

UDK 141.32:165.731

1:572

165.18

128

<https://doi.org/10.53745/bs.93.4.3>

Primljeno: 10. 7. 2023.

Prihvaćeno: 25. 7. 2023.

Izvorni znanstveni članak

## ANALITIČKI EGZISTENCIJALIZAM MISTERIOZNOST SMRTI, TRANSHUMANIZAM I NARATIVNO JASTVO

Marin BIONDIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci  
Sveučilišta avenija 4, 51 000 Rijeka  
[marinbiondic@yahoo.com](mailto:marinbiondic@yahoo.com)

### Sažetak

Cilj ovog rada je pokazati na koji se način metodama analitičke filozofije opovrgavaju i opravdavaju tvrdnje egzistencijalističkih filozofa te kako su određene ideje egzistencijalizma utjecale na suvremenu angloameričku filozofiju analitičke tradicije. U prvom dijelu rada opovrgava se tvrdnja misterioznosti smrti i tvrdi se da je fenomen smrti podložan razumskoj analizi kao i bilo koji drugi fenomen. U drugom dijelu opravdava se egzistencijalistička tvrdnja konstitutivnosti smrti za ljudska bića na način da se pokaže da je ideja transhumanizma, učitavanja osoba na računala, metafizički neodrživa. U trećem dijelu rada pokazuje se da su određene egzistencijalističke ideje, kao što je koncept narativnog jastva, inkorporirane u suvremenu analitičku filozofiju. Sva tri dijela imaju funkciju dokazivanja da analitička filozofija i egzistencijalizam, iako fundamentalno različiti u svojem pristupu, terminologiji i stilu pisanja, ipak jesu sumjerljive filozofijske tradicije. Drugim riječima, pokazuje se na koji način funkcionira analitički egzistencijalizam.

*Ključne riječi:* egzistencijalizam, analitička filozofija, smrt, transhumanizam, jastvo, naracija.

### Uvod

Kada govorimo o egzistencijalizmu, tzv. analitička filozofija sigurno nije ono što nam prvo pada na pamet. Insaorderska subjektivistička perspektiva klasičnih egzistencijalističkih autora suprotstavljena je apstraktnim i objektivnim

istinama kojima pretendiraju analitička filozofija i suvremena znanost.<sup>1</sup> Drugim riječima, racionalistička, objektivna i impersonalna spoznaja realnosti nije u fokusu egzistencijalističkih autora. Na pitanje što znači biti čovjek u konkretnom pojedinačnom smislu i kakva je tipična ljudska situacija egzistencijalisti tvrde da odgovor ne može biti dan u objektivnim racionalističkim terminima zato što racionalizam ne zahvaća konkretnu ljudsku situaciju samosvjesnih kontingentnih bića. Racionalnost nudi stabilnost, red i kontrolu, a to je prema egzistencijalistima vrsta iluzije. Tipičnu ljudsku situaciju karakteriziraju afektivna iskustva i stanja individua poput anksioznosti, metafizičke jeze od nepostojanja, straha od smrti, osjećaja apsurdnosti, otuđenja od sebe i zajednice, dehumanizacije i osjećaja slobode, zapravo određenih afektivnih stanja i raspoloženja koja su ujedno i izvor spoznaja o ljudskoj situaciji. Prema egzistencijalističkom gledištu, racionalnost i objektivnost samo su dio ljudskog svijeta, međutim kad je riječ o egzistencijalnim pitanjima konkretnih individua, one nisu od pomoći. Nema objektivnih racionalnih opravdanja za vlastite izbore i radnje, tj. Kierkegaardovim terminima rečeno nema objektivnog opravdanja za »subjektivnu istinu«. Subjektivne istine se žive i izvor su tjeskobe i straha upravo zato što ne možemo objektivno opravdati vlastite izbore i radnje te ostajemo sami sa sobom, na vjetrometini kontingentnosti. Subjektivne istine, prema egzistencijalistima, su fundamentalne i nisu svodive pod objektivne racionalističke kategorije.

S druge pak strane, analitička filozofija sa svojom rigoroznom metodologijom, tj. težnjom za maksimalnom jasnoćom, preciznošću, koherencijom i logičkom strukturom argumenata ujedno je i kritika egzistencijalizma kojemu, prema analitičkim filozofima, upravo nedostaje jasnoća i preciznost pojmova i logička rigoroznost. Prema tom gledištu egzistencijalizam je više kulturološki pokret, primjereniji književnosti i umjetnostima, a ne ozbiljnoj filozofiji. Ne iznenađuje stoga da analitički filozofi nisu pokazivali interes za egzistencijalističke teme i da je u određenoj filozofskoj zajednici prevladavao stav da su egzistencijalističke teme ponajprije stvar tzv. kontinentalne filozofije, i jedino što tu analitička filozofija može činiti jest ukazati na pojmovnu, terminološku i argumentativnu »zbrku« kontinentalnih filozofa. Dakle, uopćeno gledajući, s jedne strane stoji ono što je subjektivno, partikularno, konkretno, relativno

<sup>1</sup> Valja imati na umu da egzistencijalizam nije nekakva koherentna i jedinstvena filozofska škola ili pravac, nego terminom obuhvaćamo skupinu raznorodnih autora kojima je u fokusu konkretna individua i njezino iskustvo. Tu liniju misli možemo pratiti od Pascala ili od Kierkegaarda, a možemo razlikovati sekularni, teistički, subjektivni i intersubjektivni egzistencijalizam.

i vremenito – egzistencijalističko jastvo i njegove subjektivne istine, a s druge strane ono što je objektivno, univerzalno, apstraktno, apsolutno i vječno – objektivne istine tradicionalne filozofije i znanosti.<sup>2</sup> Pitanje je možemo li spojiti dvije fundamentalno različite filozofijske tradicije, i ako je odgovor da, na koji način je to moguće? Smatram da je takav filozofijski pristup moguć i poželjan na način da analitičku metodologiju primjenjujemo na tradicionalno egzistencijalističke teme i na određene tvrdnje egzistencijalističkih autora. Koristeći se eksplikacijom i analizom pojmova te logičkom rigoroznošću možemo pristupiti tipično egzistencijalističkim temama kao što su smrt, smislenost života, pesimizam i optimizam, problem nepostojanja i stvaranja drugih ljudskih bića, samoubojstvo itd. Ideja primjene analitičke metodologije na tradicionalno egzistencijalističke teme terminološki se u suvremenoj filozofiji određuje kao *analitički egzistencijalizam*.<sup>3</sup>

Cilj ovog rada nije obuhvatiti cjelinu analitičkog egzistencijalizma niti dati iscrpan pregled područja, već pokazati na koji način izneseni pristup funkcionira na tradicionalnim i suvremenim temama. Osim toga, budući da je egzistencijalistička misao prodrla u gotovo sve pore suvremene kulture, često se određene tvrdnje i ideje odvajaju od njihova egzistencijalističkog izvora i ne pronalazimo direktne reference na izvor ideja. Tako i u suvremenoj analitičkoj literaturi ne pronalazimo reference na egzistencijalističke autore kao izvore tih ideja i tvrdnji. U tu svrhu cilj rada je pokazati da su određene egzistencijalističke ideje inkorporirane u analitičku filozofiju. U prvom poglavlju naslovljenom *Misterioznost smrti – analitička metoda* pokazujem kako se alatima analitičke filozofije eksplicira, analizira i opovrgava tvrdnja misterioznosti smrti prisutna kod određenih egzistencijalističkih filozofa. U drugom poglavlju naslovljenom *Transhumanizam – konstitutivnost smrti* pokazujem kako suvremena analitička filozofija analizom ideje transhumanizma opravdava jednu od temeljnih tvrdnji egzistencijalističkih filozofa, onu o konstitutivnosti smrti za ljudska bića. U trećem poglavlju naslovljenom *Egzistencijalističko jastvo – transcendencija i narativ* ukazujem na direktan utjecaj egzistencijalističke misli na suvremenu filozofiju i ideju jastva kao narativa.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Usp. Kevin AHO, *Existentialism. An Introduction*, Cambridge, 2014., 27-36.

<sup>3</sup> Usp. David BENATAR, *Life, Death, and Meaning*, Maryland, 2010., 1-17. Analitički egzistencijalizam valja shvatiti ponajprije kroz tematski, a ne historijski pristup.

<sup>4</sup> Članak je nastao kao rezultat rada i suradnje na dvama znanstvenim projektima, čiji sam član, to su *Šteta, namjera i odgovornost* – Institut za filozofiju, Zagreb (Hrvatska zaklada za znanost) i *Metametafizika* (Sveučilište u Rijeci).

## 1. Misterioznost smrti – analitička metoda

Smrt je jedna od centralnih tema egzistencijalističke misli, a ujedno i centralna tema analitičkog egzistencijalizma. Međutim, prije bilo kakve analitičko-filozofske rasprave o prirodi i vrijednosti smrti potrebno je dokazati da smrt *može* biti objekt filozofijske analize, tj. da nije fenomen koji je misteriozan i nedokučiv racionalnoj analizi. Ideja da je smrt misteriozna i nedokučiva racionalnom dohvatit je ne samo u svakodnevnom diskursu nego i kod nekih eminentnih filozofa egzistencijalističkog usmjerenja.<sup>5</sup> Dok u književno-umjetničkom diskursu takvi iskazi imaju svoju literarnu funkciju, u filozofiji i znanosti oni podliježu kategorijama istinitosti, neistinitosti ili besmislenosti. Tako, u svrhu ovog rada, ne specificirajući pojedinačne tvrdnje pojedinih autora može se eksplicirati sljedeća tvrdnja koja obuhvaća navodnu misterioznost smrti:

T1: Smrt je nepoznatljiva, nevjerojatna i nemisliva.

Krenimo redom. Što može značiti da je smrt nepoznatljiva? Prvo što se može tvrditi jest da se tvrdnja odnosi na to da se ne može *zamisliti* vlastita smrt, a ako ne možemo zamisliti vlastitu smrt, onda ne možemo u *principu* znati kako je to biti mrtav. Dakle, iz T1 možemo eksplicirati T2:

T2: Ne može se znati kako je to biti mrtav.

Što sve može značiti da ne možemo znati kako je to biti mrtav? Tvrdnja se može iznijeti pod dvjema pretpostavkama, pod pretpostavkom zagrobnog života ili pod pretpostavkom anihilacije:

T2A: Ne može se znati kako je to biti mrtav ako postoji život nakon smrti.

T2B: Ne može se znati kako je to biti mrtav ako je smrt uništenje bića.

Prvo, ako stavimo na stranu prigovore da je život nakon smrti oksimoronski izraz i ako prihvatimo logičku mogućnost nekog oblika zagrobnog života, i dalje ne stoji tvrdnja da se u principu ne može znati kakav je to oblik zagrobnog života. Ako postoji zagrobni život, onda je to neka forma iskustva, a da bismo saznali kakva je to forma iskustva, dovoljno je umrijeti. Umremo i znamo. Očit prigovor tom odgovoru je da oni koji su živi ne mogu znati u *principu* kakva je to forma iskustva. Za žive to ostaje vječna misterija. Međutim, ta tvrdnja nije nužno istinita jer je znanje takve pretpostavljene forme iskustva kontingentna stvar. U principu bi bilo moguće da živi saznaju kakva je forma

<sup>5</sup> Kršćanski egzistencijalist Paul Tillich i protestantski teolog John Macquarrie. Usp. Paul EDWARDS, *Existentialism and Death: A Survey of Some Confusion and Absurdities*, u: John DONNELLY, *Language, Metaphysics, and Death*, New York, 1994., 43-79.

zagrobnog života. Dakle, nema ničega misterioznog u samoj biti tog iskustva i prema tome T2A nije istinita tvrdnja.

Drugo, ako kao pretpostavku uzmemo da je smrt konačno i trajno uništenje bića, znači li to da je smrt nepoznatljiva jer se ne može znati kako je to biti mrtav? Može li nešto biti misteriozno s T2B? Mislim da je očito da ne. Naime, tvrdnja da je bivanje mrtvim impenetrabilna forma iskustva za žive ili pak da je riječ o maksimalno reduciranoj formi iskustva je kontradiktorna. Ako je radna pretpostavka anihilacija, uništenje bića i svijesti, onda je »neiskustveno iskustvo« kontradikcija u terminima. Pitanje kako je to biti slijep i pitanje kako je to biti kamen kategorički su različita pitanja. Biti slijep jest forma iskustva, nešto što onima koji vide može biti nedokučivo, ali ipak u određenom smislu zamislivo. Biti kamen nije forma iskustva i nema toga što nam može biti nedokučivo, zato što ništa nije zamislivo. Ta je greška u analitičkoj literaturi poznata kao *fenomenološka greška*, projekcija maksimalno reduciranog iskustva u neiskustvo, a u svojoj osnovi nije ništa drugo nego kontradikcija.<sup>6</sup> Dakle, ako postoji zagrobni život »bivanje mrtvim« je samo kontingentno nepoznatljivo, ali nije nužno nepoznatljivo. Ako je smrt anihilacija bića, onda »bivanje mrtvim« nije nepoznatljivo zato što se nema što spoznati. Drugim riječima, smrt nije misteriozna niti ako smatramo istinitim T2A tvrdnju niti ako smatramo istinitim T2B tvrdnju.

Drugi element iz T1, da je smrt ne-vjerojatna, traži zasebno razmatranje. Naime, čini se da postoji psihološka barijera koja ljude priječi da uistinu vjeruju da će umrijeti. Teško nam je prihvatiti da će naši bližnji umrijeti, a čini se još teže da ćemo i mi sami umrijeti. Opravdava li ova univerzalna psihološka činjenica ljudskih bića, ako je uistinu činjenica, sljedeću tvrdnju:

T3: Nemoguće je vjerovati u vlastitu smrt.

Prva stvar koju treba istaknuti jest da se tvrdnja iznosi pod pretpostavkom anihilacije bića, drugim riječima, tvrdi se da je nemoguće vjerovati u vlastito uništenje i nestanak. Drugo, na deklarativno verbalnoj razini nemamo problem s tvrdnjom da ćemo umrijeti, svatko od nas može reći ja sam čovjek, ljudi su smrtni, dakle, ja sam smrtnan. Međutim, tvrdi se da unatoč površnim verbalnim iskazima, mi uistinu ne vjerujemo u vlastitu smrtnost i da ne možemo imati konzistentan racionalan stav prema vlastitoj smrti. Dakle, jedna stvar je psihološka poteškoća vjerovanja u vlastitu smrtnost, a druga logička

<sup>6</sup> Kritiku i analizu fenomenološke greške vidi u: Paul EDWARDS, *Existentialism and Death: A Survey of Some Confusion and Absurdities*, 43-79; Marin BIONDIĆ, *Smrt – prirodna i vrijednost prenatalnog i postmortalnog nepostojanja*, Zagreb, 2015.

inkonzistentnost vjerovanja u vlastitu smrt. Egzistencijalističkom terminologijom reklo bi se »nemoguće je da biće misli vlastiti nebitak«. Tvrdi se da ne možemo *vjerovati* u vlastitu smrt, a temeljni razlog zašto je tomu tako ponovno proizlazi iz nemogućnosti da se *zamisli* vlastita smrt. Zašto ne možemo zamisliti vlastitu smrt? Zato što smo prilikom zamišljanja uvijek prisutni kao promatrači. Npr. ili zamišljamo sebe kako ležimo u grobu u nekoj reduciranoj formi iskustva (fenomenološka greška) ili zamišljamo vlastitu smrt iz ptičje perspektive prisutni kao promatrač vlastita pogreba. Zbog toga je Freud<sup>7</sup> tvrdio da smo na nesvjesnoj razini svi mi uvjereni u vlastitu besmrtnost, a argument koji možemo eksplicirati iz takvog načina mišljenja bio bi sljedeći:

P1 Nemoguće je zamisliti vlastitu smrt.

P2 Ako netko ne može zamisliti određenu situaciju, onda ne može uistinu vjerovati da je to slučaj.

K Dakle, ne možemo uistinu vjerovati da ćemo umrijeti.<sup>8</sup>

Što nije u redu s argumentom? Konkluzija slijedi iz premisa, dakle, argument je valjan. Problem je očito u premisama P1 i P2. Što znači da je nemoguće zamisliti vlastitu smrt? Slijedi li iz nemogućnosti zamišljanja nečega da ne možemo vjerovati u to? U jednom smislu, ne možemo zamisliti vlastitu smrt. Ono što možemo zamisliti je da iz svoje psihološke perspektive promatramo biološki mrtvo tijelo, ali ne može se zamisliti psihološka smrt, jer bi to značilo da mislimo da ne mislimo ili da smo svjesni ne-svijesti, što je naravno kontradiktorno. Međutim, što iz toga slijedi? Slijedi li to da ne možemo vjerovati u vlastitu smrt? Čini se da ne. Pogledajmo implikacije argumenta. Kada bi to bio slučaj, onda ne bismo mogli vjerovati ni u neke druge stvari koje ne možemo zamisliti. Npr. ne možemo zamisliti nepostojanje prije rođenja i ne možemo zamisliti san bez snova.<sup>9</sup> Znači li to da vjerujemo da postojimo oduvijek i da ne spavamo bez snova? Očito da ne. Vjerujemo da postojimo od određenog vremena i vjerujemo da smo bili u stanju sna bez snova, iako ne možemo tako nešto zamisliti. Ako nešto ne možemo zamisliti, ne slijedi da ne možemo vjerovati u to. Dakle, P2 je neistinita tvrdnja i gornji argument nije održiv. Mi možemo vjerovati u vlastitu smrt. Naravno, psihološki to može biti izuzetno zahtjevno, ali u logičkom smislu ne postoji zapreka vjerovanju u vlastitu smrt.

Preostaje još treći element iz T1 da je smrt nemisliva:

T4: O smrti je nemoguće misliti.

<sup>7</sup> Usp. Sigmund FREUD, *Reflection on War and Death*, New York, 2013., drugi dio.

<sup>8</sup> Argument eksplicira Eric OLSON. Olson u osobnoj e-mail komunikaciji 2018.

<sup>9</sup> Isto.

Neki autori smatraju da misao o smrti predstavlja kontradikciju u terminima i da u tom smislu zapravo ne možemo misliti o smrti.<sup>10</sup> Npr. iskaz »Umrijet ću i ostati živ« jest kontradiktornost u terminima u materijalističkom metafizičkom okviru. Međutim, što je kontradiktorno u iskazu »Umrijet ću« ili »Vjerujem da ću umrijeti«? U ovim iskazima nema kontradikcije u terminima pa zašto bi netko tvrdio da je u principu nemoguće misliti o smrti? Čini se da problem leži u onome što se naziva pragmatička inkonzistencija.<sup>11</sup> Pragmatička inkonzistencija je relacija između sadržaja riječi i okolnosti u kojima je taj sadržaj izrečen. Ponekad su neki iskazi kontradiktorni samo ako su izrečeni u određenim okolnostima. Npr. »Ja sam (sada) u fazi sna bez snova« je inkonzistentno, ali »Ja vjerujem da sam tijekom noći u fazi sna bez snova« nije inkonzistentno. Jednako tako, »Ja sada ne mislim i ne postojim« je inkonzistencija, jer se ne može u isto vrijeme misliti misao o tome da se ne misli. Međutim, »Ja vjerujem da ću umrijeti« nije inkonzistencija. Dakle, neke tvrdnje o smrti su pragmatički inkonzistentne, dok neke druge nisu, ovisno o okolnostima u kojima ih izričemo. Prema tome, tvrdnja T4 nije održiva tvrdnja, drugim riječima, smrt je misлива.

Analizirali smo tri tvrdnje. Prva je da je priroda smrti misteriozna i da se u *principu* ne može znati kako je to biti mrtav. Druga je da je nemoguće vjerovati u vlastitu smrt pod pretpostavkom anihilacije. Treća je da se o smrti ne može uopće misliti jer je misao o smrti zapravo kontradikcija u terminima. Primjenom metodologije analitičke filozofije na te tvrdnje možemo zaključiti da ne postoji ništa *nužno* misteriozno, paradoksalno i kontradiktorno u smrti, da je smrt misлива i u dohvat razuma kao i bilo koji drugi fenomen. Naravno, fenomen smrti je psihološki krajnje uznemirujući, ali to ne znači da je van dohvata razuma. Prema egzistencijalistima, tradicionalna filozofsko-teoretska odvojenost i objektivnost ne mogu obuhvatiti konkretne probleme individualnih egzistencija, međutim, određene tvrdnje koje se odnose na problem individualnih egzistencija, kao što je tvrdnja o misterioznosti smrti, podložne su objektivnoj filozofskoj analizi i treba ih prihvatiti ili odbaciti kao neistinite ili istinite. U ovom slučaju tvrdnju o misterioznosti smrti treba odbaciti kao neopravdanu tvrdnju. Dakle, egzistencijalistička perspektiva 1. lica i situacijsko razumijevanje sebe i svijeta ne isključuje objektivnu filozofsku analizu, tj. analitičke spoznaje trebaju biti inkorporirane u egzistencijalističku subjektivističku perspektivu.

<sup>10</sup> Usp. Edgar MORIN, *L'Homme et la Mort*, u: Zygmunt BAUMAN, *Mortality, Immortality, and Other Life Strategies*, Cambridge, 1992., 6.

<sup>11</sup> Eric OLSON u osobnoj e-mail komunikaciji 2018.

## 2. Transhumanizam – konstitutivnost smrti

U prethodnom poglavlju vidjeli smo kako filozofijska analiza može raspršiti veo navodne misterioznosti smrti, tj. metodom eksplikacije i analize tvrdnji nekih egzistencijalističkih autora moguće je te tvrdnje opovrgnuti. U ovom dijelu želim pokazati na koji način analitička filozofija može *opravdati* jednu od ključnih egzistencijalističkih tvrdnji, tvrdnju o konstitutivnosti smrti. Prema egzistencijalistima patnja i smrt nisu tek biološki problemi koji se kategoriziraju i fiksiraju kako bi bili riješeni, već neizbježne datosti koje moramo prihvatiti i integrirati u život. Drugim riječima, patnja i smrt ne mogu izbrisati se jer su konstitutivni za ljude. Ljudi su konačna bića koja žive pod konstantnom mogućnosti smrti. Samo naše tijelo nije puki kartezijanski *res extensa*, materijalni objekt koji je podložan objektivnom znanstvenom proučavanju. Ono je »živuće tijelo«, izvor pre-reflektivnog razumijevanja svijeta i ne nešto što mi imamo, već nešto što mi jesmo i način na koji jesmo u svijetu.<sup>12</sup> Tjelesnost i smrt jesu ljudske konstituente, ne puke kontingencije koje mogu biti nadvladane:

T5: Smrt je konstitutivna za ljude, nužna činjenica ljudskih bića.

S druge strane, u filozofiji i znanosti prisutna je ideja ne samo produžetka i poboljšanja ljudskog života nego i rješenja svih negativnih ograničenja naše biološke ljudskosti, uključujući i smrt. Negativna tjelesna i psihološka stanja poput depresije, gladi, ozljeda, bolesti, starosti i u konačnici smrti prema ovom gledištu nisu ljudske nužnosti već kontingencije koje je moguće prevladati. Tvrdi se da će nam suvremena tehnologija, a osobito razvoj računalnih znanosti, omogućiti nadilaženje svih nedostataka, patnji i smrti koje proizlaze iz naše biološke prirode. Kako je to moguće? Na način da prestanemo biti biološke osobe i postanemo anorganske osobe. Ako je moguće da prestanemo biti biološka bića, onda će sve negativne karakteristike vezane uz našu biološku strukturu naprosto nestati. Otprilike stvar bi trebala funkcionirati na sljedeći način: skeniraju se psihološke informacije našeg mozga, konvertiraju se u elektronički format i učitaju se u računalo. Ta ideja poznata je pod nazivom *transhumanizam*.<sup>13</sup> Transhumanizam pretpostavlja da bi rezultat takve transportacije bio ista psihološka osoba koja je implementirana na računalo, ili nekom robotskom tijelu, dok je prije ta ista psihološka osoba bila implementirana na biološkom tijelu. Druga pretpostavka transhumanista je da mi esencijalno jesmo psihološka bića, a biološki organizam je samo hardver implementacije.

<sup>12</sup> Usp. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, London, 1962., 82.

<sup>13</sup> Usp. Nick BOSTROM *What is Transhumanism* (2001.), u: <https://nickbostrom.com/old/transhumanism> (9. VI. 2023.).

O tim metafizičkim pretpostavkama o prirodi bića i trajanju osobnog identiteta kroz vrijeme ovisi ideja transhumanizma. Bez obzira na stupanj znanstvenog i tehnološkog razvoja, ako nešto nije metafizički moguće, onda nije ni fizički moguće. Drugim riječima, ako nije moguće zadržati psihološki kontinuitet u vremenu učitavanjem na računalo ili ako mi esencijalno nismo psihološka bića, onda transhumanizam nije moguć, bez obzira na stupanj razvoja tehnologije. Ako pak transhumanizam nije moguć, onda je egzistencijalistička tvrdnja o nužnosti i konstitutivnosti smrti za ljudska bića istinita.<sup>14</sup> Dakle, prema poziciji transhumanizma esencijalno smo psihološke osobe koje mogu mijenjati hardvere i prilikom promjene hardvera ostati iste psihološke osobe. Pogledajmo sada najvažnije prigovore psihološkoj teoriji osobnog identiteta, koji su ujedno i prigovori ideji transhumanizma. Budući da transhumanizam pretpostavlja psihološki kontinuitet osobe koja je implementirana na računalo sa psihološkom osobom koja je bila implementirana na biološkom tijelu, onda mora ponuditi odgovor na dva ključna problema psihološkog osobnog identiteta. To su problemi grananja i duplikacije.<sup>15</sup>

Problem grananja, odnosi se na mogućnost presađivanja mozga u više tijela. Kada bi se naš mozak presadio u drugo tijelo, tj. cranium, skloni smo tvrditi da smo mi tamo gdje je naš mozak. Na taj način čini se da je psihološki kontinuitet očuvan jer je skup psiholoških karakteristika implementiran u drugo tijelo. Međutim, ukoliko se naš mozak razdijeli na dva dijela koja imaju jednake psihološke karakteristike i presadi u dva različita tijela, više nije jasno gdje smo mi i predstavlja li grananje prestanak postojanja osobe.<sup>16</sup> Naime, ako tvrdimo da su obje osobe originalna osoba, onda zapravo tvrdimo i da su obje osobe jedna te ista osoba, što je naravno nemoguće. Drugim riječima:

Ako je  $A = B$  i ako je  $A = C$ , onda je i  $B = C$ .

Osoba B ne može biti osoba C zato što je riječ o dvjema osobama, a dvije stvari ne mogu biti jedna stvar. One su numerički različite. Kada problem osobnog identiteta i psihološkog kontinuiteta primijenimo na transhumanističku ideju transfera osobe s ljudskog organizma na računalo, imamo isti problem. Ako se psihološki sadržaj učita iz ljudskog mozga na računalni hardver,

<sup>14</sup> Prigovor na tu tvrdnju je sljedeći: Ako je transhumanizam nemoguć, preostaju tradicionalne opcije preživljavanja kao što su platonistička prezervacija duše ili materijalna rekonstitucija jednom uništenih tijela. U ovom radu neću razmatrati te opcije preživljavanja i njihove filozofijske probleme.

<sup>15</sup> Usp. Sydney SHOEMAKER, *Personal Identity: A Materialist's Account*, u: Sydney SHOEMAKER – Richard SWINBURNE, *Personal Identity*, Oxford, 1984., 85; Derek PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984., 207.

<sup>16</sup> Isto.

skloni smo tvrditi da smo mi tamo gdje je taj psihološki sadržaj. Međutim, ukoliko se psihološki sadržaj učita u dva ili više računala, kao rezultat imamo dvije računalne osobe psihološki identične jednoj originalnoj ljudskoj osobi koje su u psihološkom kontinuitetu s tom osobom na jednak način. Kao i u prethodnom slučaju, prema zakonu tranzitivnosti identiteta, dvije nove računalne osobe jesu jedna osoba, što je nemoguće.<sup>17</sup> Smatram da je taj problem nepremostiv i da ponuđena rješenja nemaju plauzibilnost kojima se može spasiti psihološka teorija osobnog identiteta, a samim time i transhumanizam. Npr. moguće rješenje je tzv. *non-branching requirement*, ideja da je osobni identitet sačuvan ako se mozak presađuje samo u jedno tijelo ili ako se psihološka informacija iz mozga učita samo jednom u računalo, ako je pak riječ o simultano višestrukom presađivanju ili učitavanju, onda je osobni identitet prekinut.<sup>18</sup> To rješenje je neplauzibilno, jer se tvrdi da jednim učitavanjem nastavljammo postojati, a s dvostrukim učitavanjem prestajemo postojati. Plauzibilnija je tvrdnja da ako prestajemo postojati s dvostrukim učitavanjem, tj. ako se osoba ne može učitati u dva računala, onda se ne može ni u jedno, jer je ista informacija transferirana na isti način.<sup>19</sup>

Drugi problem transhumanističke ideje skeniranja mozga i učitavanja psiholoških stanja u računala jest problem duplikacije. Naime, ako je pretpostavka psihološkog osobnog identiteta istinita, onda se čini da ne možemo razlikovati originale od kopija. Npr. zamislimo da imamo pohranjenu skeniranu informaciju mozga Nikole Tesle. U memorijalnom centru Nikole Tesle grupa entuzijasta kaže: »Učitajmo tu informaciju u računalo i napravimo kopiju Nikole Tesle.« Druga grupa kaže: »Ne. Učitajmo informaciju u računalo i napravimo originalnog Nikolu Teslu.« Problem je u tome, što se čini da ni jedna ni druga grupa ne može učiniti ništa različito što bi omogućilo razlikovanje originala od kopije. Drugim riječima, transhumanizam implicira da nema razlike između originala i kopije, tj. da su original i kopija jedno te ista stvar.<sup>20</sup> Međutim, razlike ima, originali i kopije nisu jedno te iste stvari. Muzeji ulažu izniman napor kako bi u svojim postavama imali originale, a ne replike, koliko god one bile vjerne. Znamo da su neke stvari originali, a neke replike, čak iako nam se čine jednakima i čak iako ih ne možemo razlikovati.

<sup>17</sup> Detaljnu kritiku transhumanizma vidi u: Eric OLSON, *The Metaphysics of Transhumanism*, u: Karolina HUBNER, *Human a History*, Oxford, 2022., 381-404.

<sup>18</sup> Usp. Sydney SHOEMAKER – Richard SWINBURNE, *Personal Identity*, 85.

<sup>19</sup> Detaljnu kritiku te pozicije vidi u: Eric OLSON, *The Metaphysics of Transhumanism*, 381-404.

<sup>20</sup> Primjer iznosi Eric OLSON s Wittgensteinom u: *Isto*, 381-404.

Što možemo zaključiti iz problema grananja osobnog identiteta i problema duplikacije? Ako neka teorija dovodi do apsurdnih posljedica, onda ona ima ozbiljne defekte i postavlja se pitanje je li uopće održiva. U tom slučaju pretpostavka mogućnosti učitavanja psiholoških karakteristika s biološkog organizma na neki računalni hardver dovodi do apsurdnih posljedica. Drugim riječima, transhumanizam pretpostavlja metafizičku mogućnost premještanja osobe iz ljudskog tijela u računalo, međutim, čini se da je tako nešto metafizički nemoguće. Olson tako smatra da su to zapravo simptomi puno dubljeg problema. Problema koji zapravo ruši psihološku teoriju osobnog identiteta. Naime, čak i kada bi učitavanje bilo metafizički moguće, ostao bi ljudski organizam koji se ne može nigdje učitati. Transhumanizam pretpostavlja da mi nismo taj ljudski organizam, niti mozak, niti ikakav materijalni entitet. Prema transhumanizmu mi smo neka nematerijalna stvar. Budući da mi, svjesna misleća bića, prema transhumanizmu nismo ljudski organizam, onda slijedi da ljudski organizmi nisu svjesna i misleća bića. Ljudski organizmi, prema transhumanizmu, ne mogu misliti, zato što su to materijalna bića, a mi smo nešto nematerijalno što se može premješati na različite hardvere.<sup>21</sup> Međutim, fundamentalno pitanje jest: Zašto bi bilo nemoguće da materijalna stvar, kao što je ljudski organizam ili mozak, može misliti? Čini se da na to pitanje nema odgovora. Tvrdnja da ljudski organizmi mogu misliti i da mi i jesmo ljudski organizmi sa sposobnošću za mišljenje plauzibilna je tvrdnja. Ta je pozicija u suvremenoj analitičkoj raspravi o osobnom identitetu poznata kao *animalizam*.<sup>22</sup> Ako je animalizam istinit, onda je učitavanje ljudskih osoba u računala metafizički nemoguće, zato što se materijalni objekti ne mogu učitavati u računala. To da računala mogu postati svjesna misleća bića ili psihološke osobe čini se metafizički mogućim, ali to da se ljudski organizmi mogu učitavati u računala je metafizički nemoguće. Drugim riječima, ljudska osoba ne može postati računalna osoba. Ako je animalizam istinit, onda je egzistencijalistička tvrdnja s početka ovog poglavlja T5 – »Smrt je konstitutivna za ljude, nužna činjenica ljudskih bića« – opravdana. Mi smo ljudski organizmi, a ljudski organizmi su biološki materijalni objekti, za koje je *nužno* da umru.

<sup>21</sup> Transhumanizam je zapravo forma supstantivnog dualizma, pretpostavlja postojanje materijalne nemisleće stvari, tj. organizma i nematerijalne misleće stvari, tj. nas samih.

<sup>22</sup> Usp. Paul SNOWDON, *Persons, Animals, and Ourselves*, u: Christopher GILL (ur.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, 1990., 83-109; Eric OLSON, *The Human Animal*, Oxford, 1997., 94-142.

### 3. Egzistencijalističko jastvo – transcendencija i narativ

U prvom dijelu rada vidjeli smo na koji način analitička filozofija može *opovrgnuti* tvrdnje nekih egzistencijalističkih filozofa, dok smo u drugom dijelu vidjeli kako suvremena analitička filozofija može *opravdati* jednu od temeljnih tvrdnji egzistencijalizma. U trećem dijelu cilj mi je pokazati ne samo da alatima analitičke filozofije možemo opovrgavati ili opravdavati određene tvrdnje egzistencijalizma nego da su određene egzistencijalističke ideje inkorporirane u suvremenu angloameričku analitičku filozofiju, iako ćemo u referencama rijetko pronaći egzistencijalistički izvor. Vjerojatno nema boljeg primjera utjecaja egzistencijalizma na angloameričku filozofiju od egzistencijalističke koncepcije jastva.

Govoreći u najopćenitijem smislu, egzistencijalističko jastvo je ne-sustantivno, tj. ne postoji nekakva bit bića ili nekakvo esencijalno nepromjenjivo svojstvo koje nas čini nama samima. Ono što je primarno je praktična situacijska utjelovljenost ili apsorbiranost-u-svijetu. Ta utjelovljenost ne odnosi se na kartezijansko fizičko tijelo koje je materijalni objekt proučavanja suvremenih znanosti, već na »živuće tijelo« koje je neposredno i spontano vezano za svijet i konkretnu situaciju, tijelo koje je neraskidivo i ontološki neodvojivo od svijeta.<sup>23</sup> Heideggerovim terminima reklo bi se da je *Dasein* bačen u povijest svijeta i u vlastitu fizikalnu i osobnu povijest. Egzistencijalistička *bačenost* zapravo predstavlja skup određenih ograničenja i datosti koja imamo kao ljudska bića, a koja proizlaze iz naše genetike, fizikalnosti, seksualnosti, socio-kulturološkog konteksta, vlastite i društvene povijesti, geološke lokacije itd.<sup>24</sup> Ono što je važno uočiti, jest da nas ta ograničenja i datosti konstituiraju. Drugim riječima, nema nekog prethodnog i nezavisnog Ja koje prethodi konstitucijskoj bačenosti. Međutim, tu konstitucijsku-relacijsku datost bića moguće je u nekoj mjeri nadvladati, ili egzistencijalističkom terminologijom – transcendirati. Pitanje je, naravno, što se može, a što se ne može transcendirati od tih navedenih datosti? Ovdje valja razlikovati ono što Heidegger naziva *factual* od onoga što naziva *factical*. *Factual* su ograničenja, poput genetike, koja su objektivne-biološko-materijalne prirode, dok su *factical* relacijsko-socio-kulturološke datosti.<sup>25</sup> Prostor transcendencije nalazi se ponajprije u relacijskim-socio-kulturološkim datostima, to je prostor za slobodno i autentično samo-stvaranje. Npr. »biti profesor« ili »biti muž« nisu naturalističke činjenice, već socijalno-historijske

<sup>23</sup> Usp. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, London, 1962., 82.

<sup>24</sup> Usp. Kevin AHO, *Existentialism*, 57.

<sup>25</sup> Usp. Martin HEIDEGGER, *Being and Time*, New York, 1962., 82.

datosti ili načini-bivanja-u-svijetu, određene mogućnosti koje nam mogu biti važne, a naši izbori, odluke i djelovanja mogu ih održavati ili dokinuti. Tako se kao primjer dokinuća tih mogućnosti navodi slikar Paul Gauguin, koji napušta ženu i djecu u Danskoj kako bi pronašao umjetničku inspiraciju na egzotičnim polinezijskim otocima.<sup>26</sup> Kako Gauguinov postupak objašnjavaju egzistencijalisti? Na stranu moralna problematičnost njegova postupka, ono što je bitno jest da određenu socijalnu datost kao što je »biti muž« jastvo može samo-svjesno reflektirati i vrednovati te odlučiti napustiti ako nešto drugo smatra važnijim. Gauguin je temeljem refleksije i vrednovanja te odlukama i djelovanjem naprosto dokinuo svoju socijalnu ulogu muža, ili egzistencijalističkim terminima – transcendirao je određenu faktičnost.<sup>27</sup> Takva mogućnost transcendiranja faktičnosti i mogućnost konstantnog samo-stvaranja iz zadanih faktičnosti dovodi egzistencijaliste do ključne tvrdnje o jastvu:

T6: Jastvo je konstantna tenzija između faktičnosti i transcendencije.

Upravo zbog toga je J. Ortega y Gasset tvrdio da je »čovjek ontološki kentaur«, jednim dijelom uronjen u faktičnost, a drugim dijelom uronjen u mogućnost transcendencije te faktičnosti.<sup>28</sup> Ta egzistencijalistička koncepcija jastva je, skoro pa prešutno, implementirana u suvremenu angloameričku filozofiju analitičke tradicije.

Tako Harry Frankfurt u klasičnom radu naslovljenom *Freedom of the Will and the Concept of a Person* iznosi distinkciju između želja prvog i želja drugog reda.<sup>29</sup> Želje prvog reda jesu impulzivne, ne-reflektirane, ne-vrednovane želje koje nas apsorbiraju u niz sadašnjih trenutaka u kojima se te želje pojavljuju i u kojima ih težimo zadovoljiti. Želje drugog reda jesu zapravo refleksija i vrednovanje želja prvog reda. U željama drugog reda konstituira se naš pravi Ja koji odlučuje koje želje jesu vrijedne željenja, a koje to nisu, koje vrijedi ostvarivati, a koje ne, bez obzira koliko ih jako željeli u prvom redu. U željama drugog reda formiramo sebe onakvima kakvima bismo htjeli biti. Npr. ako u prvom redu želimo užitak alkohola i duhana, ta želja je nespojiva sa željom drugog reda da budemo profesionalni atletičar. Dakle, Frankfurt smješta slobodnu volju i pravi Ja u želje drugog reda, na tom nivou imamo mogućnost da izaberemo da budemo drukčiji od onoga kakvi trenutačno jesmo. Onaj koji funkcionira

<sup>26</sup> Usp. Kevin AHO, *Existentialism*, 75.

<sup>27</sup> Teza se odnosi ponajprije na transcendiranje *socijalnih* uloga »muža« i »oca«, dok je nemoguće transcendirati *biološku činjenicu* kao što je »biti otac«.

<sup>28</sup> Usp. Jose ORTEGA Y GASSET, *Toward a Philosophy of History*, New York, 1941., 111.

<sup>29</sup> Usp. Harry FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, u: *The Journal of Philosophy*, 68 (1971.) 1, 5-20.

samo na željama prvog reda, taj nije osoba, već *wanton* – netko tko slijedi impulzivne želje.<sup>30</sup> Mogućnost da se bude drukčiji od onoga kakvi trenutačno jesmo, vrednovanjem želja prvog reda, nije ništa drugo nego egzistencijalistička mogućnost transcendencije faktičnosti.

Budući da je egzistencijalističko jastvo neprekidan samo-interpretirajući proces, ono koje interpretira, vrednuje i pridaje određeni smisao faktičnosti, na taj način stvara *narativ* o sebi ili *narativno jedinstvo života u cjelini*. Dakle, iz egzistencijalističke koncepcije jastva ne proizlazi samo mogućnost nadvladavanja određenih datosti nego se uspostavlja temporalna struktura jastva, jer se prilikom refleksije i vrednovanja o tome kakvi želimo biti nužno projiciramo u budućnost. Ta ideja temporalne strukture jastva prisutna je kako kod egzistencijalističkih filozofa kao što su Kierkegaard i Heidegger, tako i kod analitičkih filozofa kao što su Taylor, Frankfurt, Nagel i Velleman. Kierkegaardov autentični Ja onaj je koji na temelju svojih vlastitih unutarnjih vrijednosti i opredjeljenja čini izbore i radnje koji definiraju život u cjelini, on povezuje temporalne odsječke u jednu koherentnu i dugotrajnu cjelinu.<sup>31</sup> Heideggerovo Ja ono je koje je bačeno u prošlost, tj. faktičnost, koje interpretira i daje smisao tomu i koje se u konačnici *projicira u budućnost*, iznova oblikujući vlastiti identitet iz određenih socijalnih mogućnosti. Prema Tayloru, čovjek nije ništa drugo nego »samo-interpretirajuća životinja«<sup>32</sup>. Nagel tvrdi da osoba nije samo ono što je sada, već ono što je bila i ono što može biti, tj. svoja povijest i buduće mogućnosti.<sup>33</sup> Frankfurtovo Ja vrednovanjem želja prvog reda projicira sebe u budućnost i daje oblik životu u cjelini. Velleman tvrdi da život vrijedan življenja imaju samo bića koja sebe mogu zamisliti kroz vrijeme, tj. projicirati sebe u budućnost.<sup>34</sup> Dakle, čitav niz filozofa egzistencijalističke i analitičke tradicije tvrdi istu stvar, da mi razumijemo sebe samo u određenom narativu i kreiramo sebe konstruirajući priče o tome tko smo, ili pojednostavljeno rečeno:

T7: Jastvo je unificirajuća narativna struktura.

Bez obzira govorimo li o egzistencijalističkim ili o analitičkim filozofima, o kontinentalnoj ili angloameričkoj filozofiji, tvrdnja da je jastvo unificirajuća

<sup>30</sup> Camusov Mersault bio bi *wanton* jer djeluje prema impulzivnim željama prvog reda.

<sup>31</sup> Zato kod Kierkegaarda u estetskom stadiju i nema jastva; ono se pojavljuje u višim stadijima života kada čovjek mora odlučiti kakav će biti i što će činiti u cjelini života, tj. u etičkom ili religijskom stadiju.

<sup>32</sup> Usp. Charles TAYLOR, *Human Agency and Language*, u: Kevin AHO, *Existentialism*, Cambridge, 2014., 52.

<sup>33</sup> Usp. Thomas NAGEL, *Death*, u: *Nous*, 4 (1970.) 1, 73-80.

<sup>34</sup> Usp. David VELLEMAN, *Well-Being and Time*, u: John Martin FISCHER (ur.), *The Metaphysics of Death*, Stanford, 1993., 330-357.

narativna struktura široko je rasprostranjena tvrdnja. U historijskom i filozofijskom smislu ta tvrdnja svoje izvore ima u egzistencijalističkoj misli.<sup>35</sup> Prema tome, bez obzira na terminološku razliku i stil pisanja, i ideju o tome što filozofija jest i treba biti, i bez obzira na vrstu određenog akademskog prezira koji analitički filozofi mogu imati prema egzistencijalizmu, određeni elementi egzistencijalističke misli inkorporirani su u analitičku filozofiju. Upravo je ideja jastva kao unificirajuće naracije primjer onoga što veže egzistencijalizam i analitičku filozofiju i onoga što angloamerički filozofi analitičke tradicije duguju egzistencijalizmu.

## Zaključak

U radu sam iznio tri primjera na koji način funkcionira analitički egzistencijalizam. U prvom dijelu vidjeli smo kako analitička filozofija smješta smrt u domenu razuma i raspršuje »maglu misterioznosti« smrti prisutnu kod određenih filozofa egzistencijalističke tradicije. U drugom dijelu vidjeli smo kako analitička filozofija može opravdati jednu od temeljnih egzistencijalističkih tvrdnji, onu o konstitutivnosti smrti, a na kojoj se temelje i neke druge egzistencijalističke tvrdnje i ideje, kao što je tvrdnja o samo-stvaranju i autentičnom životu, čiji je izvor upravo u svijesti o smrti. U trećem dijelu vidjeli smo da je utjecaj obostran, tj. da se analitički egzistencijalizam ne temelji samo na primjeni analitičke metodologije na tvrdnje i ideje egzistencijalističkih autora, već da u suvremenoj angloameričkoj filozofiji trebamo prepoznati one elemente koji su izvorno egzistencijalistički, kao što je ideja jastva kao unificirajuće naracije.

Dakle, analitička i egzistencijalistička filozofija nisu dvije u potpunosti odvojene i nepomirljive filozofijske tradicije, već su sumjerljive u smislu da metodološkim alatima analitičke filozofijske tradicije analiziramo i vrednujemo tvrdnje, ideje i teme egzistencijalističke filozofije i da su elementi egzistencijalističke filozofije implementirani u suvremene teorije analitičke filozofijske tradicije.

<sup>35</sup> Aristotel je tvrdio da vrijednost nečijeg života možemo sagledati tek kada netko umre, jer tek tada možemo sagledati nečiji život u cjelini. Npr. život kralja Prijama je loš život jer ima degenerativnu narativnu strukturu, tj. katastrofalan kraj – smrt sinova i uništenje Troje.

*Abstract*

**ANALYTIC EXISTENTIALISM**

**MYSTERY OF DEATH, TRANSHUMANISM AND THE NARRATIVE SELF**

Marin BIONDIĆ

Department of Philosophy, University of Rijeka  
Sveučilišna avenija 4, HR – 51 000 Rijeka  
marinbiondic@yahoo.com

*The aim of this article is to show how to refute and justify claims of existential philosophers using the methods of analytic philosophy, and to demonstrate the impact of existential thoughts on the contemporary Anglo-American philosophy of analytic tradition. In the first part of the article the author outlines how to refute the claim of the mystery of death and presents that the phenomenon of death can be reasonably analysed just like any other phenomenon. In the second part of the article the author explores how to justify an existential claim of the constitutiveness of death for human beings through transhumanism, uploading human to the computer, which is metaphysically unsustainable. In the third part of the article, the author presents that some existential ideas, such as the concept of the narrative self, are incorporated in the contemporary analytic philosophy. All three parts of this article are in the function of demonstrating that both the analytic philosophy and existentialism, although fundamentally different in the approach, terminology, and style, are comparable philosophical traditions. Specifically, the author shows how the analytical existentialism functions.*

*Key words: existentialism, analytic philosophy, death, transhumanism, self, narration.*