της αναπαράστασης με την ταυτότητα, έτσι ώστε να θεωρήσει ότι αναφέρονται στον ίδιο εαυτό. Ωστόσο, και σε περίπτωση που δεν υπάρχει ανάμνηση, το υποκείμενο συνάγει αιτιακά καταστάσεις του παρελθόντος: η καταβολή χρημάτων σε τραπεζικό λογαριασμό προέρχεται από την υπογραφή ενός συμφωνητικού πριν από δέκα χρόνια, παρότι είναι δυνατόν το υποκείμενο να μη θυμάται καν το γεγονός της υπογραφής, αλλά να βασίζεται σε εξωτερικά τεκμήρια (π.χ. έγγραφα κ.λπ.). Έτσι, για τον Hume, η προσωπική ταυτότητα εκτείνεται πέρα από την ανάμνηση, σε αντίθεση με τη θέση του Locke, αλλά αποτελεί μια θεωρητική δημιουργία χωρίς αντιστοιχία στη μεταφυσική/εννοιακή θέσπιση της ταυτότητας.

Ωστόσο, ακόμη κι αν κάποιος δεχτεί τις αρχές που προτείνει ο Hume, ανακύπτουν προβλήματα σε αυτή την έκθεση της ταυτότητας. Ο Stroud (1977) αναφέρει ότι οι αρχές της ομοιότητας και της αιτιότητας δεν είναι οι μοναδικές που οργανώνουν τις εντυπώσεις. Όταν κοιτώ τη θάλασσα και στρέφω το βλέμμα μου στο σάκο απορριμμάτων δεν είναι απαραίτητο να υπάρχει μια σχέση ομοιότητας των δύο ή σχέση αιτίας και αποτελέσματος. Μολατούτα, και στις δύο περιπτώσεις μπορώ να τις αναγνωρίσω ως δικές μου αντιλήψεις. Επιπλέον (1977: 130 κε.), το σύνολο των ανεξάρτητων εντυπώσεων δεν καθιστά σαφές γιατί να διακρίνεται μια συλλογή εντυπώσεων ως υποκείμενο Α από μια άλλη συλλογή εντυπώσεων ως υποκείμενο Β. Εφόσον δεν υπάρχει υποκείμενος εαυτός, οι αρχές που επικαλείται ο Hume μπορούν να ισχύουν ανάμεσα σε εντυπώσεις διαφορετικών «υποκειμένων». Έστω ότι μια εντύπωση Α («γεύση μέντας») μοιάζει με μια εντύπωση Β («γεύση δυόσμου»). Αυτές οι δύο εντυπώσεις μπορούν να αποτελέσουν είτε μέρος ενός συνόλου-υποκειμένου είτε μέρος ενός συνόλου που να εκτείνεται σε δύο διαφορετικά σώματα. Με τον ίδιο τρόπο, εφόσον η γεύση μέντας προκαλεί αιτιακά την εντύπωση της ευχαρίστησης, μπορεί και τα δύο επίσης να συνδέονται σε διαφορετικά σώματα. Δεν υπάρχει κάτι στις αρχές του Hume που να το αποτρέπει.

71 Βλ. *Πραγματεία*, 1.1.4.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το συγκεκριμένο θέμα δεν φαίνεται να απασχολεί τον Hume,⁷² ωστόσο είναι υπαρκτό, και μια σύγχρονη απόπειρα υπεράσπισης (Pitson 2002) επιχειρεί να δει τη «δέσμη των αντιλήψεων» με όρους λειτουργικούς, με την έννοια εισερχομένου-επεξεργασίας πληροφοριών και εξερχομένου. Το σύνολο των αντιλήψεων δεν είναι μεμονωμένες οντότητες αλλά ενταγμένες σε ένα σύστημα νοητικών καταστάσεων, που περιορίζεται από τις σωματικές κινήσεις ως εισερχόμενο και τις ακόλουθες σωματικές πράξεις ως εξερχόμενο αυτών των εντυπώσεων. Αν αυτό συμβαίνει, τότε ο Hume έχει μια απάντηση στο πρόβλημα των εντυπώσεων που συνδέονται με διαφορετικά σώματα. Εξ ορισμού, αυτό δεν μπορεί να συμβεί, αφού συγκεκριμένες εντυπώσεις, για να υπάρχουν ως τέτοιες, οφείλουν να υπάρχουν στο σύστημα, το οποίο περιλαμβάνει και το συγκεκριμένο σώμα.

Το ερώτημα είναι αν αυτή η επίλυση είναι συμβατή με την καταγεγραμμένη θέση του Hume ότι οι διακριτές αντιλήψεις έχουν και διακριτή ύπαρξη, αν είναι διακριτές οντότητες χωρίς καμία «πραγματική» σύνδεση μεταξύ τους. Η «πραγματοποίηση» των αντιλήψεων (βλ. Noonan 1999: 192 κε.) δηλώνει ότι δεν απαιτείται ένα υποκείμενο για να υπάρχει η αντίληψη: οι αντιλήψεις μόνο παρουσιάζονται, δεν κατασκευάζονται από το υποκείμενο, κι εδώ φαίνεται η διαφοροποίηση του Hume από την καθημερινή χρήση του όρου:

[H] αντίληψη έχει συνεχή και αδιάκοπη ύπαρξη, η οποία ούτε παύει να υφίσταται εξαιτίας της απουσίας μας ούτε οφείλει την ύπαρξή μας στην παρουσία μας (*Πραγματεία*, 1.4.2, παρ. 39, μτφρ. Μ. Πουρνάρη).

Παρότι το παραπάνω εντάσσεται από τον Hume στην έκθεση της κοινής αντίληψης για τα αντικείμενα των αισθήσεων, ο ίδιος επιχειρεί να δικαιολογήσει αυτή την αντίληψη αναφέροντας αργότερα (παρ. 40) ακριβώς τη σύσταση των αντιλήψεων ως δέσμη στο νου. Εφόσον αυτό συμβαίνει (και οι αντιλήψεις δεν αποτελούν συστατικό στοιχείο του νου), τότε δικαιολογείται και η αυτοτελής ύπαρξή τους. Γι' αυτό ακριβώς οι αντιλήψεις μπορούν να εξεταστούν χωριστά, να υπάρχουν χωριστά και να μην έχουν ανάγκη από τίποτε που να υποστηρίζει την ύπαρξή τους (*Πραγματεία*, 1.4.6, παρ. 3).

Συνεπώς, η πραγμάτευση του εαυτού από τον Hume φαίνεται να αποσυνθέτει τη μοναδική υπόσταση του εαυτού για να συνθέσει ένα πλήθος υποστάσεων από διακριτές αντιλήψεις (με τον όρο και πάλι να δηλώνει κάθε νοητικό φαινόμενο). Κατ' αυτό τον τρόπο, αφενός ο Hume αρνείται να δεχτεί οποιο-

72 Βλ. όμως Garrett (1981) για σχετική συζήτηση.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

δήποτε στοιχείο άμεσης επίγνωσης στην αυτοσυνειδησία, σε αντίθεση με τον Locke, μεταθέτοντας την έννοια του εαυτού σε νοητική κατασκευή της μνήμης, της φαντασίας και της αιτιότητας, Αφετέρου, η άμεση επίγνωση μεταβιβάζεται στην παρατήρηση των συγκεκριμένων αντιλήψεων, οι οποίες αποτελούν τα συστατικά στοιχεία του εαυτού. Έτσι, ο Hume δεν αποτελεί εξαίρεση από τη γενικότερη προβληματική για την επίγνωση της συνείδησης, δεδομένου ότι διαφοροποιείται μόνο στη μετατόπιση του κέντρου βάρους από τον εαυτό ως σύνολο στις μεμονωμένες αντιλήψεις.⁷³

Και τότε, αφού το μοντέλο εφαρμόζεται πλήρως, παραμένει το ερώτημα: γιατί ο Hume στο *Επίμετρο της Πραγματείας* δηλώνει ότι η συζήτηση για την προσωπική ταυτότητα τον έχει οδηγήσει σε αντίφαση;

5.2 Hume, we have a problem*

Το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας απασχολεί τον Hume στο *Επίμετρο της Πραγματείας*, όπου εξακολουθεί να δηλώνει ότι η παρατήρηση του εαυτού δεν είναι τίποτε άλλο από παρατήρηση των αντιλήψεων που τον συνθέτουν (*Επίμετρο*). Ωστόσο, προχωρεί και «ανακαλύπτει» μια αντίφαση στο σύστημά του:

Όμως, όλες οι ελπίδες μου εξαφανίζονται όταν καταλήγω να εξηγήσω τις αρχές που ενώνουν τις διαδοχικές αντιλήψεις μας στη σκέψη ή τη συνείδησή μας. Δεν μπορώ να ανακαλύψω καμία θεωρία που να με ικανοποιεί σε αυτό το θέμα.

Εν συντομία, υπάρχουν δύο αρχές που δεν μπορώ να καταστήσω λογικά συνεπείς μεταξύ τους, ούτε έχω τη δύναμη να αποκηρύξω οποιαδήποτε από αυτές. Πρώτον, ότι *όλες οι διακριτές αντιλήψεις μας είναι δια-*

73 Και το σχετικό πρόβλημα που εντοπίζει ο Dennett (1985) με βάση αυτή τη μεταφυσική ανεξαρτησία των αντιλήψεων είναι το ακόλουθο: Κατά πόσο οι ίδιες οι μεμονωμένες αντιλήψεις επιτελούν ή όχι εκείνο που επιτελούσε ο εαυτός ως φορέας νοητικών καταστάσεων (οι ίδιες σκέπτονται, αισθάνονται κ.λπ.). Αν ο εαυτός είναι μόνο μια κατασκευή της φαντασίας, οι μεμονωμένες αντιλήψεις οφείλουν να αναλάβουν πλέον αυτόν το ρόλο. Σε αντίθετη περίπτωση, ο Hume πρέπει να δεχτεί μη συνειδητές αντιλήψεις, κάτι όμως που αντίκειται στη γνωσιοθεωρία του. Βλ. ωστόσο Biro (1993: 53 κ.) για την άποψη ότι ακόμη και ο εαυτός ως δέσμη αντιλήψεων στον Hume είναι φορέας νοητικών καταστάσεων και όχι οι μεμονωμένες αντιλήψεις.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

κρίτες υπάρξεις και, δεύτερον, ότι ο νους δεν αντιλαμβάνεται ποτέ οποιαδήποτε πραγματική σύνδεση ανάμεσα σε διακριτές υπάρξεις. Αν οι αντιλήψεις μας ενυπήρχαν σε κάτι απλό και ατομικό ή αν ο νους αντιλαμβανόταν μια πραγματική σύνδεση ανάμεσα στις αντιλήψεις, δεν θα υπήρχε δυσκολία σε αυτή την περίπτωση. (Επίμετρο, υπογραμμίσεις δικές του).

Το πρόβλημα εδώ (και αντίστροφα απ' ό,τι συμβαίνει σε τέτοιες περιπτώσεις) δεν είναι η παραδοχή από τον David Hume μιας υπαρτικής λογικής αδυναμίας στην έκθεσή του για την προσωπική ταυτότητα, αλλά ότι οι αρχές που αναφέρει *δεν είναι μεταξύ τους αντιφατικές*. Προφανώς, σύμφωνα με τη θεωρία του, αν οι αντιλήψεις είναι διακριτές στο νου η μία από την άλλη, τότε υπάρχουν και ανεξάρτητα η μία από την άλλη (η πρώτη αρχή). Κι αν υπάρχουν ανεξάρτητα, τότε η όποια σύνδεση μεταξύ τους δεν είναι πραγματική αλλά συμφωνεί με τις αρχές της ομοιότητας και της αιτιότητας που έχει αναπτύξει ο Hume στο προηγούμενο μέρος. Συνεπώς, εφόσον δεν υπάρχει πραγματική αλλά νοητική σύνδεση, είναι επόμενο ο νους να μην αντιλαμβάνεται καμία πραγματική σύνδεση (η δεύτερη αρχή). Άρα, οι αρχές δεν οδηγούν σε αντίφαση (βλ. και Stroud 1977: 128). Επομένως, το πρόβλημα μεταπίπτει γιατί ο Hume θεωρεί ότι κάτι τέτοιο συμβαίνει.

Στη σωρεία των ερμηνειών που έχουν προταθεί⁷⁴ απομονώνονται μόνο δύο (Stroud 1977, Garrett 1981) μέσα από τις οποίες ενδέχεται να προκύψει μια καλύτερη κατανόηση του ίδιου του κειμένου. Ο Stroud (1977: 134 κ.) δηλώνει ότι το αίσθημα αποτυχίας του Hume δεν έγκειται στην αδυναμία του να καθορίσει τις δύο αρχές της ομοιότητας και της αιτιότητας. Αν υπήρχε κάτι τέτοιο, θα ήταν εύκολο να το αναφέρει. Το πρόβλημα, κατά τον Stroud, βρίσκεται πέραν των συγκεκριμένων αρχών, στην ίδια την ιδέα που συγκροτεί ένα νου βάσει αυτών των αρχών. Ο Hume αδυνατεί να εξηγήσει την ιδέα του νου, γιατί τα υποκείμενα διαισθητικά θεωρούν ότι *πολλές ορισμένες* δέσμες αντιλήψεων συγκροτούν αντίστοιχα πολλούς εαυτούς. Θα ήταν δυνατόν, σύμφωνα με τις αρχές του, να υπάρχει μόνο *ένα* τέτοιο σύνολο αντιλήψεων (έστω και θεωρητικά), αλλά κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει με την ιδέα που έχουμε για το νου. Αυτό αποτελεί και το πρόβλημα της έκθεσης για την προσωπική ταυτότητα.

74 Από τον Kemp Smith (1941), που εντοπίζει τη λύση στο δεύτερο βιβλίο της *Πραγματείας* (για τα πάθη), ως τον Flage (1990), που θεωρεί ότι το πρόβλημα υπάρχει στην έννοια της απλότητας και της ενότητας (την οποία ο Hume δεν μπορεί να αντιμετωπίσει με τη θεωρία του), ο κατάλογος είναι μακρός. Βλ. Baxter (1998) για μια κατηγοριοποίηση των σχετικών απόψεων.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Η προσέγγιση του Garrett (1981) είναι ακριβώς η αντίστροφη. Το πρόβλημα για τον Hume δεν είναι η τυχόν ύπαρξη ενός συνόλου αντιλήψεων αλλά η ύπαρξη πολλών συνόλων, και ιδιαίτερα η ύπαρξη των ίδιων αντιλήψεων σε διαφορετικά σύνολα. Ο Garrett (1981) πιστεύει ότι οι προηγούμενες θεωρήσεις (και του Stroud) αναφέρουν μόνο ένα εξηγητικό κενό στην έκθεση του Hume εκεί που ο ίδιος αναφέρεται σε αντίφαση. Επομένως, επιχειρεί να δομήσει τη θέση του κατασκευάζοντας μια τέτοια αντιφατική διαδικασία.

Το κύριο σημείο εστίασης και η συνέπεια που καθιστά αντιφατική τη θεωρία του Hume είναι ότι δύο ποιοτικά ταυτόσημες αντιλήψεις είναι δυνατόν να υπάρξουν σε διαφορετικούς νόες την ίδια στιγμή, και την ίδια στιγμή οι αιτιακοί ρόλοι (η σύνδεση αυτών των αντιλήψεων όπως ο Hume τη διαβλέπει) δεν μπορούν να εξηγήσουν την παραπάνω δυνατότητα. Οι αντιλήψεις στην καθημερινή έννοια διαφέρουν είτε στη χωρική τους είτε στη χρονική τους σχέση, κάτι όμως που ο Hume δεν δέχεται. Επομένως, υπάρχει το ενδεχόμενο μια αντίληψη μ (μικρό) να εμφανιστεί σε ένα υποκείμενο (δηλαδή σύνολο αντιλήψεων) που ονομάζεται συμβατικά Α. Η ίδια πανομοιότυπη αντίληψη μ μπορεί να εμφανιστεί και σε ένα άλλο σύνολο, π.χ. Β. Ωστόσο, δεν υπάρχει κάτι που να διακρίνει την αντίληψη μ στις δύο αυτές εμφανίσεις της. Αν υπήρχε ένας πραγματικός εαυτός, τότε η αντίληψη μ στο Α (Α μ) θα ήταν διαφορετική από εκείνη στο Β (Β μ). Αν υπήρχε ένα είδος σύνδεσης με τις άλλες αντιλήψεις διαφορετική από την υποκειμενική, πάλι θα υπήρχε διάκριση. Αλλά καμία από τις δύο υποθέσεις δεν ισχύει. Επομένως, το πρόβλημα των πανομοιότυπων αντιλήψεων είναι εκείνο που δεν μπορεί να επιλύσει ο Hume.

Ο Garrett (1981) διευκρινίζει ότι το παραπάνω δεν αφορά το πρόβλημα της εξήγησης των άλλων νόων ως τέτοιο. Ακόμα κι αν ο Hume ήταν σολιφιστής και δεν δεχόταν ότι υπάρχουν άλλοι νόες πέρα από αυτόν, θα υπήρχε *λογικά* μια τέτοια δυνατότητα που η θεωρία του δεν μπορεί να την εξηγήσει. Ωστόσο, μια πιθανή ένσταση στη θέση του Garrett εκκινεί από την αναφορά του Hume στο Επίμετρο ότι τον απασχολεί το πρόβλημα των *διαδοχικών* αντιλήψεων και όχι των πανομοιότυπων ταυτόχρονων αντιλήψεων. Επιπλέον, ο Hume δομεί το πρόβλημα με βάση την επιζητούμενη ενότητα των διαφορετικών αντιλήψεων και όχι την πιθανή διαφορετικότητα πανομοιότυπων αντιλήψεων.

Μια διαφορετική πρόταση για την ερμηνεία των συγκεκριμένων θέσεων αξιοποιεί το παραπάνω, αλλά συνδέεται και με την πραγμάτευση της αντίληψης των εξωτερικών αντικειμένων στην *Πραγματεία* (1.4.2), όπου και εκεί ο Hume υποδηλώνει την επίδραση των νοητικών αρχών για την ενότητα των αντικειμένων στο χρόνο. Θεωρεί ότι για τον Hume αποτελεί πρόβλημα το

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

γεγονός πως η χρονική διαδοχή είναι λιγότερο «πραγματική» σχέση από την επίσης λογικά δυνατή ταυτόχρονη σύνδεση ανεξάρτητων αντιλήψεων και ότι στην απόπειρά του να εξηγήσει το γεγονός υποπίπτει σε αντίφαση.

Συγκεκριμένα, η θέση εικνείναι από το επιχείρημα που αναπτύσσεται στο Επίμετρο ότι, αφού είναι νοητό να υπάρχουν διακριτά (ανεξάρτητα) αντικείμενα, είναι επίσης νοητό να υπάρχουν και διακριτές (ανεξάρτητες) αντιλήψεις, δεδομένου ότι τα αντικείμενα δεν είναι τίποτε άλλο από σύνολο αντιλήψεων (συμβατικά Αρχή 1). Δεύτερον, η ταυτόχρονη (και όχι διαδοχική) ύπαρξη αντιλήψεων στο νου υποδηλώνει ένα είδος πραγματικής σχέσης (Αρχή 2).⁷⁵

Τα επιχειρήματα για την Αρχή 2 μόνο έμμεσα μπορούν να αντιληθούν. Στην πραγμάτευση των εξωτερικών αντικειμένων, ο Hume δηλώνει ότι ταυτόχρονα σύνολα αντιλήψεων, όπως ένα δέντρο ή ένα τζάκι, παραμένουν σταθερά ως τέτοια εξαιτίας της συνάφειας στις μεταβολές των αντιλήψεων, δηλαδή την εμπειρία μεταβολής ανάλογα με τις συνθήκες (π.χ. χρόνος/τόπος παρατήρησης). Με άλλα λόγια, ένα σύνολο αντιλήψεων, π.χ. Δ₁ (δέντρο) σε μια ορισμένη στιγμή, μετατρέπεται σε ένα άλλο σύνολο και αντίληψη Δ₂ σε μια δεύτερη στιγμή. Αντίθετα, αυτό δεν μπορεί να συμβεί με τις αντιλήψεις του εαυτού μας.

Τα πάθη μας αλληλοσυνδέονται και αλληλεξαρτώνται, αλλά σε καμία περίπτωση δεν είναι αναγκαίο να υποθέσουμε ότι αυτά υπάρχουν και αντιδρούν όταν δεν γίνονται αντιληπτά, διατηρώντας την ίδια αλληλεξάρτηση και αλληλοσύνδεση την οποία έχουμε παρατηρήσει (*Πραγματεία* 1.4.2, παρ. 20, μτφρ. Μ. Πουρνάρη).

Εφόσον ο εαυτός αποτελείται σε μεγάλο βαθμό από αισθήματα, συναισθήματα, πεποιθήσεις, επιθυμίες κ.λπ., το παραπάνω ισχύει και για τη σύνδεση του εαυτού. Σε αυτή τη σύνδεση, όπως δηλώνει ο Hume στην πρώτη πραγμάτευση για την προσωπική ταυτότητα, και σε αντίθεση με τα εξωτερικά αντικείμενα, δεν μπορεί να εφαρμοστεί η νοητική αρχή της συνάφειας.

Ωστόσο, αυτό δεν θα εμπόδιζε τον Hume να εξισώσει την ταυτόχρονη σύνδεση π.χ. του κυλινδρικού σχήματος και του καφέ χρώματος σε ένα δέντρο με την ταυτόχρονη σύνδεση π.χ. της ηχητικής αντίληψης κυμάτων και της πεποίθησης για τούρτα παγωτό. Και οι δύο ταυτόχρονες συνδέσεις δεν

75 Το ότι είναι δυνατόν να υπάρχουν περισσότερες από μία αντιλήψεις ταυτόχρονα στο νου φαίνεται από την αντίθετη κατάσταση που δηλώνει ο Hume στο Επίμετρο ενός όντος που περιορίζεται σε μία και μόνο αντίληψη.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

διαφέρουν *λογικά* η μία από την άλλη (σε αντίθεση με τις διαχρονικές συνδέσεις). Κι ακόμη περισσότερο, ο Hume φαίνεται κάποτε να εξισώνει την ταυτόχρονη σύνδεση των εντυπώσεων που δίνουν τα αντικείμενα με μια ακόμη αντίληψη και όχι με μια σύνθεση των εντυπώσεων (*Πραγματεία*, 1.4.2, παρ. 31). Αν, επομένως, το αντικείμενο αποτελεί μια αντίληψη χωριστή από το σύνολο των εντυπώσεων, τότε η ταυτόχρονη σύνδεση των εντυπώσεων είναι μια πραγματική σύνδεση και ισχύει η Αρχή 2.

Αν όμως ισχύει η Αρχή 2, τότε υπάρχει πρόβλημα. Η σύνθεση του εαυτού σε μια δεδομένη στιγμή αποτελεί και αυτή μια πραγματική σύνδεση, όπως και η σύνδεση των ιδιοτήτων των εξωτερικών αντικειμένων. Και τότε δεν υπάρχει λόγος η χρονική διαδοχή των εντυπώσεων που ανήκουν στον εαυτό να μην αποτελεί και αυτή μια πραγματική σύνδεση, αφού συνδέονται και πάλι διαφορετικές εντυπώσεις, όπως στην πρώτη περίπτωση.

Εφόσον, επομένως, υπάρχει πραγματική σύνδεση των αντιλήψεων, το ίδιο το σύνολο αυτών των αντιλήψεων (ο εαυτός), σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στα εξωτερικά αντικείμενα, είναι σε θέση να αντιληφθεί αυτή τη σύνδεση. Σύμφωνα όμως με την Αρχή 1, τα υποκείμενα δεν μπορούν να αντιληφθούν πραγματική σύνδεση ανάμεσα στις διακριτές αντιλήψεις. Άρα, υπάρχει αντίφαση.

Η συγκεκριμένη ερμηνεία έχει το μειονέκτημα ότι πρέπει να προσγράψει στον Hume τη θέση ότι τα εξωτερικά αντικείμενα ως σύνολο αντιλήψεων αποτελούν μια ακόμη αντίληψη, μια θέση η οποία είναι ωστόσο αμφιλεγόμενη.⁷⁶ Από την άλλη πλευρά, συνδέει την πραγμάτευση της προσωπικής ταυτότητας με την πραγμάτευση των εξωτερικών αντικειμένων, αφού οι διακριτές αντιλήψεις αποτελούν τα συστατικά στοιχεία και των δύο. Και στη μια και στην άλλη περίπτωση, η τελευταία θέση του Hume για τις διακριτές αντιλήψεις δεν είναι μεταφυσικά ανώδυνη.

5.3 Η μέριμνα για τον εαυτό (χωρίς μεταφυσική) στον Hume

Ο Hume είναι σαφής στο μεταγενέστερο έργο του *Έρευνα για την ανθρώπινη νόηση* (*An inquiry concerning human understanding*, 1748/2006). Δεν μπορεί να υπάρξει μέριμνα για τον εαυτό βασισμένη στην προσδοκία μιας μελλοντικής κατάστασης συνδυασμένης με μια θεϊκή δικαιοσύνη. Κι αυτό, διότι η λογική

76 Βλ. για σοβαρές αντιρρήσεις Flage (1990: 116 κε.). Ο Roth (2000) παραλληλίζει επίσης την αντιστοιχία αντικειμένου και μεμονωμένης αντίληψης, ωστόσο θεωρεί και τα δύο εκφάνσεις προβλήματος *ψυχολογικής* κατασκευής της προσωπικής ταυτότητας.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

απόδοση αιτίων σε αποτελέσματα οφείλει να προσμετρά τις παρατηρούμενες ιδιότητες των αποτελεσμάτων και μόνο αυτές (*Έρευνα*, ενότητα 11, παρ. 12, σ. 102-103). Στην περίπτωση τόσο της επιβίωσης μετά θάνατον όσο και της μεταθανάτιας δικαιοσύνης, τα υποκειμένα θεωρούν ότι υπάρχει ένας Θεός με περισσότερες και ποιοτικά ανώτερες ιδιότητες απ' ό,τι τα ίδια μπορούν να παρατηρήσουν εμπειρικά. Κι αυτό ξεπερνά τη λογική απόδοση αιτίων, εφόσον όχι μόνο τίθεται η ύπαρξη ενός Θεού ως υπόθεση, αλλά με βάση αυτή την υπόθεση αποδίδονται ιδιότητες που δεν συνάγονται από καμία εμπειρική πραγματικότητα.

Ειδικότερα (*Έρευνα*, 11.20, σ. 105-106), συνήθως συναρτάται η εξάσκηση της αρετής με την επιδοκίμασία, και της μη ηθικής συμπεριφοράς με την αποδοκίμασία. Παρ' όλα αυτά, ακόμη και στην περίπτωση που γίνει δεκτή αυτή η κατάσταση, δεν μπορεί να προεκταθεί ως συνέπεια ενός υποθετικού σχεδίου θείας δίκης. Δεν δικαιολογείται από τα υπάρχοντα συμβάντα, αλλά και δεν μεταβάλλει τίποτε στην υπάρχουσα ηθική ή μη συμπεριφορά των υποκειμένων.⁷⁷

Η παραπάνω απόρριψη του μεταφυσικού μοντέλου της μεταθανάτιας ζωής και της συνοδευτικής θείας δίκης δεν υποδηλώνει παρ' όλα αυτά αντίθεση του Hume στην πεποίθηση ότι όντως υπάρχει μέριμνα των υποκειμένων για τον εαυτό. Και παρότι δεν υπάρχει εκτενής συζήτηση αυτού του θέματος στο αντίστοιχο τμήμα του πρώτου βιβλίου για την προσωπική ταυτότητα, ωστόσο σχετικές αναφορές συνδέουν τη μέριμνα με τα ανθρώπινα συναισθήματα και πάθη:

[Π]ρέπει να διαχωρίσουμε ανάμεσα στην προσωπική ταυτότητα που αφορά τη σκέψη ή τη φαντασία μας και αυτή που αφορά τα πάθη μας ή τη μέριμνα για τον εαυτό μας. Το πρώτο είναι το παρόν αντικείμενό μας, και για να το εξηγήσουμε πλήρως πρέπει να δούμε το ζήτημα σε βάθος (*Πραγματεία*, 1.4.6, παρ. 5).

Το ζήτημα εκείνο που αφορά τα πάθη (και τη μέριμνα για τον εαυτό) αναλύεται στο δεύτερο βιβλίο της *Πραγματείας για την ανθρώπινη νόηση*. Εντού-

77 Το συγκεκριμένο ζήτημα συνδέεται όχι μόνο με τη θείκη δικαιοσύνη αλλά και με το επιχείρημα για την ίδια την ύπαρξη του Θεού ως σχεδιαστή ενός εμπειρικά αρμονικού κόσμου. Ο Hume απορρίπτει το «επιχείρημα του σχεδίου» (argument from design) διεξοδικά στο δεύτερο μέρος των *Διαλόγων για τη φυσική θρησκεία* (*Dialogues concerning natural religion*, 1779/1998). Βλ. Gaskin (1993: 313-344) για ανάλυση του επιχειρήματος στο τελευταίο έργο, ενώ γενικά για το επιχείρημα του σχεδίου βλ. Sober (2004).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

τοισ, εδώ είναι αναγκαίο να διατυπωθεί μια επιφύλαξη και ένα πρόβλημα που ο Hume, με βάση τη θεωρία του για το πρόσωπο, οφείλει να επιλύσει. Ο Hume δεν μπορεί να βασιστεί σε μια θέση όπως του Butler ή του Reid για να δηλώσει δύο διαφορετικές πτυχές ενός εαυτού, μία στο νοητικό-γνωστικό και μία στο συναισθηματικό πεδίο, με τη μέριμνα για τον εαυτό. Το τελευταίο ζήτημα καταλήγει και σε μια κοινή πεποίθηση που αφορά μια έννοια (του προσώπου), την οποία ο Hume τουλάχιστον έχει ριζικά αναθεωρήσει στη μεταφυσική του. Κατά συνέπεια, δεν μπορεί ανεμπόδιστα να υιοθετήσει την πεποίθηση για τη μέριμνα του εαυτού αν πρώτα δεν εξηγήσει με κάποιον τρόπο πώς αυτή συνδυάζεται με τον εαυτό ως «δέσμη αντιλήψεων».

Σε μια πρώτη ανάγνωση, ο Hume φαίνεται να έχει λησμονήσει το όλο πρόβλημα αναφερόμενος στην ιδέα του εαυτού η οποία προκαλείται από τα πάθη:

Η φύση έχει προσδώσει στα όργανα της ανθρώπινης νόησης μια ορισμένη τάση, ενδεδειγμένη για την παραγωγή μιας ιδιαίτερης εντύπωσης ή συναισθήματος, που ονομάζουμε *υπερηφάνεια*. Σε αυτό το συναισθηματικό έχει προσαρτήσει μια ορισμένη ιδέα, εκείνη του *εαυτού*, που πάντοτε παράγεται μαζί με το συναισθηματικό (Πραγματεία [1739/2007], 2.1.5, παρ. 6, μετάφραση δική μου, υπογραμμίσεις δικές του).⁷⁸

Αυτή η «φυσική παραγωγή» της ιδέας του εαυτού φαίνεται να μη λαμβάνει υπόψιν το θέμα της αδυναμίας ανακάλυψης μιας εντύπωσης εαυτού στην οποία να βασίζεται η αντίστοιχη ιδέα – η θεωρία που έχει προταθεί στο πρώτο βιβλίο για την έννοια του προσώπου. Ωστόσο, ο Penelhum (2000: 63) υπενθυμίζει ότι ο Hume έχει οδούς διαφυγής, καθώς δηλώνει σε άλλο σημείο ότι ο εαυτός αποτελεί «διαδοχή σχετιζόμενων ιδεών και εντυπώσεων, των οποίων έχουμε μνήμη και συνείδηση» (Πραγματεία, 2.1.2, παρ. 2 και 3). Κι αυτό δεν είναι τίποτε άλλο από επανάληψη της σχετικής θέσης του πρώτου βιβλίου. Επομένως, το ερώτημα δεν είναι η όποια λεκτική αντίφαση, αλλά η επιτυχημένη ή όχι απόπειρα του Hume στο δεύτερο βιβλίο να ενσωματώσει στη γενικότερη προβληματική του, έστω ως συμπληρωματική έκθεση, την έννοια του προσώπου (Penelhum 2000, McIntyre

78 Βλ. επίσης Πραγματεία, 2.1.11, παρ. 8, όπου ο Hume επεξεργάζεται το συναισθηματικό της συμπάθειας προς τους άλλους ανθρώπους και αναφέρει ότι, για να μην αποτελεί η αναλογία της κατανόησης των συναισθημάτων μόνο ζήτημα ιδεών αλλά και εντυπώσεων, απαιτείται η συσχέτιση των συναισθημάτων με τον εαυτό. Βλ. επίσης σχετικά McIntyre (1989).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

1989). Διαφορετικά, πρέπει να θεωρηθεί ότι η πραγμάτευση στο δεύτερο βιβλίο της *Πραγματείας* αποτελεί μια τελείως διαφορετική θέση για το πρόσωπο (Ainslie 1999).

Η ασφαλής κρίση για τις δύο θέσεις προϋποθέτει την εξέταση του εαυτού και της αντίστοιχης μέριμνας σε συγκεκριμένα πάθη. Ο Hume διαχωρίζει αυτά που ονομάζει άμεσα πάθη (direct passions), όπως φόβος, ελπίδα, επιθυμία και αποστροφή, που προέρχονται άμεσα από την ευχαρίστηση/πόνος, από τα έμμεσα πάθη, στα οποία προστίθενται και άλλες παράμετροι (*Πραγματεία*, 2.1.1). Στα έμμεσα πάθη συγκαταλέγονται η υπερηφάνεια και η ταπεινοφροσύνη, με χαρακτηριστικό ότι εμπεριέχουν τόσο μια αιτία όσο και ένα αντικείμενο του πάθους. Το αντικείμενο είναι η ιδέα του εαυτού (στην περίπτωση λ.χ. της υπερηφάνειας) ή η ιδέα του άλλου εαυτού (στην περίπτωση λ.χ. της αγάπης), ενώ η αιτία είναι μια παρελθοντική πράξη.

Παρότι ο μηχανισμός φαίνεται περίπλοκος, εξηγείται χωρίς μεγάλα εμπόδια. Η πράξη του υποκειμένου πριν από ένα έτος να μελετήσει συστηματικά για τις φοιτητικές του σπουδές καταλήγει στην υπερηφάνεια για το πτυχίο που απέκτησε, και αυτή η υπερηφάνεια αφορά το ίδιο ως αντικείμενο αυτού του συναισθήματος. Ωστόσο, για να μην εξισωθεί η υπερηφάνεια μόνο με την επιδοκιμασία μιας πράξης (έστω και με την επιδοκιμασία του εαυτού), απαιτείται και ένα επιπλέον στοιχείο: η ευχαρίστηση που νιώθει το υποκείμενο για τις πράξεις της (και αντίστοιχα ο πόνος στην ταπεινοφροσύνη). Η ευχαρίστηση ή ο πόνος (ως εντύπωση στο σύστημα του Hume) συνδυάζεται με την ιδέα του εαυτού που παράγεται από την ανάκληση των πράξεων του παρελθόντος και από κοινού δίνουν το συναίσθημα της υπερηφάνειας σε ένα συνδυασμό εντυπώσεων και ιδεών που καταλήγουν στον εαυτό.⁷⁹

Ένα στοιχείο φαίνεται βέβαιο στην παραπάνω έκθεση: ότι η μέριμνα για τον εαυτό συνδέεται άμεσα με την ανάκληση των πράξεων του παρελθόντος και εκφράζεται με την ευχαρίστηση/τον πόνο του ίδιου του υποκειμένου για τις παραπάνω πράξεις και αποτελεί μέρος του σχετικού συναισθήματος της υπερηφάνειας/ταπεινοφροσύνης, το οποίο με αυτό τον τρόπο δεν περιορίζεται σε μια συμβατική επιδοκιμασία/αποδοκιμασία της σχετικής

79 Στο κεφάλαιο 2.1.5 της *Πραγματείας*. Βλ. επίσης Ainslie (1999: 473) για σχετικό διάγραμμα του μηχανισμού συσχέτισης εντυπώσεων και ιδεών στην περίπτωση των έμμεσων παθών.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

πράξης. Και αν ο Hume συνδυάζει τη μέριμνα για τον εαυτό με την ευχαρίστηση ή τον πόνο, τότε φαίνεται να προσεγγίζει περισσότερο την έκθεση του Locke (που επίσης δεν λαμβάνει υπόψη τη νοητική υπόσταση στο συγκεκριμένο ζήτημα) παρά των Butler και Reid.⁸⁰

Εφόσον επομένως ο Hume παρουσιάζει μια θέση που αφορά τη μέριμνα για τον εαυτό, το ερώτημα είναι σε ποιον εαυτό αναφέρεται κι αν εκείνος διαφοροποιείται από το πρώτο βιβλίο της *Πραγματείας*. Ο Penelhum (2000) αναφέρει ότι ο Hume επιχειρεί μια συμπληρωματική έκθεση για τον εαυτό στο ζήτημα των συναισθημάτων ακριβώς επειδή η ηθική οφείλει να αναφερθεί σε υποκείμενα που αντέχουν στο χρόνο (κάτι που η θεωρία του για το πρόσωπο το απορρίπτει). Ωστόσο, η προσπάθεια δεν είναι επιτυχής, αφού τα διαφορετικά πάθη (όπως και οι διαφορετικές αντιλήψεις) μπορούν να προσδεθούν σε οποιοδήποτε υποκείμενο, και συνεπώς ο Hume δεν κατορθώνει να διακρίνει τον εαυτό από τα υπόλοιπα υποκείμενα. Αντίθετα, η McIntyre (1989) θεωρεί ότι η συμπληρωματική έκθεση του Hume επιτυγχάνει το στόχο της, καθώς η συσχέτιση των παρόντων συναισθημάτων και των μελλοντικών πράξεων γίνεται αιτιακά, ακριβώς όπως και η συσχέτιση των γεγονότων στη φαντασία. Με τον ίδιο τρόπο που η γέννηση του υποκειμένου συνδέεται αιτιακά με την πανεπιστημιακή του φοίτηση (και δημιουργεί στο νου τον ίδιο εαυτό), το παρόν συναίσθημα της ευχαρίστησης για την καλή απόδοση στις εξετάσεις του παρελθόντος συνδέεται αιτιακά, με την έννοια εδώ της πρόθεσης για δράση, με την περαιτέρω μελέτη στο μέλλον.

Η θεώρηση της McIntyre ερμηνεύει επιτυχώς ένα όχι σαφές απόσπασμα του πρώτου βιβλίου της *Πραγματείας*, που αναφέρει ότι η φαντασία επιφέρει την αιτιότητα ανάμεσα στα πάθη και τη μέριμνα για τον εαυτό (*Πραγματεία*, 1.4.6, παρ. 19). Ωστόσο, προϋποθέτει μια προγραμματική σύνδεση *οποιοδήποτε* συναισθημάτων με πράξεις του παρελθόντος και αντίστοιχες μελλοντικές δράσεις που καθορίζουν αυτή τη μέριμνα, ενώ διαισθητικά δεν θεωρούμε ότι διαφορετικές πράξεις έχουν απαραίτητα την ίδια βαρύτητα στον καθορισμό της μέριμνας για τον εαυτό (η διέλευσή μου μια συγκεκριμένη μέρα από το πεζοδρόμιο στις συνήθεις περιπτώσεις δεν προσδιορίζει τον εαυτό μου περισσότερο απ' ό,τι η πρόσληψή μου στη θέση που επιδιώκω). Στους

80 Η McIntyre (1993: 117) επισημαίνει ότι και σε ανέκδοτα έργα του Hume, όπως το *Of the immortality of the soul*, ακόμη και η ταυτότητα μιας άυλης υπόστασης στο χρόνο δεν έχει κανένα ενδιαφέρον (και συνεπώς ελλείπει η μέριμνα) για το υποκείμενο.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

υπόλοιπους φιλοσόφους, από τον Locke στον Reid, αυτή η βαρύτητα αντικατοπτρίζεται και καθοδηγείται από την πίστη στη μελλοντική επιβίωση, κάτι όμως που απουσιάζει στον Hume. Αν η ερμηνεία της McIntyre είναι ορθή, ο Hume περισσότερο ανακατασκευάζει την έννοια της μέριμνας για τον εαυτό παρά τη δικαιώνει.⁸¹

Παρά τα παραπάνω, ο Hume επιμένει, όπως και ο Locke, να συνδέει τις πράξεις του παρελθόντος με ανεξάρτητα συναισθήματα ευχαρίστησης και πόνου. Ωστόσο, η τελική μέριμνα για τον εαυτό φαίνεται να συγκροτείται περισσότερο ως «δέσμη» πράξεων και παθών, όπως συμβαίνει και με την ίδια την έννοια του εαυτού.

81 Ο Ainslie (1999: 477 κε.) υποστηρίζει ότι στην *Πραγματεία* αναγνωρίζεται η παραπάνω θέση ως κοινή πεποίθηση, ότι δηλαδή συγκεκριμένες μόνο πράξεις του υποκειμένου έχουν σημασία για τον καθορισμό του εαυτού. Ωστόσο, ο Hume επιχειρεί να την ανασκευάσει σκεπτικιστικά και, όπως ακριβώς και στην πραγμάτευση της αιτιότητας, καταλήγει στη συσχέτιση και όχι στην αναγκαία σύνδεση οποιασδήποτε πράξης του παρελθόντος με τις μελλοντικές πράξεις του υποκειμένου. Συνεπώς, σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία, η συσχέτιση οποιωνδήποτε πράξεων με τη μέριμνα για τον μελλοντικό εαυτό στον Hume είναι το αποτέλεσμα και όχι το αρχικό στάδιο της πραγμάτευσης.

6. Από τον Locke στον Reid: η αντίληψη του εαυτού

Η έννοια του προσώπου ήδη από τους πρώτους μεταχριστιανικούς αιώνες φαίνεται να αποτελεί χώρο συνάντησης τόσο της ρωμαϊκής δικανικής πρακτικής, που διακρίνει τους διάφορους νομικούς ρόλους (personae) ενός ανθρώπινου όντος, όσο και της χριστιανικής σκέψης, που επιχειρεί να επιλύσει την τριμερή εμφάνιση του θείου ως τριπρόσωπο μιας και μοναδικής υπόστασης.⁸² Στη σύγχρονη βιβλιογραφία οι αντίστοιχες αναζητήσεις εμφανίζονται στο επίπεδο του θεωρητικού προβληματισμού που είναι στενά συνδεδεμένος με νοερά πειράματα, τα οποία αξιοποιούν την πιθανότητα επιστημονικής πρόοδου στις βιολογικές επιστήμες και κυρίως στη νευροχειρουργική. Ωστόσο, διατυπώνονται και σε χώρο αντιμετώπισης ηθικών ζητημάτων και απόδοσης ευθυνών (χωρίς την παρέμβαση του θείου παράγοντα), όπου η έκταση του όρου «πρόσωπο» είναι αποφασιστική (Williams 1956, Shoemaker 1963, Olson 1997).⁸³

Παρότι, ωστόσο, και στη νεότερη φιλοσοφία του 17ου-18ου αιώνα υπάρχει χώρος σύζήτησης τόσο για μεταφυσικά όσο και για ηθικά ζητήματα, δεν φαίνεται εύκολα αντιληπτό οι αντίστοιχοι συγγραφείς να διασπούν με οποιονδήποτε τρόπο το πρόβλημα ούτε να επιζητούν π.χ. το ηθικό επίπεδο να αποτελεί πεδίο εφαρμογής των συγκεκριμένων θεωριών στο μεταφυσικό επίπεδο ή δοκιμασία ισχύος/απόρριψης των διαφορετικών προσεγγίσεων. Ο Locke αντλεί επιχειρήματα και από τους δύο χώρους για να θεμελιώσει τη συνέχεια της συνείδησης στο παρελθόν. Το ίδιο επιχειρεί και ο Reid (το επιχείρημα της μεταβατικότητας από τη μια πλευρά, και η θέση για την ηθική ευθύνη από την άλλη), ο Butler (κατηγορία κυκλικότητας και θέση για τη μελλοντική [χριστιανική] επιβίωση), ο Leibniz (οι μη συνειδητές αντιλήψεις και το νοερό πείραμα για τη θεία δίκη), ενώ ο Hume αναφέρεται σε δημιουργία συναισθημάτων, τα οποία με τη σειρά τους εγείρουν ζητήματα ηθικού περιεχομένου.

82 Βλ. σχετικά Thiel (1998γ: 868-870).

83 Χωρίς πάντα να επικροτείται η πρακτική των νοερών πειραμάτων. Βλ. Wilkes (1988) για τον ισχυρισμό ότι τα νοερά πειράματα (τα οποία στην περίπτωση της προσωπικής ταυτότητας περιλαμβάνουν καινοφανείς επιστημονικά καταστάσεις) οφείλουν να προσαρμοστούν σε μια ειδοχή που συμφωνεί με τους ισχύοντες φυσικούς νόμους. Η όποια ενορατική διαίσθηση εδώ δεν χρησιμεύει ως οδηγός λογικής δυνατότητας. Για την αντίθετη θέση, εστιασμένη ωστόσο σε συγκεκριμένους τύπους νοερών πειραμάτων, βλ. Sorensen (1992).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Εφόσον οι φιλόσοφοι δεν διχοτομούν το αντικείμενό τους σε μεταφυσική και ηθική πραγμάτευση, το ακόλουθο ερώτημα είναι αν το ενοποιούν και πώς.⁸⁴ Προτείνεται ότι αυτή η κοινότητα αποτελεί αποτέλεσμα της εισαγωγής μιας θέσης «αντίληψης του εαυτού» ως νοητικού φαινομένου και ως παράγοντα που με κάποιον τρόπο οφείλει να υπολογιστεί (ακόμη κι όταν απορριφθεί) σε μια πραγμάτευση της προσωπικής ταυτότητας. Το παραπάνω έχει εξηγητική θέση δίπλα σε μια δεδομένη ή μη μεταφυσική ανάλυση της έννοιας της υπόστασης ως μέρος του γενικότερου σχολαστικού ερωτήματος της ατομικεύσης των όντων, αλλά παράλληλα επιβουλεύει μια καθορισμένη δικονομική/θεολογική απόδοση ευθυνών. Αυτή η αυτοαντίληψη ως γενικότερος όρος επιμερίζεται και αφορά είτε τη συνείδηση ή επίγνωση προσωπικών σκέψεων και πράξεων παρόντος και παρελθόντος είτε την επιθυμία ο ίδιος ο εαυτός στο σύνολό του να επιβιώσει ευτυχισμένος στο μέλλον. Ακόμη, αποτελεί επιπρόσθετο (και στον Locke ανεξάρτητο) τμήμα στην εξέταση της προσωπικής ταυτότητας, που συνοδεύει τόσο τις συζητήσεις για τη φύση της νοητικής υπόστασης όσο και τη νομοθετική/δικανική πρακτική της εποχής αλλά και τη θεία δίκη για την απόδοση ευθυνών.⁸⁵

Αυτή η πρόταση καθιστά πιο πολύπλοκη αλλά και περισσότερο εμπειρική/ψυχολογική την από κοινού πραγμάτευση μεταφυσικών και ηθικών ζητημάτων στην προσωπική ταυτότητα. Η «αντίληψη του εαυτού» είναι πλέον το κοινό στοιχείο και το νοητικό φαινόμενο που οφείλει να εξηγηθεί σε ζητήματα νοητικής υπόστασης και πρακτικής απόδοσης ευθυνών. Συνεπώς, δεν εξαντλεί το θέμα π.χ. η οντολογική αναζήτηση ενός παράγοντα ατομικεύσης για το πρόσωπο σε αντιστοιχία με τα υπόλοιπα όντα και η ακόλουθη απόπειρα εννοιολογικής συναγωγής από τον μεταφυσικό ορισμό της άυλης υπόστασης ως έλλογου υποκειμένου στην επακόλουθη τιμωρία/έπαινο του προσώπου. Η «αντίληψη του εαυτού» ως πρωταρχικό δεδομένο προσαρμόζει και την εξέταση των αντίστοιχων μεταφυσικών-ηθικών ζητημάτων στη μελέτη της προσωπικής ταυτότητας.

84 Για την αντίστροφη ανάδειξη στη σύγχρονη θεώρηση μέσω του ορισμού του προσώπου του γενικότερου ζητήματος σχέσεων μεταφυσικής και ηθικής βλ. Kaldis (2004).

85 Ο Noonan (2003: 24-27) προτείνει και εκείνος (για τον Locke) ως αντικειμενικό σκοπό πραγμάτευσης την ανάδειξη του στοιχείου της αυτοσυνειδησίας στο γνωσιοθεωρητικό επίπεδο και της μέριμνας για τον εαυτό στο ηθικό σκέλος, αλλά θεωρεί ότι αυτά τα δύο είναι ανεξάρτητοι παράγοντες που επηρεάζουν τη σχετική πραγμάτευση.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Όσον αφορά το ζήτημα των πράξεων του παρόντος και του παρελθόντος είναι σαφές ότι ο Locke επιθυμεί να αποσυνδέσει την ταυτότητα του σκεπτόμενου πράγματος στο χρόνο από την ταυτότητα της νοητικής υπόστασης που ο ίδιος ο όρος υποβάλλει. Ωστόσο, η προσθήκη του στοιχείου της αυτοσυνειδησίας στο παρελθόν ως ποιοτικό χαρακτηριστικό που καθορίζει και την ταυτότητα δεν αποτελεί μόνο παρακαταθήκη του Descartes. Η αυτοσυνειδησία θα ήταν δυνατόν να σταματήσει, όπως και στον Descartes, στο παρόν και να μην επεκταθεί στο παρελθόν. Αποτελεί θεωρητική επιλογή η επέκταση αυτού του ποιοτικού στοιχείου της αυτοσυνειδησίας και στο παρελθόν (με τα γνωστά προβλήματα), διότι αυτό ακριβώς αποτελεί στοιχείο άμεσα προσβάσιμο στη φιλοσοφική εξέταση, σε αντίθεση με τον αγνωστικισμό που συνοδεύει τη χρήση του προσώπου με μεταφυσικούς όρους (*Λογίμιο*, 2.17.27).⁸⁶ Έναν τέτοιο σκοπό εξυπηρετούν και τα νοερά πειράματα, αφού επικαλούνται την πιθανή συμφωνία του αναγνώστη, μέσω της επίκλησης, στη δική τους εμπειρία και όχι σε θεωρητικά-μεταφυσικά ορισμένους όρους.

Η άμεση επίγνωση των πράξεων του εαυτού ως προσωπικών πράξεων αποτελεί βέβαιη πεποίθηση στον Reid. Παρότι σε πρώτη ανάγνωση αυτή η πεποίθηση δηλώνεται μόνο ως το γνωσιοθεωρητικό αντίστοιχο του μεταφυσικού καθορισμού της ταυτότητας ως υπόστασης, ο Reid δεν φαίνεται να εφησυχάζει μόνο με τη δήλωση της συμφωνίας με τον κοινό νο. Αναζητά, αν όχι τη δικαιολόγηση, τουλάχιστον τη σύσταση αυτής της βέβαιης πεποίθησης, και η δομή της μνήμης προσδίδει (κατά τη γνώμη του) μια επαρκή πηγή της άμεσης επίγνωσης. Στον Hume θεωρείται βέβαιο ότι μέσω της ενδοσκοπόησης η δέσμη των αντιλήψεων αντιλαμβάνεται τις ίδιες τις τις αντιλήψεις, ενώ σε αντιδιαστολή η επίθεση στην έννοια του εαυτού αντιστοιχεί σε μια επίθεση σε μια χωρίς εμπειρικά χαρακτηριστικά νοητική υπόσταση. Παρότι ο Leibniz δέχεται αξιωματικά την έννοια μιας νοητικής υπόστασης (χω-

86 Νεότερες θεωρήσεις για την έννοια της συνειδησίας ως υψηλότερης τάξης αντίληψη των ιδίων των εμπειριών ανατρέχουν ιστορικά στον Locke ως πρώτο εκφραστή αυτής της άποψης (βλ. Lycan 1996: 10), όπου η αυτοσυνειδησία θεωρείται ως αντίληψη των ιδίων των νοητικών λειτουργιών (*Λογίμιο*, 2.1.19). Ωστόσο, η έννοια της συνειδησίας ως υψηλότερης τάξης αντίληψη αφαιρεί την αμεσότητα της συνειδησίας και συγγέεται με τη διαφορετική έννοια του αναστοχασμού στον Locke. Βλ. Bolton (2007β: 85-86) για την επιλεκτική προσοχή που απαιτεί η έννοια του αναστοχασμού σε αντίθεση με τη συνειδησία των αντιλήψεων, και αντίστοιχα Coventry και Kriegel (2008).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ρίς να χρησιμοποιεί το δικό του ανεξάρτητο πλαίσιο των μονάδων για να την οριοθετήσει), είναι πρόθυμος να δεχτεί ότι η προσωπική ταυτότητα συνίσταται στη «φαινόμενη» ή «ηθική» ταυτότητα (*Νέα Δοκίμια*, 2.27.9), η οποία περιλαμβάνει την αυτοσυνειδησία, μολονότι δεν θεωρεί την τελευταία ανεξάρτητη από την ταυτότητα υπόστασης όπως ο Locke.

Η αντίληψη του εαυτού δεν αφορά μόνο μεμονωμένες πράξεις που αποδίδονται σ' έναν εαυτό αλλά τον εαυτό ως σύνολο και την ευτυχισμένη επιβίωσή του στο μέλλον. Το πρόβλημα δεν είναι καθεαυτό ο τρόπος καθορισμού της απόδοσης ευθυνών στις συμβατικές/δικονομικές πρακτικές απόδοσης ευθυνών, ούτε καν η (άγνωστη) θεία δίκη. Το ζήτημα για τους φιλοσόφους του 17ου-18ου αιώνα (πλην Hume, που διαφοροποιείται ως προς τη φύση αλλά όχι την ύπαρξη της μέριμνας για τον εαυτό) είναι πώς ο τρόπος καθορισμού της απόδοσης ευθυνών *θα συνάδει* με την αντίληψη του εαυτού ως εκείνου που επιθυμεί την επιβίωση και την ευτυχία του στο μέλλον. Αν το υποκείμενο πιστεύει ότι η επόμενη (μετά σωματικόν θάνατον) ζωή θα εμφανίσει έναν διαφορετικό εαυτό (είτε μέσω άλλου σώματος είτε μέσω άλλου νου/ψυχής), τότε δεν υπάρχει λόγος το συγκεκριμένο υποκείμενο να μεριμνά για τον εαυτό αλλά και για τη σωτηρία του/της. Δεν θα πρόκειται πλέον για τη δική του/της σωτηρία αλλά για τη σωτηρία ενός άλλου υποκειμένου. Συνεπώς, η μέριμνα για τον εαυτό ως επιβίωση του ίδιου εαυτού είναι πολύ διαφορετική και περισσότερο σημαντική από τη μέριμνα για την ταυτότητα οποιωνδήποτε άλλων όντων.

Αυτόν το συσχετισμό της μέριμνας για την επιβίωση και την ταυτότητα επιχειρεί να ανατρέψει στη σύγχρονη θεώρηση ο Parfit (1971) με τα νοερά πειράματά του, όπου δηλώνει ότι το υποκείμενο δεν οφείλει καν να μεριμνά για το αν θα είναι ένα ή διαφορετικά πρόσωπα. Από τη στιγμή που μπορούν να επιβιώνουν πολλά διαφορετικά αριθμητικά αλλά ψυχολογικά μη διακριτά πρόσωπα, η ταυτότητα παραβιάζεται, αλλά το υποκείμενο δεν έχει λόγο να μεριμνά γι' αυτό. Η επιβίωσή του εξασφαλίζεται μέσω αυτών των μη διακριτών ψυχολογικά προσώπων.⁸⁷ Η διαφορά ωστόσο με τη φιλοσοφική προβληματική στον 17ο-18ο αιώνα είναι ότι οι Locke, Leibniz, Butler και Reid δεν επιδιώκουν μέσω της αντίληψης του εαυτού μόνο την επιβίωση, κάτι που θα επιθυμούσε και ένας σημερινός αθεϊστής. Το πρόβλημα της αθανασίας και της ανάστασης περιλαμβάνει την *ευτυχι-*

87 Βλ. ωστόσο, ως απάντηση σε αυτά τα πειράματα τη θέση του εγγύτερου συνεχιστή στο Nozick (1981).

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

σμένη επιβίωση, γεγονός που θέτει ακόμη ισχυρότερους περιορισμούς στη μετέπειτα έκθεση της προσωπικής ταυτότητας. Γι' αυτό και το πρόβλημα που θέτει ο Locke, και ακολουθούν οι επόμενοι φιλόσοφοι, είναι πώς είναι δυνατόν να διασφαλιστεί ότι η ευτυχία/δυστυχία θα επέλθει στο ίδιο ανθρώπινο ον ως πρόσωπο.⁸⁸

Ωστόσο, μόνο ο Locke από τους παραπάνω φιλοσόφους επιχειρεί να συνδυάσει την αντίληψη των μεμονωμένων πράξεων στο παρόν και στο παρελθόν με την αντίληψη του εαυτού όπως αυτή απεικονίζεται στην επιθυμία για μελλοντική επιβίωση. Η μέριμνα για την ευτυχία θεωρείται αναπόφευκτη συνοδός της συνείδησης (*Λογίμιο*, 2.27.26), και η συνείδηση περιλαμβάνει, εκτός από την επίγνωση των παρελθοντικών πράξεων, την επίγνωση της ευχαρίστησης και του πόνου. Με αυτό τον τρόπο, υπάρχει μια (επιτυχημένη ή μη) ευθεία γραμμή μέσω της συνείδησης των παρελθοντικών πράξεων και της τότε ευχαρίστησης στη μέριμνα για τον εαυτό και τη μελλοντική ευχαρίστηση και ευτυχία.

Αντίθετα, ο Leibniz αναδιατυπώνει τη φαινόμενη ταυτότητα της αυτοσυνείδησής ως ηθική ταυτότητα, αλλά τα διαφορετικά επιχειρήματα για το ζήτημα της μέριμνας για την επιβίωση και, από την άλλη πλευρά, η προσήλωσή στην ταυτότητα της υπόστασης δεν οδηγούν σε τέτοια ενοποίηση. Οι Butler και Reid δεν συνδέουν την άμεση επίγνωση ή βεβαιότητα με το ενδιαφέρον για τον εαυτό, πέρα από το ότι και τα δύο αποτελούν εκφάνσεις του νοητικού. Και παρότι ο Hume στην πιο φιλική για εκείνον ερμηνεία επιχειρεί να συνδυάσει τη μέριμνα για τον εαυτό με την ευχαρίστηση/τον πόνο που προέρχεται από την ανάκληση των πράξεων του παρελθόντος, η απογύμνωση της έννοιας του εαυτού από οποιοδήποτε εμπειρικό περιεχόμενο αλλά και η άρνηση να δεχτεί έναν (έστω και με όρους θείας αποκάλυψης) σκοπό της σύνδεσης καθιστά την όλη σύνθεση αντιλήψεων και παθών μόνο μια διαπιστωμένη αλληλουχία. Κι αυτή η αλληλουχία δεν εξηγείται μόνο με το να

88 Αυτό όμως δεν υπονοεί ότι η φιλοσοφική πραγμάτευση της προσωπικής ταυτότητας οφείλει να υπακούει σε θεολογικές πεποιθήσεις. Σε απάντηση κριτικής ότι η θεωρία του για την προσωπική ταυτότητα καταστρέφει το δόγμα της αναστάσης των νεκρών, ο Locke αναφέρει ότι η πίστη του βασίζεται στη θεία αποκάλυψη, ενώ η θέση για την προσωπική ταυτότητα στις συγκεκριμένες προτάσεις που θέτει (1696/1824: 302-304). Επιπλέον, δεν θεωρεί ότι η ανάσταση του σώματος (την οποία η θέση του παραμερίζει) περιλαμβάνεται στο χριστιανικό δόγμα. Βλ. συζήτηση στο Kaufman (2008).

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

αναφερθεί ότι αποτελεί προϊόν φαντασίας, αν δεν αναφερθεί επιπλέον μια αιτία γιατί να υπάρχει η Α σύνδεση και όχι η Β.⁸⁹

Το ότι οι συγκεκριμένοι φιλόσοφοι του 17ου-18ου αιώνα επικεντρώνουν σε ένα στοιχείο που σχετίζεται με τις γνωστικές δυνάμεις του ίδιου του υποκειμένου στο ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας ίσως φαίνεται αναμενόμενο, αν συνδυαστεί με μία τουλάχιστον από τις κύριες θέσεις της νεότερης φιλοσοφίας και κληρονομιά του καρτεσιανού μοντέλου σχετικά με την αμφιβολία για τις καθιερωμένες πεποιθήσεις και τη (με διαφορετικό τρόπο) «στροφή προς τον εαυτό». Ωστόσο, το πρόβλημα εδώ μάλλον είναι το αντίστροφο. Δεν πρόκειται για μια διαφυγή στην αλήθεια του θεωρούμενου αποδεδειγμένου νοητικού cogito πέρα από γνωστές αλλά επισφαλείς πεποιθήσεις. Πρόκειται ακριβώς για στροφή σε γνωστά και αποδεκτά νοητικά φαινόμενα (χωρίς τα αποτελέσματά τους να θεωρούνται καν αποδεδειγμένα) για να αντιμετωπιστεί το ερώτημα για τη φύση μιας άγνωστης (και γι' αυτόν το λόγο κάποτε αποδεκτής χωρίς περαιτέρω ερωτήματα, κάποτε αμφισβητούμενης και κάποτε πλήρως εξοβελισμένης) άυλης υπόστασης. Παρότι ως αρχιτεκτονικό σχέδιο φαίνεται λιγότερο μεγαλεπήβολο, είναι ωστόσο εκείνο που κατά τη γνώμη των φιλοσόφων μπορεί να συνδυαστεί με τις πρακτικές παραμέτρους που συνδέονται με το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας.

Συμπερασματικά, η απάντηση «ψυχολογική προσέγγιση» στο πρόβλημα του Οδυσσέα δεν διευκρινίζει την (πραγματική) σύσταση των θέσεων των φιλοσόφων και την κύρια διάκριση που επιτελούν. Η ψυχολογική προσέγγιση περιλαμβάνει τόσο την άυλη υπόσταση, η οποία τίθεται μεταφυσικά ως μια επίλυση του προβλήματος της ατομικεύσης των έλλογων όντων που ακολουθείται από την πρακτική της απόδοσης ευθυνών, όσο και το εμπειρικό στοιχείο της αντίληψης του εαυτού. Ο δεύτερος παράγοντας για τους παραπάνω φιλοσόφους αποτελεί ρυθμιστή και του πρώτου και κοινό στοιχείο με βάση το οποίο πρέπει να προσπελαστεί/φωτιστεί η άγνωστη φύση της νοητικής άυλης υπόστασης για να επιλυθεί το ζήτημα της προσωπικής ταυτότητας. Και η συμβολή των συγκεκριμένων φιλοσόφων του 17ου-18ου αιώνα στην πραγμάτευση αυτού του ζητήματος φαίνεται να είναι ακριβώς η επισήμανση και η συζήτηση ενός στοιχείου που μεταφέρει το βάρος από τη μεταφυσική στη γνωσιοθεωρία.

89 Ίσως η διαπιστωτική και όχι μεταφυσική-θεολογική θέση του Hume ως προς τη μέριμνα για τον εαυτό να δικαιολογεί το γεγονός ότι ο Hume δεν συζητά τα νοερά πειράματα του Locke. Ο Martin (1998: 7), αντίθετα, θεωρεί ότι το παραπάνω είναι άμεση συνέπεια απουσίας θέσης του Hume για το συγκεκριμένο θέμα.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

Η προσωπική ταυτότητα, ήδη από τη νεότερη συζήτηση στον 17ο-18ο αιώνα, αποτελεί ένα παράδειγμα για το πώς περίπου συνηθισμένα πράγματα στην καθημερινή ζωή αποδεικνύονται περίεργα και γριφώδη στη φιλοσοφική μελέτη. Ωστόσο, η παραπάνω συζήτηση επιδεικνύει μια προσέγγιση που αναζητά απαντήσεις πέρα από τις (κάποτε άκριτα) καθιερωμένες. Η ωφέλεια του ερευνητή και του αναγνώστη ίσως είναι η είσοδος σε ένα χώρο όπου καλείται να αντιμετωπίσει σχετιές θέσεις και περιπτώσεις καθορισμού μεταφυσικής και να διατυπώσει τη δική του προσωπική γνώμη.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Βιβλιογραφία

- Ainslie, D. C. (1999). Scepticism about persons in Book II of Hume's Treatise. *Journal of the History of Philosophy*, 37, 469-492.
- Allison, H. (1966). Locke's theory of personal identity: a re-examination. *Journal of the History of Ideas*, 27, 41-58.
- Alston, W. P. & Bennett, J. (1988). Locke on people and substances. *Philosophical Review*, 97, 25-46.
- Ameriks, K. (2000). *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Anapolitanos, D. (1999). *Leibniz: representation, continuity and the spatiotemporal*. New York: Springer.
- Ayers, M.R. (1991). *Locke: volume I, Epistemology. Vol. II, Ontology*. New York: Routledge.
- Balibar, É. (1998). *Locke: Identité et difference: l'invention de la conscience* (εισαγ., μτφρ., σχόλ.). Paris : Editions du Seuil.
- Barber, K. F. & Gracia, J. (1994) [επιμ.]. *Individuation and identity in early modern philosophy*. New York: SUNY Press.
- Baxter, D. M. (1998). Hume's labyrinth concerning the idea of personal identity. *Hume Studies*, 24, 203-234.
- Bennett, J. (1984). *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Bennett, J. (1994). Locke's philosophy of mind. Στο Vere Chappell [επιμ.] (1994), 89-114.
- Bergo, B. (2004). Psychoanalytic models: Freud's debt to philosophy and his Copernican revolution. Στο J. Radden [επιμ.], *The philosophy of psychiatry: a companion*. Oxford: University Press, 338-350.
- Berkeley, G. (1710). *Πραγματεία πάνω στις αρχές της ανθρώπινης γνώσης*, μτφρ. Δ. Σφενδόνη-Μέντζου. Θεσσαλονίκη: Κωνσταντινίδης, χ.χ.
- Berkeley, G. (1732/1993). *Alciphron* (introduction by David Berman). Oxford: Routledge.
- Berman, D. (1974). Francis Hutcheson on Berkeley and the Molyneux problem. *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 74, 259-265.
- Biro, J. (1993). Hume's new science of the mind. Στο D.F. Norton [επιμ.] (1993), 33-63.
- Bolton, M. B. (1994). Locke on identity: the scheme of simple and compounded things. Στο Barber & Gracia [επιμ.] (1994), 103-131.
- Bolton, M. B. (2007α). Leibniz's *Nouveaux Essais*: a contest by dialogue.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

- Στο P. Phemister & S. Brown [επιμ.], *Leibniz and the English-speaking world*. Dordrecht: Springer, 111-132.
- Bolton, M. B. (2007β). The taxonomy of ideas in Locke's *Essay*. Στο Newman [επιμ.] (2007), 67-100.
- Bobro, M. E. (2004). *Self and substance in Leibniz*. London: Kluwer Academic Publishers.
- Broadie, A. [επιμ.] (2002). *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: University Press.
- Brook, A. (1994). *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brookes, D. (1997). Introduction. Στο Reid (1764/1997), xii-xxvi.
- Boyle, R. (1675/1991). Some physico-theological considerations about the possibility of the resurrection. Στο M. A. Stewart [επιμ.], *Selected philosophical papers of Robert Boyle*. Indianapolis: Hackett.
- Butler, J. (1736/1850). *The analogy of religion, natural and revealed to the constitution and course of nature, to which are added, two brief dissertations*. New York: Carter.
- Chappell, V. (1990). Locke on the ontology of matter, living things and persons. *Philosophical studies*, 60, 19-32.
- Chappell, V. [επιμ.] (1994), *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chisholm, R. (1976). *Person and object*. London: Allen & Unwin.
- Copenhaver, R. (2006). Thomas Reid's philosophy of mind: consciousness and intentionality. *Philosophy Compass* 1, 1-11.
- Cottingham, J. (1988/2003). *Φιλοσοφία της επιστήμης Α': οι ορθολογιστές, μτφρ. Σ. Τσούρτη*. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Coventry, A. & Kriegel, U. (2008). Locke on consciousness. *History of Philosophy Quarterly*, 25, 221-242.
- Curley, E. (1982). Leibniz on Locke on personal identity. Στο M. Hooker [επιμ.], *Leibniz: critical and interpretative essays*. Manchester: University Press, 302-326.
- Curley, E. (1988). *Behind the geometric method: a reading of Spinoza's "Ethics"*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- de Beer, E. S. (1979) [επιμ.], *The Correspondence of John Locke*. Oxford: Clarendon Press.
- Degenaar, M. (1996). *Molyneux's problem: three centuries of discussion on the perception of forms*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Della Rocca, M. (1996). *Representation and the mind-body problem in Spinoza*. Oxford: University Press.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

- Dennett, D. (1985). AI as philosophy and as psychology. Στο M. Ringle [επιμ.], *Philosophical Perspectives on Artificial Intelligence*. New York: Humanities Press.
- Dennett, D. (1992). The self as the center of narrative gravity. Στο F. Kessel, P. Cole & D. Johnson [επιμ.], *Self and consciousness: multiple perspectives*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Descartes, R. (1641/2003). *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ε. Βανταράκης. Αθήνα: Εκκρεμές.
- Descartes, R. (1641/1985). *The philosophical writings of Descartes, vol. II*, μτφρ. John Cottingham Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Descartes, R. (1649/1996). *Τα πάθη της ψυχής*, μτφρ. Γ. Πρελορέντζος. Αθήνα: Κριτική.
- Donagan, A. (1988). *Spinoza*. Chicago: University of Chicago Press.
- Flage, D. (1990). *Hume's theory of mind*. New York: Routledge.
- Fodor, J. (1987). *Psychosemantics*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Francione, T. (2008). *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. Columbia University Press.
- Gabbey, A. (1995). Spinoza's natural science and methodology. Στο Garrett [επιμ.] (1995), σσ. 142-191.
- Garber, D. & Ayers, M. [επιμ.] (1998). *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: University Press.
- Garrett, D. (1981). Hume's self doubts about personal identity. *Philosophical Review* 90, 337-358.
- Garrett, D. [επιμ.] (1995). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Gaskin, J. C. A. (1993). Hume on religion. Στο D. F. Norton [επιμ.] (1993), 313-344.
- Geach, P. (1967). Identity. *Review of Metaphysics*, 21, 3-12.
- Glover, J. (1977). *Causing death and saving lives*. Harmondsworth: Penguin.
- Grice, H. P. (1975). Personal identity. Στο Perry [επιμ.] (1975), 73-98.
- Hacking, I. (1999). *The social construction of what?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Haugeland, J. (1985/1992). *Τεχνητή νοημοσύνη – σχεδιάζοντας τη νόηση: από την υπολογιστική θεωρία στις σύγχρονες ευφυείς μηχανές*, μτφρ. Στ. Ζαχαρίου. Αθήνα: Κάτοπτρο.
- Helm, P. (1981). Did Locke capitulate to Molyneux? *Journal of the History of Ideas*, 42, 669-671.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

- Hobbes, T. (1655/1839). *De Corpore*. Στο W. Molesworth [επιμ.], *The English works of Thomas Hobbes*, vol. 1. London: Bohn.
- Hobbes, T. (1651/1989). *Λεβιάθαν*, μτφρ. Γ. Πασχαλίδης - Α. Μεταξόπουλος. Αθήνα: Γνώση.
- Hume, D. (1739/2005). *Πραγματεία για την ανθρώπινη φύση, τόμος I*, μτφρ. Μ. Πουρνάρη. Αθήνα: Πατάκης.
- Hume, D. (1739/2007). *A treatise of human nature, volume Ii* (επιμ. D. F. Norton & M. J. Norton). Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. (1748/2006). *An enquiry concerning human understanding* (επιμ. T. Beauchamp). Oxford: University Press.
- Hume, D. (1779/1998). *Dialogues concerning natural religion* (επιμ. by Richard Popkin). Indianapolis: Hackett Press.
- James, W. (1890/1950). *Principles of psychology*. New York: Dover.
- Jolley, N. (1984). *Leibniz and Locke: a study of the New Essays on Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- Jolley, N. (2005). *Leibniz*. New York: Routledge.
- Kaldis, B. (2004). The future of philosophical discourse: metaphysics and the concept of person. *International Journal of the Humanities*, 2, 2017-2020.
- Kant, I. (1781/1983). *Κριτική του καθαρού λόγου τ. 1-4*, μτφρ. Μιχαήλ Δημητράκοπουλος. Αθήνα, χ.χ.
- Kaufman, D. (2008). The Resurrection of the same body and the ontological status of organisms: what Locke should have (and could have) told Stillingfleet. Στο D. Owen, P. Hoffman & G. Yaffe [επιμ.], *Contemporary perspectives on early modern philosophy*. Ontario: Broadview Press.
- Kemp Smith, N. (1941). *The philosophy of David Hume*. London: McMillan
- Kim, J. (1996/2005). *Φιλοσοφία του νου*, μτφρ. Ε. Μανωλακάκη. Αθήνα: Leader Books.
- Kitcher, P. (1982). Kant on self-identity. *Philosophical Review*, 91, 41-72.
- Korsgaard, C. (1996). *The sources of normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Κρουστάλλης, Β. (2008). Η προσωπική ταυτότητα στον John Locke: από τη μεταφυσική στην ηθική. *Δευκαλίων*, 26/1, 63-82.
- Kulstad, M. (1977). Two arguments on *petites perceptions*. Στο M. Kulstad [επιμ.], *Essays on the philosophy of Leibniz* Rice University Studies 63, 57-68.
- Kulstad, M. (1991). *Leibniz on apperception, consciousness and reflection*. München: Philosophia.
- Lehrer, T. (1989). *Thomas Reid*. London: Routledge.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

- Leibniz, G. W. (1671/2006). Leibniz für Herzog Johann Friedrich von Hannover, 21. Mai 1671. Appendix: De Resurrectione Corporum. Στο Leibniz-Forschungsstelle Münster [επιμ.], *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe II, Band I. Berlin: Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. (1765/1996). *New Essays on Human Understanding*, μτφρ. P. Remnant & J. Bennett. Cambridge: University Press.
- Leibniz, G. W. (1686/1992). *Μεταφυσική πραγματεία*, μτφρ. Π. Καϊμάκης. Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- Leibniz, G. W. (1714/2006). *Μοναδολογία*, μτφρ. Στ. Λαζαριδής. Αθήνα: Εκταρμές.
- Lin, M. (2005). Memory and personal identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*, 35, 243-268.
- Locke, J. (1694/1975). *An essay concerning human understanding* (ed. P. Nidditch). Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (1696/1824). Mr. Locke's reply to the Bishop of Worcester's answer to his second letter. Στο *The Works of John Locke*, vol. III. London: C. & J. Rivingston.
- Loptson, P. (2004). Locke and Reid on personal identity. *Philosophical Forum*, 35, 51-63.
- Lowe, E. J. (1995). *Locke on human understanding*. London & New York: Routledge.
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Martin, R. (1998). *Self-concern: an experiential approach to what matters in survival*. Cambridge: University Press.
- Martin, R., Barresi, J. & Giovanelli, A. (1998). Fission examples in the eighteenth and early nineteenth century philosophy. *History of Philosophy Quarterly*, 15, 323-348.
- Martin, R. & Barresi, J. (2003). Self-concern from Priestley to Hazlitt. *British Journal for the History of Philosophy*, 11, 499-507.
- Martin, R. & Barresi, J. (2004). *Naturalization of the soul*. New York: Routledge.
- Mattern, R. (1980). Moral science and the concept of persons in Locke. *Philosophical Review*, 89, 24-45.
- Matthews, E. (1977). Descartes and Locke on the concept of a person. *Locke Newsletter*, 8, 9-34.
- McCann, E. (1987). Locke on identity: matter, life and consciousness. *Archiv fuer Geschichte der Philosophie*, 69, 54-77.
- McIntyre, J. (1989). Personal Identity and the passions. *Journal of the History of Philosophy*, 27, 545-557.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

- McIntyre, J. (1993). Hume's underground self. Στο S. Tweyman [επιμ.], *Studies in Early Modern Philosophy*, vol. III. Delmar, NY: Caravan Books, 110-126.
- McRae, R. (1976). *Leibniz: perception, apperception and thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mercer, C. (2001). *Leibniz's metaphysics: its origins and development*. Cambridge: University Press.
- Mijuskovic, B. (1971). Hume and Shaftesbury on the self. *Philosophical Quarterly*, 21, 324-336.
- Morgan, M. (1977). *Molyneux's question: vision, touch and the philosophy of perception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (2002). *Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind*. Oxford: University Press.
- Nagel, T. (1971/2007). Η διχοτόμηση του εγκεφάλου και η ενότητα της συνείδησης. Στο T. Nagel, *Θανάσιμα ερωτήματα*, μτφρ. Κ. Κιτίδη, 203-224. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Newman, L. [επιμ.] (2007). *The Cambridge Companion to Locke's "Essay Concerning Human Understanding"*. Cambridge: University Press.
- Noonan, H. W. (1978). Locke on personal identity. *Philosophy* 53, 343-351.
- Noonan, H. W. (1999). *Hume on knowledge*. New York: Routledge.
- Noonan, H. W. (2003). *Personal identity*. London & New York: Routledge.
- Norton, D. F. (1993)[επιμ.], *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: University Press.
- Nozick, R (1981). *Philosophical explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olson, E. (1997). *The human animal: personal identity without psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, E. (2007). Personal identity. Στο E. Zalta [επιμ.], *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <http://plato.stanford.edu>
- Parfit, D. (1971). Personal identity. *Philosophical Review*, 80, 3-27.
- Penelhum, D. (1955). Hume on personal identity. *Philosophical Review* 4, 571-589.
- Penelhum, D. (2000). Self-identity and self-regard. Στο D. Penelhum, *Themes in Hume: the self, the will, religion*. New York: Oxford University Press, 61-87.
- Perry, J. [επιμ.] (1975). *Personal identity*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Perry, J. (1975). The problem of personal identity. Στο Perry [επιμ.] (1975), 3-30.
- Pitson, A.E. (2002). *Hume's philosophy of the self*. London: Routledge.
- Πλάτων (π. 360 π.Χ. / 2007). *Φαίδων*, μτφρ. Τ. Φάλλκος-Αρβανιτάκης. Αθήνα: Ζήτρος.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

- Prelorentzos, Y. (1996). *Temps, durée et éternité dans les Principes de la philosophie de Descartes et Spinoza*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne.
- Putnam, H. (1967). The nature of mental states. Στο W. H. Capitan & D. D. Merrill [επιμ.], *Art, Mind and Religion*, Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 37-48.
- Putnam, H. (1975). The meaning of 'meaning'. *Philosophical Papers, Vol. II: Mind, Language, and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinton, A. (1975). The soul. Στο J. Perry (1975), 53-72.
- Raynor, D. (1990). Hume and Berkeley's Three Dialogues. Στο M. A. Stewart [επιμ.], *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford: University Press, σσ. 231-250.
- Reid, T. (1764/1997). *An inquiry into the human mind* (επιμ. D. Brookes). Edinburgh: University Press.
- Reid, T. (1785/1863). *Essays on the intellectual powers of men* (επιμ. W. Hamilton). Edinburgh: McLachlan & Stewart.
- Rogers, G.A.J. (2007). The intellectual settings and aims of the *Essay*. Στο Newman [επιμ.] (2007), σσ. 7-36.
- Roth, A. S. (2000). What has Hume's problem with personal identity? *Philosophy and Phenomenological Research*, 61, 91-114.
- Rutherford, D. (1995). *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge: University Press.
- Rysiew, P. (2002). Reid and epistemic naturalism. *Philosophical Quarterly*, 52, 437-456.
- Scheffler, S. (1976). Leibniz on personal identity and moral responsibility. *Studia Leibnitiana* 8, 219-240.
- Seager, W. E. (1981). The principle of continuity and the evaluation of theories. *Dialogue*, 20, 485-495.
- Selling, J. (1998). The human person. Στο B. Hoose [επιμ.], *Christian Ethics: An Introduction*, (σσ. 95-109).
- Shaftesbury, A. (1711/1999). *Characteristics of men, manner, opinion, times* (επιμ. L. E. Klein). Cambridge: University Press.
- Shoemaker, S. (1963). *Self-knowledge and self-identity*. Ithaca: Cornell University Press.
- Shoemaker, S. (1970). Persons and their pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7, 269-285.
- Simmons, A. (2001). Changing the Cartesian mind: Leibniz on sensation, representation and consciousness. *Philosophical Review*, 110, 31-75.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

- Singer, P. (1979). *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*. New York: Random House.
- Sober, E. (2004). The design argument. Στο W.E. Mann [επιμ.], *The Blackwell guide to the philosophy of religion*. New York: Blackwell, 117-147.
- Sorensen, R. (1992). *Thought experiments*. Oxford: University Press.
- Sperry, R., Gazzaniga, M.S. & Bogen, J.E. (1969). Interhemispheric relationships: the neocortical commissures; syndromes of hemisphere disconnection. Στο P. J. Vinken and G.W. Bruyn (επιμ.), *Handbook of Clinical Neurology*, 4, 273-290. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- Spinoza, B. (1677/1985). *Ethics: The collected works of Spinoza part I* (translated by E. Curley). Princeton: University Press.
- Spinoza, B. (1677/2000). *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Β. Jacquemart. Αθήνα: Πόλις.
- Stewart, M.A. (1997). Reid on Locke and personal identity: some lost sources. *Locke Newsletter*, 28, 105-116.
- Stroud, B. (1977). *Hume*. London: Routledge.
- Swinburne, T. (1997). *The evolution of the soul*. Oxford: Clarendon Press.
- Thiel, U. (1998α). Individuation. Στο Garber & Ayers [επιμ.] (1998), 212-262.
- Thiel, U. (1998β). Locke and eighteenth-century materialist conceptions of personal identity. *Locke newsletter*, 29, 59-83.
- Thiel, U. (1998γ). Personal identity. Στο Garber & Ayers [επιμ.] (1998), 868-912.
- Thiel, U. (2006). Self-consciousness, and personal identity. Στο K. Haakonssen [επιμ.], *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: University Press, 286-318.
- Thomas, J. (1979). On a supposed inconsistency in Locke's account of personal identity. *Locke newsletter*, 10, 13-32.
- Thomson, J. J. (1971). A defense of abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 1, 47-66.
- Tulving, E. (1972). Episodic and semantic memory. Στο E. Tulving & W. Donaldson [επιμ.], *Organization of memory*. New York: Academic Press, 381-403.
- Uzgalis, T. (1998). Paidea and identity: meditations on Hobbes and Locke. 20th World Congress of Philosophy, Boston. URL: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModeUzga.htm>
- Vailati, E. (1985). Leibniz's theory of personal identity in the *New Essays*. *Studia Leibnitiana* 17, 36-43.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

- Van Inwagen, P. (1990). *Material beings*. Ithaca: Cornell University Press.
- Van Woudenberg, R. (2004). Reid on memory and the identity of persons. Στο T. Cuneo & R. van Woudenberg [επιμ.], *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: University Press, 204-221.
- Waxman, W. (1994). *Hume's theory of consciousness*. Cambridge: University Press.
- Wilkes, K. V. (1988). *Real people: personal identity without thought experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilson, C. (2007). The moral epistemology of Locke's *Essay*. Στο Lex Newman [επιμ.] (2007), 381-405.
- Wilson, M. (1976). Leibniz: self-consciousness and immortality in the Paris Notes and after. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 335-352.
- Williams, B. (1956). Personal identity and individuation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 57, 229-252.
- Winkler, K. P. (1991). Locke on personal identity. *Journal of the History of Philosophy*, 29, 201-226.
- Winkler, K. P. (2000). All is revolution in us. *Hume Studies*, 26, 3-40.
- Wolterstorff, N. (2001). *Thomas Reid and the story of epistemology*. Cambridge: University Press.
- Wolterstorff, N. (2004). Reid on common sense. Στο T. Cuneo & R. van Woudenberg [επιμ.], *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: University Press, 77-100.
- Woolhouse, R. S. (2003). *Φιλοσοφία της επιστήμης Β': οι εμπειριστές*, μτφρ. Σ. Τσούρτη. Αθήνα: Πολύτροπον.
- Yaffe, G. (2007). Locke on ideas of identity and diversity. Στο Lex Newman [επιμ.] (2007), 192-230.
- Yolton, J. (1975). *Locke and the compass of human understanding: a selective commentary on the Essay*. Cambridge : University Press.
- Yolton, J. (1991). *Locke and French materialism*. Oxford: Clarendon Press.
- Zarka, Y. C. (1996). First philosophy and the foundations of knowledge. Στο T. Sorrell [επιμ.], *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: University Press, 62-85.

Οδικός χάρτης ανάγνωσης

Μνήμη και προσωπική ταυτότητα

Locke, παράγραφοι 9-10

Leibniz, παρ. 9

Hume, παρ. 18

α. Η μνήμη ως τεκμήριο και όχι συστατικό στοιχείο της προσωπικής ταυτότητας

Hume, παρ. 20

Butler, παρ. 3

Reid, κεφ. 4, παρ. 3, 16 & κεφ. 6, παρ. 15-17

β. Τεκμήρια (πλην μνήμης) για την προσωπική ταυτότητα

Leibniz, παρ. 9

Hume, παρ. 19-20

Reid, κεφ. 4, παρ. 17

Νοητική υπόσταση και κυκλικός ορισμός της προσωπικής ταυτότητας

Locke, παρ. 9-14

Butler, παρ. 5

Reid, κεφ. 4, παρ. 18 & κεφ. 6, παρ. 2-6

Απλή/αυστηρή ιδέα ταυτότητας

Hume, παρ. 1 & Επίμετρο, παρ. 2

Butler, παρ. 5

Reid, κεφ. 4, παρ. 7-8, 20

Μεμονωμένα νοητικά συμβάντα και ταυτότητα

Locke, παρ. 2

Hume, παρ. 2-6

Reid, κεφ. 4, παρ. 10,14 & κεφ. 16, παρ. 19,22

Ταυτότητα φυτών και ζώων

Locke, παρ. 3-5

Leibniz, παρ. 3-5

Hume, παρ. 12

Butler, παρ. 5

Reid, κεφ. 4, παρ. 26-28

Μετενσάρκωση, ανάσταση και μετεμψύχωση

Locke, παρ. 14-15

Leibniz, παρ. 6, 14

Butler, παρ. 1

Νοερά πειράματα

Πρίγκιπας και παπουτσής: Locke, παρ. 15

Δίδυμη γη: Leibniz, παρ. 23

Αμνήμων στρατηγός: Reid, κεφ. 6, παρ. 9

Υπάρχουν μέρη προσώπου;

Locke, παρ. 11, 17-18

Leibniz, παρ. 11, 17

Reid, κεφ. 4, παρ. 13

Πολλαπλή διαταραχή προσωπικότητας

Locke, παρ. 23.

Leibniz, παρ. 23

Butler, παρ. 6

Ηθικές διαστάσεις της προσωπικής ταυτότητας

Locke, παρ. 18-20, 22, 26

Leibniz, παρ. 9, 18, 20, 22, 26

Reid, κεφ. 4, παρ. 19

Butler, παρ. 8

Β. ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ

1. John Locke, Για την ταυτότητα και τη διαφορά

Σε τι συνίσταται η ταυτότητα

1. Μια άλλη περίπτωση κατά την οποία ο νους συχνά επιδίδεται στη σύγκριση είναι η ίδια η ύπαρξη των πραγμάτων. Όταν θεωρούμε ότι ένα πράγμα υπάρχει σε καθορισμένο χρόνο και τόπο, το συγκρίνουμε με τον εαυτό του σε διαφορετικό χρόνο, και από τη σύγκριση αυτή διαμορφώνουμε τις ιδέες της ταυτότητας και της διαφοράς. Όταν βλέπουμε ότι ένα πράγμα βρίσκεται σε έναν τόπο μια οποιαδήποτε χρονική στιγμή, είμαστε βέβαιοι —οποιαδήποτε κι αν είναι η φύση του πράγματος— ότι πρόκειται για το ίδιο ακριβώς πράγμα και όχι για κάποιο άλλο, που την ίδια στιγμή υπάρχει σ' έναν άλλο τόπο, όσο παρόμοια και δυσδιάκριτα μπορεί να είναι αυτά τα δύο από κάθε άλλη άποψη. Σε αυτό συνίσταται η ταυτότητα όταν οι ιδέες στις οποίες αποδίδεται δεν διαφέρουν καθόλου από τις ιδέες των πραγμάτων που είχαμε σε μια πρότερη χρονική στιγμή (εξετάζοντας και συγκρίνοντας την πρότερη με την παρούσα τους ύπαρξη). Διότι, εφόσον ούτε βρίσκουμε ποτέ ούτε θεωρούμε ότι είναι δυνατό δύο πράγματα του ίδιου είδους να υπάρχουν στον ίδιο τόπο τον ίδιο χρόνο, ορθά συμπεραίνουμε ότι οτιδήποτε υπάρχει σ' έναν τόπο μια δεδομένη χρονική στιγμή αποκλείει όλα τα άλλα του ίδιου είδους και υπάρχει μόνο αυτό το ίδιο εκεί. Συνεπώς, όταν ερευνούμε κατά πόσο ένα πράγμα είναι το ίδιο ή όχι, το ερώτημα αναφέρεται πάντα σε κάτι που υπήρξε σε ορισμένο τόπο και χρόνο, οπότε ήταν βέβαιο ότι εκείνη τη χρονική στιγμή ήταν ο ίδιος του ο εαυτός και όχι άλλο πράγμα. Από εδώ προκύπτει ότι ένα πράγμα δεν μπορεί να έχει δύο αρχές ύπαρξης στο χρόνο, ούτε δύο πράγματα μία αρχή ύπαρξης. Είναι αδύνατο δύο πράγματα του ίδιου είδους να βρίσκονται και να υπάρχουν την ίδια χρονική στιγμή στον ίδιο ακριβώς τόπο ή ένα και το αυτό πράγμα σε διαφορετικούς τόπους. Συνεπώς, το πράγμα που είχε μία αρχή στο χρόνο είναι το ίδιο, και αυτό που είχε διαφορετική αρχή σε τόπο και χρόνο δεν είναι το ίδιο αλλά διαφορετικό. Εκείνο που προκαλεί τη δυσκολία κατανόησης αυτής της σχέσης είναι η ανεπαρκής επιμέλεια και προσοχή στη διατύπωση επακριβών εννοιών για τα πράγματα στα οποία αυτή αποδίδεται.

2. Κατέχουμε ιδέες μόνο τριών ειδών υποστάσεων:¹ 1. την ιδέα του Θεού 2. τις ιδέες των περατών διανοιών 3. τις ιδέες των σωμάτων. Ως προς το πρώτο είδος, ο Θεός δεν έχει αρχή, είναι αιώνιος, αμετάβλητος και πανταχού παρών. Επομένως, όσον αφορά την ταυτότητά του δεν μπορεί να υπάρξει καμία αμφιβολία. Ως προς το δεύτερο είδος, τα περατά πνεύματα, το καθένα από αυτά έχει τον δικό του καθορισμένο χρόνο και τόπο ύπαρξης. Άρα, η σχέση τους ως προς αυτόν το χρόνο και τόπο θα καθορίζει πάντα την ταυτότητά τους, για όσο διάστημα υπάρχει το καθένα.

Ως προς το τρίτο είδος [υλικά σώματα], με τον ίδιο τρόπο, κάθε σωματίδιο ύλης στο οποίο δεν θα υπάρξει καμία προσθήκη ή αφαίρεση ύλης θα παραμείνει το ίδιο. Διότι, παρόλο που αυτά τα τρία είδη υποστάσεων, όπως τα ονομάζουμε, δεν αποκλείουν το ένα το άλλο από τον ίδιο τόπο, ωστόσο δεν μπορούμε παρά να νοήσουμε ότι το καθένα από αυτά πρέπει αναγκαστικά να αποκλείει οποιοδήποτε του ίδιου είδους από τον ίδιο τόπο. Διαφορετικά, οι έννοιες και τα ονόματα της ταυτότητας και της διαφοράς θα ήταν άχρηστα και δεν θα υπήρχε καμία διάκριση υποστάσεων, ούτε διάκριση ενός πράγματος από ένα άλλο. Για παράδειγμα, αν ήταν δυνατόν δύο σώματα να βρίσκονται στον ίδιο τόπο τον ίδιο χρόνο, τότε αυτά τα δύο τμήματα ύλης –είτε μικρά είτε μεγάλα– θα έπρεπε να είναι ένα και το αυτό, και επομένως όλα τα σώματα θα έπρεπε να είναι ένα και το αυτό. Διότι με την ίδια λογική που δύο σωματίδια ύλης μπορούν να βρίσκονται σ' έναν τόπο, όλα τα σώματα μπορούν να βρίσκονται σ' έναν τόπο. Κι αν το παραπάνω γίνει δεκτό, τότε αφαιρεί τη διάκριση της ταυτότητας και της διαφοράς του ενός και των πολλών και την καθιστά γελοία. Εφόσον όμως αποτελεί αντίφαση τα δύο ή περισσότερα να είναι ένα, η ταυτότητα και η διαφορά είναι σχέσεις και τρόποι σύγκρισης καλά θεμελιωμένοι και χρήσιμοι στη νόηση.

Όλα τα άλλα πράγματα δεν είναι παρά τρόποι² ή σχέσεις, που σε τελευταία α-

1 Η υπόσταση (substance, λατ. substantia), όρος της μεσαιωνικής φιλοσοφίας για να δηλώσει την αριστοτελική ουσία (*Κατηγορία, Μετά τα Φυσικά*), αποδίδει στη νεότερη φιλοσοφία το πράγμα εκείνο που έχει ανεξάρτητη ύπαρξη, σε αντίθεση με τις διάφορες ποιότητες-χαρακτηριστικά που απαιτούν τη συνδρομή της υπόστασης για την ύπαρξή τους. Στον Locke, η υπόσταση «υποστηρίζει» (με άγνωστο τρόπο) τις ποιότητες, οι οποίες με τη σειρά τους δημιουργούν τις απλές ιδέες του νου (*Λογίμο*, 2.23.2). [Σ.τ.Μ.]

2 Με τον όρο «τρόπος» μεταφράζεται το mode (λατ. modus), που συναντάται επί-

JOHN LOCKE

νάωση προσδιορίζουν τις υποστάσεις, και η ταυτότητα και η διαφορά της καθεμιάς από αυτές τις συγκεκριμένες υπάρξεις είναι επίσης καθορισμένη με τον ίδιο τρόπο. Μόνο για πράγματα που η ύπαρξή τους έχει χρονική ακολουθία, όπως οι πράξεις των περατών όντων, για παράδειγμα, πράξεις κίνησης και σιέφης, που και οι δύο συνίστανται σε μια συνεχή σειρά διαδοχής, δεν τίθεται ερώτημα για τη διαφορετικότητά τους. Κι αυτό, διότι, εφόσον το καθένα χάνεται τη στιγμή που αρχίζει, δεν μπορούν να υπάρξουν σε διαφορετικές στιγμές ή σε διαφορετικούς τόπους, ενώ τα όντα με διάρκεια μπορούν σε διαφορετικές χρονικές στιγμές να υπάρξουν σε απομακρυσμένους τόπους. Συνεπώς, καμία σιέφη ή κίνηση δεν μπορεί να είναι η ίδια με μια άλλη σε διαφορετική στιγμή αφού το κάθε μέρος τους έχει διαφορετική αρχή ύπαρξης στο χρόνο.

Αρχή ατομικεύσης

3. Απ' όσα έχουν ειπωθεί είναι εύκολο ν' ανακαλύψουμε αυτό που τόσο πολύ αναζητείται: την *αρχή της ατομικεύσης*.³ Είναι σαφές ότι η ίδια η ύπαρξη καθορίζει ένα ον οποιουδήποτε είδους σε έναν συγκεκριμένο τόπο και χρόνο, εφόσον τα τελευταία δεν μεταβιβάζονται σε δύο όντα ίδιου είδους. Αυτό φαίνεται ότι είναι πιο εύκολο να το συλλάβουμε στην περίπτωση των απλών υποστάσεων ή των απλών τρόπων. Ωστόσο, όταν το αναστοχαστούμε, δεν είναι πιο δύσκολο με τις σύνθετες υποστάσεις και τους σύνθετους τρόπους, αρκεί να δοθεί προσοχή στο πεδίο εφαρμογής. Ας υποθέσουμε, για παράδειγμα, ότι υπάρχει ένα άτομο, δηλαδή ένα συνεχές σώμα, υπό μία αμετάβλητη επιφάνεια, σε καθορισμένο τόπο και χρόνο. Είναι προφανές ότι σε οποιαδήποτε

σης στον Descartes (1641/2003) και στον Spinoza (1677/1985). Στον Locke δηλώνει (*Λογίμιο* 2.12.4) μια σύνθετη ιδέα του νου, η οποία προσδιορίζει μια ανεξάρτητη υπόσταση (η ομορφιά είναι σύνθετη ιδέα σχήματος και χρώματος που προσδιορίζει συγκεκριμένο υλικό σώμα), χωρίς από την άλλη πλευρά τα αποδιδόμενα χαρακτηριστικά να υπάρχουν ανεξάρτητα από την υπόσταση. [Σ.τ.Μ.]

3 Ο όρος «ατομικεύση» αποδίδει το αγγλικό individuation (λατ. individuation) και δηλώνει την αρχή με βάση την οποία καθορίζονται τα ατομικά όντα ως τέτοια και όχι μόνο ως μέλη ενός συνόλου (εκείνο που καθιστά 5 λευκές παπουριές περιγαμηνές 5 διαφορετικές περιγαμηνές). Ο συγκεκριμένος όρος μπορεί να αποδοθεί και ως «εξατομικεύση», αλλά το τελευταίο (που αντιστοιχεί καλύτερα στον όρο «individualisation») φαίνεται να δηλώνει ένα συγκεκριμένο περιεχόμενο/σύνολο χαρακτηριστικών για το ήδη ατομικευμένο ον. Για το πρόβλημα της ατομικεύσης βλ. Εισαγωγή, κεφ. 2. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

στιγμή της ύπαρξής του κι αν εξεταστεί είναι το ίδιο με τον εαυτό του. Διότι, αφού αυτή τη στιγμή είναι αυτό που είναι και τίποτε άλλο, αποτελεί το ίδιο πράγμα. Και όσο συνεχίζεται η ύπαρξή του, γι' αυτό το χρονικό διάστημα, θα πρέπει να συνεχίσει να είναι το ίδιο και τίποτε άλλο. Με παρόμοιο τρόπο, αν δύο ή περισσότερα άτομα συσσωματωθούν, το καθένα από αυτά τα άτομα θα παραμείνει το ίδιο με βάση τον προηγούμενο κανόνα. Και ενόσω είναι ενωμένα, η μάζα που αποτελείται από τα ίδια άτομα πρέπει να είναι η ίδια μάζα ή το ίδιο σώμα έστω κι αν τα μέρη είναι αναμειγμένα με πολλούς διαφορετικούς τρόπους. Αν όμως ένα από αυτά τα άτομα αφαιρεθεί ή ένα άλλο προστεθεί, τότε [το παραπάνω] δεν είναι πλέον ούτε η ίδια μάζα ούτε το ίδιο σώμα. Στην περίπτωση των έμβιων όντων, η ταυτότητά τους δεν εξαρτάται από μια μάζα ιδίων σωματιδίων αλλά από κάτι διαφορετικό, γιατί σε αυτά η διαφοροποίηση μεγάλων τμημάτων ύλης δεν μεταβάλλει την ταυτότητά τους: Μια βελανιδιά που από μικρό φυτό γίνεται μεγάλο δέντρο και κλαδεύεται παραμένει η ίδια βελανιδιά. Κι ένα πουλάρι που μεγαλώνοντας γίνεται άλογο, άλλες φορές παχύ κι άλλες ισχνό, εξακολουθεί να είναι το ίδιο άλογο. Παρότι και στις δύο περιπτώσεις μπορεί να υπάρχει μια καταφανής μεταβολή των μερών, έτσι ώστε στην πραγματικότητα κανένα από τα δύο να μην είναι η ίδια υλική μάζα, ωστόσο, το ένα από αυτά είναι όντως η ίδια βελανιδιά και το άλλο το ίδιο άλογο. Ο λόγος που συμβαίνει αυτό είναι ότι στις δύο αυτές περιπτώσεις, μιας υλικής μάζας και ενός έμβιου σώματος, ο όρος *ταυτότητα* δεν αναφέρεται στο ίδιο πράγμα.

Ταυτότητα των φυτών

4. Πρέπει συνεπώς να εξετάσουμε σε τι διαφέρει μια βελανιδιά από μια υλική μάζα, και αυτό νομίζω ότι έγκειται στο εξής: το ένα αποτελεί μόνο ένα συνεκτικό σύνολο υλικών σωματιδίων που έχουν συνενωθεί με οποιονδήποτε τρόπο, ενώ το άλλο [η βελανιδιά] ενέχει μια τάση αυτών των σωματιδίων να συστήσουν τα μέρη της βελανιδιάς. Μια τέτοια οργάνωση αυτών των μερών τους δίνει τη δυνατότητα να προσλαμβάνουν και να κατανέμουν την τροφή με τέτοιο τρόπο που να μπορούν στη συνέχεια να σχηματίσουν το ξύλο, το φλοιό, τα φύλλα και τα υπόλοιπα μέρη της βελανιδιάς, πράγματα στα οποία συνίσταται η φυτική ζωή. Εφόσον, λοιπόν, το παραπάνω είναι ένα φυτό με μια συγκεκριμένη οργάνωση μερών σε ένα συνεκτικό σώμα που μετέχουν σε μια κοινή ζωή, συνεχίζει να είναι το ίδιο φυτό για όσο διάστημα τα μέρη αυτά μετέχουν στην ίδια ζωή. Κι αυτό ισχύει παρότι αυτή η ζωή μεταβιβάζεται σε νέα σωματίδια ύλης ζωτικά ενωμένα στο

JOHN LOCKE

φυτό με παρόμοια συνεχιζόμενη οργάνωση που ταιριάζει σε αυτό το φυτικό είδος. Διότι αυτή η οργάνωση, εφόσον υπάρχει σε κάθε χρονική στιγμή σε μια οποιαδήποτε συγγέντρωση ύλης, διακρίνεται σαφώς στη συγκεκριμένη περίπτωση από όλες τις άλλες οργανώσεις της ύλης και αποτελεί την ατομική ζωή με σταθερή ύπαρξη εφεξής, και σε σχέση με τα επόμενα και σε σχέση με τα προηγούμενα χρονικά στάδια, και με την ίδια συνέχεια των μη αισθητών μερών που διαδέχονται το ένα το άλλο και ενώνονται στο ζωντανό σώμα του φυτού. Και έτσι έχει [η ατομική ζωή] την ταυτότητα εκείνη που καθιστά το φυτό το ίδιο και όλα τα μέρη του μέρη του ίδιου φυτού καθ' όλη τη χρονική διάρκεια που βρίσκονται ενωμένα σε αυτή τη συνεχιζόμενη οργάνωση (η οποία είναι η ενδεδειγμένη για να κομίσει την κοινή ζωή σε όλα τα μέρη που βρίσκονται ενωμένα κατ' αυτό τον τρόπο).

Ταυτότητα των ζώων

5. Η περίπτωση των ζώων δεν είναι τόσο διαφορετική, αλλά ο καθένας μπορεί να αντιληφθεί τι είναι αυτό που συνιστά ένα ζώο και το κάνει να συνεχίζει να είναι το ίδιο. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με τις μηχανές, και ίσως αυτό χρησιμεύσει για να διευκρινιστεί το παραπάνω. Για παράδειγμα, τι είναι ένα ρολόι; Είναι σαφές ότι δεν είναι τίποτε άλλο από μια ενδεδειγμένη οργάνωση ή κατασκευή μερών για ένα ορισμένο τέλος που είναι ικανή να επιτύχει όταν προστεθεί σε αυτή [την οργάνωση των μερών] επαρκής ισχύς. Αν υποθέταμε ότι αυτή η μηχανή είναι ένα σώμα με συνέχεια όλα τα μέρη του οποίου έχουν επισκευαστεί, αυξηθεί ή εκμηδενιστεί μέσω μιας σταθερής αύξησης ή διαχωρισμού μη αισθητών μερών, με μια κοινή ζωή όμως σε όλα αυτά τα μέρη, θα είχαμε κάτι αρκετά παρόμοιο με το σώμα ενός ζώου. Με μια διαφορά ωστόσο: ενώ στο ζώο η καταλληλότητα της οργάνωσης και η κίνηση στην οποία συνίσταται η ζωή αρχίζουν μαζί, και η κίνηση προέρχεται εκ των έσω, στις μηχανές η ισχύς που προέρχεται κατά τρόπο αισθητό από εξωτερική επίδραση συχνά απουσιάζει όταν ο μηχανισμός λειτουργεί και είναι ρυθμισμένος έτσι ώστε να τη δεχτεί.

Ανθρώπινη ταυτότητα

6. Αυτό δείχνει επίσης πού συνίσταται η ταυτότητα του ίδιου ανθρώπου εφόσον δεν είναι τίποτε άλλο παρά η συμμετοχή στην ίδια συνεχιζόμενη ζωή μέσω σταθερά εφήμερων υλικών σωματιδίων, ωστόσο ζωτικά ενωμένων κατά διαδοχή στο ίδιο οργανωμένο σώμα. Εκείνος που θα θέσει την ταυτότητα του ανθρώπου σε οτιδήποτε άλλο, και όχι όπως των υπόλοιπων ζώων, σε ένα σώμα με ενδεδειγμέ-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

νη οργάνωση σε μια χρονική στιγμή (στο οποίο, παρότι είναι ενωμένα πολλά διαδοχικά και εφήμερα υλικά σωματίδια, διατηρείται συνεχώς μια οργάνωση της ζωής), θα είναι δύσκολο να θεωρήσει ένα έμβρυο, έναν ηλιωμένο, έναν τρελό και έναν λογικό τον ίδιο άνθρωπο. Περαιτέρω, οποιαδήποτε δική του πρόταση δεν θα αποφύγει το ενδεχόμενο ο Σηθ, ο Ισμαήλ, ο Σωκράτης, ο Πόντιος Πιλάτος, ο Άγιος Αυγουστίνος και ο Καίσαρας Βοργιάς να είναι όλοι ο ίδιος άνθρωπος. Διότι αν μόνη η ταυτότητα της ψυχής συνιστά τον ίδιο άνθρωπο –και δεν υπάρχει τίποτε στη φύση της ύλης που να δικαιολογεί γιατί το ίδιο ατομικευμένο πνεύμα δεν μπορεί να ενωθεί με διαφορετικά σώματα–, τότε θα είναι δυνατόν αυτοί οι άνθρωποι που έζησαν σε διαφορετικές εποχές και είχαν διαφορετικούς χαρακτήρες να είναι ο ίδιος άνθρωπος. Ένας τέτοιος τρόπος έκφρασης προέρχεται μάλλον από μια πολύ παράξενη χρήση της λέξης *άνθρωπος*, δηλώνοντας μια ιδέα από την οποία αποκλείεται το σώμα και το σχήμα του ανθρώπου. Κι ακόμη χειρότερα, αυτός ο τρόπος έκφρασης θα συμφωνούσε με τις έννοιες των φιλοσόφων που διδάσκουν τη μετεμψύχωση⁴ και είναι της γνώμης ότι οι ψυχές των ανθρώπων, εξαιτίας των αποτυχιών τους, μπορεί να εισέλθουν στα σώματα ζώων, ως ενδεδειγμένες κατοικίες, εφοδιασμένες με όργανα κατάλληλα για την ικανοποίηση των κτηνωδών τους διαθέσεων. Ωστόσο, πιστεύω ότι κανείς, ακόμη κι αν ήταν βέβαιος ότι η ψυχή του Ηλιογάβαλου βρισκόταν σε έναν από τους χοίρους του, δεν θα έλεγε ούτε ότι αυτός ο χοίρος είναι άνθρωπος ούτε ότι είναι ο Ηλιογάβαλος.

Η ταυτότητα προσαρμόζεται στην ιδέα

7. Συνεπώς, η ενότητα της υπόστασης δεν περιλαμβάνει όλα τα είδη ταυτότητας και σε καμία περίπτωση δεν τα καθορίζει. Ωστόσο, για να την κατανοήσουμε και να κρίνουμε την ορθότητά της, πρέπει να εξετάσουμε ποια ιδέα αντιπροσωπεύει η λέξη που χρησιμοποιείται. Διότι είναι ένα πράγμα να είναι κάτι η ίδια υπόσταση, ένα άλλο ο ίδιος άνθρωπος και ένα τρίτο το ίδιο πρόσωπο, από τη στιγμή που οι λέξεις *πρόσωπο*, *άνθρωπος* και *υπόσταση* είναι τρία ονόματα που αντιπροσωπεύουν τρεις διαφορετικές ιδέες. Διότι όποια ιδέα

4 Κυρίως οι ονομαζόμενοι «πλατωνιστές του Cambridge», φιλόσοφοι που κατά τον 17ο αιώνα σχετίζονται με το Πανεπιστήμιο του Cambridge. Ανάμεσά τους, οι Henry More (1614-1687) και Anne Conway (1630-1679) συζητούν, πέρα από την πλατωνική πεποίθηση για την προϋπαρξη της ψυχής, και την πυθαγόρεια –και πλατωνική στο διάλογο *Φαίδων*– αντίληψη για την επιβίωση της ψυχής από το ανθρώπινο σώμα σε άλλα ζώα. [Σ.τ.Μ.]

JOHN LOCKE

ανήκει σε ένα από αυτά τα ονόματα, αντίστοιχη πρέπει να είναι και η ταυτότητα. Αν είχε δοθεί λίγη περισσότερη προσοχή σε αυτή τη διάκριση, πιθανόν να είχε αποτραπεί αρκετή σύγχυση, η οποία συνήθως παρατηρείται σε αυτό το θέμα, χωρίς να είναι αμελητέες οι φαινομενικές δυσκολίες. Και αυτό συμβαίνει ιδίως με την ιδέα της *προσωπικής ταυτότητας*, την οποία επομένως θα εξετάσουμε πιο διεξοδικά αργότερα.

Ίδιος άνθρωπος

8. Ένα ζώο αποτελεί ένα οργανωμένο ζωντανό σώμα. Συνεπώς, το ίδιο ζώο, όπως έχουμε παρατηρήσει, είναι η ίδια συνεχιζόμενη ζωή που μεταδίδεται σε διαφορετικά σωματίδια ύλης, τα οποία τυγχάνει να ενώνονται επιτυχώς σε αυτό το οργανωμένο ζωντανό σώμα. Επιπλέον, οτιδήποτε κι αν έχει αναφερθεί για άλλους ορισμούς, απλή παρατήρηση θέτει πέραν αμφιβολίας ότι η ιδέα στο νου μας, την οποία σηματοδοτεί ο ήχος *άνθρωπος* στο στόμα μας, δεν είναι τίποτε άλλο από την ιδέα ενός ζώου με μια ορισμένη μορφή. Νομίζω ότι μπορώ να είμαι βέβαιος πως οποιοσδήποτε θα έβλεπε ένα πλάσμα με το δικό του (ανθρώπινο) σχήμα και παρουσιαστικό θα εξακολουθούσε να τον ονομάζει *άνθρωπο*, παρότι εκείνο δεν θα είχε περισσότερη λογική σε όλη τη ζωή του από μια γάτα ή έναν παπαγάλο. Επίσης, οποιοσδήποτε θα έβλεπε μια γάτα ή έναν παπαγάλο να διαλέγεται, να εκφέρει επιχειρήματα και να φιλοσοφεί δεν θα θεωρούσε ότι είναι τίποτε περισσότερο από μια γάτα ή έναν παπαγάλο, και για το πρώτο πλάσμα [με το ανθρώπινο σχήμα] θα έλεγε ότι είναι ένας ανιαρός, χωρίς λογική, *άνθρωπος*, ενώ για το δεύτερο ότι είναι ένας πολύ έξυπνος και έλλογος *παπαγάλος*. Μια αφήγηση που βρίσκουμε σε έναν αρκετά σημαντικό συγγραφέα αρκεί για να στηρίξει την υπόθεση ενός έλλογου *παπαγάλου*. Με τα ίδια του τα λόγια:⁵

«Είχα την επιθυμία να ακούσω από το στόμα του ίδιου του πρίγκιπα Μαυρίκιου την αφήγηση μιας κοινής αλλά αρκετά διαδεδομένης ιστορίας, που είχα ακούσει αρκετές φορές από πολλούς άλλους. Επρόκειτο για έναν γέρο παπαγάλο που ο πρίγκιπας είχε στη Βραζιλία κατά τη διάρκεια της εκεί διακυβέρνησής του, ο οποίος μιλούσε, ρωτούσε και απαντούσε σε κοινές ερωτήσεις, όπως ένα πλάσμα με λογική. Άνθρωποι της ακολουθίας του πρίγκιπα το θεωρούσαν κατά κανόνα αποτέλεσμα μαγείας ή δαιμονικής κατο-

5 (α) Απομνημονεύματα παρελθόντων συμβάντων στη Χριστιανοσύνη από το 1672 έως το 1679, σελ. 57/392 [Sir William Temple, έκδοση 1691 {Σ.τ.Μ.}].

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

χής, και ένας από τους ιερείς του, που έζησε αρκετά χρόνια αργότερα στην Ολλανδία, δεν μπορούσε έκτοτε να αντέξει παπαγάλο και έλεγε ότι όλοι οι παπαγάλοι έχουν το διάβολο μέσα τους. Είχα ακούσει πολλές λεπτομέρειες αυτής της ιστορίας, η οποία επιβεβαιωνόταν επίσημα από ανθρώπους πάρα πολύ αξιόπιστους, κι αυτό με έκανε να ρωτήσω τον πρίγκιπα Μαυρίκιο τι συνέβαινε με αυτή την περίπτωση. Αυτός μου είπε με τον συνηθισμένο απλό και κοφτό τρόπο που μιλάγε ότι υπήρχε κάτι αληθινό αλλά και πολλά ψεύδη σε όσα είχαν αναφερθεί. Θέλησα να πληροφορηθώ για τα πρώτα, και μου είπε απότομα και ψυχρά ότι είχε ακούσει για έναν τέτοιο γέρο παπαγάλο όταν βρισκόταν στη Βραζιλία. Και μολονότι δεν πίστευε τίποτε από αυτά και ήταν αρκετά μακριά από το μέρος όπου αυτός βρισκόταν, είχε τόσο μεγάλη περιέργεια, έτσι ώστε ζήτησε να του τον φέρουν, επειδή ο παπαγάλος ήταν αρκετά μεγάλος και ηλικιωμένος. Κι όταν ο παπαγάλος ήρθε για πρώτη φορά στο δωμάτιο που βρισκόταν ο πρίγκιπας με αρκετούς Ολλανδούς γύρω του, είπε αμέσως: «Τι συντροφιά λευκών είναι αυτή εδώ;» Τότε του έδειξαν τον πρίγκιπα και τον ρώτησαν ποιος νόμιζε ότι ήταν αυτός ο άνθρωπος. Ο παπαγάλος απάντησε: «Ένας στρατηγός ή κάποιος άλλος στρατιωτικός». Όταν τον έφεραν κοντά του, ο πρίγκιπας ρώτησε τον παπαγάλο: «Από πού έρχεστε;» (D' où venez vous?), και εκείνος απάντησε στην ίδια γλώσσα: «Από το Marinnan» (À Marinnan). Ο πρίγκιπας τον ρώτησε ξανά: «Σε ποιον ανήκετε;» (À qui estes vous?), και ο παπαγάλος είπε: «Σε έναν Πορτογάλο» (A un Portugais). Ο πρίγκιπας: «Και τι κάνεις εκεί;» (Que fais tu là?), και ο παπαγάλος: «Φροντίζω κοτόπουλα» (Je garde les poules). Ο πρίγκιπας γέλασε και είπε: «Φροντίζετε τα κοτόπουλα;» (Vous gardez les poules?) και ο παπαγάλος απάντησε: «Βεβαίως, και γνωρίζω πολύ καλά να το κάνω» (Oui, moi et je scay bien faire). Και έβγαλε τέσσερις ή πέντε φορές τη φωνή που χρησιμοποιούν οι άνθρωποι όταν φωνάζουν τα κοτόπουλα. Κατέγραψα τις λέξεις αυτού του αξιόλογου διαλόγου στα γαλλικά, όπως μου τον μετέφερε ο πρίγκιπας Μαυρίκιος. Τον ρώτησα σε ποια γλώσσα μιλούσε ο παπαγάλος, και μου απάντησε ότι μιλούσε βραζιλιάνικα. Τον ρώτησα αν καταλάβαινε αυτή τη γλώσσα. Απάντησε αρνητικά, αλλά είπε ότι είχε φροντίσει να έχει δύο διερμηνείς δίπλα του, ο ένας Ολλανδός που μιλούσε τη γλώσσα των κατοίκων, και ο άλλος Βραζιλιάνος που μιλούσε ολλανδικά. Είπε επίσης ότι τους ρωτούσε χωριστά και ιδιαιτέρως και ότι οι δηλώσεις και των δύο για το τι είπε ο παπαγάλος συμφωνούσαν. Δεν μπορούσα να μην αναφέρω αυτή την παράξενη ιστορία, γιατί είναι τόσο έξω από το συνηθισμένο όσο και από πρώτο χέρι, αρκετά αξιόπιστο. Τολμώ να αναφέρω ότι τουλάχιστον ο ίδιος ο

JOHN LOCKE

πρίγκιπας πίστευε όλα όσα μου είπε, δεδομένου ότι είναι ένας πολύ τίμιος και ευσεβής άνθρωπος. Αφήνω στους φυσικούς φιλοσόφους να επιχειρηματολογήσουν και σε όλους τους υπόλοιπους ανθρώπους να πιστέψουν ό,τι νομίζουν γι' αυτό. Ωστόσο, δεν είναι ίσως ψεγάδι να διαγραφάφεις έντονα ή να ζωντανεύεις μερικές φορές ένα καθημερινό συμβάν με τέτοιες παρεμβάσεις είτε εξυπηρετώντας ένα στόχο είτε όχι».

Έχω φροντίσει έτσι ώστε ο αναγνώστης να έχει, σε γενικές γραμμές, την ιστορία με τα ίδια τα λόγια του συγγραφέα, επειδή δεν μου φαίνεται ότι τη θεώρησε απίστευτη. Διότι δεν μπορούμε να φανταστούμε έναν τόσο ικανό άνδρα όπως είναι εκείνος, που είχε μεγάλη επάρκεια ώστε να εγγυάται για όλες τις μαρτυρίες που ο ίδιος δίνει, να συσχετίζει τόσο στενά και επίμονα με μια τέτοια ιστορία (και για ένα θέμα που δεν είχε λόγο να ασχοληθεί) όχι μόνο έναν άνθρωπο, τον οποίο ονομάζει φίλο του, αλλά και έναν πρίγκιπα, στον οποίο αναγνωρίζει πολύ μεγάλη τιμιότητα και ευσέβεια, μια ιστορία που αν ο ίδιος τη θεωρούσε απίστευτη, θα ήταν αδύνατον να μην τη θεωρεί και γελοία. Είναι σαφές ότι ο πρίγκιπας που εγγυάται για αυτή την ιστορία, αλλά και ο συγγραφέας μας που την αφηγείται μέσω εκείνου ονομάζουν αυτό τον ομιλητή *παπαγάλο*. Και ερωτώ οποιονδήποτε άλλο θεωρεί ότι είναι ενδεδειγμένο να ειπωθεί μια τέτοια ιστορία κατά πόσο στην περίπτωση που αυτός ο παπαγάλος και όλοι του είδους του μιλούσαν από πάντα –όπως ο πρίγκιπας μας διαβεβαιώνει με το λόγο του ότι μιλούσε ο συγκεκριμένος–, κατά πόσο, επαναλαμβάνω, οι παπαγάλοι δεν θα είχαν θεωρηθεί μια φυλή *έλλογων ζώων*. Επιπλέον –και παρά το παραπάνω– ερωτώ αν θα είχε γίνει δεκτό ότι είναι άνθρωποι και όχι παπαγάλοι. Διότι υποθέτω ότι δεν είναι μόνο η *ιδέα* ενός σκεπτόμενου ή έλλογου όντος που συγκροτεί την *ιδέα του ανθρώπου* στο νου των περισσότερων ανθρώπων, αλλά η *ιδέα* ενός σώματος με ένα τέτοιο σχήμα που ενώνεται με αυτό το ον. Και αν αυτή είναι η *ιδέα του ανθρώπου*, εφόσον το ίδιο σώμα στη διαδοχή του δεν μεταβάλλεται στο σύνολό του σε μια στιγμή, πρέπει το σώμα, όπως και το ίδιο άυλο πνεύμα, να συμβάλλει στη διαμόρφωση του ίδιου *ανθρώπου*.

Προσωπική ταυτότητα

9. Εφόσον τα παραπάνω έχουν τεθεί ως προκείμενες για να βρεθεί σε τι συνίσταται η προσωπική ταυτότητα, πρέπει να εξετάσουμε τι δηλώνει ο όρος *πρόσωπα*. Πιστεύω ότι δηλώνει ένα σκεπτόμενο ευφυές ον, με λογική και αναστοχασμό,⁶ που μπορεί να θεωρήσει τον ίδιο του τον εαυτό ως τον εαυτό του, το

6 Η παρατήρηση από το νου των αντιληπτικών-νοητικών και βουλητικών ενεργειών

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ίδιο σκεπτόμενο πράγμα σε διαφορετικούς τόπους και διαφορετικές χρονικές στιγμές. Και αυτό το επιτυγχάνει μόνο με εκείνη τη συνείδηση που δεν μπορεί να διαχωριστεί από τη σκέψη και μου φαίνεται ουσιώδης για αυτή, αφού είναι αδύνατο ο οποιοσδήποτε να αντιλαμβάνεται χωρίς να αντιλαμβάνεται το γεγονός ότι αντιλαμβάνεται. Όταν βλέπουμε, ακούμε, μυρίζουμε, γεύομαστε, αισθανόμαστε, στοχαζόμαστε ή επιθυμούμε οτιδήποτε, γνωρίζουμε ότι αυτό συμβαίνει, και πάντα συμβαίνει αυτό σε σχέση με τα παρόντα αισθήματα και τις αντιλήψεις μας. Και μέσω αυτής της συνείδησης, ο καθένας είναι ως προς τον ίδιο αυτό που ονομάζει *ο εαυτός μου*, χωρίς να εξετάζουμε σε αυτή την περίπτωση κατά πόσο ο ίδιος εαυτός συνεχίζεται στην ίδια ή σε διαφορετικές υποστάσεις. Διότι, εφόσον η συνείδηση πάντα συνοδεύει τη σκέψη και καθιστά τον καθένα να είναι αυτό που ονομάζει *εαυτός*, και συνεπώς τον διαχωρίζει από όλα τα υπόλοιπα σκεπτόμενα όντα, σε αυτό μόνο συνίσταται η προσωπική ταυτότητα, δηλαδή στην ταυτότητα ενός έλλογου όντος. Και όσο περισσότερο προς τα πίσω χρονικά μπορεί να εκταθεί αυτή η συνείδηση σε οποιαδήποτε πράξη ή σκέψη, τόσο περισσότερο εκτείνεται και η ταυτότητα αυτού του προσώπου. Είναι τώρα ο ίδιος εαυτός που ήταν τότε, και εκείνη η πράξη διαπράχθηκε μέσω του ίδιου *εαυτού* με εκείνον που τώρα αναστοχάζεται.

Η συνείδηση συνιστά την προσωπική ταυτότητα

10. Ωστόσο, ως εξετάσουμε περαιτέρω κατά πόσο ο ίδιος εαυτός αποτελεί μια ίδια ταυτόσημη υπόσταση. Ελάχιστοι θα θεωρούσαν ότι έχουν λόγο να αμφιβάλλουν γι' αυτό, εάν οι συνειδητές αντιλήψεις παρέμεναν πάντα στο νου, έτσι ώστε το ίδιο σκεπτόμενο πράγμα να είναι πάντα συνειδητά παρόν και να θεωρείται προφανώς το ίδιο με τον εαυτό του. Αυτό όμως που φαίνεται να δημιουργεί τη δυσκολία είναι το εξής: ότι αυτή η συνείδηση πάντα διακόπτεται από τη λήθη, και δεν υπάρχει στιγμή στη ζωή μας που να έχουμε με μια ματιά τη συνολική ακολουθία όλων των προηγούμενων πράξεών μας εμπρός μας. Ακόμα και στις καλύτερες αναμνήσεις μας,

της ίδιας της νόησης, και η δημιουργία ιδεών, όπως της ανάμνησης, της κρίσης και της γνώσης, ονομάζεται από τον Locke αναστοχασμός (reflection, *Λογίμο*, 2.6.1-2). Η παραπάνω απόδοση διακρίνεται από τη συγγενική απόδοση «αναλογισμός», η οποία περιλαμβάνει (π.χ. σε εκφράσεις όπως «αναλογιστική μελέτη») μια περισσότερο λεπτομερή και μετά από υπολογισμό παραμέτρων αξιολόγηση των αντικειμένων και ενεργειών του νου και όχι μια άμεσα γνωστικά διεργασία, όπως ο Locke φαίνεται να προσδιορίζει τον αναστοχασμό ως παράλληλη με την αισθητηριακή αντίληψη πηγή γνώσης. [Σ.τ.Μ.]

JOHN LOCKE

ένα μέρος τους χάνεται από εμπρός μας καθώς παρατηρούμε ένα άλλο. Μερικές φορές, και για το μεγαλύτερο μέρος της ζωής μας, δεν αναστοχάζομαστε τους προηγούμενους εαυτούς μας, προσηλωμένοι στις σκέψεις του παρόντος, σε βαθύ ύπνο, χωρίς καμία απολύτως σκέψη ή τουλάχιστον χωρίς αυτή να συνοδεύεται από συνείδηση τέτοια που χαρακτηρίζει τις σκέψεις μας όταν είμαστε ξύπνιοι. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, η συνείδησή μας διακόπτεται και, εφόσον οι παρελθόντες εαυτοί μας διαφεύγουν της παρατήρησής μας, εγείρονται αμφιβολίες κατά πόσο είμαστε το ίδιο σκεπτόμενο πράγμα, δηλαδή, η ίδια υπόσταση, ή όχι. Πρόκειται για μια αμφιβολία που, εύλογη ή όχι, δεν αφορά καθόλου την προσωπική ταυτότητα. Το ερώτημα είναι τι συνιστά το ίδιο πρόσωπο και όχι κατά πόσο είναι η ίδια ταυτόσημη υπόσταση που πάντα σκέπτεται στο ίδιο πρόσωπο, κάτι που δεν σχετίζεται καθόλου με αυτή την περίπτωση. Διαφορετικές υποστάσεις ενώνονται μέσω της ίδιας συνείδησης (στην οποία μετέχουν) ενώνονται σε ένα πρόσωπο, όπως και διαφορετικά σώματα μέσω της ίδιας ζωής ενώνονται σε ένα ζώο, του οποίου η ταυτότητα διατηρείται στη μεταβολή των υποστάσεων μέσω της ενότητας μιας συνεχιζόμενης ζωής. Διότι, εφόσον η ίδια συνείδηση καθιστά έναν άνθρωπο να είναι ο ίδιος του ο εαυτός, η προσωπική ταυτότητα εξαρτάται μόνο από αυτό, είτε προσαρτάται μόνο σε μια ατομική υπόσταση είτε μπορεί να συνεχιστεί σε μια ακολουθία αριστών υποστάσεων. Διότι από τη στιγμή που οποιοδήποτε σκεπτόμενο ον μπορεί να επαναλάβει την ιδέα οποιασδήποτε πράξης στο παρελθόν με την ίδια συνείδηση που είχε όταν τη διέπραξε και με την ίδια συνείδηση που έχει για οποιαδήποτε τωρινή πράξη, τότε είναι ο ίδιος προσωπικός εαυτός. Μέσω της συνείδησης των σκέψεων και πράξεων του παρόντος είναι τώρα ο ίδιος του ο εαυτός, και θα είναι ο ίδιος του ο εαυτός για όσο διάστημα η ίδια συνείδηση μπορεί να επεκταθεί σε παρελθοντικές ή μελλοντικές πράξεις. Και ούτε η χρονική απόσταση ούτε η αλλαγή υπόστασης μπορεί να δημιουργήσει δύο πρόσωπα, όπως και ένας άνθρωπος δεν μπορεί να είναι δύο άνθρωποι φορώντας άλλα ρούχα σήμερα από εκείνα που φορούσε χθες έπειτα από έναν σύντομο είτε έπειτα από έναν μακρύ σε διάρκεια ύπνο. Η ίδια συνείδηση ενώνει αυτές τις μακρινές πράξεις στο ίδιο πρόσωπο οποιοσδήποτε υποστάσεις κι αν συνέβαλαν στη διάπραξή τους.

Η προσωπική ταυτότητα στη μεταβολή των υποστάσεων

11. Τα ίδια μας τα σώματα παρέχουν ένα είδος τεκμηρίου για τα παραπάνω, αφού όλα τα σωματίδια του κάθε σώματος αποτελούν μέρος του εαυτού μας, δηλαδή του σκεπτόμενου και με συνείδηση εαυτού, ενόσω ενώνονται ζωτικά στον ίδιο σκεπτόμενο και με συνείδηση εαυτό. Έτσι έχουμε το αίσθημα της

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

αφής όταν αγγίζουν και επηρεάζουν το σώμα, και συνείδηση του καλού ή της βλάβης που συμβαίνει στα μέρη του σώματος. Συνεπώς, τα μέλη του σώματος για τον καθένα είναι ένα μέρος του εαυτού του, και ο καθένας συμπάσχει και μεριμνά γι' αυτά. Κόψτε ένα χέρι και συνεπώς χωρίστε το από αυτή τη συνείδηση που είχε για το θερμό, το ψυχρό και τα άλλα αισθήματα. Τότε, δεν αποτελεί πλέον ένα μέρος αυτού που είναι ο εαυτός, όσο δεν είναι και το πιο απομακρυσμένο μέρος της ύλης. Επομένως, βλέπουμε ότι η υπόσταση, η οποία συνέστησε σε μια χρονική στιγμή τον προσωπικό εαυτό, μπορεί σε μια άλλη στιγμή να διαφοροποιηθεί χωρίς μεταβολή της προσωπικής ταυτότητας: δεν τίθεται ερώτημα σχετικά με την ταυτότητα του προσώπου όταν τα μέλη, που έως τώρα αποτελούσαν μέρος του προσώπου, αποκοπούν.

Κατά πόσο παραμένει στη μεταβολή των σκεπτόμενων υποστάσεων

12. Ωστόσο, το ερώτημα είναι κατά πόσο η σκεπτόμενη υπόσταση μπορεί να μεταβληθεί και να παραμείνει το ίδιο πρόσωπο ή, αν παραμείνει η ίδια, να αποτελεί δύο διαφορετικά πρόσωπα.

Σε αυτό απαντώ πρώτα ότι τέτοιο ερώτημα δεν τίθεται για εκείνους που τοποθετούν τη σκέψη σε μια καθαρά υλική, ζωική σύσταση, στερημένη από μια άυλη υπόσταση.⁷ Διότι είτε η υπόθεσή τους είναι αληθής είτε όχι είναι σαφές ότι συλλαμβάνουν τη διατήρηση της προσωπικής ταυτότητας σε κάτι άλλο διαφορετικό από την ταυτότητα της υπόστασης, όπως και η ταυτότητα των ζώων διατηρείται μέσω της ταυτότητας της ζωής και όχι της υπόστασης. Και συνεπώς, εκείνοι που θέτουν τη σκέψη μόνο σε μια άυλη υπόσταση, προτού αντιμετωπίσουν τους πρώτους, πρέπει να δείξουν γιατί δεν μπορεί η προσωπική ταυτότητα να διατηρηθεί στη μεταβολή των άυλων υποστάσεων ή στη διαφορετικότητα συγκεκριμένων άυλων υποστάσεων, με τον ίδιο τρόπο που η ζωική ταυτότητα διατηρείται στη μεταβολή των υλικών υποστάσεων, δηλαδή τη διαφορετικότητα συγκεκριμένων σωμάτων. Βέβαια, μπορούν να πουν ότι ένα άυλο πνεύμα συνιστά την ίδια ζωή στα ζώα, όπως ένα άυλο πνεύμα συνιστά το ίδιο πρόσωπο στους ανθρώπους, αλλά αυτό οι καρτεσιανοί τουλάχιστον δεν θα το δεχτούν από φόβο μήπως καταστήσουν και τα ζώα έλλογα όντα.

7 Πρόκειται για αναφορά στην υλιστική θεωρία που είχε αναπτύξει ο Thomas Hobbes, ο οποίος στο έργο του *Λεβιάθαν* (1651/1989: κεφ. 1, αλλά και κεφ. 46) θεωρεί ότι συνιστά αντίφαση ο όρος «μη σωματική υπόσταση», κατά τον ίδιο ακριβώς τρόπο που αποτελεί αντίφαση ο όρος «κυκλικό τετράγωνο». [Σ.τ.Μ.]

JOHN LOCKE

13. Όμως, ως προς το πρώτο μέρος της ερώτησης, αν η ίδια σκεπτόμενη υπόσταση (έχοντας ως προϋπόθεση ότι μόνο οι άυλες υποστάσεις σκέπτονται) μπορεί να μεταβληθεί παραμένοντας το ίδιο πρόσωπο, απαντώ ότι αυτό δεν μπορεί να επιλυθεί παρά μόνο από εκείνους που γνωρίζουν ποια είδη σκεπτόμενων υποστάσεων υπάρχουν, και κατά πόσο η συνείδηση των πράξεων του παρελθόντος μπορεί να μεταφερθεί από μια σκεπτόμενη υπόσταση σε μια άλλη. Δέχομαι ότι αν η συνείδηση ήταν το ίδιο πράγμα με την ατομική πράξη αυτό δεν θα μπορούσε να γίνει. Εφόσον όμως δεν είναι παρά μια παρούσα αναπαράσταση μιας πράξης του παρελθόντος, γιατί να μην είναι δυνατόν να αναπαρίσταται στο νου σαν να έχει γίνει, ενώ στην πραγματικότητα δεν έγινε ποτέ; Αυτό μένει να αποδειχτεί. Και συνεπώς, θα μας είναι δύσκολο να καθορίσουμε πόσο πολύ προσαρτάται η συνείδηση των πράξεων του παρελθόντος σε έναν ατομικό φορέα δράσης έως ότου γνωρίσουμε τι είδους πράξη είναι αυτή η οποία δεν μπορεί να επιτελεστεί χωρίς μια αναστοχαστική πράξη αντίληψης να τη συνοδεύει και πώς αυτή εκτελείται από σκεπτόμενες υποστάσεις, οι οποίες δεν μπορούν να σκεφτούν χωρίς να έχουν συνείδηση αυτής της σκέψης. Όμως, εφόσον αυτό που αποκαλούμε *ίδια συνείδηση* δεν είναι η ίδια ατομική πράξη, γιατί να μην είναι δυνατόν μια διανοητική υπόσταση να έχει αναπαρασταθεί σε αυτήν σαν να έχει γίνει από τον εαυτό της αυτό που ποτέ δεν έγινε και ίσως έγινε από έναν άλλο φορέα δράσης; Γιατί, επαναλαμβάνω, μια τέτοια αναπαράσταση να μην έχει πιθανώς υπάρξει χωρίς κανένα πραγματικό γεγονός, όπως συμβαίνει με αρκετές αναπαραστάσεις στα όνειρα, τις οποίες θεωρούμε αληθινές ενόσω ονειρευόμαστε; Αυτό είναι δύσκολο να το συμπεράνουμε από τη φύση των πραγμάτων. Και έως ότου αποκτήσουμε σαφέστερη εικόνα της φύσης των σκεπτόμενων υποστάσεων, η θέση ότι η παραπάνω περίπτωση δεν συμβαίνει ποτέ θα αναλύεται καλύτερα ως αποτέλεσμα της καλοσύνης του Θεού, που, εφόσον κρίνεται η ευτυχία ή η δυστυχία οποιουδήποτε από τα αισθητά του πλάσματα, δεν θα μεταφέρει εξαιτίας ενός μοιραίου σφάλματος τη συνείδηση, η οποία μαζί της επιφέρει έπαινο ή τιμωρία, από το ένα πλάσμα στο άλλο. Πόσο επαρχίες μπορεί να είναι αυτό το επιχείρημα ενάντια σ' εκείνους που θα έθεταν τη σκέψη σ' ένα σύστημα εφήμερων ζωικών πνευμάτων⁸ το αφήνω να εξεταστεί. Ωστόσο, για

8 Και πάλι η αναφορά στη θεωρία του Hobbes (*De Corpore*, 1655/1839: κεφ. 6) για τις αισθήσεις και τη νόηση ως κυκλοφορία μικρών, σχεδόν εξαιρεωμένων (αλλά όχι άυλων), μορίων αίματος που ονομάζονται «ζωικά πνεύματα» (animal spirits) στον εγκέφαλο. Ωστόσο, ο όρος χρησιμοποιείται με το ίδιο νόημα ευρύτερα

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

να επιστρέψω στο ερώτημα που τίθεται εμπρός μας, πρέπει να γίνει δεκτό ότι, αν η ίδια συνείδηση (που όπως έχει δείχτει είναι αρκετά διαφορετικό πράγμα από το ίδιο αριθμητικά σχήμα ή σωματική κίνηση) μπορεί να μεταφερθεί από τη μια σκεπτόμενη υπόσταση σε μια άλλη, θα είναι δυνατόν δύο σκεπτόμενες υποστάσεις να συνιστούν μόνο ένα πρόσωπο. Διότι, δεδομένου ότι διατηρείται η ίδια συνείδηση, είτε στην ίδια είτε σε διαφορετικές υποστάσεις, τότε διατηρείται και η προσωπική ταυτότητα.

14. Ως προς το δεύτερο μέρος του ερωτήματος, αν δηλαδή υπάρχουν δύο διακριτά πρόσωπα στην ίδια άλλη υπόσταση, αυτό μου φαίνεται ότι στηρίζεται στο εξής: κατά πόσο το ίδιο άυλο ον, που έχει συνείδηση των πράξεων της διάρκειάς του στο παρελθόν, μπορεί να απαλλαγεί από όλη τη συνείδηση της προηγούμενης ύπαρξής του χωρίς να έχει ποτέ τη δύναμη να την ανακτήσει. Και επομένως, σαν να άνοιγε έναν νέο λογαριασμό για τη νέα περίοδο, να έχει μια συνείδηση που δεν μπορεί να εκταθεί πέρα από αυτή τη νέα κατάσταση. Όλοι εκείνοι που πιστεύουν στην ύπαρξη σε προηγούμενη ζωή έχουν προφανώς αυτό στο νου τους, αφού αποδέχονται ότι η ψυχή δεν έχει καμία συνείδηση για όσα έκανε σ' εκείνη την πρότερη κατάσταση, είτε ούσα τελείως χωριστή από το σώμα είτε δίνοντας τη μορφή σε ένα άλλο σώμα. Κι ακόμη κι αν δεν το αποδέχονταν αυτό, η καθημερινή εμπειρία θα ήταν εναντίον τους. Εφόσον, λοιπόν, η προσωπική ταυτότητα δεν εκτείνεται πέρα από εκεί που εκτείνεται η συνείδηση, ένα προϋπάρχον πνεύμα που δεν έχει παραμείνει για αρκετές περιόδους σε κατάσταση σιωπής, πρέπει να συγκροτήσει διαφορετικά πρόσωπα. Ας υποθέσουμε ότι ένας χριστιανός πλατωνιστής ή ένας *πυθαγόρειος* πίστευε πως η δική του ψυχή υπήρχε από την έβδομη ημέρα της Δημιουργίας, τότε που ο Θεός τελείωσε όλα του τα έργα, και φανταζόταν ότι η ψυχή του έχει περιφερθεί σε αρκετά ανθρώπινα σώματα, όπως κάποτε είχα γνωρίσει κάποιον που είχε πειστεί ότι η ψυχή του ήταν εκείνη του Σωκράτη (Δεν θα αντιδικήσω για το εύλογο του πράγματος. Μόνο αυτό γνωρίζω, ότι στη θέση που κατείχε, αρκετά αξιόλογη, θεωρούνταν πολύ λογικός άνθρωπος, και η φήμη του έχει δείξει ότι δεν υστερούσε σε ικανότητες ή μάθηση από τους υπόλοιπους). Θα μπορούσε όμως να υποστηρίξει ότι είναι το ίδιο πρόσωπο με τον Σωκράτη, παρότι δεν έχει συνείδηση καμίας πράξης ή

για την απόδοση της ανθρώπινης φυσιολογίας και συναντάται και στα *Πάθη της ψυχής* του Descartes (1649/1996) για να περιγράψει τις εγκεφαλικές λειτουργίες που τελικά διεγείρουν τον κωνοειδή αδένα, την έδρα της ψυχής. [Σ.τ.Μ.]

JOHN LOCKE

σκέψης του Σωκράτη; Ας αναστοχαστεί ο καθένας για τον εαυτό του και ας αποφασίσει ότι έχει μέσα του ένα άυλο πνεύμα που είναι αυτό που σκέφτεται μέσα του, και στη συνεχή μεταβολή του σώματός του εκείνο τον διατηρεί τον ίδιο και ότι είναι αυτό που ονομάζει ο εαυτός μου. Ας υποθέσει επίσης ότι αυτό το πνεύμα είναι η ίδια ψυχή που υπήρχε και στον Νέστορα ή στον Θερσίτη στην πολιορκία της Τροίας (διότι, εφόσον οι ψυχές –απ’ όσο γνωρίζουμε για τη φύση τους– δεν έχουν προτίμηση για ένα συγκεκριμένο υλικό τμήμα, η παραπάνω προϋπόθεση δεν αποτελεί καταφανή παραδοξότητα). Διανοείται ή μπορεί να διανοηθεί ότι ο εαυτός του, χωρίς να έχει τωρινή συνείδηση για καμία από τις πράξεις είτε του Νέστορα είτε του Θερσίτη, είναι ωστόσο το ίδιο πρόσωπο με έναν από αυτούς; Μπορεί να μεριμνά για οποιαδήποτε από τις πράξεις τους; Μπορεί να τις αποδώσει στον ίδιο ή να τις θεωρήσει δικές του περισσότερο από τις πράξεις οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου που ποτέ υπήρξε; Εφόσον, λοιπόν, η συνείδησή του δεν εκτείνεται σε καμία από τις πράξεις είτε του ενός είτε του άλλου, δεν είναι περισσότερο ένας εαυτός με κάποιον από τους δύο απ’ όσο θα ήταν αν η ψυχή ή το άυλο πνεύμα που τώρα τον διαμορφώνει είχε δημιουργηθεί και είχε αρχίσει να υπάρχει με τη διαμόρφωση στο τωρινό του σώμα. Ακόμη κι αν πραγματικά το ίδιο πνεύμα που διαμόρφωσε το σώμα του Νέστορα ή του Θερσίτη ήταν αριθμητικά το ίδιο με εκείνο που τώρα διαμορφώνει αυτόν, δεν θα τον καθιστούσε περισσότερο το ίδιο πρόσωπο με τον Νέστορα απ’ ό,τι αν μερικά σωματίδια ύλης που κάποτε υπήρξαν μέρη του Νέστορα ήταν τώρα μέρη αυτού του ανθρώπου. Ακόμη κι αν ενώνεται η ίδια άυλη υπόσταση σε διαφορετικά σώματα, χωρίς την ίδια συνείδηση δεν συνιστά περισσότερο το ίδιο πρόσωπο απ’ ό,τι αν ενώνεται το ίδιο υλικό μέρος χωρίς συνείδηση σε διαφορετικά σώματα. Ωστόσο, αν ο συγκεκριμένος άνθρωπος κάποτε ανακαλύψει ότι έχει συνείδηση κάποιων πράξεων του Νέστορα, τότε αποτελεί το ίδιο πρόσωπο με τον Νέστορα.

15. Και συνεπώς, μπορούμε χωρίς καμία δυσκολία να διανοηθούμε ότι το ίδιο πρόσωπο θα υπάρχει στην ανάσταση των νεκρών, μολονότι ούτε η μορφή ούτε τα μέρη του σώματός του θα είναι ακριβώς τα ίδια, αλλά η ίδια συνείδηση θα συνοδεύει την ψυχή που κατοικεί σε αυτό. Όμως, επιπλέον, μόνη της η ψυχή στη μεταβολή των σωμάτων ελάχιστα θα ήταν ικανή και για τον οποιονδήποτε –εκτός από εκείνον που θεωρεί ότι η ψυχή συνιστά τον άνθρωπο– να συστήσει τον ίδιο *άνθρωπο*. Διότι, αν η ψυχή του πρίγκιπα, φέροντας μαζί της τη συνείδηση της ζωής του πρίγκιπα στο παρελθόν, εισερχόταν και

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

διαμόρφωνε το σώμα ενός παπουτσή αμέσως μόλις η ψυχή του τελευταίου τον εγκατέλειπε, ο καθένας βλέπει ότι εκείνος [ο παπουτσή] θα ήταν το ίδιο πρόσωπο με τον πρίγκιπα, δίνοντας λόγο μόνο για τις πράξεις εκείνου. Αλλά ποιος θα έλεγε ότι είναι ο ίδιος άνθρωπος; Το σώμα συνεισφέρει στη δημιουργία του ανθρώπου, και εικάζω ότι σε αυτή την περίπτωση ο καθένας θα θεωρούσε ότι το σώμα συνιστά τον άνθρωπο. Αντίθετα, παρά τις πριγκιπικές σκέψεις, η ψυχή δεν θα συνιστούσε διαφορετικό άνθρωπο, αλλά θα ήταν ο ίδιος παπουτσή για τον καθένα εκτός από τον εαυτό του. Γνωρίζω ότι στην καθημερινή ομιλία οι όροι *ίδιος άνθρωπος* και *ίδιο πρόσωπο* δηλώνουν ένα και το αυτό πράγμα. Και πράγματι, ο καθένας πάντα θα είναι ελεύθερος να εκφράζεται όπως επιθυμεί και να συναρμολογεί όποιους έναρθρους ήχους θεωρεί κατάλληλους σε οποιοδήποτε ιδέες και να τους μεταβάλλει τόσο συχνά όσο νομίζει. Όταν όμως εξετάσουμε τι είναι αυτό που καθιστά το ίδιο πνεύμα, τον ίδιο άνθρωπο ή το ίδιο πρόσωπο, πρέπει να καθορίσουμε στο νου μας τις ιδέες του πνεύματος, του ανθρώπου ή του προσώπου. Και αφού θα έχουμε αποφασίσει οι ίδιοι τι εννοούμε με αυτές, δεν θα είναι δύσκολο να προσδιορίσουμε για οποιαδήποτε από αυτές ή για παρόμοιες πότε θα είναι το ίδιο [πνεύμα, άνθρωπος, πρόσωπο] και πότε όχι.

Η συνείδηση συγκροτεί το ίδιο πρόσωπο

16. Παρότι όμως η ίδια άυλη υπόσταση ή ψυχή δεν συνιστά από μόνη της οπουδήποτε και σε οποιαδήποτε κατάσταση τον ίδιο άνθρωπο, είναι ωστόσο μόνη η συνείδηση, όσο μακριά μπορεί να εκταθεί (ακόμη και σε περασμένες εποχές), που ενώνει στο ίδιο πρόσωπο υπάρξεις και πράξεις αριετά απομακρυσμένες στο χρόνο, αλλά και την ύπαρξη και τις πράξεις της αμέσως προηγούμενης στιγμής. Έτσι, οτιδήποτε έχει συνείδηση παροντικών και παρελθοντικών πράξεων είναι το ίδιο πρόσωπο στο οποίο ανήκουν και οι δύο [κατηγορίες πράξεων]. Αν είχα την ίδια συνείδηση ότι είδα τον κατακλυσμό και την κιβωτό του Νώε, όπως ότι είδα την υπερχείλιση του Τάμεση τον προηγούμενο χειμώνα ή όπως ότι τώρα γράφω, δεν θα μπορούσα πλέον να αμφιβάλλω ότι εγώ που τώρα γράφω είδα την υπερχείλιση του Τάμεση τον προηγούμενο χειμώνα και ότι αυτός που παρακολούθησε την πλημμύρα στον γενικό κατακλυσμό ήταν ο ίδιος *εαυτός*, με οποιονδήποτε τρόπο κι αν τεθεί η έννοια της υπόστασης, όπως ακριβώς δεν αμφιβάλλω ότι εγώ που γράφω τώρα το παραπάνω, ενόσω γράφω, είμαι ο ίδιος *εαυτός* με εκείνον που ήμουν χθες (είτε συνίσταμαι συνολικά από την ίδια υλική ή άυλη υπόσταση είτε όχι).

JOHN LOCKE

Διότι, ως προς το ζήτημα του κατά πόσο είμαι ο ίδιος εαυτός, δεν έχει σημασία αν αυτός ο παρών εαυτός συνίσταται από την ίδια ή από διαφορετικές υποστάσεις. Εφόσον μεριμνώ και είμαι δικαιολογημένα υπόλογος για οποιαδήποτε πράξη έγινε πριν από χίλια έτη –και έχω τώρα οικειοποιηθεί μέσω της αυτοσυνειδησίας–, όπως μεριμνώ και είμαι υπόλογος για όσα έπραξα την έσχατη στιγμή, τότε είμαι το ίδιο πρόσωπο.

Ο εαυτός εξαρτάται από τη συνείδηση

17. Ο εαυτός είναι εκείνο το συνειδητό σκεπτόμενο πράγμα (το είδος της υπόστασης, πνευματικής ή υλικής, απλής ή σύνθετης, δεν έχει σημασία) το οποίο αισθάνεται, έχει συνείδηση της ευχαρίστησης και του πόνου, είναι ικανό για την ευτυχία ή τη δυστυχία και επομένως μεριμνά για τον ίδιο του τον εαυτό, για όσο εκτείνεται αυτή η συνείδηση. Συνεπώς, ο καθένας θεωρεί ότι όσο νοείται υπό αυτή τη συνείδηση, το μικρό δάχτυλο αποτελεί τόσο πολύ μέρος του εαυτού όσο και εκείνο που θεωρείται μεγαλύτερο. Αν χωριζόταν αυτό το μικρό δάχτυλο από το σώμα, και η συνείδηση συνόδευε το μικρό δάχτυλο και εγκατέλειπε το υπόλοιπο σώμα, είναι προφανές ότι το μικρό δάχτυλο θα ήταν το πρόσωπο, το ίδιο πρόσωπο, και ο εαυτός δεν θα είχε τότε καμία σχέση με το υπόλοιπο σώμα. Και όπως σε αυτή την περίπτωση που ένα μέρος χωρίζεται από το άλλο η συνείδηση που συνοδεύει την υπόσταση συνιστά το ίδιο πρόσωπο και συγκροτεί αυτό τον αδιαχώριστο εαυτό, το ίδιο αφορά και τις υποστάσεις που είναι χρονικά απομακρυσμένες. Αυτό με το οποίο μπορεί να ενωθεί η συνείδηση του παρόντος σκεπτόμενου πράγματος συνιστά το ίδιο πρόσωπο και αποτελεί τον ίδιο εαυτό με εκείνο και με τίποτε άλλο. Και με αυτό τον τρόπο αποδίδει στον εαυτό του και αναγνωρίζει όλες τις πράξεις εκείνου του σκεπτόμενου πράγματος ως δικές του, για όσο εκτείνεται η συνείδησή του και όχι περαιτέρω, όπως θα αντιληφθεί ο καθένας που αναστοχάζεται.

Αντικείμενο ανταμοιβής και τιμωρίας

18. Σε αυτή την προσωπική ταυτότητα θεμελιώνεται όλη η ορθότητα και το δίκαιο της ανταμοιβής και της τιμωρίας. Και αυτό, διότι, όταν ο καθένας μεριμνά για τον εαυτό του, μεριμνά για την ευτυχία του και τη δυστυχία του, χωρίς να τον απασχολεί τι συμβαίνει σε οποιαδήποτε υπόσταση, η οποία ούτε ενώνεται ούτε επηρεάζεται από αυτή τη συνείδηση. Διότι, όπως είναι προφανές στο παράδειγμα που μόλις τώρα έδωσα, εάν αν η συνείδηση ακο-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

λουθούσε το μικρό δάχτυλο όταν αποκόπηκε από το υπόλοιπο σώμα, τότε αυτό το δάχτυλο θα ήταν ο ίδιος ο εαυτός ο οποίος χθες μεριμνούσε για ολόκληρο το σώμα, θεωρώντας το δάχτυλο μέρος του εαυτού του. Συνεπώς, τις πράξεις του σώματος τότε δεν μπορεί παρά να παραδεχτεί ως δικές του τώρα. Ωστόσο, αν το ίδιο σώμα παρέμενε ζωντανό και μετά την αποκοπή του μικρού δαχτύλου έχοντας τη δική του ιδιαίτερη συνείδηση, της οποίας δεν είχε καμία γνώση το μικρό δάχτυλο, το σώμα δεν θα μεριμνούσε για το δάχτυλο ως μέρος του εαυτού του ή δεν θα μπορούσε να έχει την κυριότητα για καμία από τις πράξεις του, ούτε να αποδώσει οποιαδήποτε από τις πράξεις του δαχτύλου σε εκείνο.

19. Αυτό μπορεί να μας δείξει πού συνίσταται η προσωπική ταυτότητα: όχι στην ταυτότητα της υπόστασης αλλά, όπως έχω αναφέρει, στην ταυτότητα της συνείδησης, ως προς την οποία αν συμφωνούν ο Σωκράτης και ο τωρινός δήμαρχος του Quinborough, τότε είναι το ίδιο πρόσωπο. Αν ο ίδιος Σωκράτης, ξύπνιος και κοιμισμένος, δεν μετέχει στην ίδια συνείδηση, τότε ο ξύπνιος και ο κοιμισμένος Σωκράτης δεν είναι το ίδιο πρόσωπο. Και το να τιμωρήσουμε τον ξύπνιο Σωκράτη για εκείνα που σκεφτόταν ο κοιμισμένος Σωκράτης, για τα οποία ο ξύπνιος Σωκράτης δεν είχε ποτέ συνείδηση, δεν θα ήταν περισσότερο δίκαιο από το να τιμωρήσουμε έναν άνθρωπο για εκείνα που διέπραξε ο δίδυμος αδελφός του, για τα οποία ο ίδιος δεν γνώριζε τίποτε, με τη δικαιολογία ότι το παρουσιαστικό τους ήταν τόσο όμοιο ώστε δεν μπορούσαν να διακριθούν εξωτερικά, όπως συμβαίνει με τους διδύμους.

20. Ωστόσο, μπορεί παρά ταύτα να υποβληθεί ένσταση στο παραπάνω. Ας υποθέσουμε ότι χάνω εξ ολοκλήρου τη μνήμη μερικών τμημάτων της ζωής μου χωρίς καμία δυνατότητα ανάκλησής τους, έτσι ώστε ποτέ πια να μην μπορώ να έχω συνείδηση των παραπάνω. Δεν είμαι όμως το ίδιο πρόσωπο που διέπραξε αυτές τις πράξεις, είχε αυτές τις σκέψεις και είχε συνείδηση αυτών των σκέψεων, παρότι τώρα τις έχω λησμονήσει; Σε αυτή την ερώτηση απαντώ ότι εδώ πρέπει να προσέξουμε σε ποια έννοια αναφέρεται η λέξη *εγώ*, που σε αυτή την περίπτωση δηλώνει μόνο την έννοια του ανθρώπου. Και εφόσον εικάζεται ότι ο ίδιος άνθρωπος είναι και το ίδιο πρόσωπο, η λέξη *εγώ*, σε αυτή την περίπτωση, εύκολα θεωρείται ότι δηλώνει το ίδιο πρόσωπο. Αν όμως είναι δυνατόν ο ίδιος άνθρωπος να έχει διακριτές συνειδήσεις χωρίς καμία μεταβίβαση της μιας στην άλλη, είναι πέραν αμφιβολίας ότι ο ίδιος άνθρωπος θα μπορούσε να συνιστά σε διαφορετικές χρονικές στιγμές διαφορετικά πρόσωπα. Και βλέπουμε ότι αυτό το νόημα δίνει η ανθρωπότητα με

JOHN LOCKE

τις πιο επίσημες διακηρύξεις των απόψεών της, αφού οι ανθρωπίνι νόμοι δεν τιμωρούν τον ψυχοπαθή για τις πράξεις του υγιούς ούτε τον υγιή για εκείνα που διέπραξε ο ψυχοπαθής, καθιστώντας τους συνεπώς δύο διακριτά πρόσωπα. Αυτό εξηγείται και από τον τρόπο ομιλίας μας όταν αναφέρουμε ότι ένας τέτοιος άνθρωπος *δεν είναι ο εαυτός του* ή ότι είναι *εκτός εαυτού*. Σε αυτές τις φράσεις αφήνεται να εννοηθεί, στην περίπτωση εκείνων που τώρα τις χρησιμοποιούν ή τουλάχιστον τις χρησιμοποίησαν την πρώτη φορά, ότι, εφόσον ο εαυτός μεταβλήθηκε, δεν υπήρχε πλέον το ίδιο πρόσωπο σε αυτό τον άνθρωπο.

Η διαφορά ανάμεσα στην ανθρώπινη και την προσωπική ταυτότητα

21. Ωστόσο, είναι δύσκολο να διανοηθούμε ότι ο Σωκράτης, ο ίδιος άνθρωπος ως άτομο, μπορεί να συνιστά δύο πρόσωπα. Σε αυτό θα βοηθήσει η εξέταση του νοήματος της λέξης *Σωκράτης* ή του όρου *ίδιος ατομικά άνθρωπος*.

Πρώτον, είτε πρέπει να είναι η ίδια ατομική, άυλη, σκεπτόμενη υπόσταση: εν συντομία, η ίδια αριθμητικά ψυχή και τίποτε άλλο.

Δεύτερον, είτε το ίδιο ζώο, χωρίς καμία αναφορά σε μια άυλη ψυχή.

Τρίτον, είτε το ίδιο άυλο πνεύμα που έχει ενωθεί στο ίδιο ζώο.

Ας επιλέξουμε τώρα οποιαδήποτε από τις υποθέσεις επιθυμείτε. Είναι αδύνατο η προσωπική ταυτότητα να συγκροτηθεί από οτιδήποτε άλλο εκτός από τη συνείδηση ή να εκταθεί περαιτέρω απ' όσο εκτείνεται η συνείδηση.

Διότι, μέσω της πρώτης υπόθεσης, πρέπει να θεωρηθεί ότι ένας άνθρωπος που έχει γεννηθεί από διαφορετικές γυναίκες και σε μακρινές χρονικά εποχές είναι δυνατόν να είναι ο ίδιος άνθρωπος. Κι εκείνος που αποδέχεται αυτό τον τρόπο έκφρασης πρέπει να δεχτεί τη δυνατότητα ο ίδιος άνθρωπος να συνιστά δύο διακριτά πρόσωπα, σαν να επρόκειτο για δύο οποιουσδήποτε ανθρώπους που έχουν ζήσει σε διαφορετικές εποχές χωρίς να γνωρίζει ο ένας τις σκέψεις του άλλου.

Μέσω της δεύτερης και της τρίτης υπόθεσης, ο Σωκράτης δεν μπορεί με κανέναν τρόπο να είναι ο ίδιος άνθρωπος σε αυτή και στην επόμενη ζωή παρά μόνο μέσω της ίδιας συνείδησης. Αν επομένως επιβάλουμε να συνίσταται η *ανθρώπινη ταυτότητα* στο ίδιο πράγμα που τίθεται και η *προσωπική ταυτότητα*, δεν θα υπάρχει δυσκολία να αποδεχτούμε ότι ο ίδιος άνθρωπος είναι και το ίδιο πρόσωπο. Όμως, εκείνοι που θέτουν την ανθρώπινη ταυτότητα μόνο στη συνείδηση και σε τίποτε άλλο πρέπει να εξετάσουν πώς θα κάνουν το νήπιο Σωκράτη τον ίδιο άνθρωπο με τον αναστημένο Σωκράτη. Ωστόσο, παρότι

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

μερικοί συμφωνούν ίσως σε ελάχιστα για το τι συνιστά έναν άνθρωπο, και συνεπώς τον ίδιο ατομικά άνθρωπο, δεν μπορούμε να θέσουμε την προσωπική ταυτότητα σε τίποτε άλλο παρά στη συνείδηση (που μόνο αυτή συνιστά αυτό που ονομάζουμε *εαυτό*). Διαφορετικά, θα εμπλακούμε σε μεγάλες παραδοξότητες.

22. Αν όμως ο μεθυσμένος και ο νηφάλιος δεν αποτελούν το ίδιο πρόσωπο, τότε γιατί ο δεύτερος τιμωρείται για αυτά που διέπραξε όταν ήταν μεθυσμένος, παρότι ποτέ κατόπιν δεν είχε συνείδηση αυτών των πράξεων; Αποτελούν εξίσου το ίδιο πρόσωπο, όπως ακριβώς και εκείνος που περπατά και, ενώ κοιμάται, προβαίνει σε πράξεις και είναι υπόλογος για όποια ζημία διαπράξει κατά τη διάρκεια αυτού του ύπνου. Οι άνθρωποι νόμοι τιμωρούν δίκαια και τους δύο ανάλογα με το βαθμό της γνώσης τους, επειδή και στις δύο περιπτώσεις δεν μπορούν να διακρίνουν με βεβαιότητα τι είναι αληθινό και τι χαλκευμένο, και επομένως η άγνοια στην περίπτωση της μέθης ή του ύπνου δεν γίνεται δεκτή ως ελαφρυντικό. Παρότι η ποινή προσαρτάται στην προσωπικότητα, και η προσωπικότητα στη συνείδηση, και ο μεθυσμένος ίσως δεν έχει συνείδηση των όσων διέπραξε, ωστόσο δίκαια τον τιμωρεί η ανθρωπινή δικαιοσύνη. Κι αυτό, διότι η πράξη μπορεί να αποδειχτεί εναντίον του αλλά η έλλειψη συνείδησης όχι. Όμως, την Ημέρα της Κρίσεως, όταν τα μυστικά όλων των καρδιών θα ανοιχτούν διάπλατα, είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι κανείς δεν θα αναγκαστεί να λογοδοτήσει για κάτι σχετικά με το οποίο δεν γνωρίζει τίποτε, αλλά θα κριθεί, και η συνείδησή του είτε θα τον κατηγορήσει είτε θα τον απαλλάξει.

Μόνο η συνείδηση συνιστά τον εαυτό

23. Τίποτα πέρα από τη συνείδηση δεν μπορεί να ενώσει απομακρυσμένες υπάρξεις στο ίδιο πρόσωπο, κι αυτό δεν το επιτυγχάνει η ταυτότητα της υπόστασης. Διότι, οποιαδήποτε υπόσταση κι αν υπάρχει, και όπως κι αν διατυπώνεται η σύστασή της, χωρίς συνείδηση δεν υπάρχει πρόσωπο. Κι αν οποιοδήποτε είδος υπόστασης μπορεί να είναι πρόσωπο χωρίς συνείδηση, τότε κι ένα κουφάρι μπορεί να είναι πρόσωπο.

Ας υποθέσουμε δύο διακριτές συνειδήσεις, χωρίς δυνατότητα μεταβίβασης της μιας στην άλλη, που δρουν στο ίδιο σώμα, η μία συνεχώς την ημέρα και η άλλη τη νύχτα. Και από την άλλη πλευρά, την ίδια συνείδηση να δρα ανά διαστήματα σε δύο διακριτά σώματα. Ερωτώ, στην πρώτη περίπτωση, κατά πόσο ο άνθρωπος της ημέρας και ο άνθρωπος της νύχτας δεν θα ήταν τόσο

JOHN LOCKE

διακριτά πρόσωπα όσο ο Σωκράτης και ο Πλάτων, και αν, στη δεύτερη περίπτωση, δεν θα ήταν ένα πρόσωπο σε δύο διακριτά σώματα, όπως ένας άνθρωπος με δύο διακριτές περιβολές. Δεν έχει σημασία να αναφερθεί ότι η ταυτόσημη και η διακριτή συνείδηση στις περιπτώσεις που προαναφέρθηκαν οφείλονται στην ίδια και στις διακριτές άυλε υποστάσεις αντίστοιχα που επιφέρουν αυτή τη συνείδηση στα παραπάνω σώματα. Είτε αυτό είναι αληθές είτε όχι δεν μεταβάλλει την περίπτωση, εφόσον είναι προφανές ότι η *προσωπική ταυτότητα* θα μπορούσε εξίσου να καθορίζεται από τη συνείδηση, είτε αυτή η συνείδηση προσαρτάται σε μια ατομική άυλη υπόσταση είτε όχι. Διότι, αν δεχτούμε ότι η σκεπτόμενη υπόσταση στον άνθρωπο πρέπει αναγκαία να είναι άυλη, είναι προφανές ότι το άυλο σκεπτόμενο πράγμα μπορεί μερικές φορές να διαχωριστεί από τη συνείδηση που είχε στο παρελθόν και να επανέλθει σε αυτή. Αυτό προκύπτει από τη λήθη που συχνά καταλαμβάνει τους ανθρώπους για τις παρελθοντικές τους πράξεις και από το ότι ο νους αρκετές φορές ανακαλεί τη μνήμη μιας συνείδησης του παρελθόντος την οποία είχε απολέσει εδώ και είκοσι έτη. Διαμορφώστε αυτά τα διαλείμματα μνήμης και λήθης έτσι ώστε να εναλλάσσονται τακτικά ημέρα και νύχτα και έχετε δύο πρόσωπα με το ίδιο άυλο πνεύμα, όπως ακριβώς στην προηγούμενη περίπτωση υπήρχαν δύο πρόσωπα με το ίδιο σώμα. Επομένως, ο εαυτός δεν καθορίζεται από την ταυτότητα ή τη διαφορά της υπόστασης, πράγμα για το οποίο δεν είναι βέβαιος, αλλά από την ταυτότητα της συνείδησης.

24. Ο εαυτός μπορεί πράγματι να συλλάβει ότι η υπόσταση από την οποία τώρα αποτελείται έχει υπάρξει στο παρελθόν ενωμένη στο ίδιο συνειδητό ον. Αν όμως απομακρυνθεί η συνείδηση, αυτή η υπόσταση δεν είναι πλέον ούτε ο εαυτός, ούτε συνιστά μέρος του εαυτού περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη υπόσταση. Αυτό είναι προφανές στην περίπτωση (που έχουμε ήδη αναφέρει) ενός μέλους που αποκόπτεται από το σώμα, του οποίου η θερμοότητα, το ψύχος ή άλλα αισθήματα, χωρίς συνείδηση πλέον, δεν ανήκουν στον εαυτό περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη ύλη στο σύμπαν. Με παρόμοιο τρόπο, αναφέρομαι σε μια οποιαδήποτε άυλη υπόσταση που στερείται αυτή τη συνείδηση μέσω της οποίας είμαι ο ίδιος ο εαυτός μου. Αν υπάρχει αυτή η υπόσταση αλλά δεν μπορώ να ανακαλέσω ένα οποιοδήποτε τμήμα της στη διάρκεια της ύπαρξής της και να το ενώσω με την παρούσα συνείδηση (μέσω της οποίας είμαι ο ίδιος ο εαυτός μου), αυτό το τμήμα της υπόστασης δεν είναι ο εαυτός μου περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο άυλο ον. Διότι, οτιδήποτε κι αν έχει σκεφτεί ή διαπράξει μια υπόσταση που εγώ δεν μπορώ να

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ανακαλέσω και έτσι, μέσω της συνείδησής μου, να καταστήσω τη σκέψη και την πράξη δικές μου, αυτό δεν θα ανήκει πλέον σ' εμένα (αν σκέφτηκα ή έπραξα ένα τμήμα μου) απ' ό,τι αν αυτή η σκέψη ή πράξη είχε γίνει από ένα άλλο άτομο που υπήρχε σε έναν οποιοδήποτε άλλο τόπο.

25. Συμφωνώ ότι η περισσότερο πιθανή άποψη είναι πως αυτή η συνείδηση προσαρτάται και αποτελεί έναν τρόπο αντίληψης μιας άυλης ατομικής υπόστασης.

Όστόσο, ας αφήσουμε τους ανθρώπους, ανάλογα με τις διαφορετικές τους υποθέσεις, να αποφασίσουν για το παραπάνω όπως επιθυμούν. Κάθε ευφυές ον που αντιλαμβάνεται την ευτυχία και τη δυστυχία οφείλει να δεχτεί ότι υπάρχει κάτι που είναι *ο εαυτός του*, για τον οποίο μεριμνά έτσι ώστε να είναι ευτυχισμένος. Κι ότι αυτός ο *εαυτός* έχει υπάρξει συνεχώς και με μεγαλύτερη διάρκεια από μια στιγμή, και επομένως είναι πιθανόν να υπάρξει —όπως και έχει γίνει— για τους μήνες και τα έτη που θα ακολουθήσουν χωρίς να καθοριστούν οποιαδήποτε όρια για τη διάρκειά του, αφού είναι ο ίδιος *εαυτός* που συνεχίζεται μέσω της ίδιας συνείδησης και στο μέλλον. Και συνεπώς, μέσω αυτής της συνείδησης βρίσκει ότι είναι ο ίδιος του ο *εαυτός* που διέπραξε την τάδε ή τη δεινά πράξη πριν από μερικά έτη, πράξεις που τώρα επιφέρουν την ευτυχία ή τη δυστυχία. Σε όλη αυτή την έκθεση για τον *εαυτό* δεν θεωρείται ότι η ίδια αριθμητικά υπόσταση συνιστά τον ίδιο εαυτό αλλά η ίδια συνεχιζόμενη συνείδηση, στην οποία αριετές υποστάσεις μπορεί να έχουν ενωθεί και πάλι διαχωριστεί, κι αυτές, ενόσω συνέχιζαν να βρίσκονται σε μια ζωτική ένωση με εκείνο όπου τότε ενοικούσε η συνείδηση [το σώμα], συνιστούσαν μέρος του ίδιου εαυτού. Άρα, οποιοδήποτε μέρος των σωμάτων μας είναι ζωτικά ενωμένο με εκείνο που έχει συνείδηση σ' εμάς αποτελεί μέρος του εαυτού μας. Όταν όμως διαχωριστεί από αυτή τη ζωτική ένωση μέσω της οποίας μεταβιβάζεται η συνείδηση, αυτό που πριν από μια στιγμή ήταν μέρος του εαυτού μας δεν είναι πλέον περισσότερο εαυτός μας απ' ό,τι ένα μέρος του εαυτού ενός άλλου ανθρώπου. Και σε ελάχιστο χρόνο αυτό το μέρος του σώματος μπορεί να γίνει ένα πραγματικό μέρος ενός άλλου προσώπου. Γι' αυτό και είναι δυνατό η ίδια αριθμητική υπόσταση να αποτελεί μέρος δύο διαφορετικών προσώπων, και το ίδιο πρόσωπο να διατηρείται στη μεταβολή των διαφόρων υποστάσεων. Ας υποθέσουμε ένα πνεύμα που απογομνώνεται από τη μνήμη ή τη συνείδηση όλων των πράξεων του παρελθόντος, όπως πάντοτε βρίσκουμε ότι αυτό συμβαίνει στο νου μας για το μεγαλύτερο μέρος των πράξεών μας και μερικές φορές για όλες τις πράξεις μας. Η ένωση ή ο

JOHN LOCKE

διαχωρισμός μιας τέτοιας πνευματικής υπόστασης δεν θα διαφοροποιούσε την προσωπική ταυτότητα περισσότερο απ' ό,τι θα έκανε ένα υλικό σωματίδιο. Μια υπόσταση που ενώνεται ζωτικά με το παρόν σκεπτόμενο ον είναι μέρος του ίδιου του εαυτού που τώρα υπάρχει. Οποιοδήποτε πράγμα ενώνεται μέσω της συνείδησης προηγούμενων πράξεων συνιστά επίσης ένα μέρος του *ίδιου* εαυτού τότε και τώρα.

Ο όρος «πρόσωπο» είναι δικανικός όρος

26. Θεωρώ ότι το όνομα αυτού του εαυτού είναι *πρόσωπο*. Όποτε ένας άνθρωπος ανακαλύπτει αυτό που ονομάζει *εαυτό του*, τότε θεωρώ ότι ένας άλλος μπορεί να αναφέρει ότι είναι το ίδιο *πρόσωπο*. Αυτός είναι ένας οικείος δικανικός όρος για την περιγραφή των πράξεων και της αξίας τους, και επομένως ανήκει μόνο σε φορείς δράσης με νου που είναι ικανοί να δεχτούν το νόμο, την ευτυχία και τη δυστυχία. Αυτή η προσωπικότητα μόνο μέσω της συνείδησης εκτείνεται πέρα από την παρούσα ύπαρξη σ' εκείνη που ανήκει στο παρελθόν. Είναι υπόλογη και μεριμνά για τον εαυτό της, έχει την κυριότητα και αποδίδει στον εαυτό της πράξεις του παρελθόντος με την ίδια ακριβώς βάση και τους ίδιους ακριβώς λόγους που χρησιμοποιεί για τις πράξεις του παρόντος. Όλα τα παραπάνω θεμελιώνονται σε μια μέριμνα για την ευτυχία, που προβάλλει ως αναπόφευκτη συνοδός της συνείδησης. Με άλλα λόγια, εκείνο που έχει συνείδηση της ευχαρίστησης και του πόνου επιθυμεί ότι ο εαυτός που έχει αυτή τη συνείδηση θα πρέπει να είναι και ευτυχισμένος. Συνεπώς, δεν μπορεί να μεριμνά περισσότερο για οποιεσδήποτε πράξεις του παρελθόντος που δεν καταφέρνει να συμβιβάσει ή να καταστήσει οικείες μέσω της συνείδησης απ' ό,τι [θα μεριμνούσε] αν αυτές οι πράξεις δεν είχαν γίνει ποτέ. Και το να γίνει αποδέκτης ευχαρίστησης ή πόνου, δηλαδή ανταμοιβής ή τιμωρίας εξαιτίας τέτοιων πράξεων, είναι ακριβώς το ίδιο σαν να γεννήθηκε ευτυχισμένος ή δυστυχισμένος χωρίς κανένα απολύτως ψεγάδι. Διότι, ας υποθέσουμε ότι ένας άνθρωπος τιμωρείται τώρα για όσα έχει διαπράξει σε μια άλλη ζωή, της οποίας δεν έχει καμία συνείδηση. Ποια διαφορά υπάρχει σε αυτή την τιμωρία και στο γεγονός ότι έχει γεννηθεί δυστυχισμένος; Με αυτό συμφωνεί ο Απόστολος Παύλος* όταν αναφέρει ότι την Ημέρα της Κρίσεως όταν «κομίσθαι έκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν», τότε «οὕτω τὰ κρυπτά τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται». Η περικοπή θα δικαιωθεί μέσω της συνείδησης που θα έχουν όλα τα πρόσωπα ότι με οποιαδήποτε σώματα κι αν εμφανίζονται και σε οποιεσδήποτε υποστάσεις κι αν προσκολλάται αυτή η συνείδηση είναι εκείνα

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

τα ίδια που διέπραξαν αυτές τις πράξεις και αξίζει να τιμωρηθούν γι' αυτές. (Πβ. Προς Κορινθίους Β', 5:10 και Α' 14:25)

27. Γνωρίζω καλά ότι στην πραγμάτευση αυτού του θέματος έχω προβεί σε ορισμένες υποθέσεις που θα φανούν παράξενες σε μερικούς αναγνώστες, και πράγματι είναι πιθανό να είναι τέτοιες. Ωστόσο, θεωρώ ότι αυτό συγχωρείται από την άγνοιά μας για τη φύση εκείνου του σκεπτόμενου πράγματος που υπάρχει σ' εμάς και το οποίο θεωρούμε εαυτό μας. Μήπως γνωρίζουμε τι είναι αυτό ή πώς έχει προσδεθεί σε ένα ορισμένο σύστημα εφήμερων ζωικών πνευμάτων ή κατά πόσο θα μπορούσε ή όχι να εκτελέσει τις λειτουργίες της σκέψης και της μνήμης έξω από ένα οργανωμένο σώμα όπως το δικό μας; Ή κατά πόσο ευχαριστεί τον Θεό ένα τέτοιο πνεύμα να μην ενώνεται ποτέ παρά μόνο με τέτοιο σώμα, έτσι ώστε η μνήμη του να εξαρτάται από την ορθή σύσταση των οργάνων του σώματος; Αν τα γνωρίζαμε αυτά, θα μπορούσαμε να δούμε τον παραλογισμό μερικών από τις υποθέσεις στις οποίες έχω προβεί. Θεωρώντας όμως, όπως συνήθως συμβαίνει (εφόσον βρισκόμαστε στο σκοτάδι για αυτά τα θέματα), την ψυχή ενός ανθρώπου ως μια άυλη υπόσταση, ανεξάρτητη από την ύλη και χωρίς καμία σχέση με αυτή, δεν μπορεί να υπάρξει από τη φύση των πραγμάτων κανένας παραλογισμός αν υποθέσουμε ότι η ίδια ψυχή μπορεί σε διαφορετικές στιγμές να ενωθεί με διαφορετικά σώματα και να συστήσει εκείνες τις στιγμές διαφορετικούς ανθρώπους. Όπως επίσης υποθέτουμε ότι ένα μέρος του σώματος ενός προβάτου χθες μπορεί να είναι μέρος ενός ανθρώπινου σώματος αύριο, και σε αυτή την ένωση να συνιστά ένα ζωτικό μέρος του Μελίβοιου όπως συνιστούσε ζωτικό μέρος του κριαριού του.

Η δυσκολία προέρχεται από την κακή χρήση των ονομάτων

28. Συμπερασματικά, οποιαδήποτε υπόσταση αρχίζει να υπάρχει πρέπει να είναι αναγκαία η ίδια κατά τη διάρκεια της ύπαρξής της. Οποιοσδήποτε συνδυασμός υποστάσεων αρχίζει να υπάρχει πρέπει να είναι ο ίδιος κατά τη διάρκεια της ύπαρξής του. Οποιοσδήποτε τρόπος αρχίζει να υπάρχει είναι ο ίδιος κατά τη διάρκεια της ύπαρξής του. Και επομένως, αν ο συνδυασμός περιλαμβάνει διακριτές υποστάσεις και διαφορετικούς τρόπους, ισχύει ο ίδιος κανόνας. Με αυτό τον τρόπο, φαίνεται ότι η δυσκολία ή το δυσνόητο σχετικά με αυτό το ζήτημα πηγάζει περισσότερο από την κακή χρήση των λέξεων παρά από οποιαδήποτε ασάφεια στα ίδια τα πράγματα. Διότι, οτιδήποτε συνιστά τη συγκεκριμένη *ιδέα* στην οποία τίθεται το όνομα, αν αυτή

JOHN LOCKE

η ιδέα διατηρηθεί αμετάβλητη, η διάκριση οποιουδήποτε πράγματος σε ίδιο και διαφορετικό θα γίνει εύκολα κατανοητή και δεν θα εγερθεί καμία αμφιβολία γι' αυτό.

Η συνεχιζόμενη ύπαρξη συνιστά την ταυτότητα

29. Διότι αν υποθέσουμε ότι η ιδέα ενός ανθρώπου είναι ένα έλλογο πνεύμα, τότε είναι εύκολο να γνωρίσουμε τι συνιστά τον ίδιο άνθρωπο, εδώ κατά πόσο το ίδιο πνεύμα συνιστά τον ίδιο άνθρωπο, είτε χωριστό από το σώμα είτε μέσα σε αυτό. Ας υποθέσουμε ότι ένα έλλογο πνεύμα ενώνεται ζωτικά με ένα σώμα που έχει μια συγκεκριμένη διαμόρφωση μερών έτσι ώστε να συνιστά έναν άνθρωπο. Ενώσω το έλλογο πνεύμα με αυτή τη ζωτική διαμόρφωση των μερών παραμένει, τότε θα είναι ο ίδιος άνθρωπος, παρότι συνεχίζεται σε εφήμερα διαδοχικά σώματα. Αν ωστόσο η ιδέα του ανθρώπου δεν είναι τίποτε άλλο από τη ζωτική ένωση των μερών σε ένα ορισμένο σχήμα, τότε θα είναι ο ίδιος άνθρωπος για όσο διάστημα αυτή η ζωτική ένωση και το σχήμα παραμένουν συμπαγή (χωρίς να συνίστανται από τα ίδια σωματίδια αλλά από μια συνεχή διαδοχή εφήμερων σωματιδίων). Διότι όποια κι αν είναι η σύνθεση μέσω της οποίας δημιουργείται η σύνθετη ιδέα του πράγματος, κάθε φορά που η ύπαρξη το καθιστά συγκεκριμένο πράγμα με βάση μια οποιαδήποτε ονομασία, αυτή και το διατηρεί το ίδιο με βάση την ίδια ονομασία (εφόσον και η ίδια η ύπαρξη συνεχίζεται).

2. Gottfried Wilhelm Leibniz, Νέα δοκίμια για την ανθρώπινη νόηση,⁹ Βιβλίο ΙΙ, κεφ. XXVII¹⁰

Αυτό που είναι η ταυτότητα ή η διαφορά

1. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Μια σχετική ιδέα, από τις πλέον σημαντικές, είναι εκείνη της ταυτότητας ή της διαφοράς. Ούτε βρίσκουμε ποτέ ούτε μπορούμε να διανοηθούμε ότι δύο πράγματα του ίδιου είδους είναι πιθανό να υπάρχουν ταυτόχρονα στον ίδιο χώρο. Γι' αυτόν το λόγο, λοιπόν, όταν ρωτάμε εάν ένα πράγμα είναι το ίδιο ή όχι, η ερώτηση αναφέρεται πάντοτε σε ένα πράγμα το οποίο υπάρχει σε μια συγκεκριμένη στιγμή σε έναν και μόνο χώρο. Από εδώ συνεπάγεται ότι ένα και μόνο πράγμα δεν μπορεί να έχει δύο ενάρξεις ύπαρξης, όπως δύο πράγματα δεν μπορούν να έχουν μία και μόνο έναρξη ύπαρξης, αναφορικά πάντα με το χρόνο και το χώρο.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Πρέπει πάντοτε, πέραν της διαφοράς του χρόνου και του χώρου, να υπάρχει ένας εσωτερικός κανόνας διάκρισης. Μολονότι υπάρχουν περισσότερα πράγματα του ίδιου είδους, είναι ωστόσο αλήθεια ότι δεν υπάρχουν πράγματα εντελώς όμοια. Έτσι, καίτοι ο χώρος και ο χρόνος (δηλαδή η αναφορά στο έξω) μάς βοηθούν να διακρίνουμε πράγματα που δεν μπορούν να διακριθούν καλά από μόνα τους, τα ίδια τα πράγματα δεν επιτρέπουν να διακριθούν απ' εαυτού τους. Η επιτομή της ταυτότητας και της διαφοράς δεν εμπεριέχεται ούτε στο χρόνο ούτε στο χώρο, παρόλο που είναι αλήθεια ότι η διαφορά των πραγμάτων συνοδεύεται από το χρόνο ή το χώρο, διότι αυτά επιτρέπουν διαφορετικές προσεγγίσεις του ίδιου πράγ-

9 Leibniz, W. G. (1990). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. GF-Flammarion, Paris. 179 – 191.

10 Το κείμενο εκδόθηκε κατόπιν του Εθνικού Διαγωνισμού Γραμμάτων του γαλλικού κράτους από τις εκδόσεις Flammarion, στη συλλογή Garnier Flammarion / Philosophie. Η χρήση της πλαγιογραφής δηλώνει τις φιλολογικές αναφορές του Leibniz στο κείμενο του Locke. Οι όροι και οι εκφράσεις υπογεγραμμένες από τον Leibniz έχουν τυπωθεί με αραιή γραμματοσειρά. Τα σχόλια ανήκουν στον επιμελητή της γαλλικής έκδοσης, Jacques Brunschwig, ο οποίος έχει παράλληλα επιμεληθεί τη χρονολογία, τη βιβλιογραφία, την εισαγωγή καθώς και τις υποσημειώσεις της γαλλικής έκδοσης. Ο επιμελητής της γαλλικής έκδοσης έλαβε υπόψη του τη μνημειώδη έκδοση: *Nouveaux Essais*. Βερολίνο, 1962, από την οποία το volume VI, 6 έχουν επιμεληθεί οι A. Robinet και H. Schepers

Στην παρούσα μετάφραση κάθε σχόλιο της μεταφράστριάς συνοδεύεται από τη συντομογραφία Σ.τ.Μ. με σκοπό να διακριθούν από τα σχόλια του J. Brunschwig.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ματος. Για να μην πούμε ότι με τη βοήθεια των πραγμάτων πρέπει μάλλον να ξεχωρίσουμε ένα χώρο ή μια χρονική στιγμή από μια άλλη, αφού [ο χώρος και ο χρόνος] είναι εντελώς παρόμοιοι μεταξύ τους. Επιπλέον, δεν πρόκειται ούτε για υποστάσεις ούτε για άρτιες πραγματικότητες. Η μέθοδος διάκρισης που μοιάζει να προτείνεται εδώ ως η μοναδική για πράγματα του ίδιου είδους στηρίζεται στην υπόθεση ότι η κρίση δεν είναι σύμφωνη με τη φύση. Αυτή η υπόθεση είναι λογικοφανής, αλλά η ίδια η εμπειρία αποδεικνύει ότι δεν μας αφορά όταν πρόκειται για διάκριση. Βλέπουμε, παραδείγματος χάριν, δύο σκιές ή δύο ακτίνες φωτός οι οποίες συγχωνεύονται. Θα μπορούσαμε να επινοήσουμε έναν κόσμο φανταστικό όπου τα σώματα θα ενώνονταν με τον ίδιο τρόπο. Εντούτοις, δεν μπορούμε να διακρίνουμε μια ακτίνα από μια άλλη μόνο και μόνο από το πέρασμά τους, ακόμη και αν συναντώνται.

3. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Αυτό που στις Σχολές, εκεί όπου ταλαιπωρούμαστε τόσο πολύ να μάθουμε αυτό που υπάρχει, ονομάζουμε αρχή της ατομικεύσης¹¹, εμπεριέχεται στην ίδια την ύπαρξη. Η τελευταία τοποθετεί κάθε ον σε μια ιδιαίτερη χρονική στιγμή και σε ένα χώρο ο οποίος δεν μπορεί να καλύπτεται ταυτόχρονα από δύο όντα του ίδιου είδους.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Η αρχή της ατομικεύσης επανέρχεται, στην περίπτωση των ατομικών όντων, στην αρχή της διάκρισης για την οποία μόλις μίλησα. Εάν δύο ατομικά όντα¹² ήταν εντελώς όμοια και ίσα και (με μια λέξη) μη διακριτέα τα ίδια [το ένα από το άλλο], δεν θα υπήρχε η αρχή της ατομικεύσης. Τολμώ να πω ότι δεν θα υπήρχε καν ατομική διάκριση ή, υπό αυτή τη συνθήκη, διαφορετικά άτομα. Γι' αυτόν το λόγο, η έννοια των ατόμων είναι χιμαιρική και δεν εγείρει παρά ελλιπείς θεωρίες για τους ανθρώπους. Έστω ότι υπήρχαν άτομα,¹³ δηλαδή σώματα, εντελώς άκαμπτα και

11 Επιλέγουμε να μεταφράσουμε με τη λέξη *ατομικεύση* τον όρο *individuation* θεωρώντας ότι αναφέρεται στην απόδοση ατομικότητας, με άλλα λόγια στην παρουσίαση ενός ατόμου με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του, εκείνα που του αποδίδουν την ιδιότητά του ως άτομο. Θα μπορούσε επίσης να χρησιμοποιηθεί ο όρος *ατομιοποίηση*. Οποιοσδήποτε άλλος όρος, όπως εξατομικεύση, δι-ατομικεύση κ.ά., αποφεύγονται διότι κρινόμενοι ότι αναφέρονται σε δι-ατομικές σχέσεις όπου η ατομικότητα προϋπάρχει. [Σ.τ.Μ.]

12 Επιλέγουμε να μεταφράσουμε ως ατομικό ον τον όρο *individu*, ο οποίος αναφέρεται στα έμβια όντα, σε αντιδιαστολή με τον όρο *atome*, ο οποίος αναφέρεται στην ελάχιστη υποδιαίρεση της ύλης. [Σ.τ.Μ.]

13 Η λέξη αναφέρεται στον όρο *atome*. [Σ.τ.Μ.]

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

αμετάβλητα ή αδιάφορα σε κάθε εσωτερική αλλαγή τα οποία θα μπορούσαν να διαφοροποιηθούν μεταξύ τους μόνο σε μέγεθος και σχήμα. Είναι προφανές ότι αν ήταν δυνατόν να έχουν ίδιο μέγεθος και σχήμα [τα άτομα], δεν θα μπορούσαν να διακριθούν μεταξύ τους και θα διακρίνονταν μόνο μέσω εξωτερικών, χωρίς καμία εσωτερική βάση, προσδιορισμών. Κάτι τέτοιο όμως είναι αντίθετο με τις μεγάλες αρχές της λογικής. Η αλήθεια είναι πως κάθε σώμα είναι αλλοιώσιμο και αυτή τη στιγμή για πάντα αλλοιωμένο με τέτοιον τρόπο ώστε ο εαυτός του να διαφέρει από κάθε άλλο. Θυμάμαι μια σπουδαία περιγίπυσα¹⁴ η οποία, διαθέτοντας εξαιρετικό πνεύμα, καθώς έκανε μια μέρα περίπατο στον κήπο της, δήλωσε ότι δεν πίστευε πως υπάρχουν δύο φύλλα εντελώς όμοια μεταξύ τους. Ένας ευπατριδής του πνεύματος που βρισκόταν μαζί της στον περίπατο νόμισε ότι θα ήταν εύκολο να βρει. Όσο όμως κι αν έψαξε, και έψαξε πολύ, πείστηκε με τα ίδια του τα μάτια ότι κάθε φορά μπορούσε να βρει διαφορές. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, μέσω αυτών των παραμελημένων μέχρι πρότινος θεωρήσεων πόσο έχουμε απομακρυνθεί στη Φιλοσοφία από τις πλέον φυσικές έννοιες και πόσο έχουμε απομακρυνθεί από τις μεγάλες αρχές της αληθινής μεταφυσικής.

4. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Αυτό που συνθέτει την ενότητα (ταυτότητα) του ίδιου φυτού είναι η οργάνωση των μερών του σε ένα ενιαίο σώμα, το οποίο συμμετέχει σε μια κοινή ζωή. Αυτό διαρκεί για όσο το φυτό υπάρχει, μοιλονότι τα μέρη του αλλάζουν.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Η οργάνωση ή ο σχηματισμός χωρίς την υπόσταση μιας αρχής ζωής, την οποία και ονομάζω μονάδα, δεν θα ήταν αριετή για να υπάρξει *idem numero* ή το ίδιο άτομο. Διότι ο σχηματισμός μπορεί να διατηρηθεί ειδικά αλλά όχι ατομικά. Όταν ένα σιδερένιο πέταλο μετατρέπεται σε χάλκινο μέσα σε μεταλλικό νερό Ουγγαρίας, το σχήμα διατηρείται ίδιο ως είδος όχι όμως ως άτομο. Διότι το σίδηρο διαλύεται, και ο χαλκός, ο οποίος έχει εμποτιστεί από το νερό, κατακάθεται και παίρνει ανεπαίσθητα θέση. Άρα, το σχήμα είναι συμπτωματικό και δεν περνάει από το ένα υποκείμενο στο άλλο (*de subjecto in subjectum*). Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι τόσο τα οργανωμένα σώματα όσο και άλλα μένουν ίδια φαινομενικά αλλά όχι ουσιαστικά. Είναι περίπου όπως ένα ποτάμι που αλλάζει διαρκώς νερό ή όπως το καράβι του Θησέα που οι Αθηναίοι το επισκεύαζαν διαρκώς.¹⁵ Όσον αφορά

14 Πρόκειται για την εκλογέα Σοφία του Ανόβερο, φίλη και προστάτιδα του Leibniz.

15 Πρόκειται για το καράβι που οι έστελναν Αθηναίοι κάθε χρόνο στη Δήλο και το επισκεύαζαν, όπως εκείνο με το οποίο ο Θησέας πήγε στην Κρήτη υποσχόμενος

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

όμως τις υπάρξεις οι οποίες φέρουν μια γνήσια και αληθινή ενότητα ύπαρξης, και στις οποίες ανήκουν οι κυριολεκτικά ζωτικέες ενέργειες, καθώς και τα υπαρκτά όντα, *quae spiritu uno continentur*, όπως λέει και ένα παλιός νομοδιδασκαλος, δηλαδή εκείνα τα οποία εμψυχώνει κάποιο αδιαίρετο πνεύμα, έχουμε δικίο να λέμε ότι παραμένουν ακριβώς το ίδιο άτομο μέσω αυτού του πνεύματος ή αυτής της ψυχής. Αυτή η ψυχή είναι που εντάσσει το εγώ μεταξύ αυτών που σκέφτονται.

5. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Η περίπτωση των ζώων δεν διαφέρει πολύ από εκείνη των φυτών.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Αν τα φυτά και τα ζώα δεν έχουν ψυχή, η ταυτότητά τους δεν είναι παρά φαινόμενη. Αν όμως έχουν, η ατομική τους ταυτότητα είναι αυστηρώς γνήσια, μολονότι τα οργανωμένα σώματά τους δεν τη διαθέτουν.

6. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Αυτό δείχνει από τι αποτελείται η ταυτότητα του ίδιου ανθρώπου γνωρίζοντας μονάχα ότι απολαμβάνει την ίδια ζωή έτσι όπως αυτή συνεχίζεται από τα μόρια της ύλης τα οποία βρίσκονται σε άενη αλλαγή. Στα πλαίσια, λοιπόν, αυτής της αλληλοδιαδοχής [τα μόρια της ύλης] είναι ζωτικά ενωμένα στο ίδιο οργανωμένο σώμα.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Αυτό, κατά την άποψή μου, μπορεί να γίνει κατανοητό. Πράγματι, πέρα από μια χρονική στιγμή το σώμα δεν είναι πια το ίδιο. Πρόκειται για ένα ισοδύναμό του. Έτσι, αν δεν αναφερθούμε διόλου στην ψυχή, δεν θα υπάρχει ούτε ζωή αλλά ούτε και ζωτική ενότητα. Συνεπώς, αυτή η ταυτότητα δεν θα είναι παρά φαινόμενη.

ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Έστω ότι κάποιος αποδίδει την ταυτότητα του ανθρώπου σε κάτι άλλο από ένα σώμα το οποίο, καλά οργανωμένο σε δεδομένη στιγμή, συνεχίζει να βρίσκεται σε αυτή τη ζωτική οργάνωση με τη βοήθεια της διαδοχής των μορίων της ύλης που του είναι ενωμένα. Αυτός, λοιπόν, θα δυσκολευτεί να καταλάβει ότι ένα έμβryo και ένας ηλικιωμένος άντρας, ένας τρελός και ένας σοφός είναι ο ίδιος άνθρωπος, χωρίς να συνεπάγεται από αυτή την υπόθεση ότι είναι πιθανό ο Σηθ, ο Ισμαήλ, ο Σωκράτης, ο Πλάτος, ο Άγιος Αυγουστίνος, ο Κάσσαρος Βοργίας να είναι ο ίδιος και μόνο άνθρωπος... Αυτός ο τρόπος σκέψης ωστόσο θα ταίριαζε ακόμη λιγότερο στις έννοιες ορισμένων φιλοσόφων οι οποίοι αναγνώριζαν τη μετανάστευση και πίστευαν ότι οι ψυχές των ανθρώπων μπορούν να αποσταλούν, ως τιμωρία για τις ατασθαλίες τους, σε σώματα ζώων. Διότι, δεν νομίζω ότι κάποιος,*

στον Απόλλωνα ότι θα καθιερώσει γιορτές στο όνομά του εάν γύριζε νικητής του Μινώταυρου.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

πεπεισμένος ότι η ψυχή του Ηλιογάβαλου υπήρχε σε ένα από τα γουρούνια του, θα ήθελε να πει ότι αυτό το γουρούνι ήταν άνθρωπος και ο ίδιος άνθρωπος με τον Ηλιογάβαλο.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Εδώ τίθεται θέμα ονόματος και πράγματος. Όσον αφορά το πράγμα, η ταυτότητα της ατομικής υπόστασης μπορεί να μείνει αμετάβλητη μόνο μέσω της συντήρησης της ίδιας ψυχής. Διότι το σώμα βρίσκεται σε αέναη ροή, και η ψυχή δεν κατοικεί σε ορισμένα άτομα τα οποία επιδρούν σε αυτή ούτε σε ένα μικρό αδάμαστο κόκαλο, όπως το φως¹⁶ των ραβίνων. Ωστόσο, δεν υπάρχει κανενός είδους μετανάστευση¹⁷ η οποία να επιτρέψει στην ψυχή να εγκαταλείψει ολοκληρωτικά το σώμα της και να περάσει σε ένα άλλο. Διατηρεί πάντοτε, ακόμη και στο θάνατο, ένα σώμα οργανωμένο, μέρος του προηγούμενου. Το τελευταίο υπόκειται διαρκώς σε ανεπαίσθητη διάλυση, επιδιορθώνεται ή, τέλος, υποκύπτει σε δεδομένη στιγμή στη μεγάλη αλλαγή. Έτσι, αντί για μετανάστευση της ψυχής υπάρχει μετατροπή, περιτύλιξη ή εξέλιξη και, τέλος, μόνιμη αλλαγή του σώματος αυτής της ψυχής. Ο M. van Helmont υιός¹⁸ πίστευε ότι οι ψυχές περνούν από το ένα σώμα στο άλλο, πάντοτε όμως σε άτομα του ίδιου είδους, με σισοπό ο αριθμός των ψυχών του κάθε είδους να μένει σταθερά ίδιος. Με αυτό τον τρόπο, ο αριθμός των ανθρώπων και των λύκων παραμένει ο ίδιος. Αν οι λύκοι μειώνονταν ή ειδικούνταν από την Αγγλία, όφειλαν να πολλαπλασιαστούν κάπου αλλού έως ότου αγγίξουν και πάλι τον ίδιο αριθμό. Κάποιες σιέψεις δημοσιευμένες στη Γαλλία συμφωνούσαν με αυτό. Αν η μετανάστευση δεν λαμβάνεται αυστηρά υπόψη, αν κάποιος δηλαδή πίστευε ότι οι ψυχές, διαμένοντας στο ίδιο αέρινο σώμα, αλλάζουν μονάχα ακατέργαστο σώμα, θα ήταν πιθανή ακόμη και η περίπτωση του περάσματος του σώματος σε άλλο είδος, όπως δείχνει ο τρόπος των βραχμάνων και των πυθαγορείων. Ότι είναι πιθανό όμως δεν σημαίνει ότι είναι και συνεπές με την τάξη των πραγμάτων. Αν ωστόσο αυτού

16 Πρόκειται για το κόκαλο του κόκαυγα, το οποίο θεωρείτο άφθαρτο. Σε αυτό έβλεπαν εξάλλου τον πυρήνα μέσω του οποίου θα πραγματοποιούνταν η ανάσταση του σώματος. [Σ.τ.Μ.: Μεταφράζεται ως φως η λέξη Luz.]

17 Ο όρος transmigration μεταφράζεται ως μετανάστευση και όχι ως μετενάρκωση ή μετεμψύχωση για να αποφύγουμε οποιαδήποτε σύγχυση με τον μεταφυσικό όρο. [Σ.τ.Μ.]

18 Van Helmont, Franciscus Mercurius (1618 – 1699): αλχημιστής και θεόσοφος. Εκδότης των έργων του πατέρα του, Jean-Baptiste, ιατρού και διάσημου χημικού. Έκανε γνωστή τη θεωρία των αρχών της ζωής και της έμφυτης στον οργανισμό κίνηση, για τις οποίες μιλά ο Leibniz.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

του είδους η μετανάστευση αποδειχτεί αληθινή, τότε η ερώτηση θα είναι αν ο Κάιν, ο Χαμ και ο Ισμαήλ, υποθέτοντας σύμφωνα με τη διδασκαλία των ραβίνων ότι έχουν την ίδια ψυχή, θα μπορούσαν να αποκαλούνται ο ίδιος άνθρωπος έστω μόνο κατ' όνομα. Είδα ότι ο διάσημος συγγραφέας του οποίου τις απόψεις υποστηρίζετε το αναγνωρίζει και το εξηγεί πολύ καλά (στην τελευταία παράγραφο αυτού του κεφαλαίου). Η ταυτότητα της ύλης θα υπήρχε. Σε περίπτωση όμως που δεν υπάρχει καμία αναμνηστική σύνδεση, δημιουργημάτων της κοινής ψυχής μεταξύ των διαφόρων προσώπων, δεν θα υπήρχε αρκετή ηθική ταυτότητα ώστε να πούμε ότι θα ήταν το ίδιο και το αυτό πρόσωπο. Αν ο Θεός ήθελε η ανθρώπινη ψυχή να πάει στο σώμα ενός γουρουνιού ξεχνώντας εντελώς τον άνθρωπο και πράττοντας άλλες πράξεις, η ψυχή δεν θα αποτελούσε σε καμία περίπτωση έναν άνθρωπο. Αν όμως, όπως στο σώμα του ζώου, έκανε ανθρώπινες σκέψεις, πιο συγκεκριμένα τις σκέψεις του ανθρώπου που εμπύχωνε μέχρι πριν από την αλλαγή, όπως ο χρυσός γαϊδάρος του Απουλίου,¹⁹ κανένας δεν θα είχε πρόβλημα να πει ότι ήταν ο ίδιος ο Λούκιος που, ερχόμενος από τη Θεσσαλία για να δει τους φίλους του, βρέθηκε μέσα σε τομάρι γαϊδάρου, όπου η Φωτίδα τον έβαλε χωρίς να το θέλει, και περιπλανιόταν από αφεντικό σε αφεντικό ωσότου, τρώγοντας τριαντάφυλλα, επανέλθει και πάλι στη φυσική του μορφή.

[8] ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Νομίζω ότι είμαι σε θέση να υποστηρίξω με αρκετό θράσος ότι κάθε άνθρωπος που θα έβλεπε ένα πλάσμα φτιαγμένο και σχηματισμένο όπως ο ίδιος, ακόμη και αν δεν είχε δώσει ποτέ περισσότερα δείγματα λογικής απ' ό,τι μια γάτα ή ένας παπαγάλος, θα συνέχιζε να το αποκαλεί άνθρωπο. Ή ότι αν άκουγε έναν παπαγάλο να ρητορεύει με τρόπο λογικό όπως ένας φιλόσοφος, θα συνέχιζε να τον αποκαλεί και να τον θεωρεί παπαγάλο. Για τη μεν πρώτη περίπτωση θα έλεγε ότι πρόκειται για έναν άνθρωπο αγνή, άγαρμο και απαλλαγμένο από κάθε λογική σκέψη, για τη δε δεύτερη ότι πρόκειται για έναν παπαγάλο πνευματώδη και φρόνιμο.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Δεν θα έχω την ίδια άποψη για το δεύτερο μέρος όπως για το πρώτο, μολονότι και εδώ μένει κάτι να πούμε. Λίγοι είναι οι θεολόγοι οι οποίοι θα ήταν τόσο τολμηροί ώστε να καταλήξουν να βαφτίσουν άνθρωπο ένα πλάσμα που διαθέτει μεν την ανθρώπινη μορφή, στερείται όμως κάθε λογικής. Αν το παίρναμε από μικρό από το δάσος και κάποιος ιερέας της ρωμαϊκής εκκλησίας έλεγε ίσως υποθετικά: «Εάν είσαι άνθρωπος,

19 Lucius Apuleius (Apulé): Λατίνος φιλόσοφος και πλατωνιστής (2ος π.Χ.). [Σ.τ.Μ.]

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

σε βαφτίζω», δεν θα ήμασταν σε θέση να πούμε ότι επρόκειτο όντως για το ανθρώπινο είδος και ότι επομένως μια ψυχή βρίσκεται εκεί κατοικία ή ότι επρόκειτο για τον ουραγκοτάγκιο, πίθηκο που πλησιάζει πολύ την ανθρώπινη εξωτερική μορφή όπως μαρτυρεί ο Τούλπιος,²⁰ ο οποίος έχει δει ουραγκοτάγκιο και του οποίου την ανατομία έχει περιγράψει ένας πολυμαθής γιατρός. Είναι βέβαιο (το ομολογώ) ότι ο άνθρωπος μπορεί να γίνει τόσο ανόητος όσο και ο ουραγκοτάγκιος. Το εσωτερικό της λογικής ψυχής όμως θα παρέμενε το ίδιο παρά την πάυση της λειτουργίας της λογικής, όπως εξήγησα και παραπάνω. Εδώ ακριβώς βρίσκεται το σημείο που δεν μπορούμε να εξηγήσουμε σύμφωνα με ό,τι φαίνεται. Όσο για τη δεύτερη περίπτωση, τίποτα δεν αποκλείει την ύπαρξη ζώων ενός διαφορετικού είδους τόσο λογικό όσο το δικό μας, όπως για παράδειγμα, οι κάτοικοι του ποιητικού βασιλείου των πτηνών στον ήλιο, από το οποίο ένας παπαγάλος, ερχόμενος στη ζωή μετά το θάνατό του, έσωσε έναν ταξιδευτή. Ο τελευταίος τον είχε ευεργετήσει όταν ακόμη βρισκόταν στη γη. Αν, ωστόσο, όπως συνήθως συμβαίνει στη χώρα των νεράιδων και στα παραμύθια της γιαγιάς, η μεταμορφωμένη σε παπαγάλο κόρη ενός βασιλιά αποδείκνυε την ταυτότητά της μιλώντας, ο πατέρας και η μητέρα της, χωρίς αμφιβολία, θα χάιδευαν τον παπαγάλο ως να ήταν η ίδια τους η κόρη ανεξάρτητα από την παράξενη μορφή της. Παρ' όλα αυτά, δεν θα εναντιωνόμουν στην άποψη εκείνου που θα έλεγε ότι στο μύθο του Χρυσού Γαϊδάριου παρέμενε τόσο εαυτός ή ατομικό όν, εξαιτίας του ίδιου άυλου πνεύματος, όσο και Λούκιος ή πρόσωπο, εξαιτίας της νοητής αντίληψης²¹ του ίδιου εγώ, όμως δεν πρόκειται πλέον για άνθρωπο. Φαίνεται, λοιπόν, ότι μάλλον πρέπει να προσθέσουμε στον ορισμό του ανθρώπου κάτι από το σχήμα και τη σύνθεση του σώματός του όταν λέμε ότι είναι ένα έλλογο ζώο. Διαφορετικά, νομίζω ότι ακόμη και τα δαιμόνια θα ήταν άνθρωποι.

20 Tulp Nicolas (1593–1674): Ολλανδός γιατρός, συγγραφέας του *Observations médicales*, έκδοσης 1641. Πρόκειται για τον γιατρό τον οποίο αναπαριστά ο Ρέμπραντ στο έργο του *Μάθημα Ανατομίας*. Ο πολυμαθής γιατρός για τον οποίο γίνεται λόγος στην ίδια παράγραφο είναι ο E. Tyson, Άγγλος ανατόμος, ο οποίος θα εκδώσει το 1699 το *Ourang – oulang, sive home silvestris*. Πιο κάτω, η ιστορία του παπαγάλου είναι δανεισμένη από το *Histoire comique des états et empires du soleil* του Cyrano de Bergerac. Τέλος, εκείνη του Λούκιου, από το μυθιστόρημα του Απουλίου Ο Χρυσός Γάδαρος ή οι Μεταμορφώσεις.

21 Με τον όρο *νοητή αντίληψη* μεταφράζουμε το *aperception*. Διακρίνεται από το *perception*, το οποίο και αναφέρεται στην απλή αντίληψη έτσι όπως αυτή πραγματοποιείται μέσω των αισθήσεων. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

9. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Η λέξη *πρόσωπο* σημαίνει *ον σκεπτόμενο και έξυπνο, ικανό για λογική και αναστοχασμό, το οποίο μπορεί να σκέφτεται για τον εαυτό του, μπορεί να θεωρεί τον εαυτό του ως τον ίδιο, ως ένα ίδιο πράγμα που σκέφτεται σε διαφορετικούς χώρους και σε διαφορετικούς χρόνους. Και αυτό το κάνει ορμώμενο από την επίγνωση²² των ίδιων των πράξεών του. Αυτή η γνώση συνοδεύει τις αισθήσεις και τις παρούσες αντιλήψεις μας [όταν είναι αριετά διακριτές όπως έχω επισημάνει αριετές φορές μέχρι τώρα]. Από αυτό το σημείο ο καθένας είναι για τον ίδιο αυτό που ονομάζει *εαυτό*. Δεν λαμβάνουμε υπόψη μας σε αυτή τη συνάντηση αν ο ίδιος εαυτός είναι συνεχής σε μία και μόνο υπόσταση ή σε διάφορες υποστάσεις. Η ενσυνείδηση²³ (*consciousness* ή *consciosité*) συνοδεύει πάντοτε τη σκέψη – αυτό ακριβώς είναι που κάνει τον καθένα να είναι αυτό που ονομάζει εαυτό και τον διαφοροποιεί από κάθε άλλο σκεπτόμενο ον. Άρα, αυτό είναι ό,τι αποτελεί την προσωπική ταυτότητα ή αυτό που κάνει ένα λογικό ον να είναι πάντοτε το ίδιο. Όσο, λοιπόν, εκτείνεται η συνείδηση αυτού του ατόμου σε πράξεις και σκέψεις του παρελθόντος, τόσο εκτείνεται και η προσωπική του ταυτότητα. Ο *εαυτός* είναι στο παρόν ο ίδιος που ήταν και άλλοτε.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Είμαι και εγώ αυτής της άποψης, ότι δηλαδή η ενσυνείδηση ή η επίγνωση του εγώ αποδεικνύει την ηθική ή την προσωπική ταυτότητα. Εδώ είναι που διακρίνω το *αδιάλειπτο*²⁴ της ψυχής ενός ζώου από την *αθανασία* της ψυχής στον άνθρωπο. Και η μία και η άλλη διατηρούν τη φυσική και πραγματική τους ταυτότητα. Όσον αφορά τον άνθρωπο, είναι σύμφωνο με τους κανόνες της θείας πρόνοιας ότι η ψυχή διατηρεί την ηθική της ταυτότητα, η οποία μας είναι εμφανής, για να συνθέσει το ίδιο πρόσωπο, ικανό να νιώσει τις τιμωρίες και τις ανταμοιβές. Μοιάζει να υποστηρίζετε, κύριε, ότι αυτή η φαινόμενη ταυτότητα θα μπορούσε να διατηρείται ακόμη και όταν δεν θα υπήρχε τίποτα το πραγματικό. Θα πίστευα ότι κάτι τέτοιο ίσως να ήταν εφικτό μόνο με την απόλυτη δύναμη του Θεού. Σύμφωνα όμως με την τάξη των πραγμάτων, η ταυτότητα, φαινόμενη στο ίδιο και το αυτό πρόσωπο το οποίο νιώθει ότι είναι το ίδιο, προϋποθέτει την αληθινή ταυτότητα για κάθε επόμενο πέρασμα συνοδευόμενο από αναστοχασμό ή επίγνωση του εγώ. Η εσωτερική και άμεση αντίληψη δεν θα μπορούσε να εξαπατήσει με τρόπο φυσικό. Αν ο άνθρωπος δεν ήταν παρά μία μηχανή η οποία διέθετε και ενσυνείδηση, θα έπρεπε να συμφωνούμε μαζί σας, κύριε. Επιμένω όμως ότι αυτή η περίπτωση δεν είναι πιθανή, τουλάχιστον

22 Ο όρος επίγνωση μεταφράζει εδώ το *sentiment*. [Σ.τ.Μ.]

23 Ο όρος ενσυνείδηση αποδίδει το *consciousness* / *consciosité*. [Σ.τ.Μ.]

24 Αποδίδεται ο όρος *incessabilité*. [Σ.τ.Μ.]

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

στον φύσει. Δεν θα ήθελα με αυτό να πω ότι η *π ρ ο σ ω π ι κ ή τ α υ τ ό τ η τ α* και ο ίδιος *ο ε α υ τ ό ς* δεν διαμένουν σ' εμάς, ούτε ότι δεν είμαι εγώ το βρέφος που ήταν στην κούνια, χρησιμοποιώντας ως πρόσχημα ότι δεν θυμάμαι τίποτα απ' ό,τι έκανα τότε. Για να βρούμε την ηθική ταυτότητα μας απ' εαυτού, αρκεί να υπάρχει ένας ενδιάμεσος τρόπος σύνδεσης με την ενσυνείδηση μιας γειτονικής κατάστασης ή έστω αρκικά απομακρυσμένης από την άλλη, όταν ένα άλμα ή ένα ξεχασμένο διάστημα θα ήταν αναμεμειγμένο. Έτσι, αν μια ασθένεια διέκοπτε τη συνέχεια της σύνδεσης της ενσυνείδησης με τέτοιο τρόπο ώστε να μη γνωρίζω πώς έφτασα στην παρούσα κατάσταση, μολονότι θυμάμαι κάποια πράγματα από το παρελθόν, η μαρτυρία των γύρω μου θα μπορούσε να καλύψει τα κενά της μνήμης μου. Θα μπορούσαν ακόμη και να με τιμωρήσουν με βάση αυτές τις μαρτυρίες εάν είχα κάνει κάτι κακό με τη θέλησή μου κατά τη διάρκεια της περιόδου που ξεχάσα έπειτα από την ασθένεια. Αν, από την άλλη, είχα ξεχάσει καθετί από το παρελθόν μου και ήμουν υποχρεωμένος να μάθω και πάλι από την αρχή μέχρι και το όνομά μου, μέχρι να διαβάζω και να γράφω, θα μπορούσα, πάντα στην παρούσα κατάσταση μου, να πληροφορηθώ από τους γύρω μου ό,τι αφορά το παρελθόν μου, όπως και ότι κράτησα τα δικαιώματά μου χωρίς να είναι απαραίτητο να μοιραστώ σε δύο πρόσωπα και να κληρονομήσω τον ίδιο μου τον εαυτό. Αυτό όλο αρκεί για να διατηρηθεί η ηθική ταυτότητα από την οποία συνίσταται το αυτό πρόσωπο. Είναι αλήθεια ότι, αν οι άλλοι συνωμοτούσαν για να με εξαπατήσουν (όπως θα μπορούσα να εξαπατηθώ από μόνος μου από ένα όραμα, ένα όνειρο ή μια ασθένεια, πιστεύοντας πως ό,τι ονειρεύτηκα μου συνέβη), ό,τι φαίνεται θα ήταν απατηλό. Υπάρχουν όμως περιπτώσεις κατά τις οποίες μπορούμε να είμαστε ηθικά βέβαιοι για την αλήθεια σε σχέση με τον άλλο. Κοντά στον Θεό, του οποίου η κοινωνική σχέση μαζί μας είναι το βασικό σημείο της ηθικότητας,²⁵ δεν υπάρχει χώρος για σφάλμα. Για ό,τι αφορά τον *ε α υ τ ό*, θα ήταν καλύτερα να τον διαφοροποιήσουμε από τον *φ α ι ν ό μ ε ν ο ε α υ τ ό* και την ενσυνείδηση. Ο εαυτός συνιστά την πραγματική και φυσική ταυτότητα, ενώ ο *φ α ι ν ό μ ε ν ο ς ε α υ τ ό ς*, συνδεόμενος από την αλήθεια, συνενώνεται με την προσωπική ταυτότητα. Έτσι, μη θέλοντας να πω ότι η προσωπική ταυτότητα δεν εκτείνεται πέρα από την ανάμνηση, θα έλεγα ακόμη λιγότερο ότι ο *ε α υ τ ό ς* ή η φυσική ταυτότητα εξαρτάται από αυτή. Η προσωπική και πραγματική ταυτότητα αποδεικνύεται, με όσο περισσότερη βεβαιότητα μπορεί, περί του προκείμενου γεγονότος, από τον παρόντα και

25 Η λέξη ηθικότητα μεταφράζει τον όρο *moralité*. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

άμεσο αναστοχασμό. Συνήθως, αποδεικνύεται επαρκώς από την ανάμνησή μας για το χρονικό διάστημα ή από τη συνωμοτική μαρτυρία των άλλων. Αν όμως ο Θεός άλλαζε ριζικά την πραγματική ταυτότητα, η προσωπική θα παρέμενε ίδια, αρκεί ο άνθρωπος να διατηρούσε τις εκφάνσεις της ταυτότητάς του, τόσο τις εσωτερικές (δηλαδή της συνείδησης) όσο και τις εξωτερικές, όπως εκείνες που υπάρχουν σε ό,τι φαίνεται στους άλλους. Συνεπώς, η προσωπική ταυτότητα δεν συνίσταται αποκλειστικά και μόνο από τη συνείδηση. Η αναφορά στον άλλο ή και άλλα σημάδια μπορούν να τη συμπληρώσουν. Μόνο που εμφανίζεται δυσκολία όταν υπάρχει αντίθεση μεταξύ αυτών των διαφορετικών εκφάνσεων. Η συνείδηση μπορεί να σωπάσει, όπως ακριβώς συμβαίνει και με τη λήθη. Αν όμως έλεγε ξεκάθαρα αυτό που ήταν αντιφατικό στις άλλες εκφάνσεις, θα βρισκόμασταν σε αμηχανία μπροστά στην κρίση και, όπως συμβαίνει κάποιες φορές, μετέωροι μεταξύ δύο πιθανοτήτων, εκείνης του σφάλματος της ανάμνησής μας και εκείνης της μιας κάποιας διάψευσης των εξωτερικών εκφάνσεων.

11. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Θα λέγαμε ότι τα μέλη του σώματος κάθε ατόμου αποτελούν τμήμα του εαυτού του. Εφόσον όμως το σώμα βρίσκεται σε αέναη ροή, κατά συνέπεια, ο άνθρωπος δεν θα μπορούσε να παραμείνει ο ίδιος.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Θα προτιμούσα καλύτερα να πω ότι το εγώ και το εκείνο είναι χωρίς μέρη, διότι λέμε, και δικαιολογημένα, ότι η ίδια υπόσταση ή το ίδιο φυσικό εγώ διατηρείται πραγματικά. Δεν μπορούμε όμως να πούμε, μιλώντας σύμφωνα με την ακριβή αλήθεια των πραγμάτων, ότι το ίδιο όλον, του οποίου ένα μέρος του χάνεται, διατηρείται. Αυτό που έχει σωματικά μέρος μπορεί να χάσει κάποια από αυτά κάθε στιγμή.

13. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Η συνείδηση που έχουμε για παρελθοντικές μας πράξεις δεν θα μπορούσε να μεταφερθεί από μια σκεπτόμενη υπόσταση σε άλλη και θα ήταν βέβαιο ότι η ίδια υπόσταση παραμένει, γιατί εμείς αισθανόμαστε ίδιοι, αν αυτή η συνείδηση ήταν μία και μόνη ατομική πράξη, αν δηλαδή η πράξη του αναλογίζεσθαι ήταν ίδια με την πράξη την οποία αναλογιζόμαστε όταν αντιλαμβανόμαστε. Επειδή όμως δεν πρόκειται παρά για τη σύγχρονη αναπαράσταση μιας περασμένης πράξης, μένει να αποδείξουμε ότι δεν είναι δυνατόν αυτό που δεν υπήρξε ποτέ να μπορέσει πραγματικά να αναπαρασταθεί στο πνεύμα όπως εάν είχε πράγματι υπάρξει.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Η ανάμνηση με κάποια χρονική απόσταση μπορεί να εξαπατήσει. Έχουμε συχνά εμπειρία αυτού του πράγματος, και υπάρχει τρόπος να συλλάβουμε μια φυσική αιτία γι' αυτό το λάθος. Η άμεση και σύγχρονη ανάμνηση όμως ή η ανάμνηση αυτού που συνέβη άμεσα αλλά παλαιότερα, με

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

άλλα λόγια η συνείδηση ή ο αναστοχασμός που συνοδεύει μια εσωτερική πράξη, δεν θα μπορούσε να εξαπατήσει με φυσικό τρόπο. Διαφορετικά, δεν θα μπορούσαμε να είμαστε καν βέβαιοι αν σκεφτόμαστε κάτι ή όχι. Αυτό το λέμε εμείς στον εαυτό μας για μια πράξη περασμένη και όχι η πράξη για την ίδια. Αν, λοιπόν, οι άμεσες εσωτερικές εμπειρίες δεν ήταν βέβαιες, δεν θα υπήρχε καμία αλήθεια στην πραγματικότητα για την οποία να μπορούμε να είμαστε βέβαιοι. Έχω όμως ήδη πει ότι μπορεί να υπάρχει κατανοητή εξήγηση του λάθους έτσι όπως αυτό λαμβάνει χώρα στις εξωτερικές και άμεσες αντιλήψεις μας. Τουναντίον, στις εσωτερικές και άμεσες δεν θα μπορούσαμε να το βρούμε, εκτός και αν προστρέχαμε στον Παντοδύναμο Θεό.

14. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Όσον αφορά την ερώτηση για το αν η ίδια άυλη υπόσταση μπορεί να έχει δύο διακριτά πρόσωπα, ορίστε πάνω σε τι βασίζεται: αν το ίδιο άυλο ον μπορεί να απογυμνωθεί από την επίγνωση της προηγούμενης ύπαρξής του, να απαλλαγεί οριστικά από το παρελθόν και να μην μπορέσει ποτέ να το επανακτήσει, το αποτέλεσμα θα ήταν, αν λέγαμε ότι ξεκινά έναν νέο λογαριασμό, συνεπώς έναν νέο κύκλο ζωής, να έχει συνείδηση η οποία δεν μπορεί να επεκταθεί πέραν αυτού του κύκλου. Όλοι όσοι πιστεύουν στην προϋπαρξή των ψυχών έχουν προφανώς αυτό το είδος σκέψης. Είδα έναν άνθρωπο ο οποίος ήταν πεπεισμένος ότι η ψυχή του υπήρξε εκείνη του Σωκράτη. Μπορώ να βεβαιώσω ότι ο συγκεκριμένος άνθρωπος εκτέλεσε άριστα τα μεγάλης ευθύνης καθήκοντά του, σε τέτοιο βαθμό μάλιστα ώστε να θεωρείται άνθρωπος φρόνιμος και λογικός. Εξάλλου φάνηκε από τα έργα του, τα οποία δημοσιοποιήθηκαν, ότι δεν του έλειπαν ούτε το πνεύμα ούτε η γνώση. Εφόσον οι ψυχές είναι αδιάφορες απέναντι σε οποιαδήποτε ποσότητα ύλης, όσο μπορούμε να τη γνωρίζουμε από τη φύση τους, αυτή η υπόθεση (της μιας και μόνο ψυχής η οποία περνά σε διαφορετικά σώματα) δεν κλείνει μέσα της κανέναν προφανή παραλογισμό. Ωστόσο, αυτός που προς το παρόν δεν έχει καμία ανάμνηση του τι μπορεί να έκανε ή να σκέφτηκε ο Νέστορας ή ο Σωκράτης, διανοείται ή έστω μπορεί να διανοηθεί ότι πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο με τον Νέστορα ή τον Σωκράτη; Μπορεί να πάρει μέρος στις πράξεις των δύο αρχαίων Ελλήνων; Μπορεί να τις αποδώσει στον εαυτό του ή θεωρεί ότι πρόκειται για αποκλειστικά δικές του πράξεις και όχι για πράξεις κάποιου άλλου, ο οποίος υπήρξε παλαιότερα; Επίσης, δεν αποτελεί ένα και το αυτό πρόσωπο με κάποιον από τους δύο, εφόσον η ψυχή η οποία βρίσκεται σε αυτόν προς το παρόν δημιουργήθηκε όταν άρχισε να εμψυχώνει το σώμα που τώρα έχει. Ακόμη και αν μερικά από τα μόρια της ύλης που κάποτε συνέθεταν το σώμα του Νέστορα βρίσκονταν σήμερα στο

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

σώμα του συγκεκριμένου ανθρώπου, δεν θα συνέβαλλαν καθόλου στο να τον καταστήσουν το ίδιο με τον Νέστορα πρόσωπο. Διότι η ίδια άυλη υπόσταση χωρίς την ίδια συνείδηση δεν υποχρεώνει το ίδιο πρόσωπο να ενωθεί με αυτό ή εκείνο το σώμα· τα ίδια μέρη της ύλης, ενωμένα σε ένα οποιοδήποτε σώμα χωρίς καμία κοινή συνείδηση, δεν μπορούν να συστήσουν το ίδιο πρόσωπο.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Ένα άυλο ον ή ένα πνεύμα δεν μπορεί να απαλλαγεί από κάθε αντίληψη της προγενέστερης υπαρξής του. Του απομένουν εντυπώσεις γεγονότων που του συνέβησαν στο παρελθόν. Μπορεί να έχει ακόμη και προαισθήματα για ό,τι θα του συμβεί στο μέλλον. Αυτά τα αισθήματα όμως είναι συνήθως πολύ μικρά ώστε να διακρίνονται και να μπορούμε να τα αντιληφθούμε, μπορούν ωστόσο κάποια μέρα να αναπτυχθούν. Η συνέχεια και η σύνδεση των αντιλήψεων δημιουργεί στην πραγματικότητα το ίδιο άτομο, οι νοητές αντιλήψεις όμως (όταν δηλαδή αντιλαμβανόμαστε συναισθήματα του παρελθόντος) αποδεικνύουν την ηθική ταυτότητα και ευνοούν την εμφάνιση της πραγματικής ταυτότητας. Η προϋπαρξη των ψυχών δεν μας γίνεται γνωστή από τις αντιλήψεις, αν όμως ήταν αυθεντική, μπορεί κάποια μέρα να γίνει γνωστή. Έτσι, δεν είναι φρόνιμο η αποκατάσταση της ανάμνησης να είναι για πάντα αδύνατη από τη στιγμή που οι μη αισθητές αντιλήψεις (των οποίων τη χρήση έχω παρουσιάσει σε τόσες άλλες σημαντικές περιπτώσεις) χρησιμεύουν εδώ διατηρώντας το σπόρο [της μνήμης]. Ο αποθανών M. Henri Morus,²⁶ θεολόγος της αγγλικανικής εκκλησίας, ήταν πεπεισμένος για την προϋπαρξη [των ψυχών] και έγραφε για να την υποστηρίξει. Ο αποθανών M. van Helmont υιός πήγε πιο μακριά, όπως προείπα. Ο τελευταίος πίστευε στη μετανάστευση των ψυχών, πάντοτε όμως μεταξύ σωμάτων του ίδιου είδους, με αποτέλεσμα η ανθρώπινη ψυχή να εμψυχώνει πάντοτε ανθρώπινο σώμα.²⁷ Πίστευε, μαζί με κάποιους ραβίνους, στο πέρασμα της ψυχής από τον Αδάμ στον Μεσσία, όπως στον νέο Αδάμ. Δεν ξέρω ακόμη αν πίστευε ότι και ο ίδιος υπήρξε κάποιος αρχαίος, αφού ήταν τόσο ικανός άνθρωπος. Άρα, αν αυτό το πέρασμα των ψυχών ήταν αυθεντικό, έτσι όπως εξήγησα παραπάνω (γεγονός όμως που δεν μοιάζει καθόλου αληθοφανές), ότι δηλαδή οι ψυχές κρατώντας το επεξεργασμένο σώμα περνούν αιφνιδίως σε άλλα ακατέργαστα σώματα, το ίδιο άτομο θα βρισκόταν διαρκώς

26 Ο Henry More (1614 –1687) : Άγγλος φιλόσοφος και θεολόγος. Ανήκε στην πλατωνική σχολή του Cambridge.

27 Ο Van Helmont είναι συγγραφέας ενός δοκιμίου για τη μετανάστευση των ψυχών (*de revolutione animarum humanarum*, 1960). Βλ. σημείωση 10.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

τόσο στον Νέστορα και τον Σωκράτη όσο και σε κάθε νεότερο. Θα μπορούσε ακόμη να κάνει γνωστή την ταυτότητά του σε όποιον διείσδυε αριετὰ στη φύση του παρακρινημένος από εντυπώσεις ή χαρακτηριστικά εναπομείναντα σε όσα ο Νέστορας ή ο Σωκράτης είχαν και κάποια ιδιοφυΐα, αριετὰ επίμονη, θα μπορούσε να αναγνώσει. Αν ωστόσο ο σύγχρονος άνθρωπος δεν διέθετε κανένα εσωτερικό ή εξωτερικό τρόπο να μάθει αυτό που υπήρξε, θα ήταν, αναφορικά με την ηθική, σαν μην υπήρξε ποτέ. Το εμφανές όμως θέλει να μην παραμελείται τίποτα στον κόσμο, αναφορικά με την ηθική, διότι ο Θεός είναι ο μονάρχης του οποίου η διακυβέρνηση είναι τέλεια. Οι ψυχές, σύμφωνα με τις υποθέσεις μου, δεν είναι αδιάρρηκτες σε κάποια ποσότητα της ύλης όπως μοιάζει να πιστεύετε. Αντίθετα, εκφράζουν πρωτότυπα αυτές που είναι και οφείλουν να είναι ενωμένες κατά τάξη. Έτσι, αν περνούσαν σε νέα σώματα, ακατέργαστα ή αισθητά, θα κρατούσαν για πάντα την έκφραση όλων των πραγμάτων τα οποία και αντιλήφθηκαν ενώ βρισκόνταν στα προηγούμενα σώματά τους. Ακόμη, τα νέα σώματα θα έπρεπε να αισθάνονται με τέτοιο τρόπο ώστε η ατομική συνέχεια να έχει πάντοτε τα πραγματικά της σημάδια. Όποια όμως και αν ήταν η κατάσταση μας στο παρελθόν, το αποτέλεσμα δεν θα μπορούσε πάντοτε να μας είναι μη-αντιληπτό. Ο ικανός συγγραφέας του *Λοκμίον για τη νόηση*, του οποίου αποδεχτήκατε τις απόψεις, είχε σημειώσει ότι (βιβλίο II, κεφάλαιο *Για την ταυτότητα* § 27) ένα τμήμα των παραπάνω υποθέσεων ή μυθοπλασιών για το πέρασμα των ψυχών, οι οποίες θεωρούνται πιθανές, στηρίζεται σε αυτό που κοιτάμε συνήθως στο πνεύμα: όχι μόνο ότι είναι ανεξάρτητο από την ύλη, αλλά ότι είναι και αδιάφορο σε κάθε είδους ύλη. Ελπίζω όμως, κύριε, πως ό,τι σας είπα γι' αυτό το θέμα, εδώ και εκεί, θα βοηθήσει να διαφωτιστεί αυτή η αμφιβολία και να γνωστοποιηθεί καλύτερα αυτό που φύσει είναι δυνατό. Καταλαβαίνουμε από εδώ πόσο οι πράξεις ενός προγενέστερου θα μπορούσαν να ανήκουν σε έναν σύγχρονο, ο οποίος θα είχε την ίδια ψυχή, μολονότι δεν θα μπορούσε να το αντιληφθεί. Αν όμως κατόρθωνε να τη γνωρίσει, θα επακολουθούσε η προσωπική ταυτότητα. Εκτός αυτού, ένα μόνο μέτρος ύλης, το οποίο περνά από ένα σώμα σε ένα άλλο, δεν αποτελεί το ίδιο ανθρώπινο άτομο, ούτε αυτό που ονομάζουμε εγώ. Αυτό το κάνει η ψυχή.

16. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Είναι ωστόσο αλήθεια ότι με ενδιαφέρει τόσο και είμαι ακριβοδίκαια υπεύθυνος για μια πράξη που έγινε πριν από χίλια χρόνια, ως να είχε πραγματοποιηθεί από εμένα τον ίδιο. [Η πράξη] μου αποδίδεται σύγχρονα από τη συνείδηση (self-consciousness)

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

που έχω με τρόπο ανάλογο εκείνου που με καθιστά υπεύθυνο, και είμαι, για μια πράξη που μόλις διέπραξα.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Αυτή η άποψη ότι έχω κάνει κάτι μπορεί να εξαπατήσει για πράξεις οι οποίες βρίσκονται μακριά στο χρόνο. Κάποιοι άνθρωποι θεώρησαν αληθινό, με τη σταθερή επανάληψή του, κάτι που ονειρεύτηκαν ή μηχανεύτηκαν. Αυτή η ψεύτικη άποψη μπορεί να περιπλέξει τα πράγματα, δεν μπορεί όμως να τα καταστήσει αξιόποινα αν κάποιος διαφωνούν. Από την άλλη πλευρά, μπορούμε να είμαστε υπόλογοι αυτού που κάναμε ακόμη και αν το έχουμε ξεχάσει. Αρχίζει η πράξη να πιστοποιηθεί με κάποιον τρόπο.

17. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Ο καθένας διαπιστώνει κάθε μέρα ότι, ενώ το μικρό του δαχτυλάκι συμπεριλαμβάνεται στη συνείδησή του, αποτελεί τόσο μέρος του εαυτού του (εκείνου) όσο και αυτό που αποτελεί το μεγαλύτερο μέρος.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Έχω ήδη πει (§11) γιατί δεν θα ήθελα να αναπτύξω το γιατί το δάχτυλό μου δεν είναι μέρος του εγώ. Είναι όμως αλήθεια ότι μου ανήκει και αποτελεί μέρος του σώματός μου.

ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Όσοι υποστηρίζουν μια άλλη άποψη θα πουν ότι έστω το μικρό δάχτυλο αποκομμένο πια από το υπόλοιπο σώμα· αν η συνείδηση πήγαινε στο μικρό δάχτυλο και εγκατέλειπε το υπόλοιπο σώμα, είναι προφανές ότι το μικρό δάχτυλο θα ήταν το πρόσωπο, το ίδιο πρόσωπο. Ο εαυτός, λοιπόν, δεν θα είχε καμία σχέση με το υπόλοιπο σώμα.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Η φύση δεν αποδέχεται τέτοιου είδους μυθεύματα, τα οποία και καταστρέφονται από το σύστημα της αρμονίας ή από την τέλεια αντιστοιχία μεταξύ ψυχής και σώματος.

18. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Μοιάζει ωστόσο ότι, *αν το σώμα συνέχιζε να ζει και να έχει την ιδιαίτερη συνείδησή του, στην οποία το μικρό δαχτυλάκι δεν συμμετείχε καθόλου, μολονότι η ψυχή πήγε στο μικρό δάχτυλο, το δάχτυλο δεν θα μπορούσε να ομολογήσει καμία από τις πράξεις του υπόλοιπου σώματος, ούτε θα μπορούσαμε να του καταλογίσουμε καμία από αυτές τις πράξεις.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Η ψυχή που θα βρίσκεται στο δάχτυλο όμως δεν θα ανήκει στο σώμα. Ομολογώ ότι αν ο Θεός έπραττε κατά τέτοιον τρόπο ώστε οι ενσυνειδήσεις να μεταφέρονται σε άλλες ψυχές, θα έπρεπε να τις διαχειριστεί με γνώμονα τις ηθικές έννοιες και σαν να ήταν ίδιες. Όμως, θα ταραζόταν η τάξη των πραγμάτων χωρίς κανέναν απολύτως λόγο και θα επέρχετο διαζύγιο μεταξύ του μη-αντιληπτού και της αλήθειας, η οποία διατηρείται μέσω των

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

απειροελάχιστων αντιλήψεων.²⁸ Αυτό ωστόσο δεν θα ήταν καθόλου φρόνιμο, διότι οι απειροελάχιστες αντιλήψεις του παρόντος μπορούν να αναπτυχθούν μια μέρα, αφού τίποτα δεν είναι άχρηστο, και η αιωνιότητα προσφέρει τεράστιο πεδίο στις αλλαγές.

20. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Οι ανθρώπινοι νόμοι δεν τιμωρούν έναν τρελό για πράξεις που έκανε ένας σώφρονας, ούτε έναν σώφρονα για πράξεις που έκανε ένας τρελός. Από αυτό προκύπτει ότι πρόκειται για δύο ανθρώπους. Έτσι, εδώ λαμβάνει χώρα αυτό που λέμε ότι είναι εκτός εαυτού.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Οι νόμοι απειλούν να τιμωρήσουν και υπόσχονται να ανταμείψουν για να εμποδίσουν τις κακές πράξεις και να προάγουν τις καλές. Οι ποινές και οι ανταμοιβές όμως δεν έχουν κανένα αποτέλεσμα σε έναν τρελό εφόσον δεν τον κυβερνά η λογική. Συνεπώς, με μέτρο την αδυναμία, η αυστηρότητα της ποινής οφείλει να σταματά. Από την άλλη πλευρά, θέλουμε ο εγκληματίας να νιώσει τις συνέπειες του κακού που έκανε με σκοπό να φοβάται να διαπράξει παρόμοια εγκλήματα στο μέλλον. Ο τρελός όμως στερείται κάθε λογικής ώστε να μπορεί να καταλάβει κάτι τέτοιο. Είμαστε, λοιπόν, υποχρεωμένοι να περιμένουμε κάποιο χρονικό διάστημα έως ότου εκτελέσουμε τη δικαστική απόφαση. Αυτό μας επιτρέπει να τιμωρήσουμε τον δράστη που έχει σώας τας φρένας. Έτσι, αυτό που κάνουν οι νόμοι ή οι δικαστές στο πλαίσιο αυτών των συναντήσεων δεν έχει καμία σχέση με την αντίληψη δύο προσώπων.

22. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Πράγματι, στο απόσπασμα όπου σας μιλώ για τα συναισθήματα γίνεται η ένσταση *ότι δεν πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο όταν αναφερόμαστε σε έναν άνθρωπο μεθυμένο που όμως στη συνέχεια επανέρχεται στη νηφαλιότητα. Αφού δεν θυμάται τίποτα απ' όσα έκανε ενώ ήταν μεθυμένος, δεν μπορούμε να τον τιμωρήσουμε. Σε αυτό όμως απαντάμε ότι, όπως και να έχει, παραμένει το ίδιο πρόσωπο, όπως παραμένει το ίδιο πρόσωπο και ο άνθρωπος που περπατά κατά τη διάρκεια του ύπνου του, κάνει και διάφορα άλλα πράγματα και είναι υπεύθυνος για κάθε κακό που έκανε ενώ βρισκόταν σε αυτή την κατάσταση.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Υπάρχουν πολλές διαφορές μεταξύ των πράξεων ενός μεθυμένου ανθρώπου και ενός κοινά αναγνωρισμένου υπνοβάτη. Τιμωρούμε τους μέθυσους γιατί μπορούν να αποφύγουν τη μέθη, όπως επίσης μπορούν και κατά τη διάρκειά της να θυμηθούν την τιμωρία. Δεν εξαρτάται όμως από

28 Ο όρος *απειροελάχιστες αντιλήψεις* μεταφράζει τον όρο *perceptions insensible*. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

τη θέληση των υπνοβατών να αποφύγουν τόσο τον νυχτερινό τους περίπατο όσο και ό,τι κάνουν κατά τη διάρκειά του. Αν ωστόσο ήταν αλήθεια ότι μαστιγώνοντάς τους κατά τη διάρκεια της υπνοβασίας θα τους υποχρεώναμε να μείνουν στο κρεβάτι, θα είχαμε το δικαίωμα να το κάνουμε και δεν θα το παραλείπαμε, μολονότι θα ήταν περισσότερο ένα είδος θεραπείας παρά τιμωρία. Πράγματι λέγεται ότι αυτού του είδους η θεραπεία έχει αποτέλεσμα.

ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Οι ανθρώπινοι νόμοι τιμωρούν και τον ένα και τον άλλο με μια δικαιοσύνη σύμφωνη με τον τρόπο που οι άνθρωποι γνωρίζουν τα πράγματα. Διότι σε αυτές τις περιπτώσεις δεν θα μπορούσαμε να διακρίνουμε με βεβαιότητα το πραγματικό από το κίβδηλο. Συνεπώς, η άγνοια δεν μπορεί να γίνει δεκτή ως δικαιολογία για ό,τι κάναμε ενώ ήμασταν μεθυσμένοι ή κοιμισμένοι. Το γεγονός εναντίον εκείνου που το διέπραξε είναι αποδεδειγμένο, και δεν θα μπορούσαμε να αποδείξουμε για λογαριασμό του την απουσία της συνείδησης.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Δεν πρόκειται τόσο γι' αυτό όσο για το τι πρέπει να γίνει όταν αποδεικνύεται ότι ο μέθυσος ή ο υπνοβάτης ήταν εκτός εαυτού, όπως είναι δυνατό να συμβεί. Σε αυτή την περίπτωση, ο υπνοβάτης θα θεωρούνταν ότι ήταν μακιαχός. Επειδή όμως η μέθη θεωρείται εκούσια και η ασθένεια δεν είναι [εκούσια], τιμωρούμε μάλλον το ένα και όχι το άλλο.

ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: Όμως, τη μεγάλη και φοβερή ημέρα της κρίσης, όταν τα μυστικά κάθε καρδιάς θα αποκαλυφθούν, έχουμε δικαίωμα να πιστεύουμε ότι κανένας δεν θα κληθεί να απαντήσει για εντελώς άγνωστα σε αυτόν πράγματα. Ο καθένας θα δεχτεί ό,τι του οφείλεται, ενώ θα κατηγορηθεί ή θα δικαιολογηθεί από την ίδια του τη συνείδηση.

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Δεν γνωρίζω αν θα πρέπει η μνήμη κάθε ανθρώπου να είναι σε υπερδιέγερση τη μέρα της κρίσης ώστε να θυμηθεί όλα όσα ξέχασε. Ούτε εάν η γνώση των άλλων, και κυρίως του δικαίου κριτή, ο οποίος δεν θα πρέπει να κάνει λάθος, θα είναι αρκετή. Θα μπορούσαμε να δημιουργήσουμε κάποιο μύθευμα που δεν αρμόζει στην αλήθεια, αλλά είναι πιθανό. Έστω ένας άνθρωπος την ημέρα της κρίσης ο οποίος θεωρεί για τον εαυτό του ότι υπήρξε κακός. Το ίδιο φαίνεται να νομίζουν και όλα τα προσορισμένα να κρίνουν πνευματικά δημιουργήματα, χωρίς ωστόσο κάτι τέτοιο να είναι αλήθεια. Θα τολμούσαμε να πιστέψουμε ότι ο υπέρτατος και δίκαιος κριτής, ο μόνος που γνωρίζει την αλήθεια, θα καταδικάζε αυτό το πρόσωπο και θα έκρινε με τρόπο αντίθετο από αυτά που ξέρει; Αυτό μοιάζει να συμφωνεί με την έννοια της ηθικής προσωπικότητας έτσι όπως εσείς την αποδίδετε. Θα λέγαμε ίσως ότι, αν ο Θεός κρίνει χωρίς να λαμβάνει υπόψη του τα φαινόμενα, δεν θα δοξάζεται αρκετά και θα λυπήσει τους άλλους. Θα μπορούσαμε όμως να

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

απαντήσουμε ότι αυτός και μόνο είναι ο μοναδικός και υπέρτατος νόμος και ότι οι υπόλοιποι οφείλουν να αποδεχτούν ότι έκαναν λάθος.

23. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Εάν μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι δύο συνειδήσεις, διακριτές και αμεταβίβαστες, δρουν διαδοχικά σε ένα και μόνο σώμα, η μία σταθερή κατά τη διάρκεια της μέρας και η άλλη κατά τη διάρκεια της νύχτας, ή ότι η ίδια συνείδηση λειτουργεί κατά διαλείμματα σε δύο διαφορετικά σώματα, αναρωτιέμαι αν στην πρώτη περίπτωση ο άνθρωπος της μέρας και ο άνθρωπος της νύχτας, αν μπορούν να εκφραστώ με αυτό τον τρόπο, δεν είναι δύο εντελώς διακριτοί άνθρωποι όπως ο Πλάτωνας και ο Σωκράτης, και αν στη δεύτερη περίπτωση δεν θα είχαμε ένα και μόνο άτομο μέσα σε δύο διακριτά σώματα. Δεν ωφελεί σε τίποτα να πούμε ότι η ίδια συνείδηση, η οποία επηρεάζει δύο διαφορετικά σώματα, και οι δύο συνειδήσεις, οι οποίες επηρεάζουν, σε διαφορετικούς χρόνους, το ίδιο σώμα, ανήκουν η μία στην ίδια άυλη υπόσταση ενώ οι άλλες δύο σε δύο διαφορετικές μεταξύ τους άυλες υποστάσεις, οι οποίες εισάγουν αυτές τις διάφορες συνειδήσεις σε εκείνα τα σώματα εφόσον η προσωπική ταυτότητα θα οριζόταν ομοίως από τη συνείδηση, ακόμη και αν αυτή η συνείδηση θα ήταν προσαρτημένη σε κάποια άυλη ατομική υπόσταση ή όχι. Επιπλέον, ένα άυλο πράγμα που σκέφεται οφείλει κάποιες φορές να ξεχνάει την περασμένη του συνείδηση και να τη θυμάται εκ νέου. Υποθέστε ότι αυτά τα διαστήματα της μνήμης και της λήθης επανέρχονται τακτικά κατά τη διάρκεια της ημέρας και της νύχτας. Έχετε δύο άτομα με το ίδιο άυλο πνεύμα. Από εδώ συνεπάγεται ότι η ταυτότητα του εαυτού δεν καθορίζεται από την ταυτότητα ή τη διαφορά της υπόστασης για την οποία δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι αλλά μονάχα από την ταυτότητα της συνείδησης.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Ομολογώ ότι αν όλες οι φαινόμενες εκφάνσεις άλλαζαν και μεταφέρονταν από ένα πνεύμα σε ένα άλλο ή αν ο Θεός έκανε ανταλλαγή μεταξύ δύο πνευμάτων δίνοντας το ορατό σώμα αλλά και τις φαινόμενες εκφάνσεις και συνειδήσεις του ενός στο άλλο, η προσωπική ταυτότητα αντί να εξαρτάται από την υπόσταση θα ακολουθούσε εκείνες τις σταθερές εκφάνσεις τις οποίες η ανθρωπίνη ηθική οφείλει να έχει κατά νου. Αυτές όμως οι εκφάνσεις δεν συναποτελούν τις απλές συνειδήσεις. Θα πρέπει ο Θεός να αλλάζει όχι μόνο τις νοητές αντιλήψεις ή συνειδήσεις των εν λόγω ατόμων αλλά και τις εκφάνσεις αυτών των ατόμων έτσι όπως εμφανίζονται στους άλλους. Διαφορετικά, θα υπήρχε ανακολουθία μεταξύ των συνειδήσεων των μεν και των μαρτυριών των δε, γεγονός που θα τάραζε την τάξη των ηθικών πραγμάτων. Πρέπει ωστόσο να γίνει αποδεκτό ότι ο διαχωρισμός μεταξύ του αισθητού και του μη αισθητού κόσμου, μεταξύ δηλαδή των απειροελάχιστων αντιλήψεων, οι οποίες θα παρέμεναν στις ίδιες υποστάσεις, και των νοητών αντιλή-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ψευ, οι οποίες θα είχαν ανταλλαχθεί, θα ήταν θάυμα, όπως ακριβώς όταν κάνουμε την υπόθεση ότι ο Θεός δημιουργεί το κενό. Εξήγησα πιο πάνω γιατί κάτι τέτοιο δεν είναι σύμφωνο με τη φυσική τάξη. Ορίστε όμως μια άλλη υπόθεση περισσότερο προσήκουσα: Μπορεί, σε κάποιο άλλο μέρος του σύμπαντος και σε κάποιον άλλο χρόνο, να υπάρχει μια σφαίρα η οποία δεν διαφέρει σε τίποτα αισθητικά από αυτήν που εμείς κατοικούμε, τη γήινη. Παράλληλα, ο καθένας από τους ανθρώπους που κατοικούν σε εκείνη τη σφαίρα δεν διαφέρει σε τίποτα αισθητικά από τον καθένα από εμάς που του αντιστοιχεί. Θα υπάρχουν, λοιπόν, περισσότερα από εκατό εκατομμύρια ζευγάρια παρόμοιων ανθρώπων, δύο ανθρώπων δηλαδή οι οποίοι έχουν τις ίδιες εκφάνσεις και τις ίδιες συνειδήσεις. Ο Θεός θα μπορούσε να μεταφέρει από τη μια σφαίρα στην άλλη είτε μόνο τα πνεύματα είτε πνεύμα και σώμα μαζί, χωρίς κανείς να το αντιληφθεί. Έστω, λοιπόν, ότι τους μεταφέρει ή τους αφήνει. Τι θα λέγαμε για το πρόσωπό τους ή για τον ε α υ τ ό τους αν επικαλούμασταν τους συγγραφείς σας; Πρόκειται για το ίδιο πρόσωπο ή για δύο; Δεδομένου πάντα ότι θα ήταν αδύνατον να διακρίνουμε τη συνείδηση και στις εσωτερικές και στις εξωτερικές εκφάνσεις των ανθρώπων των δύο διαφορετικών σφαιρών. Είναι αλήθεια ότι ο Θεός και τα πνεύματα —εκείνα που είναι ικανά να διορούν τα χρονικά διαστήματα καθώς και τις εξωτερικές σχέσεις των χρόνων και των χώρων, όπως και την εσωτερική τους δομή, δυσδιάκριτα στους ανθρώπους και των δύο σφαιρών— θα μπορούσαν να τις ξεχωρίσουν. Σύμφωνα όμως με τις υποθέσεις σας —και ενώ μόνο η ενσυνείδηση διακρίνει τα πρόσωπα, χωρίς να πρέπει να βάλουμε σε δυσκολίες την πραγματική ταυτότητα ή τη διαφορά της υπόστασης ή ακόμη και αυτό που θα φαινόταν στους άλλους— πώς να εμποδίσουμε τον εαυτό μας να πει ότι αυτά τα δύο πρόσωπα, τα οποία βρίσκονται ταυτόχρονα σε δύο όμοιες μεταξύ τους σφαίρες αλλά είναι απομακρυσμένα το ένα από το άλλο με ανείπωτη απόσταση, δεν είναι παρά το ένα και αυτό πρόσωπο; Κάτι τέτοιο θα ήταν εντούτοις έκδηλος παραλογισμός. Επιπλέον, μιλώντας για ό,τι είναι πιθανό φύσει, οι δύο παρόμοιες σφαίρες και οι δύο παρόμοιες ψυχές που βρίσκονται στις δύο σφαίρες θα έμεναν στην ίδια κατάσταση για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα. Διότι, εφόσον υπάρχει ατομική διαφορά, πρέπει το λιγότερο αυτή η ανομοιότητα να βρίσκεται στις μη αισθητές συστάσεις, οι οποίες οφείλουν να εξελιχθούν στη συνέχεια του χρόνου.

26. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Ας υποθέσουμε ότι ένας άνθρωπος τιμωρείται σήμερα για πράξη που διέπραξε σε μια άλλη ζωή. Είναι ωστόσο απολύτως αδύνατο για τον δράστη να*

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

έχει οποιαδήποτε συνείδηση. Ποια διαφορά θα υπήρχε μεταξύ μιας τέτοιας συμπεριφοράς και εκείνης η οποία θα τον καθιστούσε δυστυχισμένο;

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Οι πλατωνικοί, οι οπαδοί του Ωριγένη, κάποιοι εβραίοι και άλλοι υποστηρικτές της προϋπαρξής των ψυχών πίστεψαν ότι οι ψυχές αυτού του κόσμου τοποθετήθηκαν σε σώματα ατελή με σκοπό να υποφέρουν για εγκλήματα που έχουν διαπραχθεί σε έναν προηγούμενο κόσμο. Επειδή όμως δεν γνωρίζουμε την αλήθεια γι' αυτό το θέμα, ούτε και θα τη μάθουμε —είτε υποβοηθούμενοι από τη μνήμη είτε από κάποια ίχνη είτε με τη γνώση του άλλου—, δεν θα μπορέσουμε ποτέ, ακολουθώντας τις συνηθισμένες για το θέμα έννοιες, να το αποκαλέσουμε τιμωρία. Μιλώντας γενικά για την τιμωρία, υπάρχει χώρος για να αμφιβάλλει κανείς αν είναι απόλυτα αναγκαίο γι' αυτούς που υποφέρουν να μάθουν αφ' εαυτού τους κάποια μέρα την αιτία, και, αν δεν θα ήταν αρκετό, άλλα, πιο ενημερωμένα πνεύματα, να βρουν υλικό για να δοξάσουν τη θεία δίκη. Ωστόσο, είναι προφανές ότι όσοι υποφέρουν θα γνωρίζουν το γιατί, τουλάχιστον γενικά.

29. ΦΙΛΑΛΗΘΗΣ: *Ίσως, στο τέλος τέλος, να μπορούσατε να συμφωνήσετε με τον συγγραφέα μου, ο οποίος ολοκληρώνει το κεφάλαιό του για την Ταυτότητα κάνοντας λόγο για το αν ο άνθρωπος παραμένει ίδιος. Πρόκειται για μια ερώτηση η οποία αφορά το όνομα, αν δηλαδή με τη λέξη άνθρωπος εννοούμε μόνο το έλλογο πνεύμα ή μόνο το σώμα της επονομαζόμενης ανθρωπίνης μορφής ή, τέλος, το πνεύμα ενωμένο με ένα τέτοιο σώμα. Στην πρώτη περίπτωση, το απομονωμένο πνεύμα (τουλάχιστον απομονωμένο από το ακατέργαστο σώμα) θα είναι ακόμη άνθρωπος. Στη δεύτερη, ένας ουρανοκόσμος, ο οποίος, αν εξαιρέσουμε τη λογική, είναι παρόμοιος με εμάς, θα ήταν άνθρωπος. Αν, από την άλλη, ο άνθρωπος απαλλασσόταν από την έλλογη ψυχή του και δεχόταν ψυχή ζώου, θα εξακολουθούσε να είναι άνθρωπος. Στην τρίτη περίπτωση, πρέπει και το ένα και το άλλο να παραμείνουν ενωμένα στο ίδιο σύμπλεγμα, με το ίδιο πνεύμα και εν μέρει το ίδιο σώμα ή έστω κάτι ανάλογο, τουλάχιστον όσον αφορά την αισθητική σωματική μορφή. Έτσι, θα μπορούσε να παραμείνει το ίδιο ον, φυσικά ή ηθικά, δηλαδή η ίδια υπόσταση και το ίδιο πρόσωπο, χωρίς όμως να εξακολουθεί να είναι άνθρωπος, και αυτό στην περίπτωση που θεωρήσουμε ότι η μορφή είναι θεμελιώδης στον άνθρωπο, σύμφωνα με την τελευταία περίπτωση.*

ΘΕΟΦΙΛΟΣ: Ομολογώ ότι όντως σε αυτό υπάρχει θέμα ονόματος. Όσον αφορά την τρίτη περίπτωση, είναι σαν το ίδιο ζώο να είναι πότε κάμπια ή μεταξοσκώληκας και πότε πεταλούδα. Όπως κάποιοι φαντάστηκαν ότι οι άγγελοι αυτού του κόσμου υπήρξαν άνθρωποι σε έναν κόσμο περασμένο. Σε αυτή τη διάλεξη όμως σταθήκαμε σε σημαντικότερα από εκείνα της σημασί-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ας των λέξεων θέματα. Σας έδειξα την προέλευση της αληθινής φυσικής ταυτότητας. Απέδειξα ότι ούτε η ηθική ούτε η ανάμνηση είναι αντιφατικές. Ότι δεν θα μπορούσαν να δείξουν τη φυσική ταυτότητα στο ίδιο το πρόσωπο για το οποίο άλλωστε και πρόκειται, αλλά ούτε και εκείνες που έχουν σχέσεις με αυτήν. Ωστόσο, δεν ακυρώνουν ποτέ τη φυσική ταυτότητα ούτε διακόπτουν ολοκληρωτικά κάθε σχέση μαζί της· ότι υπάρχουν δηλαδή πνευματικά δημιουργήματα τα οποία γνωρίζουν ή, εν δυνάμει, μπορούν να γνωρίσουν αυτό που στ' αλήθεια υπάρχει, αλλά ότι θα ήταν συνετό να αποφανθούμε πως αυτό που είναι αδιάφορο απέναντι στα ίδια τα πρόσωπα δεν μπορεί να είναι παρά μόνο για ένα συγκεκριμένο χρονικό διάστημα.

Μτφρ. Βασιλική Κοκκινίδου

3. David Hume, Για την προσωπική ταυτότητα²⁹

1. Υπάρχουν μερικοί φιλόσοφοι που φαντάζονται ότι κάθε στιγμή έχουμε βαθιά συνείδηση εκείνου που αποικαλούμε *εαυτός*, ότι αισθανόμαστε την ύπαρξη και τη συνέχιση της ύπαρξής του και ότι είμαστε βέβαιοι, πέρα από το τεκμήριο της απόδειξης, τόσο για την τέλεια ταυτότητά του όσο και για την απλότητά του.³⁰ Ισχυρίζονται ότι το πιο ισχυρό αίσθημα, το πιο βίαιο πάθος, αντί να μας αποσπάσει από αυτή τη θέαση του εαυτού, μας προσηλώνει ακόμη πιο έντονα και μας αναγκάζει να εξετάσουμε την επίδρασή του στον εαυτό είτε μέσω του πόνου είτε μέσω της ευχαρίστησης που προξενούν. Το να επιχειρηθεί περαιτέρω απόδειξη αυτού του πράγματος θα αποτελούσε εξασθένιση αυτών των τεκμηρίων, καθώς καμία απόδειξη δεν μπορεί να παραχθεί από ένα γεγονός του οποίου έχουμε τόσο βαθιά συνείδηση. Και για κανένα πράγμα δεν θα μπορούσαμε να είμαστε βέβαιοι αν αμφισβητούσαμε το προηγούμενο.

2. Ατυχώς, όλοι αυτοί οι καταφατικοί ισχυρισμοί αντιτίθενται στην ίδια ακριβώς εμπειρία που επικαλούνται, και ούτε έχουμε καμία ιδέα εαυτού με τον τρόπο που διασαφηνίστηκε εδώ. Διότι από ποια εντύπωση θα μπορούσε να παραχθεί αυτή η ιδέα;³¹ Είναι αδύνατον να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα χωρίς πρόδηλη αντίφαση, ωστόσο είναι ένα ερώτημα που αναγκαστικά πρέπει να απαντηθεί, αν δεχόμαστε ότι αυτή η ιδέα του εαυτού θεωρείται σαφής και κατανοητή. Πρέπει να υπάρχει μια εντύπωση η οποία προικαλεί κάθε πραγματική ιδέα. Ωστόσο, ο εαυτός ή το πρόσωπο δεν είναι μια οποιαδήποτε εντύπωση, αλλά εκείνη στην οποία υποτίθεται ότι αναφέρονται οι πολυπληθείς εντυπώσεις και ιδέες μας. Αν μια οποιαδήποτε εντύπωση προικαλεί την

29 Η αρίθμηση των παραγράφων στα κείμενα των Hume, Butler και Reid αποτελεί προσθήκη του μεταφραστή.

30 Η «τέλεια ταυτότητα» δηλώνει την παντελή έλλειψη μεταβολής και ασυνέχειας στη διάρκεια του χρόνου (βλ. παρ. 6), ενώ η «απλότητα» περιλαμβάνει (*Πραγματεία*, 1.1.1, παρ.1) την απουσία (και επιπλέον τη μη διάκριση στο νου) συστατικών μερών. [Σ.τ.Μ.]

31 Εδώ γίνεται αναφορά στην εμπειριστική αρχή του Hume ότι οι ιδέες του νου που απηχούν την πραγματικότητα προέρχονται αιτιακά από εντυπώσεις της εμπειρίας (*impressions*), ανάμεσα στις οποίες και αισθητηριακές εντυπώσεις (*Πραγματεία*, 1.1.1, παρ. 1). Ο γενικότερος όρος που χρησιμοποιείται για να δηλώσει εντυπώσεις και ιδέες είναι «αντίληψη» (*perception*), ο οποίος αναφέρεται στο *αποτέλεσμα* και όχι στη σχετική πράξη/ενέργεια του υποκειμένου. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ιδέα του εαυτού, αυτή η εντύπωση πρέπει να συνεχίζει αμετάβλητα η ίδια κατά μήκος όλης της ακολουθίας της ζωής μας – εφόσον ο εαυτός υποτίθεται ότι υπάρχει κατ' αυτό τον τρόπο. Όμως, δεν υπάρχει καμία εντύπωση σταθερή και αμετάβλητη. Ο πόνος και η ευχαρίστηση, η θλίψη και η χαρά, τα πάθη και τα αισθήματα διαδέχονται το ένα το άλλο και ποτέ δεν υπάρχουν όλα την ίδια στιγμή. Επομένως, δεν είναι δυνατόν να παράγεται η ιδέα του εαυτού από καμία από τις παραπάνω εντυπώσεις ή από οποιαδήποτε άλλη, και κατά συνέπεια δεν υπάρχει καμία τέτοια ιδέα.

3. Ωστόσο, τι θα συμβεί περαιτέρω σε όλες τις μεμονωμένες αντιλήψεις μας με βάση αυτή την υπόθεση; Όλες αυτές είναι διαφορετικές, μπορούμε να αντιδιαστείλουμε τη μία από την άλλη και να χωριστεί η μία από την άλλη. Μπορούν να εξεταστεί η μία χωριστά από την άλλη, να αποτελούν χωριστές υπάρξεις και να μην έχουν ανάγκη από τίποτε που να υποστηρίζει την υπάρξή τους. Με ποιον τρόπο, λοιπόν, ανήκουν στον εαυτό και πώς συνδέονται με αυτόν; Όσον αφορά εμένα, όταν έρχομαι στο εσώτερο σημείο αυτού που ονομάζω *εαυτό μου*, πάντα παραπατώ στη μια ή την άλλη μεμονωμένη αντίληψη θερμότητας ή κρύου, φωτός ή σιάς, αγάπης ή μίσους, πόνου ή ευχαρίστησης. Δεν μπορώ ποτέ να συλλάβω τον εαυτό μου μια οποιαδήποτε στιγμή χωρίς μια αντίληψη και ποτέ δεν μπορώ να παρατηρήσω οποιοδήποτε άλλο πράγμα παρὰ μόνο την αντίληψη. Όταν οι αντιλήψεις μου για μια οποιαδήποτε στιγμή αφαιρούνται, όπως στον βαθύ ύπνο, δεν έχω κανένα αίσθημα εαυτού γι' αυτό το χρονικό διάστημα, και μπορεί πραγματικά να ειπωθεί ότι δεν υπάρχω. Κι αν επρόκειτο όλες οι αντιλήψεις μου να αφαιρεθούν με το θάνατο και δεν μπορούσα ούτε να σκεφτώ, ούτε να αισθανθώ, ούτε να δω, ούτε να αγαπήσω, ούτε να μισήσω μετά τη διάλυση του σώματός μου, τότε θα είχα αφανιστεί εντελώς, και δεν μπορώ να συλλάβω τι επιπλέον θα απαιτούνταν για να με καταστήσει μια τέλεια μη οντότητα. Αν ο οποιοσδήποτε έπειτα από σοβαρό και αμερόληπτο αναστοχασμό θεωρεί ότι έχει μια διαφορετική έννοια του εαυτού του, οφείλω να ομολογήσω ότι δεν μπορώ πια να επιχειρηματολογήσω μαζί του. Το μόνο που μπορώ να δεχτώ είναι ότι εκείνος μπορεί (όπως κι εγώ) να έχει γενικά δίκιο, και η ουσιαστική διαφορά μας να αφορά αυτό το συγκεκριμένο σημείο. Ίσως να μπορεί να αντιληφθεί κάτι απλό και με συνέχεια, το οποίο ονομάζει εαυτό, παρότι εγώ είμαι βέβαιος ότι δεν υπάρχει τέτοια αρχή σ' εμένα.

4. Όμως, αφήνοντας κατά μέρος μερικούς μεταφυσικούς αυτού του είδους, θα διακινδυνεύσω να ισχυριστώ ότι η υπόλοιπη ανθρωπότητα δεν είναι τίποτε

DAVID HUME

άλλο από μια δέσμη ή ένας σωρός διαφορετικών αντιλήψεων που διαδέχονται η μία την άλλη με ασύλληπτη ταχύτητα και βρίσκονται σε διαρκή ροή και κίνηση. Τα μάτια μας δεν μπορούν να στραφούν γύρω από τους βολβούς χωρίς να διαφοροποιηθούν οι αντιλήψεις μας. Η σκέψη μας είναι ακόμη πιο ασταθής από την όρασή μας, και όλες οι υπόλοιπες αισθήσεις και ικανότητές μας συμβάλλουν σε αυτή τη μεταβολή, χωρίς να υπάρχει ούτε μια δύναμη της ψυχής που να παραμένει αμετάβλητα η ίδια, έστω και για μια στιγμή. Ο νους είναι ένα είδος θεάτρου, όπου αρκετές αντιλήψεις κάνουν διαδοχικά την εμφάνισή τους, περνούν, περνούν ξανά, κυλούν αθόρυβα και αναμειγνύονται σε μια άπειρη ποικιλία θέσεων και καταστάσεων. Δεν υπάρχει, στην πραγματικότητα, ούτε απλότητα στο νου σε μια στιγμή ούτε διαφορά σε μια άλλη, παρά τη φυσική τάση που ίσως έχουμε να φανταζόμαστε αυτή την απλότητα και ταυτότητα. Η σύγκριση με το θέατρο δεν θα πρέπει να μας παραπλανά. Μόνο οι διαδοχικές αντιλήψεις συνιστούν το νου, και δεν έχουμε ούτε την πιο απομακρυσμένη έννοια του χώρου, όπου τυχόν αναπαρίστανται αυτές οι σκηνές, ούτε μια έννοια των υλικών από τα οποία αποτελούνται.

5. Τι είναι αυτό, λοιπόν, που μας δίνει μια τέτοια ώθηση έτσι ώστε να αποδίδουμε μια ταυτότητα σε αυτές τις διαδοχικές αντιλήψεις και να υποθέτουμε ότι οι ίδιοι κατέχουμε μια αμετάβλητη και αδιάκοπη ύπαρξη καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής μας; Για να απαντήσουμε σε αυτή την ερώτηση, πρέπει να διαχωρίσουμε ανάμεσα στην προσωπική ταυτότητα που αφορά τη σκέψη ή τη φαντασία μας και αυτή που αφορά τα πάθη μας ή τη μέριμνα για τον εαυτό μας. Το πρώτο είναι το παρόν αντικείμενό μας, και για να το εξηγήσουμε πλήρως πρέπει να δούμε το ζήτημα σε αρκετό βάθος και να εξηγήσουμε αυτή την ταυτότητα που αποδίδουμε στα φυτά και τα ζώα, εφόσον υπάρχει μεγάλη αναλογία ανάμεσα σε αυτή και την ταυτότητα του εαυτού ή του προσώπου.

6. Έχουμε μια διακριτή ιδέα ενός αντικειμένου που παραμένει αμετάβλητο και χωρίς διακοπή διαμέσου μιας υποτιθέμενης χρονικής μεταβολής, και αυτή την ιδέα την ονομάζουμε ταυτότητα. Έχουμε επίσης και μια διακριτή ιδέα πολλών διαφορετικών αντικειμένων που υπάρχουν σε διαδοχή και συνδέονται μεταξύ τους με μια στενή σχέση. Κι αυτό, σε μια λεπτομερή εξέταση, παρέχει μια τόσο τέλεια έννοια διαφοράς ωσάν να μην υπήρχε κανενός είδους σχέση ανάμεσα στα αντικείμενα. Όμως, παρότι αυτές οι δύο ιδέες της ταυτότητας και της διαδοχής σχετιζόμενων αντικειμένων είναι οι ίδιες τελείως διακριτές, και επιπλέον ενάντιες, είναι βέβαιο ότι στον συνηθισμένο τρόπο

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

σκέψης μας κατά κανόνα συγχέονται η μία με την άλλη. Νιώθουμε σχεδόν το ίδιο την πράξη της φαντασίας, με την οποία θεωρούμε ένα αντικείμενο να υπάρχει χωρίς διακοπή και αμετάβλητα, και αυτή με την οποία αναστοχαζόμαστε τη διαδοχή των σχετιζόμενων αντικειμένων, ούτε απαιτείται περισσότερος κόπος ή σιέψη στην τελευταία απ' ό,τι στην προηγούμενη. Η σχέση διευκολύνει τη μετάβαση του νου από το ένα αντικείμενο στο άλλο και καθιστά το πέρασμα τόσο ομαλό σαν να στοχαζόταν [ο νους] ένα συνεχιζόμενο αντικείμενο. Αυτή η ομοιότητα είναι το αίτιο της σύγχυσης και του σφάλματος και μας οδηγεί να αντικαθιστούμε την έννοια των σχετιζόμενων αντικειμένων με εκείνη της ταυτότητας. Παρότι για μια στιγμή μπορεί να θεωρήσουμε ότι η σχετιζόμενη διαδοχή μεταβάλλεται ή διακόπτεται, είναι βέβαιο ότι την επόμενη θα αποδώσουμε σε αυτή μια τέλεια ταυτότητα και θα τη θεωρήσουμε επίζηλη και μη διακοπτόμενη διαδοχή αντικειμένων. Εξαιτίας της ομοιότητας που προαναφέραμε, η τάση μας γι' αυτό το σφάλμα είναι τόσο μεγάλη ώστε υποπίπτουμε σε αυτό πριν καν το αντιληφθούμε. Και παρότι αδιάκοπα διορθώνουμε τον εαυτό μας μέσω του αναστοχασμού και επιστρέφουμε σε έναν περισσότερο ακριβή τρόπο σκέψης, δεν μπορούμε ωστόσο επί μακρόν να διατηρήσουμε τη φιλοσοφία μας ή να αφαιρέσουμε αυτή τη μεροληψία από τη φαντασία μας. Η τελευταία μας επιλογή είναι να υποκίψουμε σε αυτήν και τολμηρά να ισχυριστούμε ότι αυτά τα διαφορετικά αλλά σχετιζόμενα αντικείμενα είναι στην πραγματικότητα τα ίδια, όσο κι αν παρουσιάζονται να διακόπτονται και να μεταβάλλονται. Για να δικαιολογήσουμε αυτό τον παραλογισμό, συχνά επινοούμε μια νέα και ακατανόητη αρχή που συνδέει μαζί τα αντικείμενα και αποτρέπει τη διακοπή ή τη μεταβολή τους. Έτσι, επινοούμε τη συνεχιζόμενη ύπαρξη των αντιλήψεων των αισθήσεών μας για να απομακρύνουμε τη διακοπή και προστρέχουμε στην έννοια της ψυχής, του εαυτού και της υπόστασης για να μεταμφιέσουμε τη διαφορά. Ωστόσο, μπορούμε επιπλέον να παρατηρήσουμε ότι, όπου δεν δημιουργείται ένα τέτοιο αποκύημα φαντασίας, η τάση μας να συγχέουμε την ταυτότητα με τη σχέση πραγμάτων είναι τόσο μεγάλη ώστε μπορούμε να φανταστούμε κάτι άγνωστο και μυστήριο που συνδέει τα μέρη, πέρα από την υπάρχουσα σχέση τους. Και θεωρώ ότι αυτό συμβαίνει με την ταυτότητα που αποδίδουμε σε όλα τα φυτά. Ακόμη κι όταν αυτό δεν συμβαίνει, πάλι έχουμε μια τάση να συγχέουμε αυτές τις ιδέες. Κι αυτό, παρότι δεν μπορούμε να ικανοποιήσουμε πλήρως τον εαυτό μας ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα, ούτε μπορούμε να βρούμε ένα οποιοδήποτε αμετάβλητο και χωρίς διακοπή πράγμα για να δικαιολογήσει τη δική μας έννοια της ταυτότητας.

DAVID HUME

7. Επομένως, η διαμάχη ως προς την ταυτότητα δεν συνιστά μόνο μια γλωσσική έριδα. Διότι, όταν αποδίδουμε ταυτότητα με μια ανάρμοστη σημασία σε αντικείμενα που μεταβάλλονται ή διακόπτονται, το σφάλμα μας δεν περιορίζεται στην έκφραση, αλλά συνήθως συνοδεύεται από ένα φανταστικό αποκύημα είτε ότι κάτι είναι αμετάβλητο και χωρίς διακοπή είτε ότι είναι μυστήριο και ανεξήγητο – τουλάχιστον έχουμε την τάση να δημιουργούμε τέτοια φανταστικά αποκύηματα. Για να αποδείξουμε αυτή την υπόθεση έτσι ώστε να ικανοποιηθεί ο κάθε καλόπιστος ερευνητής, αρκεί να δείξουμε από την καθημερινή εμπειρία και παρατήρηση ότι τα αντικείμενα –που μεταβάλλονται και διακόπτονται, αλλά ωστόσο υποτίθεται ότι συνεχίζουν τα ίδια– συνίστανται μόνο από μια διαδοχή μερών που συνδέονται μέσω της ομοιότητας, της χωροχρονικής συνέχειας ή της αιτιότητας. Κι εφόσον μια τέτοια διαδοχή ανταποκρίνεται καταφανώς στην έννοια που έχουμε για τη διαφορά, μόνο μέσω σφάλματος μπορούμε να αποδώσουμε ταυτότητα σε αυτά. Εφόσον, συνεπώς, η σχέση των μερών που μας οδηγεί σε αυτό το σφάλμα δεν είναι στην πραγματικότητα τίποτε παραπάνω από μια ποιότητα που προξενεί ένα συνειρμό ιδεών και μια εύκολη μετάβαση της φαντασίας από τη μία ιδέα στην άλλη, το σφάλμα δημιουργείται μόνο μέσω αυτής της ομοιότητας των ιδεών (που αυτή η πράξη του νου αποδεικνύει), και στοχάζομαστε ένα συνεχιζόμενο αντικείμενο. Επομένως, η κύρια ενασχόλησή μας πρέπει να συνίσταται στο να αποδείξουμε ότι όλα τα αντικείμενα στα οποία αποδίδουμε ταυτότητα χωρίς να παρατηρούμε αμετάβλητη και αδιάκοπη ύπαρξη στην ουσία αποτελούνται από μια διαδοχή σχετιζόμενων αντικειμένων.

8. Για να εξηγήσουμε το παραπάνω, ας υποθέσουμε ότι τοποθετείται εμπρός μας μια υλική μάζα, της οποίας τα μέρη γειτνιάζουν και συνδέονται μεταξύ τους. Είναι σαφές ότι πρέπει να αποδώσουμε μια τέλεια ταυτότητα σε αυτή τη μάζα, με την προϋπόθεση ότι όλα τα μέρη συνεχίζουν χωρίς διακοπή και μεταβολή να είναι τα ίδια, οποιαδήποτε κίνηση ή μεταβολή κι αν παρατηρήσουμε είτε στο όλο είτε σε οποιοδήποτε από τα μέρη. Όμως, ας υποθέσουμε ότι ένα πολύ μικρό ή ασήμαντο μέρος προστίθεται ή αφαιρείται από αυτή τη μάζα. Παρότι αυτό κυριολεκτικά καταστρέφει απολύτως την ταυτότητα του όλου, διστάζουμε να μην ονομάσουμε αυτή την υλική μάζα την ίδια, αφού σπάνια σκεφτόμαστε με τέτοια ακρίβεια στις περιπτώσεις που βρίσκουμε μια τόσο μικρή μετατροπή. Το πέρασμα της σκέψης από το αντικείμενο πριν από τη μεταβολή στο αντικείμενο ύστερα από αυτή είναι τόσο εύκολο και ομαλό που δεν αντιλαμβανόμαστε σχεδόν καθόλου τη μεταβολή, με την τά-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ση να φανταζόμαστε ότι δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια συνεχιζόμενη επισκόπηση του ίδιου αντικειμένου.

9. Μια αρκετά αξιοθαύμαστη συγκυρία συνοδεύει αυτό το πείραμα. Παρότι η μεταβολή ενός σημαντικού μέρους υλικής μάζας καταστρέφει και την ταυτότητα του όλου, οφείλουμε να μετρήσουμε το μέγεθος που έχει το μέρος όχι απόλυτα αλλά *σε αναλογία* με το όλο. Η άθροιση ή η αφαίρεση ενός όρους δεν θα ήταν επαρκής για να προξενήσει διαφορά σε έναν πλανήτη, μολονότι η μεταβολή ελάχιστων ιντσών θα ήταν ικανή να καταστρέφει την ταυτότητα μερικών σωμάτων. Αυτό είναι αδύνατο να εξηγηθεί παρά μόνο αν αναστοχαστούμε ότι τα αντικείμενα δρουν στο νου και διασπούν ή διακόπτουν τη συνέχεια των ενεργειών του όχι σύμφωνα με το πραγματικό τους μέγεθος αλλά σύμφωνα με τη μεταξύ τους αναλογία. Εφόσον, συνεπώς, εξαιτίας αυτής της διακοπής το αντικείμενο δεν φαίνεται πλέον ότι είναι το ίδιο, πρέπει η αδιάκοπη πορεία της σκέψης να συνιστά την ατελή ταυτότητα.

10. Αυτό μπορεί να επιβεβαιωθεί με ένα άλλο φαινόμενο. Μια μεταβολή σε ένα σημαντικό μέρος ενός σώματος καταστρέφει την ταυτότητά του. Είναι όμως αξιοσημείωτο ότι όταν η μεταβολή παράγεται *βαθμιαία και χωρίς να γίνεται αισθητή*, έχουμε σε μικρότερο βαθμό την τάση να αποδίδουμε το ίδιο αποτέλεσμα. Και ο λόγος δεν μπορεί καταφανώς να είναι άλλος από το ότι ο νους, ακολουθώντας τις διαδοχικές μεταβολές του σώματος, αισθάνεται ένα εύκολο πέρασμα από την επισκόπηση της κατάστασής του σε μια στιγμή στην παρακολούθησή της σε μια άλλη και ποτέ δεν αντιλαμβάνεται διακοπή στις ενέργειές του. Από αυτή τη συνεχιζόμενη αντίληψη αποδίδει μια συνεχιζόμενη ύπαρξη και ταυτότητα σε αυτό το αντικείμενο.

11. Ωστόσο, οποιοδήποτε μέτρο προφύλαξης κι αν χρησιμοποιήσουμε για τη βαθμιαία εισαγωγή των μεταβολών (έτσι ώστε αυτές να επιδέχονται την αναλογία με το όλο), είναι βέβαιο ότι, όπου τελικά παρατηρήσουμε σημαντικές μεταβολές, θα διστάσουμε να αποδώσουμε ταυτότητα σε τόσο διαφορετικά αντικείμενα. Υπάρχει όμως ένα άλλο τέχνασμα μέσω του οποίου μπορούμε να παρακινήσουμε τη φαντασία να προχωρήσει ένα βήμα περαιτέρω. Κι αυτό γίνεται δημιουργώντας μια σχέση του ενός μέρους με το άλλο, και ένα συνδυασμό σε ένα *κοινό τέλος* ή σκοπό. Ένα πλοίο του οποίου ένα σημαντικό μέρος έχει μεταβληθεί μέσω συχνών επισκευών θεωρείται ακόμη το ίδιο, και η διαφορά των υλικών δεν μας εμποδίζει να του αποδίδουμε ταυτότητα. Το κοινό τέλος, στο οποίο όλα τα μέρη συνωμοτούν, είναι το ίδιο σε

DAVID HUME

όλες τις ποικίλες καταστάσεις τους και παρέχει μια εύκολη μετάβαση της φαντασίας από μια κατάσταση του σώματος σε μια άλλη.

12. Όμως, πιο αξιοσημείωτο είναι όταν προσθέτουμε μια *συμπάθεια* των μερών ως προς το *κοινό τέλος*³² και υποθέτουμε ότι τα μέρη φέρουν την αμοιβαία σχέση αιτίου και αποτελέσματος σε όλες τις πράξεις και λειτουργίες τους. Αυτό συμβαίνει με όλα τα ζώα και τα φυτά, όπου τα πολλά μέρη όχι μόνο δηλώνουν έναν γενικό σκοπό αλλά και μια αμοιβαία εξάρτηση και σύνδεση του ενός μέρους με το άλλο. Το αποτέλεσμα μιας τόσο ισχυρής σχέσης είναι ότι, παρότι σε πολύ λίγα έτη τόσο τα φυτά όσο και τα ζώα υφίστανται μια *ολοκληρωτική* αλλαγή (αυτό ο καθένας οφείλει να το δεχτεί), αποδίδουμε σε αυτά ταυτότητα ακόμη κι όταν η μορφή, το μέγεθος και η υπόστασή τους έχουν τροποποιηθεί εντελώς. Η βελανιδιά που από μικρό φυτό μεγαλώνει και γίνεται μεγάλο δέντρο παραμένει η ίδια βελανιδιά, παρότι δεν υπάρχει ούτε ένα υλικό σωματίδιο ή σχήμα των μερών της που να είναι το ίδιο. Το νήπιο γίνεται άνδρας και είναι μερικές φορές παχύς και άλλες λεπτός χωρίς καμία μεταβολή στην ταυτότητά του.

13. Μπορούμε επίσης να εξετάσουμε τα δύο ακόλουθα φαινόμενα που στο είδος τους είναι αξιοσημείωτα. Το πρώτο είναι ότι, παρότι συνήθως έχουμε την ικανότητα να διακρίνουμε με ακριβή ακρίβεια ανάμεσα στην αριθμητική ταυτότητα και την ταυτότητα είδους, ωστόσο κάποτε συμβαίνει να τα συγχέουμε και να χρησιμοποιούμε στη σκέψη και το συλλογισμό μας το ένα στη θέση του άλλου. Κι έτσι, ένας άνθρωπος που ακούει ένα θόρυβο να διακόπτεται και να ξαναρχίζει αναφέρει ότι συνεχίζει να είναι ο ίδιος θόρυβος. Κι αυτό, μολονότι είναι προφανές ότι οι ήχοι έχουν μόνο μια ταυτότητα είδους ή ομοιότητα και δεν υπάρχει τίποτε αριθμητικά το ίδιο παρά μόνο το αίτιο που τους προξένησε. Με παρόμοιο τρόπο, μπορεί να ειπωθεί, χωρίς να παραβιαστεί η γλωσσική ορθότητα, ότι η τάδε εκκλησία που ήταν προηγουμένως κατασκευασμένη με κερραμίδια έγινε ερείπια και ότι η ενορία ανοικοδόμησε την εκκλησία από πέτρα και σύμφωνα με τη νεότερη αρχιτεκτονική. Εδώ δεν είναι ούτε η μορφή ούτε τα υλικά τα ίδια ούτε υπάρχει κάτι κοινό

32 Παρότι η έννοια του «κοινού τέλους» φαίνεται να παραπέμπει στη θέση του Locke για την «κοινή οργάνωση» στην ταυτότητα των έμβιων όντων (*Λογίμιο*, 2.27.4), η κριτική τόσο στην πρώτη έννοια όσο και στη «συμπάθεια» των μερών στοχεύει επίσης την παραπλήσια θεωρία του Shaftesbury. Βλ. Shaftesbury (1711/1999: 300). [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

στα δύο αντικείμενα εκτός από τη σχέση τους με τους κατοίκους της ενορίας, και ωστόσο μόνο αυτό είναι αρκετό για να μας κάνει να τα ονομάσουμε το ίδιο αντικείμενο. Όμως, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι σε αυτές τις περιπτώσεις το πρώτο αντικείμενο, κατά έναν τρόπο, αφανίζεται προτού το δεύτερο υπάρξει. Με αυτού του είδους τα μέσα δεν μας παρουσιάζεται σε καμία χρονική στιγμή η ιδέα της διαφοράς και της πολλαπλότητας, και γι' αυτόν το λόγο έχουμε λιγότερους ενδοιασμούς να τα αποκαλέσουμε με το ίδιο όνομα.

14. Δεύτερον, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι, παρότι σε μια διαδοχή σχετιζόμενων αντικειμένων είναι απαιτούμενο η μεταβολή των μερών να μην είναι ούτε ξαφνική ούτε ολοκληρωτική για να διατηρηθεί η ταυτότητα [στο νου], ωστόσο, όπου τα αντικείμενα είναι από τη φύση τους μεταβλητά και ασταθή, δεχόμαστε μια πιο αιφνίδια μετάβαση από εκείνη που διαφορετικά θα ήταν συνεπής με αυτή τη σχέση. Εφόσον, επομένως, η φύση του ποταμού συνίσταται στην κίνηση και τη μεταβολή των μερών, παρότι σε λιγότερο από 24 ώρες αυτά τροποποιούνται εντελώς, αυτό δεν εμποδίζει τον ποταμό να συνεχίζει να είναι ο ίδιος για αρκετές εποχές. Αυτό που είναι φυσικό και ουσιώδες στο κάθε πράγμα, αυτό και κατά κάποιον τρόπο αναμένεται από εκείνο. Κι αυτό που αναμένεται προξενεί μικρότερη εντύπωση και φαίνεται μικρότερης σημασίας από αυτό που είναι μη σύνθητες και ιδιόμορφο. Μια σημαντική μεταβολή του πρώτου είδους φαίνεται στην πραγματικότητα μικρότερη στη φαντασία απ' ό,τι η ελάχιστη και ασήμαντη μεταβολή του τελευταίου. Κι εφόσον υπάρξει μικρότερη ρωγμή στη συνέχεια της σκέψης, αυτό έχει μικρότερη επίδραση στην καταστροφή της ταυτότητας.

15. Προχωρούμε τώρα να εξηγήσουμε τη φύση της *προσωπικής ταυτότητας*, η οποία έχει καταστεί μεγάλο φιλοσοφικό ερώτημα, ιδίως στην Αγγλία των τελευταίων ετών, όπου όλες οι πιο δυσνόητες επιστήμες μελετώνται με ιδιαίτερο ζήλο και προσήλωση. Κι εδώ είναι προφανές ότι πρέπει να συνεχιστεί η ίδια μέθοδος συλλογισμού που τόσο επιτυχημένα έχει εξηγήσει την ταυτότητα των φυτών, των ζώων και των πλοίων, των σπιτιών και όλων των σύνθετων και μεταβλητών κατασκευασμάτων είτε της φύσης είτε της τέχνης. Η ταυτότητα που αποδίδουμε στο νου ενός ανθρώπου είναι μόνο ένα αποκύημα φαντασίας και παρόμοιου είδους με εκείνο που αποδίδουμε στα φυτά και τα ζωικά σώματα. Δεν μπορεί, συνεπώς, να έχει διαφορετική προέλευση, αλλά πρέπει να προέρχεται από μια παρόμοια λειτουργία της φαντασίας σε παρόμοια αντικείμενα.

16. Ακόμη όμως κι αν αυτό το επιχείρημα δεν πείσει τον αναγνώστη –παρότι κατά τη γνώμη μου είναι απολύτως κατηγορηματικό–, ας ζυγίσει τον ακόλουθο συλλογισμό που είναι περισσότερο οικείος και άμεσος. Είναι προφανές ότι η ταυτότητα που αποδίδουμε στον ανθρώπινο νου, όσο τέλεια κι αν θεωρούμε ότι είναι, δεν είναι ικανή να συμπύζει τις αρχιετές διαφοροετικές αντιλήψεις σε μία και να τις αναγκάσει να χάσουν τον ουσιώδη χαρακτήρα της διάκρισης και της διαφοράς που αυτές έχουν. Είναι επίσης αληθές ότι κάθε διακριτή αντίληψη που εισέρχεται στη σύνθεση του νου είναι μια διακριτή ύπαρξη, διαφοροετική, και μπορούμε να την αντιδιαστείλουμε και να τη διαχωρίσουμε από κάθε άλλη σύγχρονη ή διαδοχική αντίληψη. Εφόσον όμως παραβλέψουμε αυτή τη δυνατότητα διάκρισης και διαχωρισμού και υποθέσουμε ότι όλη η ακολουθία των αντιλήψεων ενώνεται μέσω της ταυτότητας, ένα ερώτημα ανακύπτει φυσιολογικά σχετικά με αυτή τη σχέση ταυτότητας: κατά πόσο είναι κάτι που πραγματικά δένει τις πολυπληθείς αντιλήψεις μας ή μόνο συσχετίζει τις ιδέες τους στη φαντασία μας. Με άλλα λόγια, αν δηλώνοντας την ταυτότητα ενός προσώπου παρατηρούμε έναν πραγματικό δεσμό ανάμεσα στις αντιλήψεις του ή μόνο αισθανόμαστε έναν τέτοιο ανάμεσα στις ιδέες που σχηματίζουμε. Εύκολα μπορούμε να απαντήσουμε σε αυτό το ερώτημα εάν ανακαλέσουμε ό,τι έχει ήδη κατά βάση αναδειχτεί, ότι δηλαδή ποτέ η νόηση δεν παρατηρεί μια πραγματική σύνδεση ανάμεσα στα αντικείμενα κι ότι ακόμη και η ένωση αιτίου και αποτελέσματος –όταν εξεταστεί αυστηρά– διαλύεται σε έναν συνήθη συνειρμό ιδεών.³³ Από αυτά προκύπτει καταφανώς ότι η ταυτότητα δεν ανήκει στην πραγματικότητα σε αυτές τις διαφοροετικές αντιλήψεις ούτε τις ενώνει, αλλά είναι απλώς μια ποιότητα που τους αποδίδουμε όταν τις ανακαλούμε εξαιτίας της ένωσης των ιδεών στη φαντασία μας. Όμως, οι μόνες ποιότητες που μπορούν να ενώσουν τις ιδέες μας στη φαντασία είναι αυτές οι τρεις σχέσεις που έχουν προαναφερθεί [ομοιότητα, χωροχρονική συνάφεια, αιτιότητα]. Αυτές είναι οι αρχές ένωσης στον κόσμο των ιδεών μας. Χωρίς αυτές το κάθε διακριτό αντικείμενο μπορεί να διαχωριστεί νοητικά, να εξεταστεί χωριστά και δεν φαίνεται να συνδέεται περισσότερο με οποιοδήποτε άλλο αντικείμενο απ' ό,τι αν είχε τη μέγιστη

33 Αναφορά στα αντίστοιχα μέρη της *Πραγματείας*, όπου ο Hume δηλώνει ότι τόσο η συνεχής ύπαρξη των αντικειμένων στο χρόνο (1.4.2) όσο και η αναγκαιία σύνδεσης αιτίου και αποτελέσματος (1.3.6) είναι αποτέλεσμα νοητικών αρχών, οι οποίες, σε τελική ανάλυση, ανάγονται στη φαντασία και όχι στο λόγο ή τις αισθήσεις. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ανομοιότητα και χωροχρονική απόσταση από εκείνο. Συνεπώς, η ιδέα της ταυτότητας εξαρτάται από μία από τις τρεις σχέσεις της ομοιότητας, της χωροχρονικής συνάφειας και της αιτιότητας. Κι εφόσον η ίδια η ουσία αυτών των σχέσεων συνίσταται στη δημιουργία μιας εύκολης μετάβασης των ιδεών, προκύπτει, σύμφωνα με τις αρχές που εξηγήθηκαν παραπάνω, ότι η ιδέα μας της προσωπικής ταυτότητας προέρχεται ολοκληρωτικά από την ομαλή και χωρίς διακοπή πορεία της σκέψης σε μια ακολουθία συνδεδεμένων ιδεών.

17. Συνεπώς, το μόνο ερώτημα που απομένει είναι μέσω ποιων σχέσεων δημιουργείται αυτή η αδιάκοπη πορεία της σκέψης μας όταν εξετάζουμε τη διαδοχική ύπαρξη ενός νου ή ενός σκεπτόμενου προσώπου. Κι εδώ είναι εμφανές ότι πρέπει να περιοριστούμε στην ομοιότητα και την αιτιότητα, ενώ πρέπει να αφήσουμε τη συνάφεια, η οποία έχει ελάχιστη ή μηδαμινή επίδραση σε αυτή την περίπτωση.

18. Αρχίζοντας με την *ομοιότητα*, ας υποθέσουμε ότι ήταν δυνατόν να δούμε με σαφήνεια ο ένας στο εσωτερικό του άλλου και να παρατηρήσουμε αυτή τη διαδοχή των αντιλήψεων που συνιστά το νου του ή τη σκεπτόμενη αρχή, και ας υποθέσουμε ότι το υποκείμενο διατηρεί πάντα την ανάμνηση ενός σημαντικού μέρους των αντιλήψεων του παρελθόντος. Είναι προφανές ότι τίποτε δεν θα μπορούσε να συνεισφέρει περισσότερο στην απόδοση αυτής της σχέσης σε αυτή τη διαδοχή όλων των ποικίλων αντιλήψεων στο νου. Γιατί τι είναι η μνήμη πέρα από μια ικανότητα μέσω της οποίας φέρνουμε στην επιφάνεια τις εικόνες αντιλήψεων του παρελθόντος; Κι εφόσον μια εικόνα μοιάζει αναγκαία με το αντικείμενό της, δεν πρέπει η συχνή τοποθέτηση αυτών των παρόμοιων αντιλήψεων στην αλυσίδα των σκέψεων να μεταφέρει τη φαντασία πιο εύκολα από ένα σύνδεσμο σ' έναν άλλο έτσι ώστε το όλο να φαίνεται ως συνέχιση ενός αντικειμένου; Σε αυτή, λοιπόν, την περίπτωση, η μνήμη όχι μόνο ανακαλύπτει την ταυτότητα αλλά συμβάλλει και στην παραγωγή της παράγοντας τη σχέση της ομοιότητας ανάμεσα στις αντιλήψεις της. Η περίπτωση είναι η ίδια είτε εξετάζουμε τους εαυτούς μας είτε τους άλλους.

19. Ως προς την *αιτιότητα*, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η αληθινή ιδέα του ανθρώπινου νου είναι αυτός να θεωρηθεί ένα σύστημα διαφορετικών αντιλήψεων ή διαφορετικών υπάρξεων, που συνδέονται μεταξύ τους μέσω της σχέσης αιτίου και αποτελέσματος και αμοιβαία παράγουν, καταστρέφουν, επηρεάζουν και διαμορφώνουν η μία την άλλη. Οι εντυπώσεις μας παράγουν τις αντίστοιχες ιδέες, και αυτές οι ιδέες με τη σειρά τους παρά-

DAVID HUME

γουν άλλες εντυπώσεις. Η μία σκέψη κυνηγά την άλλη και σχεδιάζει την τρίτη, από την οποία με τη σειρά της εκδιώκεται. Με αυτή την οπτική, δεν έχω δικαίωμα να συγκρίνω την ψυχή περισσότερο με ένα πράγμα απ' ό,τι με μια πολιτεία ή κοινοπολιτεία, της οποίας τα πολλά μέλη ενώνονται με αμοιβαίους δεσμούς διακυβέρνησης και υποταγής και δημιουργούν άλλους ανθρώπους, οι οποίοι δικαιονίζουν την ίδια πολιτεία στις αδιάκοπες μεταβολές των μερών της. Και όπως η ίδια ατομική πολιτεία δεν μπορεί να μεταβάλει μόνο τα μέρη της, αλλά μεταβάλλει επίσης τους νόμους και το σύνταγμα της, με παρόμοιο τρόπο το ίδιο πρόσωπο μπορεί να μεταβάλει το χαρακτήρα και τις προδιαθέσεις του, όπως επίσης τις εντυπώσεις και τις ιδέες του χωρίς να χάσει την ταυτότητά του. Οποιοσδήποτε μεταβολές κι αν υποστεί, τα πολλαπλά του μέρη συνδέονται ακόμη μέσω της σχέσης της αιτιότητας. Και από αυτή την άποψη, η ιδέα της ταυτότητας που προκύπτει από τα πάθη της ψυχής³⁴ ενισχύει την παραπάνω άποψη για τη φαντασία, δεδομένου ότι κάνει τις απομακρυσμένες μας αντιλήψεις να επηρεάζουν η μία την άλλη και μας προσδίδει μια τωρινή μέριμνα για κάθε πόνο και ευχαρίστηση του παρελθόντος ή του μέλλοντος.

20. Εφόσον μόνο η μνήμη καθιστά σ' εμάς γνωστή τη συνέχεια και την έκταση αυτής της διαδοχής των αντιλήψεων, πρέπει να θεωρηθεί, κυρίως με βάση αυτή την έκθεση, η πηγή της προσωπικής ταυτότητας. Αν δεν είχαμε μνήμη, δεν θα είχαμε ποτέ καμία έννοια αιτιότητας, ούτε συνεπώς εκείνη την αλυσίδα αιτίων και αποτελεσμάτων που συνιστά τον εαυτό μας ή το πρόσωπό μας. Έχοντας όμως κάποτε αποκτήσει αυτή την έννοια της αιτιότητας από τη μνήμη, μπορούμε να εκτείνουμε την ίδια αλυσίδα των αιτίων και συνεπώς την ταυτότητα των προσώπων πέρα από τη μνήμη μας. Μπορούμε να αντιλαμβανόμαστε εποχές, καταστάσεις και πράξεις που έχουμε εντελώς λησμονήσει αλλά θεωρούμε γενικά ότι υπήρξαν. Διότι πόσες (και αρκετές) από τις πράξεις του παρελθόντος μας, για τις οποίες δεν έχουμε καμία ανάμνηση, υπάρχουν; Ποιος μπορεί να μου αναφέρει, για παράδειγμα, ποιες ήταν οι σκέψεις και οι πράξεις του την 1η Ιανουαρίου 1715, την 11η Μαρτίου 1719 και την 3η Αυγούστου 1733; Ή μήπως θα ισχυριστεί ότι, εφόσον έχει ολοκληρωτικά λησμονήσει τα συμβάντα εκείνων των ημερών, ο τωρινός εαυτός δεν είναι το ίδιο πρόσωπο με τον εαυτό εκείνης της περιόδου και εξαιτίας αυτού θα ανα-

34 Ζήτημα που ο ίδιος πραγματεύεται στο δεύτερο βιβλίο της *Πραγματείας*. Βλ. και εισαγωγή, κεφ. 5.3. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

τρέφει τις πιο καθιερωμένες έννοιες της προσωπικής ταυτότητας; Συνεπώς, υπό αυτή την οπτική, η μνήμη δεν παράγει τόσο όσο ανακαλύπτει την προσωπική ταυτότητα, δείχνοντας σ' εμάς τη σχέση αιτίου και αποτελέσματος ανάμεσα στις διαφορετικές αντιλήψεις μας.³⁵ Επιβάλλεται εκείνοι που ισχυρίζονται ότι η μνήμη παράγει ολοκληρωτικά την προσωπική μας ταυτότητα να δικαιολογήσουν γιατί μπορούμε να επεκτείνουμε την ταυτότητά μας πέρα από τη μνήμη μας.

21. Το σύνολο αυτής της θεωρίας μάς οδηγεί στο συμπέρασμα (αριετά σημαντικό στην τωρινή περίπτωση) ότι όλα τα εύστοχα και περίτεχνα ερωτήματα που αφορούν την προσωπική ταυτότητα δεν είναι ποτέ δυνατόν να κριθούν αποφασιστικά και πρέπει να θεωρηθούν μάλλον γραμματικές παρά φιλοσοφικές δυσκολίες. Η ταυτότητα εξαρτάται από τις σχέσεις των ιδεών, και αυτές οι σχέσεις δημιουργούν την ταυτότητα μέσω εκείνης της εύκολης μετάβασης που προξενούν. Από τη στιγμή όμως που οι σχέσεις και η ευκολία μετάβασης μπορούν να μειωθούν κατά ανεπαίσθητο βαθμό, δεν έχουμε κανένα ακριβοδίκαιο μέτρο στάθμισης βάσει του οποίου να κρίνουμε οποιαδήποτε αντιδικία για το χρόνο που οι σχέσεις των αντικειμένων είτε αποκτούν είτε χάνουν το δικαίωμα να φέρουν το όνομα της ταυτότητας. Όλες οι διενέξεις για την ταυτότητα των συνδεδεμένων αντικειμένων είναι απλώς λεκτικές, εκτός από την περίπτωση που η σχέση των μερών προκαλεί ένα αποκλήμα φαντασίας ή μια φανταστική αρχή ένωσης, όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει.

22. Όσα έχω αναφέρει για την προέλευση και την αβεβαιότητα της έννοιας της ταυτότητας όπως χρησιμοποιείται στον ανθρώπινο νου μπορούν να επεκταθούν με ελάχιστη ή και καμία μεταβολή σ' εκείνη της απλότητας. Ένα αντικείμενο του οποίου τα διαφορετικά συνυπάρχοντα μέρη δένονται το ένα με το άλλο μέσω μιας στενής σχέσης, λειτουργεί στη φαντασία με τον ίδιο τρόπο όπως ένα πράγμα τελείως απλό και αδιαίρετο, και δεν απαιτεί περισσότερη ευρύτητα σκέψης για να το συλλάβουμε ως τέτοιο. Από αυτή την ομοιότητα της λειτουργίας αποδίδουμε απλότητα στο αντικείμενο και κατασκευάζουμε μια αρχή ένωσης για να υποστηρίξουμε αυτή την απλότητα ως κέντρο όλων των διαφορετικών μερών και ποιοτήτων του αντικειμένου.

35 Σε ευθεία αντίθεση με τη θέση του Locke για τη «συνείδηση που εκτείνεται στο παρελθόν» (*Δοκίμιο*, 2.27.9) ως συστατικό στοιχείο της προσωπικής ταυτότητας. [Σ.τ.Μ.]

DAVID HUME

23. Έχουμε, συνεπώς, ολοκληρώσει την εξέταση των πολλαπλών φιλοσοφικών συστημάτων τόσο του διανοητικού όσο και του φυσικού κόσμου. Και με βιάση πολυποικίλους τρόπους συλλογισμού έχουμε επίσης οδηγηθεί σε αριετά θέματα, τα οποία είτε θα φωτίσουν και θα επιβεβαιώσουν τα προηγούμενα μέρη αυτής της πραγματείας είτε θα ανοίξουν το δρόμο για τις απόψεις που θα ακολουθήσουν. Είναι τώρα καιρός να επιστρέψουμε σε μια πιο στενή εξέταση του αντικειμένου μας και να προχωρήσουμε σε μια ακριβή ανατομία της ανθρώπινης φύσης έχοντας πλήρως εξηγήσει τη φύση της κρίσης και της νόησης μας.

Επίμετρο

1. Διατηρούσα ορισμένες ελπίδες ότι, όσο πλημμελής κι αν ήταν η θεωρία μας για τον διανοητικό κόσμο, δεν θα περιλάμβανε αντιφάσεις και παραλογισμούς που φαίνεται να συνοδεύουν κάθε ανάλυση που μπορεί να δώσει η ανθρώπινη λογική για τον υλικό κόσμο. Όμως, σε μια πιο αυστηρή επισκόπηση της ενότητας για την *προσωπική ταυτότητα*, συλλαμβάνω τον εαυτό μου να έχει εμπλακεί σε έναν τέτοιο λαβύρινθο στον οποίο —πρέπει να το ομολογήσω— δεν γνωρίζω ούτε πώς να διορθώσω τις προηγούμενες θέσεις μου ούτε πώς να τις καταστήσω λογικά συνεπείς. Αν το παραπάνω δεν αποτελεί έναν καλό γενικό λόγο σκεπτικισμού, είναι τουλάχιστον επαρκής λόγος για εμένα (και έχω ήδη αφθονία τέτοιων λόγων) έτσι ώστε να διατηρώ μια επιφυλακτικότητα αλλά και μετριοπάθεια σε όλες μου τις αποφάσεις. Θα θέσω τα επιχειρήματα και των δύο πλευρών, αρχίζοντας με εκείνα που με ώθησαν να αρνηθώ την αυστηρή και κύρια ταυτότητα και απλότητα του εαυτού ή σκεπτόμενου όντος.

2. Όταν αναφερόμαστε στον *εαυτό* ή την *υπόσταση*, πρέπει να έχουμε μια ιδέα προσαρτημένη σε αυτούς τους όρους, διαφορετικά είναι ολωσδιόλου ακατανόητοι. Κάθε ιδέα παράγεται από τις προηγούμενες εντυπώσεις. Όμως, δεν έχουμε καμία εντύπωση εαυτού ή υπόστασης ως πράγματος απλού και ατομικού. Συνεπώς, με αυτή τη σημασία, δεν έχουμε καμία ιδέα αυτών των πραγμάτων.

3. Ό,τι είναι διακριτό μπορούμε να το αντιδιαστείλουμε από ένα άλλο, και όποια πράγματα μπορούμε να αντιδιαστείλουμε μπορούν και να διαχωριστούν από τη σκέψη ή τη φαντασία. Όλες οι αντιλήψεις είναι διακριτές. Συνεπώς, μπορούμε να τις αντιδιαστείλουμε και να θεθούν χωριστά, μπορούμε να

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

τις συλλάβουμε νοητικά ως χωριστές υπάρξεις, αλλά και να υπάρξουν χωριστά, χωρίς καμία αντίφαση ή παραλογισμό.

4. Όταν βλέπω αυτό το τραπέζι κι αυτή την καμινάδα, τίποτε δεν είναι παρόν σε μένα πέρα από τις συγκεκριμένες αντιλήψεις, παρόμοιας φύσης με όλες τις υπόλοιπες αντιλήψεις. Αυτή είναι η θέση των φιλοσόφων. Όμως, αυτό το τραπέζι, που είναι παρόν σ' εμένα, και η καμινάδα μπορούν να υπάρχουν –και υπάρχουν– χωριστά. Αυτή είναι η θέση των απλών ανθρώπων και δεν συνεπάγεται καμία αντίφαση. Συνεπώς, δεν υπάρχει αντίφαση αν επεκτείνουμε την ίδια θεωρία σε όλες τις αντιλήψεις.

5. Γενικά, ο ακόλουθος συλλογισμός φαίνεται ικανοποιητικός. Δανειζόμαστε όλες τις ιδέες από προηγούμενες χρονικά αντιλήψεις. Όλες οι ιδέες που έχουμε για τα αντικείμενα προέρχονται από αυτή την πηγή. Συνεπώς, καμία πρόταση σχετικά με τα αντικείμενα δεν μπορεί να γίνει κατανοητή ή να είναι λογικά συνεπής αν δεν είναι πρώτα κατανοητή σε σχέση με τις αντιλήψεις. Όμως, είναι κατανοητό αλλά και λογικά συνεπές να αναφέρουμε ότι τα αντικείμενα υπάρχουν διακριτά και ανεξάρτητα, χωρίς καμία κοινή απλή υπόσταση ή ενυπάρχον υποκείμενο πράγμα.³⁶ Συνεπώς, αυτή η πρόταση δεν μπορεί να είναι ποτέ παράλογη σε σχέση με τις αντιλήψεις.

6. Όταν στρέφω τον αναστοχασμό στον εαυτό μου, δεν μπορώ ποτέ να αντιληφθώ αυτό τον εαυτό χωρίς μία ή περισσότερες αντιλήψεις, ούτε μπορώ ποτέ να αντιληφθώ οποιοδήποτε πράγμα πέρα από τις αντιλήψεις. Συνεπώς, η σύνθεση των αντιλήψεων διαμορφώνει τον εαυτό. Είναι δυνατόν να συλλάβουμε νοητικά ένα σκεπτόμενο ον να έχει είτε πολλές είτε λιγότερες αντιλήψεις. Ας υποθέσουμε ότι ο νους περιορίζεται σε κατώτερο επίπεδο και από τη ζωή ενός στρειδιού. Ας υποθέσουμε ότι έχει μόνο μία αντίληψη, εκείνη της πείνας ή της δίψας, και ας εξετάσουμε την κατάστασή του. Συλλαμβάνετε στο νου οτιδήποτε άλλο εκτός από αυτή την αντίληψη; Έχετε την έννοια ενός εαυτού ή μιας υπόστασης; Αν όχι, η πρόσθεση των υπόλοιπων αντιλήψεων δεν θα μπορούσε ποτέ να σας προσδώσει αυτή την έννοια.

36 Αναφορά στη θεωρία του Spinoza (1677/1985) για την ύπαρξη μιας μοναδικής υπόστασης στον κόσμο, στην οποία ενυπάρχουν ως μη ανεξάρτητοι οντολογικά προσδιορισμοί (ή «τρόποι») όλες οι φυσικές/σωματικές και διανοητικές/ψυχολογικές ιδιότητες. Ο Hume ασκεί κριτική σε αυτή τη θέση στην ενότητα 1.4.5 της *Πραγματείας*. [Σ.τ.Μ.]

DAVID HUME

7. Ο αφανισμός που ορισμένοι υποθέτουν ότι ακολουθεί το θάνατο και καταστρέφει εντελώς τον εαυτό δεν είναι τίποτε άλλο από εξάλειψη όλων των συγκεκριμένων αντιλήψεων: της αγάπης και του μίσους, του πόνου και της ευχαρίστησης, της σκέψης και των αισθημάτων. Συνεπώς, αυτά πρέπει να είναι τα ίδια με τον εαυτό, αφού το ένα δεν μπορεί να επιβιώσει χωρίς το άλλο.

8. Είναι ο *εαυτός* το ίδιο πράγμα με την *υπόσταση*; Αν όντως είναι, τότε πώς είναι δυνατόν να τίθεται η παρακάτω ερώτηση, κατά πόσον ο εαυτός διατηρείται στη μεταβολή της υπόστασης; Αν είναι διακριτά, ποια είναι η διαφορά ανάμεσά τους; Όσο με αφορά, δεν έχω την έννοια κανενός από τα δύο [εαυτού και υπόστασης] όταν αυτά συλλαμβάνονται στο νου διακριτά από τις συγκεκριμένες αντιλήψεις.

9. Οι φιλόσοφοι αρχίζουν να συμφιλιώνονται με την αρχή ότι *δεν έχουμε καμία ιδέα μιας εξωτερικής υπόστασης διακριτής από τις ιδέες των συγκεκριμένων ποιημάτων*. Αυτό πρέπει να προοιείνει το έδαφος για μια παρόμοια αρχή ως προς το νου, ότι δηλαδή *δεν έχουμε καμία έννοια του νου διακριτή από τις συγκεκριμένες αντιλήψεις*.

10. Ως τώρα φαίνεται ότι οι θέσεις μου συνοδεύονται από επαρκή τεκμήρια και, κατά συνέπεια, έχω χαλαρώσει το δεσμό ανάμεσα σε όλες τις συγκεκριμένες αντιλήψεις μας. Όταν όμως προχωρώ να εξηγήσω την αρχή σύνδεσης που υπάρχει ανάμεσά τους, και με βάση την οποία τους αποδίδουμε μια πραγματική απλότητα και ταυτότητα, τότε έχω επίγνωση ότι η έκθεσή μου έχει αραιετές ατέλειες και ότι τίποτε πέρα από τα φαινομενικά τεκμήρια των προηγούμενων συλλογισμών δεν θα με είχε ωθήσει να αποδεχτώ αυτή την εξήγηση. Αν οι αντιλήψεις είναι διακριτές υπάρξεις, τότε σχηματίζουν ένα σύνολο μόνο μέσω της κοινής τους σύνδεσης. Όμως, δεν είναι δυνατόν η ανθρώπινη νόηση να ανακαλύψει ποτέ συνδέσεις ανάμεσα σε διακριτές υπάρξεις. Μόνο *αισθανόμαστε* μια σύνδεση ή έναν καθορισμό της σκέψης που περνά από το ένα αντικείμενο στο άλλο. Κατά συνέπεια, προκύπτει ότι μόνη η σκέψη ανακαλύπτει την προσωπική ταυτότητα όταν αναστοχάζεται τη σειρά των αντιλήψεων του παρελθόντος. Αυτές είναι που συνιστούν το νου, και αυτές τις ιδέες αισθανόμαστε ότι συνδέονται μεταξύ τους και εισάγουν φυσικά η μία την άλλη. Όσο αξιολογούμαστε κι αν φαίνεται αυτό το συμπέρασμα, δεν είναι ανάγκη να μας ξαφνιάζει. Οι περισσότεροι φιλόσοφοι έχουν την τάση να θεωρούν ότι η προσωπική ταυτότητα *προέρχεται* από τη συνείδηση και ότι η συνείδηση δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια σκέψη ή αντίληψη ως αποτέλεσμα

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

αναστοχασμού. Συνεπώς, η παρούσα φιλοσοφία έχει ως τώρα μια ευοίωνη προοπτική. Όμως, όλες οι ελπίδες μου εξαφανίζονται όταν καταλήγω να εξηγήσω τις αρχές που ενώνουν τις διαδοχικές αντιλήψεις μας στη σκέψη ή τη συνείδησή μας. Δεν μπορώ να ανακαλύψω καμία θεωρία που να με ικανοποιεί σε αυτό το θέμα.

11. Εν συντομία, υπάρχουν δύο αρχές που δεν μπορώ να καταστήσω λογικά συνεπείς μεταξύ τους, ούτε έχω τη δύναμη να αποκηρύξω οποιαδήποτε από αυτές. Πρώτον, *ότι όλες οι διακριτές αντιλήψεις μας είναι διακριτές υπάρξεις και, δεύτερον, ότι ο νους δεν αντιλαμβάνεται ποτέ οποιαδήποτε πραγματική σύνδεση ανάμεσα σε διακριτές υπάρξεις.* Αν οι αντιλήψεις μας ενυπήρχαν σε κάτι απλό και ατομικό ή αν ο νους αντιλαμβανόταν μια πραγματική σύνδεση ανάμεσα στις αντιλήψεις, δεν θα υπήρχε δυσκολία σε αυτή την περίπτωση. Όσο με αφορά, οφείλω να επικαλεστώ το προνόμιο του σκεπτικιστή και να ομολογήσω ότι αυτή είναι αρκετά δεινή δυσκολία για τη δική μου νόηση. Ωστόσο, δεν ισχυρίζομαι ούτε γνωματεύω ότι είναι απολύτως ανυπέρβλητη. Άλλοι ίσως ανακαλύψουν, ή εγώ ο ίδιος έπειτα από πιο ώριμο στοχασμό, μια υπόθεση που θα συμφιλιώσει αυτές τις αντιφάσεις.

4. Joseph Butler, Για την προσωπική ταυτότητα

1. Το ερώτημα κατά πόσο πρόκειται να ζήσουμε σε μια μελλοντική κατάσταση είναι το πιο σημαντικό που είναι δυνατόν να διατυπωθεί, αλλά επίσης και το πιο κατανοητό που μπορεί να εκφραστεί στη γλώσσα. Ωστόσο, παράδοξες περιπλοκές έχουν ανακύψει σχετικά με το νόημα αυτής της ταυτότητας ή του ταυτόσημου προσώπου που υπονοείται στην έννοια της δικής μας παρούσας και μέλλουσας ζωής ή της ζωής σε δύο διαδοχικές χρονικές στιγμές. Και η επίλυση αυτών των δυσκολιών έχει αποβεί περισσότερο παράδοξη από τις ίδιες τις δυσκολίες. Διότι μερικοί έχουν εξηγήσει την προσωπική ταυτότητα με τέτοιο τρόπο έτσι ώστε η έρευνα για μια μελλοντική ζωή να μην έχει ως αποτέλεσμα καμία συνέπεια για όλους εμάς, τα πρόσωπα που διεξάγουμε την έρευνα. Και παρότι ελάχιστοι άνθρωποι μπορούν να παραπλανηθούν από τέτοιες δεξιοτεχνικές εκφράσεις, ίσως να αξίζει λίγο να τις εξετάσουμε.

2. Όταν τίθεται το ερώτημα σε τι συνίσταται η προσωπική ταυτότητα, η απάντηση θα έπρεπε να είναι η ίδια όπως και στο ερώτημα σε τι συνίσταται η ομοιότητα ή η ισότητα, και ότι όλες οι απόπειρες να την ορίσουν θα την περιέπλεκαν περισσότερο. Παρά τούτα, δεν υπάρχει καμία απολύτως δυσκολία να διακριβώσουμε αυτή την ιδέα. Διότι εφόσον με τη σύγκριση ή την από κοινού εξέταση δύο τριγώνων ανακύπτει στο νου η ιδέα της ομοιότητας, ή με τη σύγκριση του δύο επί δύο και του τέσσερα η ιδέα της ισότητας, με τον ίδιο τρόπο, συγκρίνοντας τη συνείδηση του εαυτού μας ή τη δική μας ύπαρξη σε δύο χρονικές στιγμές, αμέσως ανακύπτει στο νου η ιδέα της προσωπικής ταυτότητας. Και όπως οι προηγούμενες συγκρίσεις δεν παρέχουν μόνο την ιδέα της ομοιότητας και της ισότητας, αλλά μας δείχνουν επίσης ότι τα δύο τρίγωνα είναι παρόμοια και ότι δύο φορές το δύο και το τέσσερα είναι ίσα, έτσι και η τελευταία σύγκριση δεν παρέχει μόνο την ιδέα της προσωπικής ταυτότητας, αλλά δείχνει επίσης και την ταυτότητα του εαυτού μας σε αυτές τις δύο χρονικές στιγμές – για παράδειγμα, το παρόν και το άμεσο παρελθόν ή το παρόν και τον προηγούμενο μήνα, το προηγούμενο έτος ή τα είκοσι προηγούμενα έτη. Με άλλα λόγια, αναστοχαζόμενος πάνω σε αυτό που τώρα είναι ο εαυτός μου και σ' εκείνο που ήταν ο εαυτός μου πριν από είκοσι έτη, διακρίνω ότι δεν πρόκειται για δύο αλλά για έναν και τον ίδιο εαυτό.

3. Όμως, παρότι η συνείδηση των πραγμάτων του παρελθόντος παρέχει τεκμήρια για την προσωπική μας ταυτότητα, το να αναφέρουμε είτε ότι συνιστά την προσωπική ταυτότητα είτε ότι η συνείδηση είναι αναγκαία για να αποτε-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

λούμε τα ίδια πρόσωπα είναι το ίδιο με το να αναφέρουμε ότι ένα πρόσωπο δεν έχει υπάρξει ούτε για μία στιγμή ούτε ότι έχει διαπράξει καμία πράξη παρά μόνο για όσο μπορεί να θυμηθεί και να αναστοχαστεί. Ενώ, στην πραγματικότητα, θα έπρεπε να θεωρείται προφανές ότι η συνείδηση της προσωπικής ταυτότητας προϋποθέτει και, επομένως, δεν μπορεί να συνιστά την προσωπική ταυτότητα περισσότερο απ' ό,τι η γνώση σε οποιαδήποτε άλλη περίπτωση δεν μπορεί να συνιστά την αλήθεια που η ίδια η γνώση προϋποθέτει.

4. Αυτό το θαυμαστό σφάλμα έχει ίσως προέλθει από το εξής: το να είσαι προικισμένος με συνείδηση είναι αδιαχώριστο από την ιδέα του προσώπου ή του διανοητικού όντος. Το παραπάνω ενδέχεται να διατυπωθεί ανακριβώς κάπως έτσι: ότι η συνείδηση συνιστά την προσωπικότητα, και επομένως να προκύψει το συμπέρασμα ότι συνιστά και την προσωπική ταυτότητα. Παρότι, όμως, η παρούσα συνείδηση όσων τώρα πράττουμε και αισθανόμαστε είναι αναγκαία για να είμαστε τα πρόσωπα που τώρα είμαστε, η παρούσα συνείδηση πράξεων ή αισθημάτων του παρελθόντος δεν είναι αναγκαία για να είμαστε τα ίδια πρόσωπα που εκτέλεσαν αυτές τις πράξεις ή είχαν αυτά τα αισθήματα.

5. Η έρευνα σύμφωνα με την οποία τα φυτά είναι ίδια με την κοινή παραδοχή του όρου δεν φαίνεται να έχει καμία σχέση με εκείνη της προσωπικής ταυτότητας, διότι η λέξη *ίδιος*, όταν χρησιμοποιείται για τα φυτά και τα πρόσωπα, δεν χρησιμοποιείται μόνο σε διαφορετικά υποκείμενα αλλά και με διαφορετικό νόημα. Όταν ένας άνθρωπος ορκίζεται ότι το ίδιο δέντρο βρίσκεται πενήντα έτη στον ίδιο τόπο, εννοεί το «ίδιο» για σκοπούς ιδιοκτησίας και χρήσεων της καθημερινής ζωής και όχι ότι το δέντρο έχει παραμείνει όλο αυτό το χρονικό διάστημα το ίδιο με το αυστηρά φιλοσοφικό νόημα της λέξης. Διότι δεν γνωρίζει κατά πόσο ένα οποιοδήποτε σωματίδιο του παρόντος δέντρου είναι το ίδιο με οποιοδήποτε σωματίδιο του δέντρου που υπήρχε στο ίδιο μέρος πριν από πενήντα έτη. Κι αν δεν έχουν κοινό ούτε ένα σωματίδιο ύλης, τότε δεν μπορούν να είναι το ίδιο δέντρο με το κύριο φιλοσοφικό νόημα του όρου *ίδιος*. Είναι προφανώς αντίφαση να αναφέρεις ότι είναι το ίδιο όταν κανένα μέρος της υπόστασής τους και καμία ιδιότητά τους δεν είναι η ίδια. Κανένα μέρος της υπόστασής τους [δεν είναι το ίδιο], αλλά και εξ υποθέσεως καμία από τις ιδιότητές τους, εφόσον γίνεται δεκτό ότι δεν μπορεί να μεταφερθεί η ίδια ιδιότητα από τη μια υπόσταση στην άλλη. Συνεπώς, όταν αναφέρουμε ότι η ταυτότητα ενός φυτού συνίσταται σε μια συνέχιση της ίδιας ζωής που μεταβιβάζεται με την ίδια οργάνωση σε έναν αριθμό υλικών σωματιδίων, είτε ίδιων είτε διαφορετικών, δεν είναι δυνατόν η λέξη *ίδιος*, όταν χρη-

JOSEPH BUTLER

σιμοποιείται για τη ζωή και την οργάνωση, να δηλώνει αυτό που δηλώνει στην ίδια πρόταση όταν χρησιμοποιείται για την ύλη. Με μια χαλαρή και κοινή χρήση του όρου, η ζωή, η οργάνωση και το φυτό δίκαια αναφέρονται ως ίδια χωρίς να υπολογίζεται η αέναη μεταβολή των μερών. Όμως, σε έναν αυστηρό και φιλοσοφικό τρόπο ομιλίας, κανένας άνθρωπος, κανένα ον, κανένας τρόπος ύπαρξης και κανένα πράγμα δεν μπορεί να είναι το ίδιο με αυτό με το οποίο δεν είχε στην πραγματικότητα τίποτε το ίδιο.³⁷ Αυτό το νόημα έχει η ταυτότητα όταν χρησιμοποιείται για πρόσωπα. Συνεπώς, η ταυτότητα των παραπάνω δεν μπορεί να συνυπάρξει με διαφορετικότητα υποστάσεων. Το θέμα που εξετάζεται εδώ και προσδιόρισα με αποδεικτικό τρόπο τίθεται από τον κ. Locke με αυτές τις λέξεις: *Κατά πόσο αυτό* (δηλαδή ο ίδιος εαυτός ή το ίδιο πρόσωπο) *είναι η ίδια ταυτόσημη υπόσταση;* Και ο ίδιος έχει προτείνει μια πολύ καλύτερη απάντηση στην ερώτηση από αυτή που τυπικά δίνει. Διότι ορίζει το πρόσωπο ως *ένα σκεπτόμενο διανοητικό ον κ.λπ.*, και την προσωπική ταυτότητα ως *την ταυτότητα ενός έλλογου όντος*.³⁸ Το ερώτημα, λοιπόν, είναι κατά πόσο το ίδιο έλλογο ον είναι η ίδια υπόσταση. Κι αυτό δεν απαιτεί απάντηση, αφού σε αυτή την περίπτωση το ον και η υπόσταση δηλώνουν την ίδια ιδέα. Η βάση της αμφιβολίας για το αν το ίδιο πρόσωπο είναι η ίδια υπόσταση αναφέρεται ότι είναι η εξής: η συνείδηση της δικής μας ύπαρξης στη νεανική ηλικία και στα γηρατειά, ή σε οποιεσδήποτε δύο χωριστές στιγμές, δεν αποτελεί την *ίδια ατομική πράξη*,³⁹ δηλαδή δεν είναι η ίδια συνείδηση αλλά διαφορετικές διαδοχικές συνειδήσεις. Όμως, είναι περιεργό ότι αυτό το γεγονός έχει προξενήσει τέτοιες περιπλοκές. Διότι είναι βέβαιο ότι μπορούμε να νοήσουμε ένα πρόσωπο με την ικανότητα να γνωρίζει για το ένα ή το άλλο αντικείμενο ότι είναι τώρα το ίδιο με εκείνο που προηγουμένως στοχαζόταν. Ωστόσο, σε αυτή την περίπτωση (όπου εξ υποθέσεως το αντικείμενο γίνεται αντιληπτό ως το ίδιο), η αντίληψή του σε δύο χρονικές στιγμές δεν μπορεί να αποτελεί μία και την αυτή αντίληψη. Και συνεπώς, παρότι οι διαδοχικές συ-

37 Η ίδια αναντιστοιχία υπάρχει ανάμεσα στις συνθήκες αφανισμού και θανάτου των φυτών και των ανθρώπων, που επιπλέον διαθέτουν ικανότητες αντίληψης και δράσης. Γι' αυτό ο Butler θεωρεί δύσκολο να θεμελιωθεί μια άρνηση της μεταθανάτιας ανθρώπινης ζωής που βασίζεται μόνο στην αναλογία από την εμπειρική παρατήρηση της καταστροφής των φυτικών οργανισμών στην καταστροφή της ανθρώπινης ζωής (1736/1850: 71). [Σ.τ.Μ.]

38 Locke, *Λογίμο*, 2.27.9.

39 *Λογίμο*, 2.27.10.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

νειδήσεις που έχουμε για την ύπαρξή μας δεν είναι οι ίδιες, ωστόσο είναι συνειδήσεις ενός και του αυτού πράγματος ή αντικειμένου, του ίδιου προσώπου, εαυτού ή ζώντος φορέα δράσης. Το πρόσωπο, η συνείδηση της ύπαρξης του οποίου γίνεται αισθητή τώρα και το πρόσωπο που γινόταν αισθητό μία ώρα ή ένα έτος πριν διακρίνεται όχι ως δύο αλλά ως ένα και το αυτό πρόσωπο. Επομένως, είναι ένα και το αυτό πρόσωπο.⁴⁰

6. Οι παρατηρήσεις του κ. Locke σε αυτό το θέμα μοιάζουν εσπευσμένες, και φαίνεται ότι και ο ίδιος δηλώνει πως δεν είναι ικανοποιημένος με τις υποθέσεις στις οποίες έχει προβεί σχετικά με το θέμα.⁴¹ Όμως, μερικές από αυτές τις εσπευσμένες υποθέσεις έχουν εκταθεί σε περιεργό μήκος από άλλους, και η έννοιά τους, όταν ανιχνευτεί και εξεταστεί σε βάθος, νομίζω ότι ανέρχεται στο ακόλουθο:⁴² «Η προσωπικότητα δεν είναι ένα μόνιμο αλλά ένα παροδικό πράγμα: ζει και πεθαίνει, αρχίζει και τελειώνει συνεχώς. Κανείς δεν μπορεί να παραμείνει ένα και το αυτό πρόσωπο για δύο συνεχείς χρονικές στιγμές περισσότερο απ' ό,τι δύο διαδοχικές στιγμές μπορούν να είναι μόνο μία στιγμή. Η υπόστασή μας, στην πραγματικότητα, μεταβάλλεται συνεχώς. Αλλά ακόμη κι αν αυτό δεν ισχύει, μάλλον είναι αδιάφορο, αφού είναι μόνο η συνείδηση και όχι η υπόσταση που συνιστά την προσωπικότητα. Κι εφόσον αυτή η συνείδηση είναι διαδοχική, δεν μπορεί να είναι η ίδια σε δύο οποιεσδήποτε στιγμές, ούτε συνεπώς και η προσωπικότητα που συνίσταται από αυτή μπορεί να είναι η ίδια». Και από αυτό προκύπτει ότι τελούμε υπό λογική πλάνη, είτε κατηγορώντας τον εαυτό μας για οτιδήποτε μας συνέβη χθες είτε με το να φανταζόμαστε ότι ο τωρινός εαυτός μας θα ενδιαφέρεται για ό,τι μας συμβεί αύριο. Εφόσον ο τωρινός μας εαυτός δεν είναι στην πραγματικότητα ο ίδιος με τον εαυτό της χθεσινής

40 Για το διαφορετικό αλλά σχετιζόμενο ερώτημα της δυνατότητας διάσχισης ενός προσώπου σε δύο διαφορετικά πρόσωπα ταυτόχρονα σε διαφορετικό τόπο υπάρχει παρόμοια απάντηση: «Εφόσον η αντίληψη ή η συνείδηση που έχουμε για τη δική μας ύπαρξη είναι αδιαίρετη, είναι αντίφαση να θεωρήσουμε ότι ένα μέρος της μπορεί να είναι εδώ και ένα άλλο εκεί. Η ικανότητα αντίληψης ή συνείδησης είναι επίσης αδιαίρετη, και συνεπώς και το υποκείμενο στο οποίο εννοικεί, δηλαδή το συνειδητό ον» (1736/1850: 61, μετάφραση δική μου). Βλ. επίσης Martin, Barresi και Giovanelli (1998). [Σ.τ.Μ.]

41 *Λογίμιο*, 2.27.27.

42 Βλ. την απάντηση στην τρίτη υπεράσπιση της επιστολής του Δρ. Clarke προς τον κ. Dodwell (2η έκδ., 44, 56 κ.λπ.) [Michael Collins, *An answer to Mr. Clarke's Third defense of his letter to Mr. Dodwell*, London, 1708 (Σ.τ.Μ.)].

JOSEPH BUTLER

ημέρας αλλά ένας άλλος, παρόμοιος εαυτός ή πρόσωπο έρχεται στη θέση του, εσφαλμένα τον θεωρούμε τον ίδιο με εμάς. Και αυτόν θα τον διαδεχτεί ένας άλλος εαυτός αύριο. Επαναλαμβάνω ότι αυτό προκύπτει διότι αν ο εαυτός ή το πρόσωπο του σήμερα και εκείνος του αύριο δεν είναι τα ίδια παρά μόνο παρόμοια πρόσωπα, το πρόσωπο του σήμερα δεν ενδιαφέρεται πραγματικά γι' αυτό που θα συμβεί στο πρόσωπο του αύριο περισσότερο απ' όσο ενδιαφέρεται για ό,τι θα συμβεί σε οποιοδήποτε άλλο πρόσωπο. Ίσως θεωρηθεί ότι το παραπάνω δεν είναι μια ακριβής αναπαράσταση της άποψης στην οποία αναφερόμαστε, διότι εκείνοι που την υποστηρίζουν θεωρούν ότι ένα πρόσωπο παραμένει το ίδιο όσο περισσότερο προς το παρελθόν εκτείνεται η μνήμη του. Και πράγματι, χρησιμοποιούν τις λέξεις *ταυτότητα*, *ίδιος*, πρόσωπο, αλλά ούτε και η γλώσσα θα επιτρέψει να τεθούν στο περιθώριο αυτές οι λέξεις. Διότι, αν γινόταν αυτό, θα έπρεπε να υπήρχαν κι εγώ δεν γνωρίζω ποιες γελοίες περιφράσεις ως αντικατάσταση των παραπάνω. Ωστόσο, αυτοί που υποστηρίζουν τα παραπάνω δεν μπορούν να είναι συνεπείς με τις απόψεις τους και να εννοούν ότι ένα πρόσωπο είναι πραγματικά το ίδιο. Γιατί είναι προφανές ότι η προσωπικότητα δεν μπορεί να είναι πραγματικά η ίδια αν, όπως ανοιχτά ισχυρίζονται, αυτό στο οποίο συνίσταται δεν είναι το ίδιο. Και εφόσον, συνεπείς στις απόψεις τους, δεν μπορούν να εννοούν το τελευταίο, γι' αυτό πιστεύω ότι δεν εννοούν και ότι ένα πρόσωπο είναι *πραγματικά* το ίδιο, αλλά μόνο ότι είναι το ίδιο με ένα εικονικό νόημα. Κι αυτό το νόημα, όπως υποστηρίζουν, είναι ότι ο οποιοσδήποτε αριθμός προσώπων μπορεί να συνιστά το ίδιο πρόσωπο. Η καλύτερη ανασκευή αυτής της έννοιας φαίνεται να είναι η πλήρης εκδίπλωση των πτυχών της έτσι ώστε να παρατίθεται ανοιχτή και απογυμνωμένη νοήματος. Εφόσον όμως θεωρείται ότι αυτή η έννοια έχει μεγάλη βαρύτητα, προσθέτω τα ακόλουθα:

7. *Πρώτον*, αυτή η έννοια είναι απολύτως αντιφατική με εκείνη τη βέβαιη πεποίθηση που αναγκαία και σε κάθε στιγμή ανακύπτει μέσα μας όταν στρέφουμε τις σκέψεις μας στον εαυτό μας, όταν αναστοχάζομαστε αυτό που είναι παρελθόν και προσμένουμε αυτό που πρόκειται να έρθει. Κάθε πράξη φαντασίας που αντικαθιστά καθημερινά εκείνο το φορέα δράσης που κάθε άνθρωπος ονομάζει «εαυτό» με έναν άλλο ή θέτει οποιαδήποτε τέτοια μεταβολή σε όλη τη διάρκεια της ζωής μας συντρίβεται εντελώς από το φυσικό μας αίσθημα των πραγμάτων. Ούτε είναι δυνατόν ένα πρόσωπο στα λογικά του να μεταβάλλει τη συμπεριφορά του ως προς την αντιμετώπιση της υγείας του ή των υποθέσεών του από μια υποψία ότι, παρότι θα ζήσει αύριο, δεν θα είναι το ίδιο πρόσωπο που είναι σήμερα. Κι ακόμη κι αν είναι εύλογο να δράσει

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

αναστοχαζόμενος μια μελλοντική ζωή με βάση αυτή την έννοια (ότι η προσωπικότητα είναι παροδική), είναι επίσης εύλογο να δράσει και σε σχέση με το παρόν. Εδώ, λοιπόν, υπάρχει μια έννοια που χρησιμοποιείται εξίσου στη θρησκεία και στα καθημερινά μας ενδιαφέροντα, και ο καθένας βλέπει και αισθάνεται τον άφατο παραλογισμό αυτής της έννοιας στη δεύτερη περίπτωση. Συνεπώς, όποιος μπορεί να την ενστερνιστεί [την πολλαπλότητα των προσώπων] στην πρώτη περίπτωση της θρησκείας, αυτό δεν είναι δυνατόν να είναι αποτέλεσμα λογικής, αλλά πρέπει να οφείλεται σε μια εσωτερική τάση αδικίας και μύχιας σήψης της καρδιάς.

8. *Δεύτερον*, η ιδέα του προσώπου δεν είναι μια ιδέα ή μια αφηρημένη έννοια ή ποιότητα, αλλά δηλώνει ένα ον ικανό για ζωή και πράξη, για ευτυχία και δυστυχία. Όμως, όλα τα όντα ομολογουμένως συνεχίζουν να είναι τα ίδια καθ' όλη τη διάρκεια της ύπαρξής τους. Ας θεωρήσουμε, λοιπόν, ένα έμβιο ον που τώρα υπάρχει και έχει υπάρξει ως τέτοιο για ένα διάστημα: αυτό το έμβιο ον πρέπει να έχει πράξει, υποφέρει και απολαύσει ό,τι έχει πράξει, υποφέρει και απολαύσει προηγουμένως (επαναλαμβάνω, αυτό το έμβιο ον και όχι άλλο) τόσο πραγματικά όσα (και για όσα) πράττει, υποφέρει και απολαμβάνει αυτή τη στιγμή. Όλες αυτές οι διαδοχικές πράξεις, απολαύσεις και πόνοι είναι πράξεις, απολαύσεις και πόνοι του ίδιου έμβιου όντος. Και αυτό ισχύει προτού εξεταστεί αν θυμάται ή όχι τα παραπάνω, αφού η μνήμη ή η λήθη δεν μπορεί να επιφέρει μεταβολή στην αλήθεια ενός γεγονότος του παρελθόντος. Ακόμη κι αν υποθέσουμε ότι αυτό το ον έχει προικιστεί με περιορισμένες δυνάμεις γνώσης και μνήμης, μπορούμε να νοήσουμε ότι έχει τη δύναμη να γνωρίζει τον εαυτό του ως το ίδιο έμβιο ον που υπήρξε πριν από κάποιο χρονικό διάστημα έχοντας ανάμνηση μόνο μερικών από τις πράξεις, τα βήματα και τις απολαύσεις του και έχοντας λησμονήσει μερικές άλλες. Αυτό δεν είναι περισσότερο δύσκολο από το να νοήσουμε ότι γνωρίζει, θυμάται ή λησμονεί οποιοδήποτε άλλο πράγμα.

9. *Τρίτον*, το κάθε πρόσωπο έχει συνείδηση ότι είναι τώρα αυτό το ίδιο πρόσωπο ή εαυτός που υπήρξε για όσο μακριά εκτείνεται η ανάμνησή του. Διότι, όταν ο οποιοσδήποτε αναστοχάζεται μια δική του πράξη στο παρελθόν, είναι τόσο βέβαιος για το πρόσωπο που τη διέπραξε, δηλαδή τον εαυτό του (το πρόσωπο που τώρα αναστοχάζεται) όσο είναι βέβαιος και ότι η πράξη πράγματι διαπράχθηκε. Και επιπλέον, πολύ συχνά, η βεβαιότητα που έχει ένα πρόσωπο για μια πράξη που έχει εκτελέσει, και για την οποία είναι απολύτως βέβαιος, προέρχεται πλήρως από τη συνείδηση ότι εκείνος ο ίδιος την εκτέλεσε.

JOSEPH BUTLER

Και αυτός ο ίδιος, το πρόσωπο ή ο εαυτός, πρέπει να είναι είτε υπόσταση είτε ιδιότητα μιας υπόστασης. Αν αυτός ή αυτό το πρόσωπο είναι υπόσταση, τότε η συνείδηση που έχει ότι είναι το ίδιο πρόσωπο αποτελεί συνείδηση ότι είναι η ίδια υπόσταση. Αν αυτός ή αυτό το πρόσωπο είναι η ιδιότητα μιας υπόστασης, η συνείδηση ότι ο ίδιος είναι η ίδια ιδιότητα εξακολουθεί να αποτελεί μια τόσο βέβαιη απόδειξη ότι η υπόστασή του παραμένει η ίδια όσο θα αποτελούσε η συνείδηση ότι παραμένει η ίδια υπόσταση, εφόσον η ίδια ιδιότητα δεν μπορεί να μεταφερθεί από τη μια υπόσταση σε μια άλλη.

10. Παρότι όμως είμαστε τόσο βέβαιοι ότι είμαστε τώρα οι ίδιοι φορείς δράσης, τα ίδια έμβια όντα ή υποστάσεις, οι οποίοι υπάρχουμε στο παρελθόν τόσο όσο εκτείνεται η ανάμνησή μας, τίθεται το ερώτημα κατά πόσο δεν μπορούμε να πλανηθούμε ως προς αυτό. Το ερώτημα αυτό μπορεί να τεθεί στο τέλος οποιουδήποτε συλλογισμού, διότι είναι ένα ερώτημα που αφορά την αλήθεια της αντίληψης μέσω της μνήμης. Κι εκείνος που μπορεί να αμφιβάλλει για το αν έχουμε τη δυνατότητα να εμπιστευόμαστε με αυτή την έννοια την αντίληψη μέσω της μνήμης, ενδέχεται επίσης να αμφιβάλλει και αν μπορούμε να εμπιστευόμαστε την αντίληψη μέσω της παραγωγής και του συλλογισμού, που επίσης περιλαμβάνουν τη μνήμη, ή ακόμη αν η ενορατική αντίληψη μπορεί να είναι αξιόπιστη. Εδώ δεν μπορούμε να προχωρήσουμε περαιτέρω. Κι αυτό διότι είναι γελοίο να προσπαθούμε να αποδείξουμε την αλήθεια αυτών των αντιλήψεων (και χωρίς να μπορούμε να τις αποδείξουμε με άλλον τρόπο) μόνο μέσω άλλων αντιλήψεων ακριβώς του ίδιου είδους με τις πρώτες, για τις οποίες υπάρχει η ίδια βάση καχυποψίας. Το ίδιο ισχύει και όταν επιχειρούμε να αποδείξουμε την αλήθεια των γνωστικών μας δυνάμεων, η οποία δεν μπορεί να αποδειχτεί με άλλον τρόπο παρά μόνο με τη χρήση ή τα μέσα των ίδιων εκείνων των γνωστικών δυνάμεων στις οποίες στρέφονται οι υπόνοιές μας.

5. Thomas Reid, Για την ταυτότητα

1. Η βεβαιότητα που έχει ο καθένας για την ταυτότητά του όσο περισσότερο εκτείνεται χρονικά η μνήμη του προς το παρελθόν δεν απαιτεί φιλοσοφική αρωγή για να την ενισχύσει, και καμία φιλοσοφία δεν μπορεί να την εξασθενήσει χωρίς πρώτα να προξενήσει έναν ορισμένο βαθμό παραφροσύνης. Ο φιλόσοφος ωστόσο επιβάλλεται να εξετάσει αυτή τη βεβαιότητα ως ένα φαινόμενο της ανθρώπινης φύσης που αξίζει την προσοχή του. Αν μπορεί να ανακαλύψει το αίτιό της, τότε κάτι προστίθεται στο απόθεμα της γνώσης του. Αν όχι, αυτή η βεβαιότητα πρέπει να θεωρηθεί είτε μέρος της αρχικής μας σύστασης είτε αποτέλεσμα της σύστασης αυτής που δημιουργήθηκε με έναν άγνωστο σ' εμάς τρόπο.

2. Πρώτα απ' όλα, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι αυτή η βεβαιότητα είναι απαραίτητα αναγκαία σε κάθε άσκηση της λογικής. Οι λειτουργίες της λογικής, είτε αφορούν την πράξη είτε τη θεωρία, αποτελούνται από διαδοχικά μέρη. Τα προηγούμενα είναι το θεμέλιο των επόμενων, και χωρίς την πεποίθηση ότι έχω εξετάσει ή έχω πράξει το προηγούμενο μέρος, δεν θα είχα λόγο να προχωρήσω στο επόμενο, σε καμία θεωρητική υπόθεση και σε κανένα απολύτως σχέδιο δράσης.

3. Δεν μπορεί να υπάρξει μνήμη του παρελθόντος χωρίς την πεποίθηση ότι υπήρξαμε τη στιγμή την οποία θυμόμαστε. Ίσως υπάρχουν καλά επιχειρήματα για να με πείσουν ότι υπήρξα πριν από το παλαιότερο συμβάν που μπορώ να θυμηθώ, αλλά αποτελεί αντίφαση να υποθέσω ότι η μνήμη μου εκτείνεται και μια στιγμή στο παρελθόν περισσότερο από την πεποίθηση και τη βεβαιότητα που έχω για την ύπαρξή μου.

4. Από τη στιγμή που ένας άνθρωπος χάνει αυτή τη βεβαιότητα, τα πράγματα του παρελθόντος καταργούνται, σαν να είχε πιει από το νερό της Λήθης, και τότε, σύμφωνα με τη δική του μαρτυρία, αρχίζει να υπάρχει. Οτιδήποτε κι αν έχει σκεφτεί, αναφέρει, πράξει ή πάθει πριν από αυτή την περίοδο ανήκει μάλλον σε ένα άλλο πρόσωπο και ποτέ δεν μπορεί να το αποδώσει στον εαυτό του ή να προβεί σε οποιοδήποτε επακόλουθο βήμα που προϋποθέτει ότι το παραπάνω ήταν δικό του έργο.

5. Είναι προφανές από τα παραπάνω ότι θα πρέπει να αποκτούμε τη βεβαιότητα για τη δική μας συνεχιζόμενη ύπαρξη και ταυτότητα από τη στιγμή που έχουμε τη δυνατότητα να σκεφτόμαστε ή να πράττουμε οτιδήποτε αναφορι-

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

κά με αυτό που σκεφτήκαμε, πράξαμε ή πάθαμε προηγουμένως, δηλαδή από τη στιγμή που είμαστε πλάσματα με λογική.

6. Για να σχηματίσουμε μια όσο το δυνατόν πιο διακριτή έννοια αυτού του φαινομένου στον ανθρώπινο νου, οφείλουμε να εξετάσουμε τι σημαίνει γενικά ο όρος ταυτότητα, τι σημαίνει ο όρος προσωπική, δική μας ταυτότητα, και πώς οδηγούμαστε σε αυτή την ακατανίκητη πεποίθηση και βεβαιότητα που έχει ο καθένας για τη δική του προσωπική ταυτότητα όσο εκτείνεται η μνήμη του.

7. Γενικά, θεωρώ ότι η ταυτότητα είναι μια σχέση ανάμεσα σε ένα πράγμα που είναι γνωστό ότι υπάρχει σε μια χρονική στιγμή και σε ένα πράγμα που είναι γνωστό ότι υπήρξε μια άλλη στιγμή. Αν θέσετε το ερώτημα κατά πόσο αυτά είναι ένα και το αυτό πράγμα ή δύο διαφορετικά, ο κάθε άνθρωπος με κοινό νου κατανοεί τέλεια το νόημα της ερώτησής σας. Συνεπώς, μπορούμε να συνάγουμε με βεβαιότητα ότι ο κάθε άνθρωπος με κοινό νου έχει μια σαφή και διακριτή έννοια ταυτότητας.

8. Αν ζητήσετε έναν ορισμό της ταυτότητας, ομολογώ ότι δεν μπορώ να δώσω κανέναν. Αποτελεί πάρα πολύ απλή έννοια για να δεχτεί έναν λογικό ορισμό. Μπορώ να αναφέρω ότι είναι μια σχέση, αλλά δεν μπορώ να βρω λέξεις για να εκφράσω τη συγκεκριμένη διαφορά ανάμεσα σε αυτή και τις άλλες σχέσεις, παρότι δεν διατρέχω τον κίνδυνο να τη συγχέω με οποιαδήποτε άλλη. Μπορώ να αναφέρω ότι η διαφορά είναι σχέση ενάντια προς την ταυτότητα και ότι η ομοιότητα και η ανομοιότητα είναι ένα άλλο ζεύγος ενάντιων σχέσεων, που κάθε άνθρωπος εύκολα διαχωρίζει στη νόησή του από την ταυτότητα και τη διαφορά.

9. Θεωρώ προφανώς ότι η ταυτότητα προϋποθέτει μια αδιάλειπτη συνέχεια ύπαρξης. Αυτό που έχει παύσει να υπάρχει δεν μπορεί να είναι το ίδιο με αυτό που μετέπειτα αρχίζει να υπάρχει, διότι αυτό θα σήμαινε να προϋποθέτεις ότι ένα ον υπάρχει αφού έπαυσε να υπάρχει και ότι υπήρξε πριν δημιουργηθεί, πράγματα που είναι καταφανείς αντιφάσεις. Συνεπώς, η συνεχιζόμενη και αδιάλειπτη ύπαρξη υποδηλώνεται αναγκαία στην ταυτότητα.

10. Επομένως, μπορούμε να συνάγουμε ότι η ταυτότητα δεν μπορεί στην κύρια σημασία της να χρησιμοποιείται για τους πόνους, το αίσθημα ευχαρίστησης, τις σκέψεις μας ή οποιαδήποτε λειτουργία του νου μας. Ο πόνος που αισθάνθηκα σήμερα δεν είναι ο ίδιος ατομικευμένος πόνος που αισθάνθηκα

THOMAS REID

χθες, παρότι μπορεί να είναι *παρόμοιοι* ως προς το είδος και το βαθμό και να έχουν την ίδια αιτία. Το ίδιο μπορεί να αναφερθεί για κάθε αίσθημα και κάθε λειτουργία του νου: από τη φύση τους το ένα διαδέχεται το άλλο, όπως και ο ίδιος ο χρόνος, του οποίου δύο στιγμές δεν μπορούν να είναι η ίδια στιγμή.

11. Η κατάσταση είναι διαφορετική ως προς τα μέρη του απόλυτου χώρου. Αυτά είναι πάντα, ήταν και θα είναι τα ίδια.⁴³ Έως τώρα πιστεύω ότι βαδίζουμε σε ελεύθερο πεδίο, καθορίζοντας την έννοια της ταυτότητας εν γένει.

12. Είναι ίσως περισσότερο δύσκολο να διακριβώσουμε το νόημα της προσωπικότητας, ωστόσο δεν είναι αναγκαίο για το παρόν θέμα. Αρκεί για τους σκοπούς μας να παρατηρήσουμε ότι όλη η ανθρωπότητα θέτει το ζήτημα της προσωπικότητας σε κάτι που δεν μπορεί να διαιρεθεί ή να αποτελείται από μέρη.

13. Ο όρος «μέρος προσώπου» είναι πρόδηλος παραλογισμός. Όταν ένας άνθρωπος χάνει την περιουσία του, την υγεία του και τη ρώμη του, παραμένει το ίδιο πρόσωπο και δεν έχει απωλέσει τίποτε από την προσωπικότητά του. Αν έχει υποστεί ακρωτηριασμό στο πόδι ή στο χέρι, είναι το ίδιο πρόσωπο όπως προηγουμένως. Το ακρωτηριασμένο μέλος δεν είναι μέρος αυτού του προσώπου, γιατί διαφορετικά θα είχε δικαίωμα σε μέρος της περιουσίας του, θα ήταν υπόλογο για μέρος των υποθέσεών του και θα δικαιούνταν μερίδιο της αξίας και της απαξίας του προσώπου – κάτι που είναι εμφανώς παράλογο. Το πρόσωπο είναι κάτι αδιαίρετο, αυτό που ο Leibniz ονομάζει *μονάδα*.

14. Άρα, η προσωπική μου ταυτότητα υποδηλώνει τη συνεχή ύπαρξη εκείνου του αδιαίρετου πράγματος που ονομάζω *ο εαυτός μου*. Οτιδήποτε κι αν είναι αυτός ο εαυτός είναι κάτι που σκέφτεται, διαβουλεύεται, αποφασίζει, πράττει και πάσχει. Δεν είμαι σκέψη, δεν είμαι πράξη, δεν είμαι αίσθημα: είμαι κάτι που σκέφτεται, πράττει και πάσχει.⁴⁴ Οι σκέψεις μου, οι πράξεις και τα αισθήματά μου μεταβάλλονται κάθε στιγμή – δεν έχουν συνεχή ύπαρξη αλλά διαδοχική. Όμως, αυτός ο εαυτός ή το *εγώ* στο οποίο ανήκουν είναι μόνιμο και έχει την ίδια σχέση με όλες τις διαδοχικές σκέψεις, πράξεις και αισθήματα που ονομάζω *δικά μου*.

43 Αναφορά στη θέση για τον «απόλυτο χώρο» του Isaac Newton, που ωστόσο δεν γίνεται αντιληπτός με βάση την αισθητηριακή εμπειρία. Βλ. επίσης Reid (1785/1863: 336). [Σ.τ.Μ.]

44 Πβ. αντιθετικά τη θέση του προγενέστερου Hume για τον εαυτό, παρ. 3. [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

15. Αυτές τις έννοιες έχω για την προσωπική μου ταυτότητα. Ωστόσο, ίσως αναφερθεί ότι όλα αυτά μπορεί να είναι φαντασιοπληξία και όχι πραγματικότητα. Πώς γνωρίζεις και ποια τεκμήρια έχεις ότι υπάρχει ένας τέτοιος μόνιμος εαυτός που εγείρει αξιώσεις για όλες τις σιέψεις, τις πράξεις και τα αισθήματα που ονομάζεις δικά σου;

16. Σε αυτό απαντώ ότι το κύριο τεκμήριο που έχω για τα παραπάνω είναι η ανάμνηση. Θυμάμαι ότι πριν από είκοσι έτη συνομίλησα με το τάδε άτομο. Θυμάμαι αρκετά πράγματα που διημείφθησαν σε αυτή τη συζήτηση. Η μνήμη μου δεν παρέχει μαρτυρία μόνο για το ότι αυτά έγιναν, αλλά και για το ότι έγιναν από εμένα που τώρα τα θυμάμαι. Αν τα παραπάνω έγιναν από εμένα, πρέπει εγώ να υπήρξα εκείνη την περίοδο και να συνέχισα να υπάρχω από τότε έως τώρα. Αν το ταυτόσημο πρόσωπο που ονομάζω εαυτό μου δεν συμμετείχε καθόλου σ' εκείνη τη συζήτηση, τότε η μνήμη μου είναι πλανερή και δίνει διακριτά και θετικά τεκμήρια για ψευδή πράγματα. Ο καθένας με λογική πιστεύει αυτό που θυμάται διακριτά, και το κάθε πράγμα που θυμάται τον βεβαιώνει ότι υπήρξε στη χρονική περίοδο που τώρα θυμάται.

17. Παρότι η μνήμη παρέχει τα περισσότερα ακατανίκητα τεκμήρια για το ότι είμαι το ίδιο πρόσωπο που διέπραξε το τάδε πράγμα στον τάδε χρόνο, μπορεί να έχω άλλα ικανά τεκμήρια για πράγματα που μου συνέβησαν και δεν θυμάμαι. Γνωρίζω ποιος με γέννησε και με θήλασε, αλλά δεν θυμάμαι αυτά τα συμβάντα.

18. Σε αυτό το σημείο πρέπει να παρατηρήσω (παρότι η παρατήρηση δεν θα ήταν αναγκαία αν μερικοί μεγάλοι φιλόσοφοι δεν την είχαν αντικρούσει) ότι η ανάμνηση καμίας πράξης μου δεν καθιστά εμένα το πρόσωπο που τη διέπραξε. Αυτή η ανάμνηση με κάνει να γνωρίζω με βεβαιότητα ότι τη διέπραξα, αλλά μπορεί να την είχα διαπράξει χωρίς να το θυμάμαι. Αυτή η σχέση ως προς εμένα, που εκφράζεται με το να αναφέρω ότι τη διέπραξα, θα ήταν η ίδια, παρότι εγώ δεν θα είχα την ελάχιστη ανάμνηση αυτής της πράξης. Το να αναφέρουμε ότι η ανάμνηση που έχω μιας τέτοιας δικής μου πράξης ή, όπως μερικοί επιλέγουν να το εκφράσουν, ότι η συνείδηση μιας τέτοιας δικής μου πράξης είναι αυτό που συνιστά εμένα το πρόσωπο που τη διέπραξε μου φαίνεται τόσο μεγάλος παραλογισμός όσο θα ήταν αν έλεγε κάποιος ότι η πεποίθησή του πως ο κόσμος δημιουργήθηκε τον έκανε να δημιουργηθεί.

19. Όταν εκφέρουμε κρίση σχετικά με την ταυτότητα άλλων προσώπων πέρα από εμάς τους ίδιους, στηριζόμαστε σε άλλη βάση και καθορίζουμε την ταυ-

THOMAS REID

τότητα από μια ποικιλία καταστάσεων που κάποτε παρέχουν την πιο ισχυρή βεβαιότητα, ενώ κάποτε αφήνουν περιθώριο αμφιβολίας. Η ταυτότητα των προσώπων έχει συχνά επενδύσει ζητήματα σοβαρών δικαστικών αγώνων στα δικαστήρια. Όμως, κανείς λογικός άνθρωπος δεν αμφέβαλε ποτέ για τη δική του ταυτότητα όσο αυτός μπορούσε να θυμηθεί διακριτά.

20. Η προσωπική ταυτότητα είναι τέλεια ταυτότητα και, όταν είναι πραγματική, δεν επιδέχεται διαβαθμίσεις. Είναι αδύνατον ένα πρόσωπο να είναι εν μέρει το ίδιο και εν μέρει διαφορετικό, διότι ένα πρόσωπο είναι μια *μονάδα* και δεν μπορεί να διαιρεθεί σε μέρη. Τα τεκμήρια της ταυτότητας σε πρόσωπα διαφορετικά από εμάς τους ίδιους επιδέχονται πράγματι διαβαθμίσεις, απ' όπου εκφέρουμε από βεβαιότητα έως ελάχιστο βαθμό πιθανότητας. Ωστόσο, παραμένει αληθές ότι το ίδιο πρόσωπο είναι το ίδιο με τέλειο τρόπο και δεν μπορεί να είναι τέλειο εν μέρει ή μόνο κατά ένα βαθμό.

21. Γι' αυτόν το λόγο, έχω πρώτα εξετάσει την προσωπική ταυτότητα ως αυτό που είναι τέλειο στο είδος του και ως το φυσικό μέτρο εκείνου που είναι ατελές.

22. Στην αρχή πιθανόν αντλούμε την έννοια της ταυτότητας από εκείνη τη φυσική βεβαιότητα που από το πρώτο ξεκίνημα της λογικής ο καθένας έχει για τη δική του ταυτότητα και συνεχιζόμενη ύπαρξη. Οι νοητικές μας λειτουργίες είναι όλες διαδοχικές και δεν έχουν συνεχιζόμενη ύπαρξη. Όμως, το σκεπτόμενο ον έχει μια συνεχιζόμενη ύπαρξη, και έχουμε την ακατανίκητη πεποίθηση ότι παραμένει η ίδια όταν όλες οι σκέψεις και λειτουργίες του όντος μεταβάλλονται.

23. Οι κρίσεις μας για την ταυτότητα των αντικειμένων των αισθήσεων φαίνεται ότι διαμορφώνονται στην ίδια βάση όπως οι κρίσεις μας για την ταυτότητα των άλλων προσώπων, πέρα από εμάς τους ίδιους. Όταν παρατηρούμε μεγάλη ομοιότητα, έχουμε την τάση να θέτουμε ως δεδομένη την ταυτότητα αν δεν υπάρχει λόγος να υποθέσουμε το αντίθετο. Δύο πανομοιότυπα αντικείμενα που γίνονται αντιληπτά την ίδια στιγμή δεν μπορούν να είναι το ίδιο αντικείμενο. Αν όμως παρουσιάζονται στις αισθήσεις μας σε διαφορετικές χρονικές στιγμές, τότε έχουμε την τάση να θεωρούμε ότι είναι τα ίδια μόνο και μόνο με βάση την ομοιότητά τους.

24. Είτε αυτό είναι μια φυσική προκατάληψη είτε προέρχεται από οποιαδήποτε αιτία, είναι βέβαιο ότι εμφανίζεται στα παιδιά από τη νηπιακή ηλικία. Και, όταν μεγαλώνουμε, επιβεβαιώνεται στις περισσότερες περιπτώσεις από

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

την εμπειρία, εφόσον σπάνια βρίσκουμε δύο άτομα του ίδιου είδους που δεν διακρίνονται με βάση προφανείς διαφορές.

25. Ένας άνθρωπος κατηγορεί ως κλέφτη εκείνον που βρίσκει ότι κατέχει το άλογο ή το ρολόι του μόνο με βάση την ομοιότητα. Όταν ο ωρολογοποιός ορμίζεται ότι πούλησε αυτό το ρολόι σε αυτό το πρόσωπο, η μαρτυρία του βασίζεται στην ομοιότητα. Η μαρτυρία των ανθρώπων ως προς την ταυτότητα ενός προσώπου συχνά δεν βασίζεται σε κανένα άλλο στοιχείο.

26. Επομένως, φαίνεται ότι τα τεκμήρια που έχουμε για τη δική μας ταυτότητα, όσο πίσω στο παρελθόν μπορούμε να θυμηθούμε, είναι εντελώς διαφορετικού είδους από τα τεκμήρια που έχουμε για την ταυτότητα άλλων προσώπων ή αντικειμένων των αισθήσεων. Το πρώτο βασίζεται στη μνήμη και δίνει αδιαμφισβήτητη βεβαιότητα. Το δεύτερο βασίζεται στην ομοιότητα και σε άλλες καταστάσεις, που σε πολλές περιπτώσεις δεν είναι τόσο αποφασιστικές ώστε να μην αφήνουν χώρο για αμφιβολία.

27. Παρομοίως, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι η ταυτότητα των αντικειμένων των αισθήσεων δεν είναι ποτέ τέλεια. Εφόσον όλα τα σώματα αποτελούνται από αναρίθμητα μέρη που μπορούν να αποχωριστούν από τα σώματα εξαιτίας πολλών αιτιών, υπόκεινται σε συνεχείς αλλαγές της υπόστασής τους, αυξάνονται, ελαττώνονται, μεταβάλλονται διαρκώς. Όταν τέτοιες μεταβολές είναι βαθμιαίες, κι επειδή η γλώσσα δεν έχει τη δυνατότητα για διαφορετικά ονόματα σε καθεμία διαφορετική κατάσταση ενός όντος με μια τέτοια δυνατότητα μεταβολής, διατηρεί το ίδιο όνομα και θεωρείται το ίδιο πράγμα. Γι' αυτό και αναφερόμαστε σε ένα παλαιό καθεστώς ότι διέπραξε το τάδε πράγμα πριν από έναν αιώνα, παρότι τώρα δεν υπάρχει κανείς εν ζωή από εκείνους που συμμετείχαν σε αυτό το καθεστώς. Αναφέρουμε ότι το δέντρο είναι το ίδιο όταν βρίσκεται ως σπόρος στη γη και ως δέντρο στο δάσος. Ένα πολεμικό πλοίο που έχει αντικαταστήσει με επιτυχία την άγκυρά του, την τροχαλία, τα πανιά, τα κατάρτια του, τα μαδέρια και τα δοκάρια του είναι το ίδιο εφόσον έχει το ίδιο όνομα.

28. Συνεπώς, η ταυτότητα που αποδίδουμε στα σώματα, είτε φυσικά είτε τεχνητά, δεν είναι τέλεια ταυτότητα. Είναι περισσότερο κάτι που χάριν λεκτικής ευκολίας ονομάζουμε ταυτότητα. [Η ταυτότητα αυτή] επιτρέπει ακόμη και μια μεγάλη μεταβολή του αντικειμένου, με την προϋπόθεση ότι η μεταβολή είναι βαθμιαία – και, μερικές φορές, ολοκληρωτική. Και οι μεταβολές που στην κοινή γλώσσα γίνονται δεκτές ως σύμφωνες με την ταυτότητα δια-

THOMAS REID

φέρουν από εκείνες που θεωρούνται ότι την καταστρέφουν όχι ως προς το είδος αλλά ως προς τον αριθμό και το βαθμό μεταβολής. Η ταυτότητα δεν έχει καθορισμένη φύση όταν χρησιμοποιείται για τα σώματα, και τα ερωτήματα για την ταυτότητα ενός σώματος είναι πολύ συχνά ερωτήματα που αφορούν τις λέξεις. Όταν όμως η ταυτότητα χρησιμοποιείται για τα πρόσωπα, δεν έχει αμφισημία και δεν επιδέχεται διαβάθμιση (περισσότερο/λιγότερο). Είναι το θεμέλιο όλων των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων και καθ' ολοκληρία του υπόλογου των πράξεων. Η έννοια αυτής της ταυτότητας είναι ακριβής και καθορισμένη.

Κεφ. 6: Σχετικά με την έκθεση της προσωπικής ταυτότητας από τον κ. Locke

1. Σε ένα εκτενές κεφάλαιο για την ταυτότητα και τη διαφορά, ο κ. Locke έχει προβεί σε πολλές ευφρείς και ορθές παρατηρήσεις, αλλά και μερικές που θεωρώ ότι δεν είναι δυνατόν να τύχουν υπεράσπισης. Θα σημειώσω μόνο την έκθεση που δίνει για την προσωπική μας ταυτότητα. Η θεωρία του γι' αυτό το θέμα έχει επικριθεί από τον επίσκοπο Butler, σε ένα μικρό δοκίμιο που προστέθηκε στην *Αναλογία* του, με τις απόψεις του οποίου συμφωνώ απολύτως.

2. Όπως παρατηρήσαμε στο κεφ. 4 αυτού του *Δοκίμιου*, η ταυτότητα προϋποθέτει τη συνεχιζόμενη ύπαρξη του όντος για το οποίο αυτή βεβαιώνεται, και συνεπώς μπορεί να αναφερθεί μόνο σε πράγματα που έχουν συνεχιζόμενη ύπαρξη. Ενόσω ένα ον συνεχίζει να υπάρχει, τότε είναι το ίδιο ον, και δύο όντα που έχουν διαφορετική αρχή ή τέλος ύπαρξης δεν είναι δυνατόν να είναι το ίδιο ον. Θεωρώ ότι ο κ. Locke συμφωνεί με τα παραπάνω.

3. Πολύ ορθά παρατηρεί ότι για να γνωρίζουμε αυτό που γίνεται νοητό ως ίδιο πρόσωπο, πρέπει να εξετάσουμε τι δηλώνει ο όρος *πρόσωπο*, και ορίζει το πρόσωπο ως ένα ον με διάνοια, προικισμένο με λογική και συνείδηση, τα τελευταία από τα οποία τα θεωρεί αδιαχώριστα από τη σκέψη.

4. Από αυτό τον ορισμό του προσώπου προκύπτει αναγκαστικά ότι, ενόσω το διανοητικό ον συνεχίζει να υπάρχει και να έχει διάνοια, πρέπει να είναι το ίδιο πρόσωπο. Είναι κατά τη γνώμη μου καταφανής αντίφαση να αναφέρεις ότι το ον που έχει διάνοια είναι το πρόσωπο και ότι, ωστόσο, το πρόσωπο παύει να υπάρχει ενόσω συνεχίζει να υπάρχει το διανοητικό ον ή ότι το πρόσωπο συνεχίζει ενώ το ον με διάνοια παύει να υπάρχει.

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

5. Κάποιος θα νόμιζε ότι ο ορισμός του προσώπου θα διασαφήνιζε πλήρως τη φύση ή τη σύσταση της προσωπικής ταυτότητας, παρότι θα εξακολουθούσε να παραμένει το ερώτημα πώς συμβαίνει να γνωρίζουμε και να είμαστε βέβαιοι για την προσωπική μας ταυτότητα.

6. Ο κ. Locke όμως μας αναφέρει ότι «η προσωπική ταυτότητα, η ταυτότητα δηλαδή ενός έλλογου όντος, συνίσταται μόνο στη συνείδηση, και για όσο χρονικό διάστημα μπορεί να εκταθεί αυτή η συνείδηση σε οποιαδήποτε πράξη ή σκέψη στο παρελθόν, τόσο εκτείνεται και η ταυτότητα αυτού του προσώπου. Επομένως, οτιδήποτε έχει συνείδηση των πράξεων στο παρόν και το παρελθόν είναι το ίδιο πρόσωπο στο οποίο ανήκουν αυτές οι πράξεις».

7. Αυτή η θεωρία έχει μερικές περίεργες συνέπειες, των οποίων είχε επίγνωση ο συγγραφέας. Μια τέτοια είναι ότι, αν η ίδια συνείδηση μπορεί να μεταφερθεί από ένα ον με διάνοια σε ένα άλλο, πράγμα που ο συγγραφέας δεν θεωρεί αδύνατο, τότε *δύο ή και είκοσι διανοητικά όντα μπορούν να αποτελούν το ίδιο πρόσωπο*. Και αν το ον που έχει διάνοια απολέσει τη συνείδηση των πράξεών του (κάτι που βέβαια είναι πιθανό), τότε δεν είναι το πρόσωπο που επιτέλεσε αυτές τις πράξεις. Επομένως, *ένα διανοητικό ον μπορεί να αποτελεί δύο ή και είκοσι διαφορετικά πρόσωπα*, αν συμβεί να έχει τόσο συχνή απώλεια της συνείδησης των προηγούμενων πράξεών του.

8. Υπάρχει άλλη μία συνέπεια αυτής της θεωρίας, που προκύπτει επίσης αναγκαστικά, παρότι πιθανώς ο κ. Locke δεν το αντιλήφθηκε. Κι αυτή είναι η εξής: *ένας άνθρωπος μπορεί την ίδια χρονική στιγμή να είναι και να μην είναι το πρόσωπο που διέπραξε μια συγκεκριμένη πράξη*.

9. Ας υποθέσουμε ότι ένας γενναίος αξιωματικός ξυλοκοπήθηκε όταν ήταν στο σχολείο επειδή έκλεψε από ένα περιβόλι. Ο συγκεκριμένος αξιωματικός πήρε τη σημαία του εχθρού στην πρώτη του εκστρατεία και έγινε στρατηγός σε προχωρημένη ηλικία. Ας υποθέσουμε επίσης –κάτι που πρέπει να γίνει δεκτό ως δυνατότητα– ότι, όταν πήρε τη σημαία, είχε συνείδηση ότι είχε ξυλοκοπηθεί στο σχολείο και ότι, όταν έγινε στρατηγός, είχε συνείδηση ότι είχε πάρει τη σημαία, αλλά είχε απολέσει τη συνείδηση ότι είχε ξυλοκοπηθεί.

10. Εφόσον αυτά τα πράγματα τεθούν ως προϋποθέσεις, προκύπτει από τη θεωρία του κ. Locke ότι εκείνος που ξυλοκοπήθηκε στο σχολείο είναι το ίδιο πρόσωπο με εκείνον που πήρε τη σημαία, και ότι εκείνος που πήρε τη σημαία είναι το ίδιο πρόσωπο με εκείνον που έγινε στρατηγός. Κι από εδώ

THOMAS REID

προκύπτει, αν υπάρχει αλήθεια στη λογική, ότι ο στρατηγός είναι το ίδιο πρόσωπο με εκείνον που ξυλοκοπήθηκε στο σχολείο. Όμως, η συνείδηση του στρατηγού δεν εκτείνεται τόσο πίσω, στο ξυλοκόπημά του, και συνεπώς, σύμφωνα με τη θεωρία του κ. Locke, δεν είναι το ίδιο πρόσωπο με εκείνον που ξυλοκοπήθηκε. Συνεπώς, ο στρατηγός την ίδια χρονική στιγμή είναι και δεν είναι το ίδιο πρόσωπο με εκείνον που ξυλοκοπήθηκε στο σχολείο.

11. Αφήνοντας τις συνέπειες αυτής της θεωρίας σ' εκείνους που έχουν τη διάθεση να τις ανιχνεύσουν, μπορούμε να παρατηρήσουμε σε σχέση με την ίδια τη θεωρία ότι:

Πρώτον, ο κ. Locke αποδίδει στη συνείδηση την πεποίθηση που έχουμε για τις πράξεις μας στο παρελθόν, σαν ένας άνθρωπος να έχει τώρα συνείδηση για όσα έπραξε πριν από είκοσι έτη. Είναι αδύνατο να κατανοήσουμε το νόημα αυτού του ισχυρισμού, εκτός αν με τον όρο συνείδηση εννοούσε τη μνήμη, τη μόνη ικανότητα μέσω της οποίας έχουμε άμεση γνώση των πράξεών μας στο παρελθόν.

12. Μερικές φορές, στην καθημερινή ομιλία, ένας άνθρωπος αναφέρει ότι έχει συνείδηση πως έπραξε ένα τέτοιο πράγμα, εννοώντας ότι θυμάται διακριτά πως το έπραξε. Δεν είναι αναγκαίο στην καθημερινή ομιλία να προσδιορίσουμε επακριβώς τα όρια ανάμεσα στη συνείδηση και τη μνήμη. Αυτό αποδείχτηκε να ισχύει προσηγουμένως για την αίσθηση και τη μνήμη, και, συνεπώς, η διακριτή ανάμνηση μερικές φορές αποκαλείται αίσθηση, ενώ άλλες συνείδηση, χωρίς καμία ενόχληση.

13. Όμως, αυτό οφείλει να αποφεύγεται στη φιλοσοφία, γιατί διαφορετικά συγχέουμε τις διαφορετικές δυνάμεις του νου και προσγράφουμε στη μία αυτό που στην πραγματικότητα ανήκει στην άλλη. Αν ένας άνθρωπος μπορεί να έχει συνείδηση αυτού που έπραξε πριν από είκοσι έτη ή είκοσι λεπτά, δεν χρειάζεται η μνήμη, ούτε θα έπρεπε να δεχτούμε ότι υπάρχει τέτοια ικανότητα. Οι ικανότητες της συνείδησης και της μνήμης διακρίνονται κυρίως από το εξής: ότι η πρώτη αποτελεί άμεση γνώση του παρόντος, ενώ η δεύτερη άμεση γνώση του παρελθόντος.⁴⁵

45 Η άμεση (immediate) γνώση ερμηνεύεται εδώ ως γνώση μη διαμεσολαβούμενη από άλλες νοητικές διεργασίες (π.χ. επιχειρηματολογία, συλλογισμό). Βλ. Reid (1785/1863: 259). [Σ.τ.Μ.]

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

14. Όταν, λοιπόν, διατυπωθεί ορθά η έννοια του *κ. Locke* για την προσωπική ταυτότητα, δηλώνει ότι η προσωπική ταυτότητα συνίσταται στη διακριτή ανάμνηση. Διότι, ακόμη και με την καθημερινή χρήση του όρου, το να αναφέρω ότι έχω συνείδηση μιας πράξης του παρελθόντος δεν σημαίνει τίποτε άλλο από το ότι θυμάμαι διακριτά ότι τη διέπραξα.

15. Δεύτερον, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι σε αυτή τη θεωρία δεν συγχέεται μόνο η συνείδηση με τη μνήμη, αλλά συγχέεται (κάτι που είναι ακόμη πιο περιεργό) η προσωπική ταυτότητα με τα τεκμήρια που έχουμε για την προσωπική μας ταυτότητα.

16. Είναι αρκετά ακριβές ότι η ανάμνηση που έχω ότι διέπραξα το τάδε πράγμα είναι το τεκμήριο που έχω για το ότι είμαι το ταυτόσημο πρόσωπο που το διέπραξε. Κι αυτό θεωρώ ότι εννοούσε ο *κ. Locke*. Όμως, το να αναφέρω ότι η ανάμνησή μου πως διέπραξα το τάδε πράγμα ή ότι η συνείδησή μου καθιστά εμένα το πρόσωπο που το διέπραξε είναι, κατά τη γνώμη μου, ένας αρκετά χονδροειδής παραλογισμός για να υποστηρίζεται από τον οποιονδήποτε προσέχει το νόημα του ισχυρισμού. Διότι αυτό σημαίνει ότι αποδίδεται στη μνήμη ή τη συνείδηση μια περιεργή μαγική δύναμη να παράγουν το αντικείμενό τους, παρότι αυτό το αντικείμενο πρέπει να έχει υπάρξει πριν από τη μνήμη ή τη συνείδηση που το παρήγαγε.

17. Η συνείδηση είναι η μαρτυρία μιας ικανότητας, και η μνήμη η μαρτυρία μιας άλλης. Και το να αναφέρουμε ότι η μαρτυρία είναι το αίτιο του πράγματος που αποτελεί το αντικείμενο της μαρτυρίας είναι βέβαια από τα πιο παράλογα πράγματα που υπάρχουν. Και ο *κ. Locke* δεν θα το είχε αναφέρει αν δεν είχε προβεί σε σύγχυση της μαρτυρίας για το πράγμα με το ίδιο το πράγμα του οποίου η ύπαρξη μαρτυρείται.

18. Όταν ένα κλεμμένο άλογο βρίσκεται, και ο ιδιοκτήτης του το διεκδικεί πίσω, το μόνο τεκμήριο που μπορεί να έχει αυτός, ο δικαστής ή οι ένορκοι για το ότι είναι ακριβώς το ίδιο άλογο που αποτελούσε περιουσία του είναι η ομοιότητα. Αλλά δεν θα ήταν γελοίο από αυτό να συναγάγουμε ότι η ταυτότητα του αλόγου συνίσταται μόνο στην ομοιότητα; Το μόνο τεκμήριο που μπορώ να έχω για το ότι είμαι το ίδιο πρόσωπο που έκανε αυτές τις πράξεις είναι ότι θυμάμαι διακριτά ότι τις διέπραξα ή, όπως το διατυπώνει ο *κ. Locke*, ότι έχω συνείδηση ότι τις διέπραξα. Το να συναγάγω από αυτό ότι η προσωπική ταυτότητα συνίσταται στη συνείδηση είναι ένα επιχείρημα το οποίο, αν ήταν ισχυρό, θα αποδείκνυε ότι η ταυτότητα του κλεμμένου αλόγου συνίσταται μόνο στην ομοιότητα.

THOMAS REID

19. *Τρίτον*, δεν είναι περιεργο η ταυτότητα ενός προσώπου να συνίσταται σε ένα πράγμα που συνεχώς μεταβάλλεται και δεν παραμένει το ίδιο ούτε για δύο λεπτά;

Η συνείδησή μας, η μνήμη μας και κάθε νοητική λειτουργία εξακολουθούν να ρέουν όπως το νερό του ποταμού ή όπως ο ίδιος ο χρόνος. Η συνείδηση που έχω αυτή τη στιγμή δεν μπορεί να είναι η ίδια συνείδηση που είχα την προηγούμενη στιγμή περισσότερο απ' ό,τι μπορεί αυτή η στιγμή να είναι ίδια με την προηγούμενη. Η ταυτότητα μπορεί να βεβαιωθεί για πράγματα που έχουν συνεχιζόμενη ύπαρξη. Η συνείδηση, όπως και κάθε είδος σκέψης, είναι παροδική και στιγμιαία και δεν έχει συνεχιζόμενη ύπαρξη. Συνεπώς, αν η συνείδηση συνιστούσε την προσωπική ταυτότητα, θα προέκυπτε με βεβαιότητα ότι κανείς δεν είναι το ίδιο πρόσωπο σε οποιοδήποτε δύο στιγμές της ζωής του. Κι εφόσον το ορθό και η δικαιοσύνη της αμοιβής και της τιμωρίας θεμελιώνονται στην προσωπική ταυτότητα, κανείς δεν θα ήταν υπαίτιος για τις πράξεις του.

20. Μολονότι θεωρώ ότι το παραπάνω είναι αναπόφευκτη συνέπεια της θεωρίας του *κ. Locke* για την προσωπική ταυτότητα και παρότι σε μερικά άτομα μπορεί να έχει φανεί ακόμη περισσότερο ελκυστική αυτή η θεωρία, γι' αυτόν ακριβώς το λόγο δεν αποδίδω στο ελάχιστο τέτοιου είδους προθέσεις στον *κ. Locke*. Υπήρξε αρκετά καλός άνθρωπος για να απορρίψει με βδελυγμία μια θεωρία που θα θεωρούσε ότι επέφερε αυτή τη συνέπεια.

21. *Τέταρτον*, υπάρχουν αρκετές ειρμόσεις που χρησιμοποιούνται από τον *κ. Locke* και αναφέρονται στην προσωπική ταυτότητα που σ' εμένα είναι ολωσδιόλου ακατανόητες, εκτός αν υποθέσουμε ότι έχει προβεί σε σύγχυση της έννοιας του ίδιου ή της ταυτότητας που προηγουμένως αποδώσαμε σε ένα άτομο με την ταυτότητα που στην κοινή ομιλία συχνά αποδίδεται σε πολλά άτομα του ίδιου είδους.

22. Όταν αναφέρουμε ότι ο πόνος και η ευχαρίστηση, η συνείδηση και η μνήμη είναι τα ίδια σε όλους τους ανθρώπους, αυτή η ταυτότητα μπορεί να σημαίνει μόνο ομοιότητα ή ταυτότητα είδους. Είναι τόσο αδύνατο ο πόνος ενός ανθρώπου να είναι ο ίδιος ατομικευμένος πόνος με εκείνον ενός άλλου ανθρώπου όσο είναι αδύνατο και ένας άνθρωπος να είναι ένας άλλος άνθρωπος. Ο πόνος που αισθάνθηκα χθες δεν μπορεί να είναι ο ίδιος πόνος που αισθάνομαι σήμερα, όπως και το χθες δεν μπορεί να είναι σήμερα. Το ίδιο μπορεί να ειπωθεί για κάθε πάθος και κάθε νοητική λειτουργία. Το ίδιο είδος

ΘΕΩΡΙΕΣ ΠΡΟΣΩΠΙΚΗΣ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑΣ (17ος-18ος ΑΙΩΝΑΣ)

ή τύπος λειτουργίας μπορεί να υπάρχει σε διαφορετικούς ανθρώπους ή στον ίδιο άνθρωπο σε διαφορετικές στιγμές. Όμως, είναι αδύνατο η ίδια ατομικευμένη λειτουργία να υπάρχει σε διαφορετικούς ανθρώπους ή στον ίδιο άνθρωπο σε διαφορετικές στιγμές.

23. Όταν, συνεπώς, ο κ. Locke αναφέρεται στην «ίδια συνείδηση που συνεχίζεται μέσω μιας διαδοχής διαφορετικών υποστάσεων», όταν αναφέρεται στην «επανάληψη της ιδέας μιας πράξης του παρελθόντος με την ίδια συνείδηση που είχαμε αρχικά γι' αυτή» και για «την ίδια συνείδηση που εκτείνεται σε παρελθοντικές και μελλοντικές πράξεις», αυτές οι εκφράσεις είναι ακατανόητες σ' εμένα, εκτός αν δεν εννοεί την ίδια ατομικευμένη συνείδηση, αλλά μια συνείδηση που είναι παρόμοια ή του ίδιου είδους.

24. Αν η προσωπική μας ταυτότητα συνίσταται στη συνείδηση, και εφόσον αυτή η συνείδηση δεν μπορεί να είναι για δύο οποιεσδήποτε στιγμές ατομικευμένα η ίδια αλλά μόνο του ίδιου είδους, θα προέκυπτε ότι δεν είμαστε ούτε για δύο οποιεσδήποτε στιγμές τα ίδια ατομικευμένα πρόσωπα αλλά το ίδιο είδος προσώπου.

25. Εφόσον η συνείδησή μας μερικές φορές παύει να υπάρχει, όπως στον βαθύ ύπνο, η προσωπική μας ταυτότητα πρέπει να παύσει να υπάρχει μαζί με αυτή. Ο κ. Locke δέχεται ότι το ίδιο πράγμα δεν μπορεί να έχει δύο αρχές ύπαρξης, και επομένως η ταυτότητά μας θα έφρευε ανέκκλητα κάθε φορά που θα διακόπταμε τη σκέψη μας, ακόμη κι αν ήταν για μία μόνο στιγμή.

