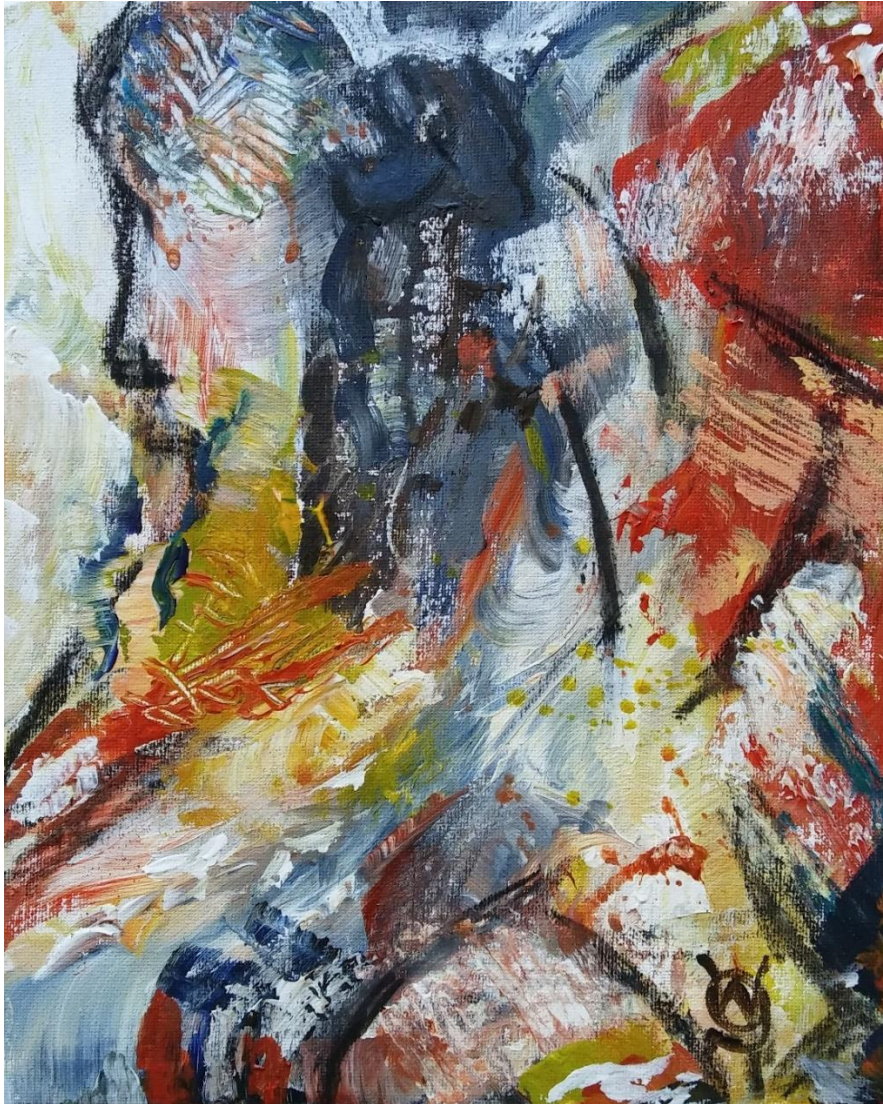


Locke en Hume als voordenkers van postmoderne persoonlijke identiteit



Naam: William de Gunst

Studentnummer: 0424226

Begeleider: prof. dr. Jean-Pierre Wils

Aantal woorden: 19.476

Datum: 29 juni 2018

**Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of arts” in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen**

Hierbij verklaar en verzeker ik, William de Gunst, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is opgenomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Nijmegen, Datum: 29 juni 2018

INHOUDSOPGAVE

Samenvatting	4
Inleiding	5
<i>Deel I: Persoonlijke identiteit bij Locke en Hume</i>	8
Hoofdstuk 1 Locke	9
Hoofdstuk 2 Hume	18
Hoofdstuk 3 Concluderende en vergelijkende samenvatting	27
Prefiguraties	33
<i>Deel II: Locke en Hume en postmoderne persoonlijke identiteit</i>	34
Hoofdstuk 4 Een schets van de postmoderne tijd in relatie tot persoonlijke identiteit	35
Hoofdstuk 5 Giddens, de postmoderne Locke	39
Hoofdstuk 6 Gergen, de postmoderne Hume	43
Conclusie	48
Bibliografie	53

Samenvatting

In mijn scriptie stel ik de vraag: ‘Op welke manier zijn Locke en Hume met hun theoretische concepten van persoonlijke identiteit ‘voordenkers’ te noemen van de postmoderne praktische concepten van persoonlijke identiteit?’ Wat Locke en Hume gedacht hebben over persoonlijke identiteit in puur filosofische zin, lijkt op wat postmoderne denkers beschrijven over persoonlijke identiteit in hun tijd. Om dit te onderzoeken heb ik eerst een analyse gemaakt van het denken over persoonlijke identiteit van Locke en Hume, vervolgens geef ik een schets van de postmoderne tijd, en tot slot koppel ik Locke en Hume aan twee postmoderne denkers. Anthony Giddens is qua reflexiviteit de postmoderne Locke, Kenneth J. Gergen is qua pluralisme de postmoderne Hume.

Inleiding

Ik vind het fascinerend dat ik mijzelf ervaar, terwijl ik niet precies kan aangeven wat dat zelf precies is. Bovendien is wie ik zelf ben of denk te zijn veranderlijk. Hierbij speelt cultuur een belangrijke rol. In onze tijd lijken steeds meer mensen zich de vraag te stellen 'Wat is het zelf?' en 'Wie ben ik?', terwijl voorheen met name filosofen zich daarmee bezig hielden. Deze vragen spelen een rol in de filosofie vanaf haar begin, maar tegenwoordig lijken ze problematisch geworden. Filosofen die voor hun tijd op een revolutionaire manier nadachten over persoonlijke identiteit zijn John Locke en David Hume. Hun denken over persoonlijke identiteit contrasteert met hun eigen context, maar lijkt aan te sluiten bij een tijd die pas eeuwen later aanbreekt: de postmoderne tijd. Deze periode begint eind jaren zeventig en duurt tot ongeveer de millennium-overgang. In deze periode wordt de vraag naar persoonlijke identiteit belangrijk. Dit sluit aan bij het denken over persoonlijke identiteit van Locke en Hume. In de postmoderne tijd lijkt het denken over persoonlijke identiteit van zowel Locke als Hume gestalte te hebben gekregen in het dagelijkse bestaan.

Natuurlijk zijn dit veel te grote sprongen en aannames, maar de intuïtie dat er een relatie te leggen is tussen het denken van Locke en Hume over persoonlijke identiteit en de postmoderne tijd is té interessant om niet verder te onderzoeken. Te meer omdat ook in onze tijd veel mensen worstelen met hun persoonlijke identiteit. Vanaf de moderne tijd - Locke en Hume staan aan het begin hiervan - hebben er in het Westen grote veranderingen in de samenleving plaatsgevonden. In de postmoderne tijd lijkt veranderlijkheid de norm te zijn geworden. Wij plukken ook nu nog de vruchten van deze aardverschuivingen. We hebben inmiddels wel ongeveer een tweetal decennia afstand tot de tijd die we postmodern zullen noemen, waardoor de contouren van die tijd hoop ik beter zichtbaar zijn dan wanneer wij er nog midden in zouden zitten. Verder is het fascinerend dat Locke en Hume in hun theoretische bespiegelingen over het concept van persoonlijke identiteit, voorlopers lijken te zijn van de praktische invulling van het concept van persoonlijke identiteit in de postmoderne tijd.

Deze scriptie gaat over filosofie en is een filosofisch onderzoek. Een vergelijkend onderzoek is hier volgens mij het beste, omdat de relatie tussen Locke en Hume en de postmoderne tijd nog niet onderzocht is en deze volgens mij goed in kaart gebracht kan worden door de verschillen en overeenkomsten te onderzoeken. Ik heb voor deze filosofen gekozen omdat ik hun manier van denken over persoonlijke identiteit interessant vind, zeker in het kader van de ervaring van identiteit in onze tijd, waar de postmoderne tijd een recente 'spiegel' voor is. Uiteraard zou het ook interessant geweest zijn om bijvoorbeeld Descartes bij mijn onderzoek te betrekken, aangezien Locke en Hume zich kritisch verhouden tot het

substantiebegrip en denkers in de postmoderne tijd de neergang van het ‘denkende ding’ signaleren. Echter, het onderwerp is zoals het is groot genoeg voor een scriptie. Het betrekken van andere filosofen en andere tijden lijkt mij interessant voor verder onderzoek. Bovendien doet breder onderzoek afbreuk aan de intense focus die ik wil leggen op Locke en Hume in relatie tot de postmoderne tijd. Door de beperking qua thematiek krijgen we dit scherper in beeld.

Dit in beeld brengen van mijn onderwerp doe ik op de volgende manier. Ik signaleer dat persoonlijke identiteit in de postmoderne tijd zowel filosofisch als in het dagelijks leven heel belangrijk is, maar tegelijkertijd problematisch is geworden. Dit is het bredere probleem waarbinnen ik een vraag zal beantwoorden die ik direct relateer aan het denken over persoonlijke identiteit bij Locke en Hume.

Binnen dit spanningsveld gaan we kijken naar de theoretische uitwerking bij Locke en Hume. Het theoretische concept betreft de filosofische reflectie op de structuur van persoonlijke identiteit. We gaan ook kijken naar de praktische uitwerking bij de postmoderne auteurs. Het praktische concept betreft de reflectie op persoonlijke identiteit in relatie tot de situatie waarin personen zich bevinden, in dit geval de postmoderne situatie.

De vraag die ik stel is dan ook een vergelijkende onderzoeksvraag: Op welke manier zijn Locke en Hume met hun theoretische concepten van persoonlijke identiteit ‘voordenkers’ te noemen van de postmoderne praktische concepten van persoonlijke identiteit? We zullen eerst naar Locke en dan naar Hume gaan kijken, waarna we ze vergelijken. Vervolgens geef ik een schets van de postmoderne tijd aan de hand van enkele denkers. Daarna koppel ik Locke en Hume aan twee postmoderne denkers: Anthony Giddens, de postmoderne Locke, en Kenneth J. Gergen, de postmoderne Hume. De twee kenmerken die centraal staan in deze relaties zijn respectievelijk ‘reflexiviteit’ en ‘pluralisme’.

Alvorens we naar Locke gaan wil ik nog enkele opmerkingen maken over de werkwijze. Ik heb gekozen voor bepaalde teksten van Locke en Hume die specifiek over identiteit en persoonlijke identiteit gaan. ‘Identiteit’ heb je nodig om ‘persoonlijke identiteit’ te bepalen. Slechts minimaal heb ik de epistemologie van beide empiristen besproken omdat ik deze als bekend veronderstel. Verder ben ik vrijwel niet ingegaan op andere tekstgedeelten, omdat die buiten mijn onderzoek vallen. Ik heb de hoofdstukken over Locke en Hume, respectievelijk hoofdstuk 1 en 2, gebaseerd op de primaire teksten zelf, met hulp van enkele auteurs, ten einde de teksten centraal te stellen en niet het discours eromheen. Later heb ik, in de vergelijkende hoofdstukken over de postmoderne Locke en Hume, aansluiting gezocht bij het huidige discours rondom persoonlijke identiteit. Ik heb dit binnen het kader van dit onderzoek slechts minimaal kunnen doen, maar daaruit blijkt dat het interessante perspectieven kan opleveren. Voor het overzicht van de postmoderne tijd heb ik denkers met verschillende benaderingen gebruikt om een breed beeld te schetsen. Dat beeld versmalt zich als ik mijn betoog vervolgens op Giddens en Gergen als postmoderne Locke en Hume toespits. Wat ik aanduid als ‘postmoderne tijd’ noemen auteurs ook wel hoge of late moderniteit, postmoderne

conditie et cetera. Deze auteurs schrijven allemaal in de late dagen van de postmoderne tijd, rond de millennium-overgang. Zij kijken terug op deze periode die duurt van eind jaren zeventig tot ongeveer de millennium-overgang. Wat gemeenschappelijk is aan hun diagnoses van deze tijd is onzekerheid.

Deel I: Persoonlijke identiteit bij Locke en Hume

Hoofdstuk 1 Locke

Locke bespreekt persoonlijke identiteit in zijn *Essay Concerning Human Understanding*.¹ Locke dacht voor zijn tijd op een vernieuwende manier over identiteit, terwijl hij tevens geworteld is in het debat van zijn tijd. (Thiel 2011, 98) De teksten van Locke en Hume zijn de belangrijkste klassieke discussies over persoonlijke identiteit. (Penelhum 2006, 215) In de kritische interpretatiegeschiedenis zijn de grote problemen in de argumentatie van Locke al behandeld.² Ik zal Locke's betoog over persoonlijke identiteit als volgt behandelen: eerst gaan wij kijken naar identiteit en vervolgens naar de rol van bewustzijn, herinnering en zelfzorg bij persoonlijke identiteit.

1.1 Identiteit

Locke begint zijn bespreking van persoonlijke identiteit met het geven van een bepaling van identiteit:

Another occasion the mind often takes of comparing, is the very being of things, when, considering *anything as existing at any determined time and place*, we compare it with *itself existing at another time*, and thereon form the ideas of *identity* and *diversity*. (Locke Essay xxvii.1, 439)³ (cursief is van Locke)⁴

'Identiteit' is volgens Locke een concept waarmee wij dingen met elkaar vergelijken. Volgens Locke vergelijken wij op de eerste plaats een ding met zichzelf op een ander tijdstip. Door identificatie kunnen wij op de tweede plaats het ding onderscheiden van andere dingen, die op een bepaald moment op een andere plaats bestaan. Door te onderscheiden verkrijgen wij de idee 'diversiteit', wat samenhangt met de idee 'identiteit'. Volgens Locke bestaan er alleen individuele dingen die zich op verschillende punten in tijd en ruimte bevinden. (Locke 4, 441)

¹ Locke werkt zijn identiteitstheorie uit in hoofdstuk 27 'On identity and Diversity'. Ik heb de kritische uitgave van Alexander Fraser gebruikt: Locke, John. 1959. "On identity and diversity." In *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Alexander C. Fraser, Book 2, Chapter 27: 439-470. New York: Dover Publications.

² Zie bijvoorbeeld Thiel's bespreking van de historische omgang met Locke's mogelijke cirkelredenering omtrent hogere orde bewustzijnstoestanden en de diverse interpretatiemogelijkheden. (Thiel 2011, 109-118)

³ Wanneer verwezen wordt naar het essay van Locke is het gebruikelijk naar een hoofdstuk te verwijzen. Ik gebruik alleen hoofdstuk 27. Tenzij anders vermeld zal ik verwijzen naar een paragraaf van dit hoofdstuk, waarna ik de pagina's noem van de Fraser-editie. (Locke, paragraaf van hoofdstuk 27, paginanummer Fraser-editie) Dit is mijns inziens overzichtelijk en de lezer kan via de paragraafverwijzing elke editie van de tekst gemakkelijk raadplegen.

⁴ Het cursief in citaten is in mijn scriptie in bijna alle gevallen van de geciteerde auteur zelf. Ik vermeld dit vanaf nu niet meer. In het geval dat het cursief van mij is zal ik dat duidelijk aangeven.

Het probleem omtrent het vaststellen van identiteit is volgens hem puur een kwestie van begripsonduidelijkheid. (Locke 1, 440) De identiteit van de dingen is vast te stellen, het probleem ligt bij het helder krijgen van onze ideeën. Volgens Locke lost hij dit op met zijn bepalingen van identiteit en diversiteit. Een individu is bij Locke volgens mij hetzelfde individu als het blijft voldoen aan dezelfde idee en als we het op verschillende tijden en plaatsen als zodanig kunnen herkennen. Het individu blijft hetzelfde, terwijl zijn positie in de tijd en ruimte verandert. Dit koppelt Locke nog aan het *unieke beginpunt* in tijd en ruimte dat elk individu heeft, waardoor het duidelijk is dat je niet te maken hebt met een ander individu dat middels dezelfde idee te herkennen is. Unicité qua ontstaan in de tijdruimtelijkheid sluit dit uit.

When therefore we demand whether anything be the *same* or no, it refers always to something that existed such a time in such a place, which it was certain, at that instant, was the same with itself, and no other. From whence it follows, that one thing cannot have two beginnings of existence, nor two things one beginning; it being impossible for two things of the same kind to be or exist in the same instant, in the very same place; or one and the same thing in different places. (Locke 1, 439-440)

Bij Locke's epistemologie speelt ontologie een rol: de dingen bestaan buiten ons, wij verkrijgen kennis van de dingen door onze waarneming en doordat wij waarnemingen in onze geest met elkaar verbinden. Clap licht Locke's kennisleer eenvoudig toe. Door middel van waarneming van de dingen om ons heen verkrijgen wij simpele ideeën. Om een appel als voorbeeld te nemen: wij hebben zintuiglijke ervaringen van een appel, zoals vorm en geur. Elk van de zintuiglijke ervaringen van de appel is een simpel idee. Sommige van deze ideeën zijn primair, zoals vorm; andere secundair, zoals geur. Doordat wij deze ideeën steeds samen aantreffen, ontwikkelen we de idee 'appel'. Volgens Locke is onze geest een tabula rasa. Wij ontwikkelen volgens Locke een idee als 'appel' alleen door ervaring. Volgens Clap zijn ideeën als 'appel' bij Locke complexe ideeën, samengesteld uit al die verschillende zintuiglijke indrukken die wij gelijktijdig op dezelfde plaats waarnemen. (Clap 2006, 380) Naarmate wij meer ervaring opdoen, ontstaan er middels abstractie steeds meer complexe ideeën. Dit zijn ideeën waarmee wij individuen in de buitenwereld onderscheiden.

Individuen die uit materie bestaan, kennen volgens Locke diverse organisatievormen. (Locke 5, 443) Bij stenen is er bijvoorbeeld deeltjescohesie, wat betekent dat alle deeltjes onder dezelfde oppervlakte verenigd moeten blijven om van hetzelfde individu te kunnen spreken. (Locke 4, 442) Als je een stuk van een steen afbreekt, krijg je twee individuele stenen. De idee 'steen' zit zo in elkaar dat er slechts sprake is van een individuele steen als zijn massa gelijk blijft. Organische individuen zoals planten, dieren en mensen vormen volgens Locke een individueel geheel doordat ze georganiseerd worden door een levensdispositie. (Locke 5, 443)

Organismen kunnen een ‘stofwisseling’ hebben, terwijl we spreken van hetzelfde leven. De gedeelde huishouding betekent volgens Locke dat wij bijvoorbeeld de wortels, takken en bladeren van een eik als één individueel geheel zien.⁵ De idee van een eik vereist dit. Hak je de eik om, dan neem je een stronk met wortels en een omgehakte stam met takken waar. Deze individuen voldoen aan bepalingen van andere ideeën dan de idee van de eik.⁶

Mensen hebben uiteraard ook een voortdurend leven. Wij hebben volgens Locke een constante *successie* van deeltjes, terwijl wij als ‘geheel mens’ hetzelfde blijven. (Locke 7, 444) Er is bij de idee ‘mens’ dus verandering mogelijk: materiële deeltjes kunnen elkaar opvolgen, terwijl het individu onderscheidbaar blijft doordat het een unieke positie in de tijdruimtelijkheid heeft en blijft voldoen aan de idee die wij van een mens hebben. De verandering bij het individu vindt plaats op basis van de karakteristieke verandering van de *soort* waartoe het individu behoort. Die organisatievorm zorgt ervoor dat het individu een eenheid blijft. Net als het probleem met de samenhang van de delen van de eik, hebben wij het probleem van de overeenkomst van het embryo met de oude man/vrouw. (Locke 7, 444) Bij het eerste gaat het om de samenhang van verschillende delen, bij het tweede om de samenhang op verschillende tijden. Locke spreekt van *dezelfde* mens, als individu van deze soort, op basis van zijn unieke beginpunt in tijd en ruimte. Deze vorm van identiteit geldt, zoals we aan het begin van deze paragraaf al zagen, voor alle individuen. Bij persoonlijke identiteit speelt ook het bewustzijn een rol.

1.2 Persoonlijke identiteit

1.2.1 Bewustzijn

Om te weten wat persoonlijke identiteit is, moeten wij weten wat een persoon is:

This being premised, to find wherein personal identity consists, we must consider what *person* stands for; - which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without *perceiving* that he does perceive. (Locke 11, 448-449)

⁵ Locke denkt op een vergelijkbare manier over substantie. We zullen in de volgende paragraaf zien dat persoonlijke identiteit afhangt van bewustzijn en dat de substantie gerust kan variëren. (Locke 11, 449)

⁶ Ook door de mens gemaakte dingen kennen bij Locke een organisatie. Hij gebruikt het voorbeeld van het horloge. Waar de kracht bij het organische individu van binnenuit komt, komt de kracht die het horloge aandrijft van buitenaf. (Locke 6, 444)

We zien dat Locke ‘persoon’ direct met ‘identiteit’ verbindt door te stellen dat een persoon dezelfde is op verschillende tijdstippen en plaatsen. Bij ‘persoon’ gaat Locke in op de vermogens: rede, reflectie en zelfbeschouwing. Een persoon kan volgens Locke dus zichzelf beschouwen en zich bewust zijn van zichzelf als denkend ding.

Hiervoor heeft het denkende ding bewustzijn nodig. Locke’s bewustzijnsbegrip staat centraal in zijn betoog over persoonlijke identiteit. Locke besluit het bovenstaande citaat met wat Thiel als ‘hogere orde perceptie argument’ benoemt. (Thiel 2011, 111-112) Volgens Locke zijn wij ons in onze waarneming noodzakelijk van onszelf bewust. Een waarneming heeft volgens hem een waarnemer nodig. Zonder waarnemer registreert niemand dat er iets waargenomen wordt. Verder nemen wij waar dat wij waarnemer zijn. Bewustzijn is essentieel om te kunnen waarnemen en om jezelf te kunnen waarnemen. Voor Locke spreekt dat als wij dit niet aannemen, het moeilijk is te zeggen *wie* de waarneming dan wel doet. We zullen in het volgende hoofdstuk zien dat Hume hier heel anders mee om gaat. Locke komt echter ook zonder Hume’s kritiek al in de problemen. Perceptie wordt zo een hogere orde concept, het gevaar van regressie ligt op de loer. (Thiel 2011, 113)

Gevaarlijker is de cirkelredenering die ook dreigt. (Thiel 2011, 98) Bij Locke gaat het in dit geval om de idee van bewustzijn bij persoonlijke identiteit. Baseert Locke zich niet al op een herkenbare persoonlijke identiteit voordat hij stelt dat we dezelfde persoon kunnen onderscheiden op basis van zijn/haar bewustzijn? Ik stip deze problemen hier aan. Voor ons is het interessanter om naar Locke’s notie van bewustzijn te gaan kijken. Het is echter ook de vraag wat hij hier precies onder verstaat. Sommigen denken dat Locke met bewustzijn geheugen bedoelt en anderen reflectie. (Thiel 2011, 109) Ik denk dat beiden belangrijk zijn voor het bewustzijn bij Locke, maar dat bewustzijn zelf eigenlijk gewoonweg ‘waarnemen dat je iets waarneemt’ is, zoals het bovenstaande citaat goed weergeeft.

In het bovenstaande citaat stelt Locke dat in het geval van een persoon, het denken altijd vergezeld wordt door bewustzijn en dat bewustzijn zelfs essentieel is voor dat denken. Locke spreekt nu over bewustzijn, maar hebben wij als persoon niet ook een lichaam nodig? Spreek je wel eens een persoon die geen lichaam heeft? Nemen wij de buitenwereld volgens Locke niet waar door middel van de zintuigen die behoren bij ons lichaam? Locke heeft het in het bovenstaande citaat overigens ook over een bewustzijn dat als hetzelfde gezien kan worden op verschillende tijden en plaatsen. Kan dat ook zonder of met een ander lichaam?

‘Denkend ding’ doet natuurlijk aan Descartes denken. Neemt Locke het substantiebegrip van ‘denkende substantie’ over omdat dit gangbaar was in zijn tijd en hij daar niet buiten heeft gedacht? Neemt hij het misschien over om de ‘ziel’ te redden vanuit zijn religieuze overtuiging? We zullen zien dat Locke juist bewustzijn gaat gebruiken om persoonlijke identiteit ook bij de herrijzenis te garanderen. (Locke 22, 463) Verder moet niet vergeten worden dat we hier te maken hebben

met verschillende ideeën: de idee van een denkende substantie en de idee van persoonlijke identiteit. We kunnen ze als verschillende invalshoeken zien, hoewel Locke zijn ideeën ook aan elkaar verbindt. (Locke 11II⁷, 452) Substantie zou volgens Thiel onkenbaar zijn bij Locke. (Thiel 2011, 120) In dat geval postuleert Locke volgens mij een entiteit te veel. Wellicht komt dit omdat Locke niet wil dat ons bewustzijn alleen in de materie gebaseerd is. (Locke 12, 452-453)⁸ We hebben volgens Locke substantie niet nodig voor ons persoonlijke voortbestaan. (Locke 13, 454) Denkende substantie speelt een belangrijke rol in Locke's gedachte-experimenten. Ik denk dat we de invalshoeken vanuit verschillende ideeën en het licht dat dit soort experimenten op persoonlijke identiteit schijnen voorop moeten stellen. Ook daar waar er enige Lockeaanse begripsverwarring heerst.

Een van Locke's belangrijkste gedachte-experimenten omtrent de rol van bewustzijn bij persoonlijke identiteit is de prins en de schoenlapper. (Locke 15, 456-457) Volgens Locke hebben we wel degelijk een lichaam nodig om van dezelfde mens te spreken. Stel nu, zegt Locke, dat de ziel van een prins in het lichaam van een schoenlapper wakker wordt, terwijl de ziel van de schoenlapper net vertrokken is. De ziel van de prins – Locke lijkt hier geen duidelijk onderscheid te maken tussen ziel, ofwel substantie, en persoon met bewustzijn – herinnert zich het voorgaande leven als prins, maar de toeschouwer ziet een schoenlapper. Alleen de prins heeft toegang tot zijn eerste persoonsbewustzijn en zijn herinneringen. Geheugen is volgens Locke belangrijk voor persoonlijke identiteit. Hoe moeten wij anders weten dat wij op tijdstip a dezelfde zijn als op het latere tijdstip b?

Is de prins nu dezelfde man die hij eerst was in het prinsenlichaam? Ja en nee, zegt Locke. Een bijkomend probleem is volgens Locke dat wij in het dagelijks leven de begrippen 'mens' en 'persoon' door elkaar gebruiken. (Locke 15, 457) De prins is dezelfde persoon, maar niet dezelfde mens. De prins heeft het bewustzijn van de prins, maar het lichaam van de schoenlapper. Even verderop in de alinea zegt Locke dat wij 'geest', 'mens' en 'persoon' als ideeën in ons bewustzijn duidelijk moeten onderscheiden: dat geeft ons helderheid.

De verbinding met het lichaam lost Locke als gedegen empirist gemakkelijk op. Als ons lichaam aangeraakt wordt voelen wij dat. Ons denkende zelf is vitaal verbonden met ons lichaam. (Locke 11II, 452) Belangrijk is dat wij alleen bewustzijn hebben van de delen die op een bepaald moment met ons verbonden zijn. Locke komt hier weer met experimenten. Als je een vinger afsnijdt, behoort die vinger niet meer tot het geheel waar jij je met je bewustzijn om bekommert. (Locke 11II, 452) Mocht je bewustzijn met de vinger meegaan, dan bekommer je je niet meer om de rest van je lichaam. (Locke 17, 459) Hoe gruwelijk en vreemd

⁷ Locke's hoofdstuk over identiteit bevat twee paragrafen 10 en 11. Bedenk dat er in Locke's tijd geen computers waren om een dergelijke vergissing gemakkelijk te herstellen. Naar de tweede paragrafen 10 en 11 verwijs ik met een II achter het paragraafnummer.

⁸ Het is niet helemaal duidelijk of 'substantie' bij Locke vooral een 'denkend ding' is of meer een soort denkstof die kan variëren, zoals de materie bij de levensorganisatie van de eik. (Locke 12, 453)

hij het ook doet, Locke weet volgens mij de bekommernis van het bewustzijn van de persoon om zijn/haar lichaam zonder problemen aan te tonen.

1.2.2 Herinnering

Herinnering is nauw verbonden met bewustzijn. Het citaat aan het begin van de vorige paragraaf over bewustzijn als waarnemen dat je waarneemt gaat als volgt verder:

When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this every one is to himself that which he calls *self*: - it not being considered, in this case, whether the same self be continued in the same or divers substances. For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls self, and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i.e. the sameness of a rational being: and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; it is by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done. (Locke 11, 449)

Als individu doen wij empirische ervaring op. Wij noemen onszelf volgens Locke een zelf, omdat wij als denkend wezen bewustzijn hebben. Tevens onderscheidt dit ons van elkaar. Persoonlijke identiteit is bij Locke volgens mij gebaseerd op bewustzijn als vermogen en op onze bewustzijnsinhouden. Het vermogen maakt dat wij persoonlijke identiteit hebben, je bent pas een zelf als je zelfbewust kunt zijn. Onze bewustzijnsinhouden hebben volgens mij bij Locke te maken met onze handelingen: bewegingen en gedachten. (Locke 3, 441) Dit is de manier waarop wij de wereld ervaren. Ervaring van een tijdruimtelijke wereld en van onze geest.

Bewegingen en gedachten bestaan in successie. (Locke 3, 441) Ons bewustzijn verbindt ze. Als zelf heb je bepaalde herinneringen van de verschillende handelingen die jij zelf op een vroeger tijdstip gedaan hebt. De identiteit van een denkend wezen gaat volgens Locke terug tot waar de herinnering van de persoon strekt. (Locke 14, 455) Mensen herinneren zich van hun eerste jaren niet veel. Bij de vroege kindertijd en bij geheugenverlies komt Locke in de problemen, of verbindt hij met zijn nadruk op de positie in ruimte en tijd bij de idee 'identiteit' toch een lichaam aan zijn concept van persoonlijke identiteit? Herinnering speelt een bepalende rol om persoonlijke identiteit op verschillende tijdstippen aan te duiden, zoals tijdruimtelijkheid een bepalende rol speelt in het vaststellen van identiteit van een individu.

Bewustzijn is bij Locke volgens mij dan ook niet hetzelfde als geheugen of reflectie, deze twee vermogens spelen wel een belangrijke rol bij het zelfbewustzijn.

For as far as any intelligent being *can* repeat the idea of any past action with the same consciousness it had of it at first, and with the same consciousness it has of any present action; so far it is the same personal self. For it is by the consciousness it has of its present thoughts and actions, that it is *self to itself now*, and so will be the same self, as far as the same consciousness can extend to actions past or to come; and would be by distance of time, or change of substance, no more two persons, than a man be two men by wearing other clothes to-day than he did yesterday, with a long or a short sleep between: the same consciousness uniting those distant actions into the same person, whatever substances contributed to their production. (Locke 10II, 451-452)

We hebben bij het voorbeeld van de prins gezien dat herinnering bij persoonlijke bewustzijn een belangrijke rol speelt. Herinnering heeft volgens Locke te maken met onze identiteit: wij hebben besef van ons handelen in het verleden. We kunnen volgens Locke onze vroegere handelingen middels ons huidige bewustzijn herinneren. Belangrijk is dat wij onszelf zijn: het *zelfde* zelf is zich ervan bewust een handeling in het verleden te hebben gedaan en dit zelf herinnert zich dit in het heden. De vroegere handeling is in ons huidige bewustzijn aanwezig als een representatie. (Locke 13, 453)

Je persoonlijke identiteit begint volgens Locke bij je eerste herinnering en hangt af van wat jij vanuit een eerste persoonsperspectief direct beleefd hebt. Het lastige is dat wij ons niet op elk moment ons hele verleden herinneren. Het hebben van herinneringen waarborgt volgens mij bij Locke vanuit ons huidige perspectief dus niet onze zelfbewuste continuïteit. Misschien waarborgt het vermogen tot herinnering gekoppeld aan een uniek beginpunt van ons bewustzijn dat wel. Wij zijn ons misschien nu niet bewust van al onze vroegere handelingen als herinneringen in ons bewustzijn, maar wij hebben wel een verleden van persoonlijk handelen. Op een bepaald moment hebben wij met een bepaald lichaam en bewustzijn percepties opgedaan die ons geholpen hebben aan de ideeën die wij nu hebben. Volgens Locke kan alleen God met zekerheid zeggen wat wij als persoon bewust gedaan hebben. (Locke 22, 463-464) Onze vergetelheid brengt ons volgens Locke in de problemen. Herinnering heeft ook te maken met onze toekomst. Omdat wij ervaren dat wij al langer dan een moment bestaan, zien wij in dat ons bestaan kan continueren. (Locke 25, 466) Dat betekent dat wij voor ons zelf nu en in de toekomst moeten zorgen.

1.2.3 Zelfzorg

Als persoon bekommer je je met je bewustzijn en je waarneming - via je lichaam - nog op een andere manier om jezelf:

Self is that conscious thinking thing, - whatever substance made up of, (whether spiritual or material, simple or compounded, it matters not) – which is sensible or conscious of pleasure and pain, capable of happiness or misery, and so is concerned for itself, as far as that consciousness extends. (Locke 17, 458-459)

Een zelf⁹ ervaart plezier en pijn. Ik denk dat Locke pijn en plezier hier heel elementair bedoelt: de zintuiglijke gewaarwording van wat als aangenaam en wat als niet aangenaam ervaren wordt. Het eten van een appel kan bijvoorbeeld een plezierige of een onplezierige sensatie zijn. Dit sluit aan bij Locke's empirisme, en specifiek bij zijn opvatting over persoonlijke identiteit, welke ook vrij formeel is. Datzelfde geldt mutatis mutandis voor geluk en ongeluk. Ik denk niet dat het Locke hier om inhoudelijke bepalingen gaat omtrent wat een individu op zich gelukkig maakt. Ik denk dat voor Locke de persoon gelukkig is met de aanwezigheid van plezier en de afwezigheid van pijn.¹⁰ We zullen zien dat Locke deze morele bepalingen in een juridisch kader plaatst.¹¹ Misschien kun je je het plezier en geluk van Locke nog het beste in zijn 'natuurtoestand' voorstellen. Genoeg voedsel en veiligheid is plezierig, als je een appelboom tegenkomt heb je geluk.

De begrippenparen plezier en pijn en geluk en ongeluk houden ook verband met de idee van zelfzorg van de persoon. Wij willen graag dat het ons goed gaat in de toekomst, hoe wij dat 'goed' ook definiëren. Iedereen wil graag plezier en vermijdt graag pijn, en dat geldt respectievelijk ook voor geluk en ongeluk. Het hebben van een bewustzijn, dat hoort bij een rationeel wezen zoals het bovenstaande citaat laat zien, impliceert volgens Locke onmiddellijk dat je een moreel wezen bent.

⁹ 'Zelf' en 'persoon' gebruikt Locke door elkaar. 'Persoon' is de naam voor het zelf, zoals we in de volgende paragraaf zullen zien, en lijkt een juridische dimensie erbij te krijgen en daarmee relaties met anderen.

¹⁰ Misschien betekent plezier al de afwezigheid van pijn.

¹¹ Ik denk dat je volgens Locke zo moet handelen dat je je eigen geluk nastreeft en tegelijkertijd de wet niet overtreedt. Verder denk ik dat voor Locke de Goddelijke gerechtigheid een grote rol speelt in de verantwoordelijkheid en het geluk van de persoon. (Locke 26, 468) Alleen God kan ons handelen met zekerheid toetsen. Ons geheugen is onvolmaakt. Ons recht is onvolmaakt. Bij de herrijzenis zal ieder persoon krijgen wat hem/haar toekomt op basis van wat hij/zij bewust heeft gedaan en wat hem/haar dus aangerekend kan worden. Uiteindelijk staat heel Locke's interpretatie van persoonlijke identiteit in een theologisch kader! (Locke 22, 463-464) Hij heeft zelfs een goede God nodig - net als Descartes - om zeker te weten dat wij niet bedrogen worden in onze bewustzijnsinhoud en -herinnering. (Locke 13, 454)

Het zelf waar Locke het over heeft is het continuerende bewustzijn - waar wij ons om bekommeren - maar wat volgens Locke ook een functie heeft voor het samenleven van mensen.

Person, as I take it, is the name for this self. Wherever a man finds what he calls himself, there, I think, another may say is the same person. It is a forensic term, appropriating actions and their merit; and so belongs only to intelligent agents, capable of a law, and happiness, and misery. This personality extends itself beyond present existence to what is past, only by consciousness, - whereby it becomes concerned and accountable; owns and imputes to itself past actions, just upon the same ground and for the same reason as it does the present. All which is founded in a concern for happiness, the unavoidable concomitant of consciousness; that which is conscious of pleasure and pain, desiring that that self that is conscious should be happy. (Locke 26, 466-467)

We hebben gezien hoe Locke 'bewustzijn' gebruikt om vast te stellen dat een persoon dezelfde persoon blijft gedurende langere tijd. Locke gaat er vanuit dat iedereen bij zichzelf een zelf kan vaststellen, maar Hume zal hier niet mee instemmen! Locke koppelt hieraan vast dat wat jij als jezelf ziet, door een ander ook als zodanig herkend kan worden. Zoals we - als we de prins hadden gekend - ook al snel te weten waren gekomen dat hij het was, in het lichaam van de schoenlapper. De prins kan ons bepaalde informatie over zijn vroegere handelingen geven. In het bovenstaande citaat zien we dat Locke weer de koppeling met zelfzorg maakt, maar vervolgens ook een relatie met de buitenwereld legt. Wij zijn volgens Locke als bewust persoon namelijk ook verantwoordelijk voor ons handelen. Wij zijn volgens hem net zo en op dezelfde manier verantwoordelijk voor ons handelen in het verleden als voor ons handelen in het heden.

Je bent als intelligent persoon verantwoordelijk voor je handelingen en de gevolgen daarvan. Locke komt in dit kader weer met diverse gedachte-experimenten. Wat doe je bijvoorbeeld met een waanzinnige die een misdaad pleegt en zich later daarvan niets meer herinnert? (Locke 20, 461) Locke stelt dat wij niet kunnen straffen op basis van het bewustzijn van de persoon zelf. Als buitenstaander mis je de geprivilegieerde toegang. Dus straffen wij op basis van wat wij kunnen weten. (Locke 22, 463) Zo heeft de prins helaas pech als de schoenlapper net een moord gepleegd heeft waarvan ooggetuigen zijn. Locke werkt de notie van verantwoordelijkheid in het kader van persoonlijke identiteit niet verder uit. Met het benoemen van 'persoon' als juridische term geeft Locke het praktische belang van persoonlijke identiteit wel voorrang op het kentheoretische belang.

Hoofdstuk 2 Hume

Hume schreef twee teksten rondom persoonlijke identiteit: *Of the immateriality of the soul*¹² en *On personal identity*.¹³ Beiden staan in zijn bekende filosofische werk *A Treatise of Human Nature*. Hume is radicaler dan Locke. Hume's teksten zijn nu nog invloedrijk in het hedendaagse filosofische discours over persoonlijke identiteit. Filosofen debatteren nog steeds over de interpretatie van Hume's opvatting over persoonlijke identiteit, bijvoorbeeld over de vraag of Hume over identiteit schrijft vanuit een ontologisch perspectief of vooral vanuit een epistemologische invalshoek. (Thiel 2011, 408) Hume's betoog gaan we op de volgende manier behandelen: we zullen eerst naar de eerste tekst kijken waarin Hume zijn perceptietheorie behandelt in de context van zijn kritiek op het substantiebegrip en vervolgens zullen we identiteit en persoonlijke identiteit aan de hand van Hume's tweede tekst bespreken, waarbij we bij persoonlijke identiteit zullen kijken naar de geest, de fictie van het zelf en zelfzorg.

2.1 Perceptie en substantie

Hume's bespreking van persoonlijke identiteit staat in het kader van zijn kentheorie.

I desire those philosophers, who pretend that we have an idea of the substance of our minds, to point out the impression that produces it, and tell distinctly after what manner that impression operates, and from what object it is deriv'd. (Hume 5.4, 153)¹⁴

Net als Locke is Hume overtuigd empirist. Hij vraagt ons of wij hem de impressie kunnen aanwijzen die bij ons de idee doet ontstaan van onze geest als denkend ding. Er is natuurlijk geen object in de buitenwereld waar wij dit van af kunnen leiden.

Volgens Hume hebben wij alleen percepties, wij nemen niets direct waar. Waxman legt Hume's kentheorie goed uit. Percepties zijn volgens hem bij Hume objecten die onmiddellijk aanwezig zijn in ons bewustzijn. Percepties zijn mentale objecten, anders dan de in de buitenwereld existierende dingen waar zij van afgeleid zijn. Percepties hebben te maken met de manier waarop wij kennis verkrijgen. Hume onderscheidt twee soorten percepties: impressies en ideeën. Impressies kunnen sensaties of reflecties zijn. Sensaties zijn zintuiglijke impressies, zoals we bij Locke al zagen. Reflecties zijn onze innerlijke gewaarwordingen, zoals passies,

¹² Hume, David. 2005. "Of the immateriality of the soul." In *A Treatise of Human Nature*, edited by David F. Norton, Book 1, Part 4, Section 5: 152-164. Oxford: Oxford University Press.

¹³ Hume, David. 2005. "Of personal identity." In *A Treatise of Human Nature*, edited by David F. Norton, Book 1, Part 4, Section 6: 164-171. Oxford: Oxford University Press.

¹⁴ Ik zal ook bij Hume verwijzen op een manier die het makkelijk maakt in elke editie van de tekst de betreffende passage snel te vinden. Bij Hume gebruik ik twee secties, ofwel hoofdstukken. Ik verwijs naar het sectienummer, het alineanummer van de Norton-editie en het paginanummer van de Nortoneditie. (Hume, sectienummer. alineanummer Norton-editie, paginanummer Norton-editie)

gevoelens, onze wil en mentale operaties. Ideeën zijn gedachten. Net als bij Locke vormen wij deze volgens Hume op basis van eerdere zintuiglijke percepties en de combinatie daarvan. Impressies verschillen bij Hume met name van ideeën door hun kracht en levendigheid. (Waxman 2006, 489) We hebben bijvoorbeeld bij het zien van een appel een levendiger beeld dan wanneer wij ons naderhand dit beeld in onze geest voorstellen of nadenken over een appel. Hume gaat volgens Waxman ook uit van simpele en complexe percepties. De geur van de appel is simpel, de waarneming van de appel is een complexe perceptie, en de idee 'appel' is een complex idee. Met onze geest kunnen wij volgens Hume de objecten niet buiten onze percepties om kennen. (Hume 5.20, 158)

Percepties kunnen samen voorkomen. Dit komt doordat wij een associatie maken met onze geest. (Hume, 6.16, 169) Dit zijn de bekende Humeaanse 'relationships of ideas'. Deze soort kennis staat tegenover empirische waarneming, die Hume 'matters of fact' noemt. Feiten berusten bij Hume op zintuiglijke impressies, relaties van ideeën op de manier waarop onze geest percepties met elkaar in verband brengt. Onze geest zorgt er voor dat als wij een appel zien, wij de vorm en geur daarvan gelijktijdig en op dezelfde plaats waarnemen. (Hume 5.11, 155)

Hume's epistemologie heeft ook een ontologische dimensie. We zagen dat volgens Hume onze kennis gebaseerd is op de empirie. En net als Locke gaat Hume uit van onze waarneming van individuele dingen. Die dingen bestaan niet uit een substantie. Het is nu de vraag wat voor relatie volgens Hume de dingen buiten ons met onze percepties hebben.

Whatever is extended consists of parts; and whatever consists of parts is divisible, if not in reality, at least in the imagination. But 'tis impossible any thing divisible can be *conjoin'd* to a thought or perception, which is a being altogether inseparable and indivisible. For supposing such a conjunction, wou'd the indivisible thought exist on the left or on the right hand of this extended divisible body? On the surface or in the middle? On the back- or fore-side of it? If it be conjoine'd with the extension, it must exist somewhere within its dimensions. (Hume 5.7, 154)

Volgens Hume kunnen dingen alleen verbonden zijn als ze op elkaar lijken. Gelijkenis heeft met identiteit te maken, omdat gelijkenis een rol speelt bij het onderscheiden van dingen. Op wat voor manier lijken dingen op percepties? Objecten in de buitenwereld zijn uitgebreid, gedachten niet. Objecten en gedachten komen daarom volgens Hume niet overeen. Hume trekt dit door tot in het absurde: waar zou een gedachte zich bevinden, aan de rechterkant van het voorwerp, aan de linkerkant? Alles wat wij middels onze introspectie waarnemen, heeft geen dimensies. Dit geldt voor gedachten, maar ook voor andere percepties.

Net als Locke zegt Hume dat bepaalde impressies altijd samen voorkomen. Hij noemt dit conjunctie. (Hume 5.11, 155) Conjunctie is een relatie van ideeën. Hierbij kun je denken aan het voorbeeld van de geur en vorm van een appel. Dit lijkt op Locke's onderscheid in primaire en secundaire kwaliteiten, Als bepaalde impressies altijd samen voor komen, betekent dit voor Hume dat ze een relatie hebben in onze geest en niet noodzakelijk ook in de buitenwereld. Volgens Hume hebben alleen zicht en tast te maken met zichtbare, ruimtelijke objecten in kleur en vorm. (Hume 5. 9, 154) Gelijktijdige percepties, zoals de geur en vorm van een appel, staan in een co-existente relatie en door de manier waarop onze geest werkt, vooronderstellen wij ook nog een relatie van nabijheid. (Hume 5.12, 156) We zullen nog zien wat dit soort mentale relaties voor gevolgen hebben voor Hume's opvatting over persoonlijke identiteit. Het probleem van percepties zonder extensie, zoals geuren, is volgens Hume verwarrend en niet oplosbaar. (Hume 5.13, 156)

Hume zet zich af tegen het substantiebegrip. Sinds de oudheid is 'substantie' het bepalende begrip geweest in de ontologie om aan te duiden wat er constant is in de dingen die veranderen. 'Substantie' gaf een wezenlijke identiteit aan in een wereld die verandert, welke verandering wij waarnemen met onze zintuigen. Volgens Hume is 'substantie' een te breed begrip. Elke perceptie wordt op deze manier een eigen substantie (Hume 5.5, 153) Percepties zijn volgens Hume immers van elkaar onderscheiden en bestaan op zichzelf. Daarmee is het begrip 'substantie' betekenisloos geworden.¹⁵

2.2 Identiteit

Net als Locke geeft Hume een epistemologische bepaling van 'identiteit' en 'diversiteit'.

We have a distinct idea of an object, that remains invariable and uninterrupted thro' a suppos'd variation of time; and this idea we call that of *identity* or *sameness*. We have also a distinct idea of several different objects existing in succession, and connected together by a close relation; and this to an accurate view affords as perfect a notion of *diversity*, as if there was no manner of relation among the objects. But tho' these two ideas of identity, and a succession of related objects be in themselves perfectly distinct, and even contrary, yet 'tis certain, that in our common way of thinking they are generally confounded with each other. (Hume 6.6, 165-166)

¹⁵ Hume houdt niet, zoals Locke, vast aan een ziel. Hume gebruikt geen religieuze doctrines in zijn betoog. Tegenwoordig wordt Hume meestal als atheïst gezien. Ik denk dat Hume's 'geloof' vooraleerst zijn filosofie was.

Hume vergelijkt voor zijn identiteitsconcept niet, zoals Locke, een ding met zichzelf op een ander tijdstip, maar stelt dat er pas sprake is van identiteit als een ding *onveranderlijk* en *ononderbroken* blijft gedurende een variatie in de tijd.¹⁶ Thiel stelt dat Hume met een notie van identiteit werkt die verandering uitsluit. (Thiel 2011, 388) Hoe kan iets dat onveranderlijk en ononderbroken is veranderen? Hume onderscheidt volgens hem deze ‘perfecte identiteit’ en een lossere identiteit die wij in het alledaagse spraakgebruik hanteren. Dit is de identiteit gebaseerd op de verwarring van de begrippen ‘identiteit’ en ‘diversiteit’. Op deze manier staan wij bij identiteit wél verandering toe. Hume gebruikt voor zijn begrip van ‘persoonlijke identiteit’ de strenge variant. Thiel stelt dat de strikte identiteitsopvatting die Hume gebruikt, Hume - en veel van zijn tijdgenoten die ook zo denken - in de problemen brengt: niets voldoet hieraan. (Thiel 2011, 389) Niets heeft een identiteit?

Is volgens Hume dan alles veranderlijk, of is verandering eigenlijk het enige wat bestaat? Gelukkig heeft Hume ook nog de idee ‘diversiteit’. Wellicht biedt dit conceptuele uitkomst. ‘Diversiteit’ gaat over de opvolging van dingen. Volgen de dingen elkaar op, zoals beelden in een film? Hume stelt in het bovenstaande citaat dat de objecten in hun diversiteit een relatie hebben met elkaar, maar tegelijkertijd welonderscheiden zijn. Perfecte identiteit lijkt een soort ‘perfect’ solipsisme te zijn: er is alleen ‘het zelf’ en dat zelf is met niets verbonden en dat zelf blijft altijd hetzelfde. Ik vraag mij af of dat zelf volgens Hume nog wel welonderscheiden is, het gaat immers geen enkele relatie aan, kan geen relatie aangaan volgens zijn definitie. Wat voor soort onderscheid maak je dan nog? Er klopt eigenlijk iets niet in Hume’s concept: als iets onveranderlijk is, overstijgt het dan niet elke tijdsbepaling? Is tijd niet juist het wezen van verandering en dus wezensvreemd aan een dergelijke ‘perfecte identiteit’?

Hume stelt net als Locke dat wij omtrent persoonlijke identiteit een begripsverwarring kennen. (Hume 6.7, 166) Een begripsverwarring die, zoals we in het bovenstaande citaat zagen, al speelt bij de noties van ‘identiteit’ en ‘diversiteit’. Volgens Hume gebruiken wij beide concepten door elkaar. We hebben al gezien dat wij volgens Hume objecten alleen via percepties waarnemen. Percepties zijn volgens Hume onderscheidbaar. (Hume 5.27, 160) Via onze percepties kunnen wij dingen als uitgebreid waarnemen, waardoor wij de dingen als bewegelijk en onderscheidbaar zien. Hume heeft geen perceptie van een onderscheidbaar individueel zelf. (Hume 6.3, 165) We zullen zien dat dit het denken over persoonlijke identiteit bij Hume lastig maakt en bepalend is voor zijn opvatting. Percepties kennen een diversiteit, zij komen in successie voor. Elke perceptie voldoet op zichzelf aan het strenge identiteitsbegrip van Hume. Het zijn een soort mentale atomen. Thiel zegt dat Hume zoekt naar een simpele en ondeelbare identiteit en naar identiteit door de tijd heen (Thiel 2011, 387) We zagen dat Locke

¹⁶ Hume noemt de verandering in de tijd een veronderstelde verandering in de tijd. Dit heeft te maken met zijn opvatting over causaliteit, welke wij in de volgende paragraaf zullen bekijken.

zich op diachrone identiteit richt, maar er toch ook niet aan ontkomt om naar het issue van onderscheidbaarheid te kijken. Beide issues lijken volgens mij binnen Hume's perceptietheorie lastig op te lossen, omdat verandering bij hem (te) weinig ruimte lijkt te krijgen.

Hume spreekt daarentegen wel over 'karakteristieke soortverandering', vergelijkbaar met Locke's levensdispositie. Bij deze verandering komt het ontologische aspect van identiteit naar voren: het gaat om het zijn van de dingen. Het gaat hier wat betreft de identiteit van de dingen om de soort waartoe zij behoren. Wij hebben ideeën van soorten, denk bijvoorbeeld aan de boom van Porphyrius. Soorten hebben een welomschreven identiteit. Verder speelt verandering bij deze soortidentiteit een belangrijke rol: het gaat om wat voor soort verandering er volgens de idee van de soort is toegestaan om van een individu behorende tot die soort te kunnen spreken. Denk aan de eik bij Locke, die niet alleen een geheel is door een gedeelde huishouding van wortels, stam en takken, maar ook dezelfde blijft van zaadje tot grote boom. De eik is een geheel, zowel qua delen, als door de tijd heen.

Hume vergelijkt zijn identiteitsbegrip - net als Locke - met de bestaanswijze van planten en dieren. (Hume 6.12, 168) Hume verklaart hun bestaan in termen van sympathie en het hebben van een gemeenschappelijk doel. Hun identiteit heeft te maken met delen die een geheel vormen en een gedeelde gerichtheid van dat geheel gedurende de tijd van het bestaan van de plant of het dier. Bijvoorbeeld de samenwerking van ledematen om voedsel te verkrijgen. Het grote verschil met Locke is dat volgens Hume het volledig aan de associatieve wetten van onze geest ligt dat wij ondanks de verandering, het individu een zelfde identiteit toeschrijven, in dit geval een soortidentiteit.

Hume kijkt net als Locke ook naar de karakteristieke organisatie van door de mens gemaakte dingen. Hij noemt het schip van Theseus waarvan op verschillende momenten onderdelen vervangen worden totdat er geen onderdeel meer hetzelfde is, terwijl we dit nog wel hetzelfde schip noemen. (Hume 6.11, 168) Bij *karakteristieke* verandering blijven wij een ding als hetzelfde zien. (Hume 6.11, 168) Er vindt een verandering in de werkelijkheid plaats die wij binnen dezelfde idee denken te kunnen 'opvangen'. Doordat onze geest associaties maakt - bijvoorbeeld van de gelijkenis van het schip - zien wij ondanks alle veranderingen het schip als *hetzelfde* schip. De idee van het schip bepaalt dat wij het schip blijven identificeren.

We schrijven dus identiteit toe, waar volgens Hume eigenlijk sprake is van een successie! Hume ziet deze karakteristieke soortverandering dus niet zoals Locke, maar zegt dat wij de verandering van het schip waarnemen, terwijl er eigenlijk alleen maar verandering is, en geen individueel schip. Wij hebben op verschillende momenten verschillende percepties van schepen die op elkaar lijken. We halen volgens Hume op deze manier de concepten van 'identiteit' en 'diversiteit' door elkaar. Penelhum plaatst deze begripsverwarring in de algemene

Humeaanse theorie. We doen dit uit gewoonte. Wij denken op elk moment hetzelfde schip te zien, ongeacht de verandering in onderdelen. Daar is geen grond voor. Het komt door associatie en begripsverwarring. Wij zien dit niet in, maar verzinnen er een fictie voor. We zien de verandering niet, terwijl die er wel was (Penelhum 2006, 218)

2.3 Persoonlijke identiteit

2.3.1 De bundel van percepties

Wat zegt Hume zelf over zijn ‘zelf’?

For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. (Hume 6.3, 165)

Dit beroemde citaat legt Hume’s positie bloot. Hume kan alleen percepties observeren en in zijn eigen innerlijk vindt hij zijn eigen zelf nooit zonder perceptie. Dit gaat denk ik verder dan dat Hume stelt dat zijn ‘zelf’ altijd een intentionele gerichtheid heeft. Eigenlijk zegt hij dat wij überhaupt geen zelf hebben. Er zijn volgens hem alleen percepties. (Hume 5.15, 157) Percepties bestaan in veelheid en opvolging. Hume heeft helemaal geen zelf nodig om daar een eenheid in te stichten.

Hoe komen wij volgens Hume dan aan het ‘zelf’ als daar geen perceptie van is, en wij eigenlijk alleen maar percepties kunnen kennen? Hume heeft elke vorm van ‘substantie’ al overboord gegooid. Net als Locke ziet Hume ‘persoon’ wel als ‘geest’. Hume kan daardoor niet meer bogen op een door het lichaam gewaarborgde continuïteit, en ook niet op een continuïteit gewaarborgd door het bewustzijn, zoals Locke doet. Onze geest is volgens Hume namelijk een bundel van percepties, (Hume 6.4, 165) een los verband van percepties, waarin het verband is dat het allemaal (elkaar opvolgende) percepties zijn. Hume kan daardoor volgens mij conceptueel moeilijk onderscheid maken tussen jouw percepties en de zijne. Penelhum stelt dat als je vraagt naar de band van een persoon met zijn/haar percepties, je al aanneemt dat er een persoon is. (Penelhum 2006, 220) En dat wil Hume juist helemaal niet aannemen. Ook dit probleem passeerde al de revue bij Locke. De geest is bij Hume dermate veranderlijk – percepties zijn divers en volgen elkaar in een constante successie op – dat die geen identiteit kent! Het zelf is een fictie bij Hume.

2.3.2 Een fictief ik

Maar ik lees dit toch, zul je zeggen? *Wie* is dat dan? Waarom denken wij een zelf te hebben, te zijn en te ervaren, als dat zelf er - volgens Hume - helemaal niet is?

Thus the controversy concerning identity is not merely a dispute of words. For when we *attribute* identity, in an improper sense, to variable or interrupted objects, our mistake is not confin'd to the expression, but is commonly attended with a *fiction*, either of something invariable and uninterrupted, or of something mysterious and inexplicable, or at least with a propensity to such fictions. (Hume 6.7, 166) (cursief is van mij).

Waar er verandering is – variatie en interruptie, met name in successie – *vergissen* wij ons. Wij schrijven identiteit toe waar er alleen maar verandering is. Wij gaan er volgens Hume vanuit dat *iets* door de tijd heen hetzelfde blijft. Wij schrijven identiteit toe en daarmee ook persoonlijke identiteit. Wij gebruiken een woord om persoonlijke identiteit aan duiden, ook al bestaat die niet echt. Wij stellen ons op basis van de verwarring tussen de ideeën van ‘identiteit’ en ‘diversiteit’ een persoonlijke identiteit voor.

Toch kunnen we ons volgens Hume niet de gehele diversiteit aan percepties die wij ervaren toe-eigenen. Het kan ons niet lukken om de percepties die wezenlijk van elkaar verschillen tot een eenheid te maken door middel van onze voorgestelde identiteit:

T'is evident, that the identity, which we attribute to the human mind, however perfect we may imagine it to be, is not able to run the several different perceptions into one, and make them lose their characters of distinction and difference, which are essential to them. (Hume 6.16, 169)

Je kent Hume's bekende kentheoretische voorbeeld om causaliteit te beschrijven. Een biljartbal stoot tegen een andere. Onze geest associeert vervolgens dat de eerste bal de beweging van de tweede bal veroorzaakt. Dit is volgens Hume in werkelijkheid niet zo. Volgens hem is er slechts sprake van een lokale conjunctie, of eigenlijk co-existentie. (Hume 5.12, 155) Wij associëren ideeën in onze geest. (Hume, 6.16, 169) Door de relaties van ideeën ontstaat onze kennis. Welke relaties zorgen ervoor dat wij ‘persoonlijke identiteit’ aannemen? Drie komen daarvoor in aanmerking: nabijheid, gelijkenis en causaliteit. (Hume 6.16, 169) Nabijheid laat Hume vallen. (Hume 6.17, 170). Het geheugen speelt een rol in ‘gelijkenis’ tussen percepties. De appel die ik gisteren at, lijkt op de appel die ik vandaag eet. Oorzaak-gevolg relaties spelen echter de hoofdrol. Door middel van herinnering verkrijgen wij causaliteit. (Hume 6.20, 170-171) Immers, in het voorbeeld van de biljartbal zie

je eerst de ene bal bewegen en een tijdje later de andere. We herinneren ons niet ons hele leven, terwijl wij onszelf toch als dezelfde zien. Dit probleem wist Locke niet op te lossen, en Hume lukt dat evenmin. Hume noemt het 'ik' dat wij ervaren een fictie, veroorzaakt door de 'verbindende relaties' van onze associërende geest.

2.3.3 Onze *passionele republiek*

Voor Locke was 'persoonlijke identiteit' vooraleerst een juridische term. Het ging hem om ons handelen in het kader van ons geluk en ons recht. Hume kent slechts een minimale vorm van zelfzorg en bespreekt deze heel summier.

And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation. And in this view our identity with regard to the passions serves to corroborate that with regard to the imagination, by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures. (Hume 6.19, 170)

Ons karakter kan veranderen met de percepties die ermee verbonden zijn. Volgens Hume kan dit snel en radicaal plaatsvinden. De ene dag identificeer je je bijvoorbeeld als prins, de volgende dag als schoenlapper. In de praktijk zal het geleidelijk verlopen, in een republiek vindt niet elke dag een revolutie plaats. Hoe zit het met ons basale idee een zelf te zijn? Causaliteit waarborgt bij Hume onze (fictieve) identiteit. Op deze manier ervaren wij onze diverse percepties als eenheid. Deze identiteit heeft ook met onze passies te maken. Onze passies zijn gericht op het verkrijgen van plezier en het vermijden van pijn. Ons voorstellingsvermogen speelt een rol bij het verbinden van percepties uit het verleden. Wij herinneren ons welke passies verbonden zijn met pijn en plezier en kunnen ons voorstellen dat wij ook in de toekomst verschillende ervaringen kunnen ondergaan. Het passionele zelf lijkt een praktische uitwerking te zijn van het bundelzelf dat we bij percepties menen waar te nemen.

In Hume's bespreking van persoonlijke identiteit missen we de ethische en politieke dimensie. Hij werkt zijn idee van de passionele republiek niet verder uit. Volgens Thiel heeft Hume een begrip van het zelf nodig voor zijn morele psychologie. (Thiel 2011, 425) Maar dan zou je juist een beter ontwikkeld concept van zelfzorg verwachten dan Hume heeft. Net als bij Locke, is de zelfzorg bij Hume vooral een formeel gegeven. Hume kent dus net als Locke een bekommernis van het bewustzijn om zichzelf in het kader van het eigen welbevinden. Hoe fictief ons zelf ook mag zijn, wij zorgen voor ons zelf. Hume's opvatting over zelfzorg sluit

prima aan bij zijn denken over gebruiken en gewoonten. In de alledaagse praktijk handelen wij gewoon op basis van onze persoonlijke identiteit.

3 Concluderende en vergelijkende samenvatting

We hebben in de vorige twee hoofdstukken kennis gemaakt met het denken over identiteit en persoonlijke identiteit bij Locke en Hume. Beide filosofen dachten hierover op een voor hun tijd radicaal vernieuwende manier. We hebben gezien dat Hume nog net wat revolutionairder is dan Locke. Het substantiebegrip komt bij hen onder druk te staan. Het identiteitsbegrip speelt een belangrijke rol bij het denken over persoonlijke identiteit. De geest gaat bij hen bij persoonlijke identiteit de hoofdrol spelen. In dit laatste gedeelte van deel I staan we nog even stil bij de noties van identiteit en persoonlijke identiteit van Locke en Hume, waarna we hun visies met elkaar zullen vergelijken. Elk tekstgedeelte wordt ook in een schematisch overzicht gepresenteerd, waarbij ik de kentheoretische en de praktisch filosofische aspecten onderscheid.

3.1 Locke

3.1.1 Identiteit

Identiteit betekent bij Locke dat een ding hetzelfde ding blijft, ondanks de verandering die er plaatsvindt. Dingen die zich op een bepaald moment op verschillende posities in tijd en ruimte bevinden, zijn divers. Om verwarring tussen verschillende individuen van dezelfde soort te voorkomen en dus een individu als hetzelfde individu aan te kunnen wijzen, stelt Locke dat een individu een uniek beginpunt in tijd en ruimte moet hebben gehad, zoals de eikel eens ontstaan is op een bepaald moment aan een bepaalde tak van een boom, en niet op een ander moment aan een andere tak.

De diachrone verandering die met betrekking tot een individu kan plaatsvinden is verandering in de tijdruimtelijke wereld waarin het individu leeft en verandering die plaatsvindt binnen het individu zelf, volgens de karakteristieken van de soort waartoe het individu behoort. We hebben dit besproken aan de hand van het voorbeeld van de eik. Door een omschrijving te geven van karakteristieke soortverandering maakt Locke het ook mogelijk om de verschillende delen van een individu als een geheel te zien. Dit is het individu als synchroon geheel. We zagen dit bij de onderdelen van de eik en de steen.

Volgens Locke zijn onze concepten van identiteit en diversiteit niet helder. Ook bij persoonlijke identiteit is er volgens hem sprake van begripsverwarring. De verwarring is volgens Locke met begripsverheldering op te lossen.

3.1.2 Persoonlijke identiteit

We zagen verder dat Locke's begrip van persoonlijke identiteit start vanuit zijn begrip van identiteit. Een persoon is ook een individu met een uniek beginpunt in tijd en ruimte. Bewustzijn speelt bij persoonlijke identiteit vervolgens de hoofdrol. Wij kunnen personen van buitenaf herkennen en onderscheiden. Als wij de prins

uit het gedachte-experiment van Locke zouden kennen, zouden wij hem net als de eik aan zijn uiterlijke vorm herkennen. We zagen dat wij de prins ook aan de hand van zijn bewustzijn zouden kunnen herkennen, zelfs als hij in het lichaam van de schoenlapper zit. Wij kunnen volgens Locke vanuit ons eigen bewustzijn vaststellen dat wij dezelfde zijn gedurende ons leven.

Doordat wij een geheugen hebben bekommeren wij ons ook om onze toekomst. Wij gaan er namelijk vanuit dat als wij al een tijd geleefd hebben en nu leven, wij nog een tijd langer voort zullen leven. Daarom bekommeren we ons om wat ons nog kan overkomen. Dit betekent dat wij voor onszelf zorgen. Wij willen graag dat het ons goed gaat. Zelfzorg is bij Locke onze bekommernis om pijn en plezier en geluk en ongeluk.

Locke's minimale ethiek staat in verband met het recht. 'Persoon' is een juridische term, wat betekent dat het een praktisch filosofische term is die gericht is op het handelen en samenleven van mensen. Als persoon zijn wij verantwoordelijk voor ons eigen handelen. In het geval van de mens betekent een persoon zijn het hebben van een menselijk lichaam.

Schema 1 identiteit en persoonlijke identiteit bij Locke

Locke	<i>identiteit</i>	<i>persoonlijke identiteit</i>
<i>kentheoretisch</i>	uniek begin en positie in tijd en ruimte	herkenbaar (zelf)bewustzijn
<i>praktisch</i>	numeriek, diachroon en synchroon onderscheidbare individuen	zelfzorg en verantwoordelijk handelen
<i>probleem: er is begripsverheldering nodig</i>		

3.2 Hume

3.2.1 Identiteit

We zagen dat Hume heel anders over identiteit denkt dan Locke. Volgens Hume bestaat identiteit eigenlijk niet echt. Hume noemt identiteit daarom een fictie. In de buitenwereld is er verandering. Wat wij als hetzelfde ding op verschillende plaatsen en tijden waarnemen, kent zelf geen eenheid en bestendigheid.

Hume heeft een hele strenge opvatting over identiteit. Iets moet onveranderlijk en ononderbroken hetzelfde blijven om van identiteit te kunnen spreken. Hieraan voldoen alleen individuele percepties. De kern van het probleem rondom identiteit ligt volgens Hume in de verwarring van de begrippen 'identiteit' en 'diversiteit' vanwege onze associatieve mentale vermogens van nabijheid, gelijkheid en causaliteit. Daardoor vatten wij identiteit niet streng genoeg op. Waar er diversiteit is, schrijven wij identiteit toe. Dit is volgens Hume een onoverkomelijke begripsverwarring. Wij kunnen onszelf niet veranderen; wij blijven deze toeschrijving maken.

Wij hebben vele percepties. Percepties zijn onderling divers: het gaat om verschillende dingen die elkaar opvolgen. Het substantiebegrip biedt bij Hume omtrent identiteit geen uitkomst. Van substanties hebben we geen percepties. Hij gebruikt het begrip niet.

Hume stelt dat wij voor het alledaagse leven een minder strenge opvatting van identiteit hanteren, wat een 'praktische fictie' is. Op basis van de verwarring van 'identiteit' en 'diversiteit' gaan wij in het dagelijks leven bij veel dingen uit van identiteit. Wij baseren ons vooral op karakteristieke soortverandering. Wij maken de toeschrijving van identiteit bij levende wezens, maar ook bij voorwerpen, zoals het schip van Theseus. Wij zijn ons in ons dagelijks leven niet bewust van de fictie die identiteit is.

3.2.2 Persoonlijke identiteit

Als Hume zijn inzichten omtrent identiteit vervolgens toepast op zichzelf blijkt hij geen perceptie van dat zelf te kunnen vinden. Het zelf heeft een vergelijkbare status als de substantie, met het verschil dat het zelf nog wel een praktisch doel dient, ook al is het een fictie. Ondanks dat we ons ik als wij naar binnen kijken niet kunnen vinden, ervaren wij ons ik wel. Als we het probleem goed ontleden dan zien we wat er aan de hand is. Wij mensen zijn ook wat betreft onszelf niet in staat de begrippen 'identiteit' en 'diversiteit' correct te gebruiken. Wij halen ze voortdurend door elkaar en wij blijven dit doen omdat wij niet anders kunnen.

Onze geest veroorzaakt bij 'persoonlijke identiteit' hetzelfde probleem als bij 'identiteit'. De geest is een bundel van percepties. Zowel in onze buitenwereld als in onze binnenwereld vooronderstellen wij dus identiteit: identiteit van dingen buiten ons en identiteit van het zelf in ons. Volgens Hume is er geen zelf die al die percepties heeft.

Wij ervaren volgens Hume onszelf als een passionele republiek. Hij benadrukt het veranderlijke karakter van een republiek. De leden en de wetten kunnen veranderen, net zoals het schip van Theseus. Omdat wij ervaren een persoon te zijn, zorgen wij voor dit fictieve zelf. Onze passies zijn gericht op pijn en plezier op basis van ervaringen in het verleden en gerichtheid op de toekomst. Dit fictieve zelf wordt eerder gekenmerkt door meervoudigheid dan eenheid, zoals ook de politiek verdeeld is. Hume heeft helaas zijn idee van de passionele republiek niet verder uitgewerkt. Enerzijds bestaat die eigenlijk niet, anderzijds leven wij er mee.

Schema 2 identiteit en persoonlijke identiteit bij Hume

Hume	<i>identiteit</i>	<i>persoonlijke identiteit</i>
<i>kentheoretisch</i>	een fictie op basis van drie vermogens van de menselijke geest: nabijheid, gelijkenis en causaliteit	een fictieel zelf: een associatie van onze geest, we hebben geen perceptie van een zelf
<i>praktisch</i>	door elkaar halen begrippen 'identiteit' en 'diversiteit'	de passionele republiek
<i>probleem: onoverkomelijke begripsverwarring</i>		

3.3 Vergelijking Locke en Hume

3.3.1 Identiteit

We hebben gezien dat zowel Locke als Hume hun onderzoek naar persoonlijke identiteit starten vanuit de waarneming. Beiden beginnen hun behandeling van dit onderwerp met een uiteenzetting over identiteit. Verder wijken beiden af van wat gangbaar was sinds de oudheid door anders met substantie om te gaan. Ook speelt de praktische insteek, van vooral Locke, bij het begrip van persoonlijke identiteit een grote rol.

Locke en Hume benadrukken dat identiteit gaat om het waarnemen van hetzelfde individu ondanks verandering. We zagen dat beiden verandering in tijd en ruimte en karakteristieke soortverandering een plek geven in hun theorie. Voor Locke ligt de nadruk binnen zijn perceptietheorie op ontologie: hij kijkt naar individuen in de buitenwereld, naar de tijdruimtelijke positie van deze individuen. Locke bekijkt hoe zij zijn en wat zij zijn. Hume kijkt ook naar wat hetzelfde blijft aan een individu bij verandering, maar zegt vervolgens dat het aan onze geest ligt dat wij een individu blijven zien. Volgens Hume is er eigenlijk alleen verandering. Hij legt de nadruk op epistemologie, het kenvermogen van de geest bepaalt onze waarneming, niet de dingen buiten ons. Waar Locke kijkt naar eenheid en wat hetzelfde blijft ondanks verandering, kijkt Hume naar veelheid en wat verschilt door verandering te benadrukken.

Wat betreft identiteit signaleren Locke en Hume een begripsverwarring. Deze verwarring speelt zowel in de filosofie als in het alledaagse spraakgebruik een rol. Aangezien persoonlijke identiteit berust op identiteit, speelt het op dit vlak ook een rol. Locke zegt dat deze verwarring oplosbaar is als je de begrippen helder kunt krijgen. Hume zegt dat deze verwarring principieel onoplosbaar is, het komt door de manier waarop onze geest werkt. Locke wil de begripsverwarring verhelpen. Hume wil ons doen inzien dat identiteit en persoonlijke identiteit berusten op een mentale misvatting - ze bestaan eigenlijk niet - maar wij ervaren ze door de onveranderlijke begripsverwarring die tot onze mentale natuur hoort.

Schema 3 overeenkomsten identiteit Locke en Hume

Overeenkomsten identiteit	<i>Locke</i>	<i>Hume</i>
<i>kentheoretisch</i>	blijvende van individuen bij verandering, nadruk <i>ontologie</i> binnen empiristische perceptietheorie	blijvende van individuen bij verandering, nadruk <i>epistemologie</i> binnen empiristische perceptietheorie
<i>Praktisch</i>	begripsverwarring in filosofie en in alledaags spraakgebruik die <i>oplosbaar</i> is	begripsverwarring in filosofie is en in alledaags spraakgebruik die <i>niet oplosbaar</i>

Schema 4 verschillen identiteit Locke en Hume

Verschillen identiteit	<i>Locke</i>	<i>Hume</i>
<i>kentheoretisch</i>	individuen bestaan in de tijdruimtelijkheid	wij zien individuen door de wetten van onze geest, buiten onze percepties is er alleen verandering
<i>praktisch</i>	kijkt naar eenheid	kijkt naar meervoudigheid

3.3.2 Persoonlijke identiteit

Net als bij identiteit gaan Locke en Hume ook bij persoonlijke identiteit uit van de waarneming. Locke stelt dat het bij persoonlijke identiteit niet gaat om substantie, maar gebruikt het begrip vervolgens wel, wat verwarring scheidt en bovendien heeft hij het begrip volgens mij niet nodig. Hume stelt zich teweer tegen het substantiebeprijp, omdat hij het onintelligibel vindt. Beide heren stellen substantie dus niet centraal, maar gaan vervolgens ieder een andere weg.

Wat overeen komt bij beiden is de centrale positie van de geest en haar vermogens. Locke gaat uit van het bewustzijn als drager van persoonlijke identiteit, waarbij de mentale vermogens van zelfreflectie en geheugen een belangrijke rol spelen, Hume gaat uit van de associatieve vermogens van de geest die ook bij identiteit een rol spelen. Het gaat hem vooral om causaliteit, maar ons voorstellingsvermogen speelt ook een rol, vooral in het geval van de introspectie, op basis waarvan wij volgens Hume moeten concluderen dat wij geen zelf in onze percepties kunnen vinden. Bij beiden lijkt een zelf echter impliciet al voorondersteld te zijn. Bij Locke moeten we immers al van een zelf uitgaan om ons van onszelf bewust te kunnen zijn. Hume's bundel van percepties vooronderstelt een zelf van wie de bundel is.

De begripsverwarring speelt bij beiden niet alleen een rol bij identiteit, maar ook bij persoonlijke identiteit. Volgens Locke moeten we uitgaan van een zelfbewuste persoonlijke identiteit. Volgens hem is de eventuele conceptuele verwarring die ontstaat door verschillende begrippen en hun relaties oplosbaar. Het

gaat hem eigenlijk om de praktische relevantie van persoonlijke identiteit, die hij waarborgt middels zijn begrip van bewustzijn. Hume gaat er op basis van zijn inzichten omtrent de associaties van de geest van uit dat persoonlijke identiteit niet daadwerkelijk bestaat. We bespraken dat hij stelt dat wij een bundel van percepties zijn en geen persoonlijke identiteit hebben. In het dagelijks leven gaan wij er wel van uit dat wij personen zijn, maar dat is volgens Hume een fictie. Begripsverwarring ligt hieraan ten grondslag. Locke wil het probleem omtrent persoonlijke identiteit oplossen door de begripsverwarring helder te maken. Hume zegt juist dat begripsverwarring bij persoonlijke identiteit het onoplosbare onderliggende probleem is.

Wat ook verschilt bij Locke en Hume, hoewel ze beiden van hetzelfde concept uitgaan, is de uitwerking van zelfzorg bij persoonlijke identiteit. Locke legt hier de nadruk op, persoonlijke identiteit heeft te maken met ons handelen. Hume werkt dit minimaal uit, voor hem gaat het primair om het kentheoretische probleem van persoonlijke identiteit. Dat is waarschijnlijk de reden waarom zelfzorg bij Hume niet zo veel aandacht krijgt. Het lijkt minder van belang te moeten zorgen voor een fictief zelf dan voor een zelfbewust zelf, zoals bij Locke. De passionele republiek van Hume is wel een interessant concept. Locke's ethische en juridische dimensies van zelfzorg vragen ook om nader onderzoek.

Schema 5 overeenkomsten persoonlijke identiteit Locke en Hume

Overeenkomsten persoonlijke identiteit	<i>Locke</i>	<i>Hume</i>
<i>kentheoretisch</i>	uitgaande van waarneming en kritisch t.o.v. substantiebepgrip (verwarrend)	uitgaande van waarneming en kritisch t.o.v. substantiebepgrip (onintelligibel)
<i>praktisch</i>	uitgangspunt bewustzijn en vermogens van de geest (zelfreflectie en geheugen)	uitgangspunt bewustzijn en vermogens van de geest (causaliteit en introspectie)

Schema 6 verschillen persoonlijke identiteit Locke en Hume

Verschillen persoonlijke identiteit	<i>Locke</i>	<i>Hume</i>
<i>kentheoretisch</i>	begripsverheldering lost het probleem op	begripsverwarring is het probleem en is onoplosbaar
<i>praktisch</i>	het praktische belang staat centraal, goed uitgewerkt concept van zelfzorg	het kentheoretische belang staat centraal, weinig uitgewerkt concept van zelfzorg

Prefiguraties

In het vorige hoofdstuk hebben wij de kernpunten van Locke en Hume wat betreft identiteit en persoonlijke identiteit op een rij gezet en met elkaar vergeleken. In deel II stellen wij ons de vraag wat de theoretische concepten van persoonlijke identiteit van deze twee filosofen met de postmoderne praktische concepten van persoonlijke identiteit te maken hebben.

De ‘zelfbewuste en zelfzorgende’ Locke en de ‘diverse en fictionele’ Hume stellen de vraag ‘Wat is het zelf?’ en gaan niet direct in op de vraag ‘Wie ben ik?’ Met het beschouwen van enkele postmoderne auteurs komen we een stapje dichterbij hoe mensen zich in de postmoderne tijd in hun dagelijks leven ervaren. Bij Locke gaat het bij persoonlijke identiteit om continuïteit van je zelfreflexieve bewustzijn: je persoonlijke herinneringen en zorg voor jezelf en je eigen toekomst. Hume belicht diversiteit: hij spreekt van een fictieel zelf dat wij als onszelf ervaren en wat pluraal is. We gaan nu kijken op wat voor manier hun theoretische concepten van persoonlijke identiteit aansluiten bij praktische concepten van persoonlijke identiteit uit de tijd die wij als postmodern beschouwen. We beginnen deel II met een kenschets van de postmoderne tijd aan de hand van diverse auteurs. Vervolgens vergelijken we Locke met Giddens als postmoderne Locke en Hume met Gergen als postmoderne Hume.

*Deel II: Locke en Hume en postmoderne
persoonlijke identiteit*

Hoofdstuk 4 Een schets van de postmoderne tijd in relatie tot persoonlijke identiteit

In dit hoofdstuk geef ik een brede schets van de postmoderne tijd aan de hand van een diversiteit aan denkers, waaronder Giddens en Gergen. Dat is natuurlijk erg breed. Ik focus me daarom op wat volgens hen de postmoderne tijd het meest kenmerkt in het licht van persoonlijke identiteit. Dit gebruik ik als achtergrond voor de vergelijkingen in de volgende hoofdstukken. We zullen eerst kort de verschillende auteurs aan het woord laten, waarna we de belangrijkste kenmerken voor ons betoog hieruit zullen destilleren.

We beginnen dit overzicht met auteurs die een algemene schets van de postmoderne tijd hebben gegeven. Zygmunt Bauman is bekend van zijn typering van de moderniteit als liquide. Het liquide leven typeert hij als een conditie van constante onzekerheid. (Bauman 2005, 1) “Liquid modern’ is a society in which the conditions under which its members act change faster than it takes the ways of acting to consolidate into habits and routines.’ (Bauman 2005, 1) We zien dat er volgens Bauman permanent sprake is van een vloeibare toestand. Vloeibaarheid betekent bij Bauman veranderlijkheid. Tijd staat centraal, in tegenstelling tot de vastigheid van ruimte die volgens hem eerdere periodes kenmerkten. Volgens Bauman lossen in de moderniteit de solide samenlevingsstructuren op. (Bauman 2000, 2)

Wat betreft identiteit signaleert Bauman een paradoxale toestand: iedereen *moet* een individu zijn. (Bauman 2005, 16) De samenleving stelt een uniek individu zijn tot doel, maar tegelijkertijd gaat iedereen dat op een vergelijkbare manier proberen te vervullen. (Bauman 2005, 24) Individuen zijn volgens Bauman ook vloeibaar, individuen worden immers gekenmerkt door de conditie van hun samenleving. Wat hierbij aansluit - denk ook aan het citaat - is de uitspraak van Bauman dat identiteit niet meer te fixeren is, of je dit nu wilt of niet. (Bauman 2005, 32)

Christopher Butler schrijft in zijn Oxford introductie ‘Postmodernism’ dat het postmodernisme een nieuwe manier van kijken is. (Butler, 2002, 3) Die kijk is vooral deconstructivistisch. (Butler 2002, 16-19) Vanwege pluraliteit van kennis hebben mensen geen vertrouwen meer in ‘de waarheid’, en zien zij volgens hem verhalen en dus ook ‘grote verhalen’ nu als gefictionaliseerde narratieven. (Butler 2002, 13-16) Butler stelt dat een zelf wordt ‘geconstrueerd’ in een dergelijk verhaal. (Butler 2002, 53) In de postmoderne tijd ziet men dit zelf als fictief, waarna het gedeconstrueerd kan worden.

Jim McGuigan begint zijn betoog omtrent de verandering in de manier van denken aan het begin van de postmoderne tijd als volgt: ‘If there was a transition occurring from one civilizational form to another, from modernity to postmodernity, the transformation was wrought by knowledge and culture, different

ways of knowing, representing and identifying, rather than the more conventionally material factors of economics and the use of nature.’ (McGuigan 2006, 2) McGuigan benoemt daarmee expliciet de epistemologische, ontologische en persoonlijke dimensie van deze verandering in de ervaring van de wereld en jezelf. Hij vult nog niet in wat die toestand precies is, maar contrasteert postmoderniteit met moderniteit die volgens hem gelijktijdig aanwezig zijn in wat wij de postmoderne tijd noemen. Zijn postmoderne tendens behelst twijfel aan rationaliteit. (McGuigan 2006, 34-35) Identiteit is in de postmoderne tijd gefractureerd. (McGuigan 2006, 85) De identiteit van postmoderne mensen kent geen Cartesiaanse kenbaarheid meer. McGuigan stelt dat het te vervolmaken ‘eenheidszelf’ van de moderniteit niet meer past. (McGuigan 2006, 92)

We gaan nu verder met enkele auteurs die vanuit een specifiek perspectief naar de postmoderne tijd kijken. Calvin O. Schrag heeft een existentiële invalshoek. Volgens hem is het zelf in de postmoderne tijd divers en meervoudig geworden. (Schrag 1997, 1) Het zelf is volgens hem ook geen (Cartesiaans) ding. (Schrag 1997, 11-12) Het zelf is geen substantie. Het zelf is een ‘wie’. (Schrag 1997, 4) ‘But the dismantling of the epistemological foundation and metaphysical support of an underlying mental substance does not of necessity bring to a halt all inquiries about the human self. It may simply indicate the need for a change of perspective, a refiguration of our mode of questioning, putting us in quest not of an abstract universal nature but rather of a concrete and historically specific questioner.’ (Schrag 1997, 13)

Leon Rappoport, Steve Baumgardner en George Boone gaan vanuit een psychologisch perspectief in op zelfpluralisme. Volgens hen is een pluraal zelf niet nieuw in de postmoderne tijd. Wat volgens hen wel nieuw is, is dat pluralisme in deze tijd voor het eerst positief gewaardeerd wordt. Verder worden volgens hen in de postmoderne tijd de kenmerken van de tijd zelf in een persoon gewaardeerd. (Rappoport et al. 1999, 95) De kenmerken van de postmoderne tijd zijn constante verandering, meervoudigheid en transformatie. (Rappoport et al. 1999, 94) Verder kan een pluraal zelf volgens Rappoport, Baumgardner en Boone beter met veranderingen en stress omgaan dan een hiërarchisch geïntegreerd zelf. (Rappoport et al. 1999, 96-98) Een zelf kan voor een gelegenheid snel ‘opgebouwd’ worden. Je kunt het volgens hen zien als roleplaying of als identiteitsontwikkeling zoals bij pubers. (Rappoport et al. 1999, 101) Dat betekent volgens het drietal ook dat we in een permanente identiteitscrisis zitten. (Rappoport et al. 1999, 103)

Javier San Martín kijkt naar het verband tussen identiteit en verschillen. Hij koppelt overeenkomst en verschil direct aan postmoderne filosofie. ‘Philosophy is the effort to recognize some common points on which we can base ourselves to solve conflicts. The best way to understand Heraclitus’ fragments is to take them as an effort to think about what is common under the multiplicity of opinions that coexisted in a colonial town such as Ephesus. Parmenides’ goal of thinking about the unity behind the diversity of mortal human beings’ opinions is not very

different.’ (Martín 2006, 66) Parmenides leefde ook in een stad met diversiteit, net als de meeste mensen in postmoderne westerse steden. Het denken over diversiteit heeft oude filosofische wortels.

Tot slot bespreken we in deze schets de twee postmoderne denkers die wij in de volgende twee hoofdstukken aan Locke en Hume zullen koppelen. Onze Lockeaan is Giddens. Giddens is volgens mij met het meeste recht de postmoderne Locke te noemen vanwege de centrale positie die hij toekent aan zelfreflexiviteit in de postmoderne tijd, terwijl hij daarbij vasthoudt aan een coherent en continuerend zelf en ook een vorm van zelfzorg kent. We zagen dat dit bij Locke ook een hoofdrol speelt. Giddens begint met een analyse van de moderne dynamiek, waarbij hij de polen globalisering en transformatie van de zelfidentiteit centraal stelt. (Giddens 1991, 1) De postmoderne tijd is volgens hem zelfreflexief geworden. Dit geldt zowel voor de instituties (Giddens 1991, 2) als voor het zelf. (Giddens 1991, 34) Giddens typeert de moderniteit als de scheiding van tijd en ruimte, het verlies van sociale verbanden en de al genoemde institutionele reflexiviteit. (Giddens 1991, 2) Ook noemt hij de rol van de media. Het collage-effect is een vorm van pluralisme. Dit typeert de huidige situatie als een gebrek aan een overkoepelend verhaal. De postmoderne tijd is een crisistoestand. (Giddens 1991, 12) Het zelf wordt volgens Giddens door deze conditie reflexiever. Over wat Giddens met betrekking tot het zelf zegt, gaan we het in het volgende hoofdstuk in relatie tot Locke uitgebreid hebben. Dit Giddensiaanse zelf heeft behoefte aan zelftherapie. (Giddens 1991, 70-71)

Ik kies zonder twijfel voor Gergen als ‘Humeaan’, omdat hij het meest radicaal de pluraliteit van het postmoderne zelf heeft doordacht en zich daarbij vooral baseert op de plurale positie die kennis in de postmoderne tijd krijgt. Dit sluit aan bij Hume’s visie op het zelf en zijn revolutionaire epistemologie. Dat maakt Gergen onze postmoderne Hume. Gergen komt met een eigen interpretatie van de postmoderne tijd vanuit het gezichtspunt van fermentatie van kennis, zowel op academisch niveau als in het dagelijks leven. (Gergen 1991, ix-x) Hij signaleert dat er kritische vragen omtrent waarheid worden gesteld en dat er een pluralisme is van opvattingen. (Gergen 1991, ix) Er is volgens Gergen in de postmoderne tijd geen maatstaf voor waarheid meer (Gergen 1991, 82) noch een grote gedeelde narratief. (Gergen 1991, 32) Over dit zelf gaan we het uiteraard nog hebben in de context van Hume. Gergen zegt net als Giddens dat het zelf in een identiteitscrisis zit. (Gergen 1991, 73-74) Hoe postmoderne personen zichzelf in deze situatie volgens Gergen ervaren, zien we in hoofdstuk 6.

De auteurs uit de vorige paragraaf zijn het denk ik allemaal eens met de typering van de postmoderne tijd als onzeker. Dat heeft volgens mij vooral te maken met gebrek aan ‘vaste’ kennis en ‘vaste’ samenlevingsstructuren. Persoonlijke identiteit komt daardoor in een onzekere (crisis)toestand. De epistemologische/ontologische conditie van de postmoderne tijd duiden onze auteurs aan met termen als

‘vloeibaarheid’, ‘pluralisme’, ‘diversiteit’, ‘fragmentatie’ en ‘fermentatie van kennis’. In de postmoderne tijd hebben er verregaande veranderingen plaatsgevonden en deze tijd is eigenlijk een tijd van constante verandering geworden. De meeste auteurs doen hun best een nieuwe kijk te ontwikkelen op wat er in de postmoderne tijd gaande is. Sommigen wijzen op het feit dat veranderlijkheid helemaal niet nieuw is.

Verder koppelen de auteurs hun visies direct aan wat er met het individu gebeurt in de postmoderne tijd. Hierop baseren ze hun concepten van praktische persoonlijke identiteit. Ze spreken van zaken als een identiteitsparadox, het probleem van je eigen narratief moeten vormgeven, een gefractureerde identiteit en plurale zelfontwikkeling. Uit de verschillende benaderingen blijkt dat de postmoderne tijd niet eenduidig te interpreteren is.

De postmoderne denkers hebben geen theoretisch concept van persoonlijke identiteit ontwikkeld, zoals Locke en Hume dat hebben gedaan. Ze hebben zich op het praktische concept van persoonlijke identiteit in relatie tot de veranderlijke postmoderne tijd gericht.

Ik wil mijn begrip van het postmoderne praktische concept van persoonlijke identiteit op basis van de besproken auteurs typeren met de kenmerken ‘reflexiviteit’, wat bij Locke aansluit, en ‘pluralisme,’ wat bij Hume aansluit. We hebben gezien dat dit respectievelijk ook bij Giddens en Gergen aansluit. Deze kenmerken spelen binnen een onzekere en veranderlijke postmoderne tijd waarin er geen houvast is voor het zelf, sowieso een hoofdrol. Immers, in een veranderlijke tijd is er per definitie pluraliteit, want er is steeds iets anders. In een onzekere tijd zijn er meerdere opties, anders was er geen onzekerheid. Veranderlijkheid en onzekerheid betekent ook dat er keuze is en je moet reflecteren op welke keuze je maakt. We hebben gezien hoe belangrijk en hoe ingrijpend veranderlijkheid en onzekerheid zijn in de postmoderne tijd. De keuze om reflexiviteit en pluralisme in relatie met persoonlijke identiteit te brengen in de postmoderne tijd sluit niet alleen aan bij Locke en Hume en hun postmoderne tegenhangers, maar bij de gehele schets die ik hierboven heb gemaakt van de postmoderne tijd.

Hoofdstuk 5 Giddens, de postmoderne Locke

In dit hoofdstuk gaan we kijken naar de relatie tussen Locke en zijn postmoderne 'vertolker'. Daarvoor bekijken we hoe Giddens met een aan Locke verwante visie inzoomt op een concreet niveau in de postmoderne tijd. We kijken eerst naar Giddens en vergelijken zijn visie vervolgens met die van Locke.

5.1 Giddens zelfreflexieve zorg

In de postmoderne tijd stelt de mens volgens Giddens op het niveau van het dagelijks leven de ethische vraag hoe je moet leven. 'Modernity is a post-traditional order, in which the question, 'How shall I live?' has to be answered in day-to-day-decisions about how to behave, what to wear and what to eat – and many other things – as well as interpreted within the temporal unfolding self-identity.' (Giddens, 1991, 14) Deze ethische vraag staat direct in relatie tot je eigen identiteit. Voor de interpretatie van jezelf en je dagelijkse leven heb je zelfkennis nodig.

We hebben in het vorige hoofdstuk gezien dat reflexiviteit volgens Giddens karakteristiek geworden is voor de postmoderne tijd en voor postmoderne mensen. Reflexiviteit heeft invloed op de manier waarop mensen met kennis omgaan. Reflexiviteit ondermijnt zekere kennis. Radicale twijfel is een onderdeel geworden van het dagelijks leven. (Giddens 1991, 21)

Giddens zegt niet dat andere tijden geen reflexiviteit kennen. In de postmoderne tijd is reflexiviteit echter een vast onderdeel geworden. Deze reflexiviteit verschilt van de reflexiviteit die voorgaande tijden kenden. 'The reflexivity of modernity has to be distinguished from the reflexive monitoring of action intrinsic to all human activity. Modernity's reflexivity refers to the susceptibility of most aspects of social activity, and material relations with nature, to chronic revision in the light of new information or knowledge.' (Giddens 1991, 20)

Reflexiviteit hangt samen met epistemologische pluraliteit. Er zijn vele verschillende soorten van kennis die beschikbaar zijn. Je moet daarin steeds een positie innemen. Deze pluraliteit hangt samen met ontologisch vertrouwen. Ontologisch vertrouwen is het je veilig voelen in je dagelijkse bestaan en onproblematisch kunnen handelen. 'The notion of ontological security ties in closely to the tacit character of practical consciousness – or, in phenomenological terms, to the 'bracketings' presumed by the 'natural attitude' in everyday life. On the other side of what might appear to be quite trivial aspects of day-to-day action and discourse, chaos lurks. And this chaos is not just disorganisation, but the loss of a sense of the very reality of things and of other persons.' (Giddens 1991, 36) Je hoeft als je ontologische zekerheid ervaart, de vanzelfsprekendheden op het alledaagse niveau niet constant te bevragen,

Een ontologisch zeker person heeft een beschermende cocon. 'A person with a reasonably stable sense of self-identity has a feeling of biographical continuity which she is able to grasp reflexively and, to a greater or lesser degree, communicate to other people. That person also, through early trust relations, has established a protective cocoon which 'filters out', in the practical conduct of day-to-day life, many of the dangers which in principle threaten the integrity of the self.' (Giddens 1991, 54) We zien dagelijks dat we ook anders kunnen leven. Het openbreken van de cocon heeft desoriëntatie tot gevolg. Met een goede cocon kan een persoon daarentegen adequaat omgaan met nieuwe gebeurtenissen.

Wij handelen binnen het kader van onze biografie. Wij leven eigenlijk onze biografie. 'Self-identity is not a distinctive trait, or even a collection of traits, possessed by the individual. It is *the self as reflexively understood by the person in terms of her or his biography*. Identity here still presumes continuity across time and space: but self-identity is such continuity as interpreted reflexively by the agent.' (Giddens 1991, 53) Giddens geeft continuïteit een prominente plek. In het eerste citaat van deze paragraaf zei hij al dat wij ons leven interpretatief ontvouwen in de tijdelijkheid. Je biografie leven is zelfreflexief leven.

In de postmoderne crisistijd van grote veranderingen, waaronder die op het gebied van de persoonlijke identiteit, leeft iedereen op het dagelijkse niveau met reflexiviteit, existentiële vragen en het vorm moeten geven van de eigen narratief. Iedereen moet een levensstijl kiezen. Een levensstijl bestaat volgens Giddens uit een cluster van gewoonten en oriënteringen. (Giddens 1991, 82) 'A lifestyle can be defined as a more or less integrated set of practices which an individual embraces, not only because such practices fulfil utilitarian needs, but because they give material form to a particular narrative of self-identity.' (Giddens 1991, 81)

De mens is een morele actor (Giddens 1991, 56) Als actor ben je belichaamd en gebruik je je lichaam om met je omgeving om te gaan. Je lichaam is tevens een praxis (Giddens 1991, 99) Je gebruikt je lichaam om je levensstijl vorm te geven. Giddens werkt het begrip 'levensstijl' vrij formeel uit. Daarbij hoort ook het zorgen voor je lichaam en je lichaam ervaren als bron van plezier en pijn. (Giddens 1991, 61) Een levensstijl kan bij Giddens vele vormen aannemen, als er maar een soort eenheid is en je als actor, gericht op je eigen plezier - en waarschijnlijk ook geluk - voor je lichaam zorgt. Je geeft daarbij je leven reflexief vorm binnen een pluralistische en veranderlijke samenleving. 'The more post-traditional the settings in which an individual moves, the more lifestyle concerns the very core of self-identity, its making and remaking.' (Giddens 1991, 81) Door middel van veranderingen in levensstijl kan een persoon in de postmoderne tijd zijn/haar persoonlijke identiteit veranderen, daarmee inspeland op de veranderingen in de postmoderne omgeving. Hij/zij blijft daarbij volgens Giddens wel een kern van persoonlijke identiteit hebben, ook als hij/zij meer beïnvloed wordt door de postmoderne tijd. Aan het behouden van je identiteitskern moet je wel zelfreflexief

werken middels het vormgeven van je levensstijl, je moet je ontologische cocon in stand houden die je beschermt tegen de chaos en desintegratie.

5.1.1. Casus zelfhulp

Giddens beschrijft in het kader van het levenstraject dat een persoon aflegt het zelfhulpboek van Janette Rainwater getiteld 'Self-therapy'. Hij gebruikt dit boek als voorbeeld van vele van dit soort boeken. Zelfhulpboeken spelen in op de vraag 'hoe te leven'. In de postmoderne tijd speelt die vraag in het dagelijks leven. We bespraken dit al, evenals dat personen in de postmoderne tijd volgens Giddens reflexief moeten leven en een levensstijl moeten kiezen. Reflexief-zijn is onderdeel van hun persoon geworden. (Giddens 1991, 75) Zelfhulp is hieruit ontstaan. Zelfhulp heeft met verandering te maken.

In a post-traditional social universe, reflexively organised, permeated by abstract systems, and in which the reordering of time and space realigns the local with the global, the self undergoes massive change. Therapy, including self-therapy, both expresses that change and provides programmes of realising it in the form of self-actualisation. On the level of the self, a fundamental component of day-to-day activity is simply that of *choice*. (Giddens 1991, 80)

Zelfhulp vervult functies die voorheen door de cultuur verzorgd werden. Rites de passage werden bijvoorbeeld door georganiseerde religie gemarkeerd. (Giddens, 1991, 33) Zelfhulp vervult ook nieuwe functies die aansluiten bij de nieuwe behoeften in de postmoderne tijd. Tegelijkertijd lijkt zelfhulp de vraag zelf te creëren. Zelfhulp assisteert bijvoorbeeld niet alleen bij veranderingen die het zelf meemaakt, maar is *zelf* een dergelijke verandering voor de reflexieve mens. De reflexieve postmoderne mens zoekt zelfhulp bewust op. Dit geldt denk ik nog sterker voor therapie, seminars, zelfhulpgroepen zoals AA etcetera. De basis is volgens mij echter zelfhulp, omdat het individu niet terug kan vallen op een vaste sociale fundering. Het reflexieve individu moet het zelf doen.

5.2 Locke en Giddens

Locke begint zijn betoog over persoonlijke identiteit met de zoektocht naar een vast punt van identiteit in de tijdruimtelijkheid. Locke doet dit om verwarring tussen verschillende dingen te voorkomen. Een ding kan na het vaststellen van een unieke begintijdplaats vervolgens op allerlei manieren van positie veranderen en vele transformatieprocessen ondergaan. Giddens worstelt met een tijd waarin verandering het enige vaste punt lijkt.

Beiden zoeken overigens juist geen vast metafysisch punt, maar zoeken continuïteit op het vlak van persoonlijke identiteit door de tijd heen. Boeker noemt Locke metafysisch agnostisch. (Boeker 2015, 110) Locke zet tijd in om de eenheid

van het zelf formeel te bepalen, waarbij zelfbewustzijn de hoofdrol speelt. Giddens kijkt naar continuïteit van persoonlijke identiteit in het alledaagse leven in de postmoderne tijd. Hij signaleert epistemologische pluraliteit waardoor mensen geen zekere kennis meer hebben en reflexief moeten gaan leven. De epistemologische situatie hangt samen met de ontologische situatie. Hij kijkt naar de individuele ervaring van ontologische zekerheid in het dagelijks leven, niet naar een grote overkoepelende ontologie. Bij beiden lijkt de ontologie vanuit de epistemologie bekeken te worden.

Reflexiviteit is zoals we net zagen bij Giddens een fundamenteel onderdeel van de postmoderne tijd en van persoonlijke identiteit in die tijd. Bij Locke is het een fundamenteel onderdeel van zijn theoretische concept van persoonlijke identiteit. De structuur van Locke: herinnering – hedendaagse ervaring – zelfzorg gericht op je toekomst, vinden we bij Giddens op een alledaagse manier terug. Dit is het je biografie leven, die je door je reflexiviteit - waaronder je leefstijlkeuzes - van moment tot moment vormgeeft.

De nadrukkelijke rol van de psychologische dimensie van Locke plaatst de epistemologisch/ontologische dimensie op de achtergrond. Martin en Weinberg zeggen allebei dat Locke vooral een psychologisch perspectief heeft en niet een metafysisch perspectief. (Martin 2000, 44) (Weinberg 2011, 399) De achtergrond is bij Giddens ook het epistemologisch/ontologisch kader wat hij gebruikt om zijn begrip van reflexiviteit in de postmoderne tijd te bepalen. Deze reflexiviteit heeft volgens Giddens een grote impact op het leven van ieder individueel mens. Postmoderne mensen moeten hiermee leren omgaan. In de postmoderne tijd zoeken personen naar kennis over wie zij persoonlijk zijn, niet alleen over wat voor soort wezen zij zijn.

Volgens Giddens leven postmoderne mensen dagelijks met levensvragen als 'hoe moet ik leven?' De casus zelfhulp illustreert de praktische dagelijkse omgang met wie je zelf bent. Dit is een vorm van zelfzorg. Deze zelfreflexieve vorm van zelfzorg staat in de postmoderne tijd voorop in de praktische omgang met persoonlijke identiteit. Vanuit continuïteit van zelfbewustzijn komt Locke tot zelfbekommernis. Dit is een formelere vorm van zelfzorg dan de postmoderne vorm van Giddens. Locke heeft het niet over je autobiografie reflexief leven en je levensstijl vorm geven, maar wel over je bekommeren om jezelf en gericht zijn op je plezier/pijn en geluk/ongeluk. Dat is een basis om gericht te zijn op jezelf en het vormgeven van je leven. Zowel Giddens als Locke gaan uit van continuïteit van het zelf, waardoor dit zelf een bepaalde samenhang krijgt die verband houdt met de praktijk van zelfzorg.

Hoofdstuk 6 Gergen, de postmoderne Hume

In dit laatste hoofdstuk bespreken we de relatie tussen Hume en zijn postmoderne tegenhanger. Dit hoofdstuk is op dezelfde manier opgebouwd als het vorige hoofdstuk. We koppelen Hume aan Gergen die aan Hume verwante ideeën omtrent persoonlijke identiteit praktisch relateert aan de postmoderne tijd. We zullen eerst naar Gergen kijken, waarna we hem zullen vergelijken met Hume.

6.1 Gergen

Gergen signaleert in de postmoderne tijd een ‘fermentatie van kennis’, zowel in de universiteiten als in het dagelijks leven. Mensen geloven niet meer in objectieve kennis. Men gaat ervan uit dat er meerdere perspectieven mogelijk zijn. Als gevolg hiervan ontstaat in de academie relativisme en vinden er in het dagelijks leven radicale veranderingen plaats. Dit is het begin van het ontstaan van het ‘postmoderne’ zelf. Technologische veranderingen zijn voor een groot deel verantwoordelijk voor deze toestand. (Gergen 1991, xi)

Deze veranderingen zijn van invloed op de manier waarop we het zelf conceptualiseren. Gergen gaat ervan uit dat in eerdere tijden mensen een ‘vast’ zelf hadden. Dit noemt hij een zelfconstruct. Het is een soort patroon waarbinnen mensen zichzelf ervaren en interpreteren. (Gergen 1991, 6) ‘Most important for our present concerns, these languages derive their power from shared conceptions of the self – who we are, how we are constituted, and how we should perform. These beliefs about human personality are mainstrays of contemporary life; they are infused within all manner of relationships, propelling them this way and that.’ (Gergen 1991, 19) Als voorbeeld van zelfconstructen geeft Gergen het romantische en het rationele/moderne zelf. Voor ons is het belangrijkste hieraan dat deze twee manieren van jezelf ervaren ook nog in de postmoderne tijd ervaren kunnen worden, maar niet zonder je te realiseren dat er ook andere manieren van ervaren zijn. De nadruk op de diepe gevoelens van het romantische zelf (Gergen 1991, 20) en de gerichtheid op kenbaarheid en betrouwbaarheid van het rationele/moderne zelf zien we in de postmoderne tijd terug, naast andere zelfconstructen. (Gergen 1991, 44)

Het postmoderne zelf is niet eenzelfde soort zelfconstruct als het romantische of moderne zelf. Door een patroon van diepgaande sociale verandering, veroorzaakt door nieuwe technologie - van trein tot internet -, komen mensen steeds meer in aanraking met anderen. Deze anderen leven anders. Bovendien komen mensen met veel meer anderen in aanraking. Deze anderen zijn allemaal verschillend. Door de sociale veranderingen zijn de soorten relaties die mensen kunnen aangaan ook veranderd. Dit noemt Gergen sociale saturatie. ‘The change is essentially one that immerses us ever more deeply in the social world, and exposes us more and more to the opinions, values, and lifestyles of others. It is

my central thesis that this immersion is propelling us toward a new self-consciousness: the postmodern.’ (Gergen 1991, 49)

Het postmoderne zelf is een construct net als het romantische en het moderne zelf, met het verschil dat mensen zich bewust zijn van de geconstrueerdheid van het postmoderne zelf. Verder is het ook niet meer vanzelfsprekend dat er een persoonlijke essentie aan het (postmoderne) zelf ten grondslag ligt. De kenmerken van dit zelf zijn bovendien niet meer zo vast. ‘Thus, processes such as emotion and reason cease to be real and significant essences of persons; rather, in the light of pluralism we perceive them to be imposters, the outcome of our ways of conceptualizing them. Under postmodern conditions, persons exist in a state of continuous construction and reconstruction; it is a world where anything goes that can be negotiated.’ (Gergen 1991, 7)

Pluralisme in de universiteiten betekent dat er niet meer uitgegaan wordt van feiten, maar van perspectieven. Er is geen sprake meer van het verkrijgen van kennis van ‘natuurlijke soorten’ zoals in de moderne tijd. (Gergen 1991, 87) Er zijn namelijk geen natuurlijke soorten, mensen zien iets altijd op een bepaalde manier. Dit heeft ook implicaties voor het beschouwen van het zelf. ‘How is it possible to describe the self outside a perspective – to locate a transcendent language of the self as it *truly* is? And if we cannot do so, why do we presume a real, objectively knowable self at all?’ (Gergen 1991, 94-95) Met het verdwijnen van het strikte onderscheid tussen een objectief buiten ons bestaande wereld en onze subjectieve waarneming daarvan, krijgt de kenner een andere status. (Gergen 1991, 101) Kunnen we de wereld zoals wij deze ervaren wel zo strikt scheiden van de wereld buiten ons? (Gergen 1991, 102) Ervaring is bij Gergen net als bij Hume voor een groot deel een geestelijke aangelegenheid.

Sociale saturatie heeft ook een revolutionair effect op het dagelijks leven. Mensen gaan het dagelijks leven in de postmoderne tijd heel anders ervaren. ‘Such experiences with variation and self-contradiction may be viewed as preliminary effects of social saturation. They may signal a *populating of the self*, the acquisition of multiple and disparate potentials for being. It is this process of self-population that begins to undermine the traditional commitments to both romanticist and modernist forms of being. It is of pivotal importance in setting the stage for the postmodern turn.’ (Gergen 1991, 69) Veel meer stemmen gaan in de postmoderne tijd het innerlijk ‘bevolken.’ (Gergen 1991, 64)

Tijd en ruimte zijn nu anders aanwezig. Grote afstanden kunnen fysiek snel overbrugd worden, maar ook via internet. Mensen zitten minder vast aan ruimtes, er is bijvoorbeeld de mogelijkheid voor de ‘vriend/geliefde relatie’, een relatie waarin mensen elkaar periodiek op een onpersoonlijke plek - zoals een luchthavenhotel - ontmoeten, snel een intense ervaring hebben samen en daarna weer afscheid nemen. (Gergen 1991, 65) Mensen kunnen deze relaties naast andere relaties hebben en deze relatie kan daar helemaal los van staan. Voor een nieuw soort relaties moet taal beschikbaar zijn, er zijn woorden nodig om de realiteit uit

te drukken en tot een geheel te maken. (Gergen 1991, 160) De beschrijving van het bevolkte zelf toont dat postmoderne mensen verschillende interpretaties tot hun beschikking hebben. Er zijn zowel buiten hen als binnen in hen meerdere stemmen.

6.1.1 Casus zelfsubstitutie

Je kunt delen van jezelf substitueren, zoals de delen van het schip van Theseus vervangen kunnen worden. Hoeveel van het schip ‘mijzelf’ kun je vervangen, terwijl je toch dezelfde blijft? Wat zegt Gergen? Is het concept bruikbaar zolang wij er betekenis aan geven? Een zelf is een netwerk van betekenissen. Bovendien zijn er ten opzichte van het netwerk meerdere perspectieven in te nemen. Een schipper ziet bijvoorbeeld een ander schip dan een recreant. Gergen spreekt niet over Theseus’ schip, maar wel over het vervangen van lichaamsdelen bij mensen en het ervaren van niet-personen als persoon. Het laatste geval is voor ons het interessantst.

A major challenge to the definition of “human being” was posed by the figure of Jessica Rabbit, a “toon” whose shapely figure and seductive manner generated far more sexual energy than did any of the “human” characters.’ (Gergen 1991, 141)

Jessica Rabbit is getekend! Substitueert zij een ‘echte’ persoon? Zij heeft geen menselijk lichaam. Op wat voor manier ‘bestaat’ zij? Zij heeft geen zelfbewustzijn. Bestaat zij in relatie tot groepen personen die een bepaalde betekenis aan haar geven? Het geval Jessica is interessant omdat zij een ‘persoon’ lijkt te zijn die zich op diverse wijzen kan manifesteren: zij kan op elk moment op een televisiescherm afgebeeld worden of geprint. Op deze manier kan zij op meerdere plaatsen en op meerdere momenten aanwezig zijn. Zij kan ook snel weer verdwijnen, als je bijvoorbeeld het beeldscherm uit zet. Zij heeft zelf wel een vaste vorm, maar geen vaste fysieke materie. Jessica Rabbit lijkt alleen in relaties te bestaan en is dus bij uitstek een postmodern zelf à la Gergen.

6.2 Gergen en Hume

Hume begint zijn bespreking van persoonlijke identiteit met een aanval op het substantiebegrip. Hume gaat hiermee in tegen het eenheidszelf of ‘denkend ding’ dat met de filosofie van Descartes in verband wordt gebracht. Wij zagen in hoofdstuk 4 dat diverse van onze postmoderne auteurs zich hier ook tegen verzetten. Gergen stelt dat het postmoderne zelf geen vast zelf is. Hume baseert zich op zijn eigen epistemologie. Gergen baseert zich op zijn postmoderne pluralisme. Boeker stelt dat Hume een psychologische verklaring van persoonlijke identiteit wil geven in plaats van een metafysische. (Boeker 2015, 116) We zagen dat Martin en Weinberg dit bij Locke ook constateren. Ook Hume en Gergen kijken niet naar een metafysische fundering voor het zelf, maar zoeken een psychologische verklaring.

Volgens Hume is er sprake van een onoplosbare verwarring rondom persoonlijke identiteit door de manier waarop onze geest werkt. Volgens Gergen is er in de postmoderne tijd een toestand van verwarring omdat er geen zekere kennis meer is, zowel in de academische wereld als in het dagelijks leven. Wat Hume in zijn theorie verwoordt, vindt Gergen op een bepaalde manier in de praxis van zijn tijd.

Heeft een zelf volgens Hume nog een vorm van eenheid? We ervaren volgens Hume een zelf op basis van de drie vermogens van onze menselijke geest. Volgens Hume is er geen eenheidszelf dat *onder* de percepties aanwezig is. Gergen stelt dat we geen buitenperspectief kunnen innemen. Hij stelt dat mensen in de postmoderne tijd het zelfconstruct doorzien. Er is geen vast interpretatiekader meer en op het niveau van het dagelijks leven ervaren mensen dat ze ook anders kunnen leven. Een zelfconstruct kan verder vele perspectieven omvatten. Er is geen dieper perspectief dat het construct samenbindt.

Wat er bij Hume ontbreekt is een coherent zelf. Het zelf is bij Hume ook een fictie. Dit sluit aan bij Gergen's zelfconstructen, die bestaan ook niet 'echt'. Hume's fictionele zelf heeft zijn basis in Hume's epistemologie, de werking van de geest 'construeert' een zelf. Het gaat in eerste instantie om de structuur van het fictieve zelf, niet om de inhoud. Gergen spreekt van meerdere zelfconstructen. Dit zijn een soort rolmodellen waarnaar je kunt leven. Ze worden in relatie tot de samenleving gevormd en voorafgaand aan de postmoderne tijd zijn mensen zich er niet van bewust dat dit constructen zijn. In de postmoderne tijd gaan mensen de geconstrueerdheid doorzien en kunnen zij hun eigen zelfconstruct op basis van diverse relaties vorm gaan geven. Gergen kijkt dus meer praktisch naar de sociale situatie dan naar de epistemologische kant.

We hebben gezien dat bij Hume epistemologie een grote rol speelt bij persoonlijke identiteit. Het zelf als passionele republiek benadert hij op een praktisch manier. Dit zelf is 'aangekleder' dan het bundelzelf. We ervaren dit zelf als door de tijd heen voortbestaand, zoals het schip van Theseus. Dit zelf lijkt meer op hoe wij onszelf in ons dagelijks leven ervaren. We hebben gezien hoe het zelf bij Gergen bevolkt is door sociale saturatie. Dit is ook een veelstemmig zelf. Gergen werkt dit meer dan Hume uit op het niveau van het dagelijks leven. De veelheid aan stemmen komt van de anderen buiten je. Onder mensen zijn vele meningen die personen geheel of gedeeltelijk geïnternaliseerd hebben en dat maakt postmoderne mensen meervoudig. Bij de casus zelfsubstitutie zagen we dat een zelf heel veranderlijk is en verrassende vormen aan kan nemen. De republiek Jessica Rabbit overschrijdt denk ik wat Hume zich voorstelde bij een zelf als passionele republiek - dit is een construct dat wel heel veel vormen en veranderingen tegelijk kan hebben - maar ze sluit aan bij Hume doordat ze achter haar verschijningen helemaal geen bestaan heeft. Ze is een puur fictieve persoon, ze 'bestaat' alleen in de geest van anderen.

Volgens Lilli Alanen is het passionele zelf bij Hume belichaamd en heeft het een sociale dimensie. (Alanen 2014, 6) Ook Boeker benadrukt dit. (Boeker 2015, 119) Deze actuele interpretaties van Hume sluiten aan bij Gergen, die ook de

sociale dimensie van het zelf benadrukt. Het zelf dat wij dagelijks ervaren is bij Hume een praktisch handelend wezen. Dit wezen heeft passies. Een republiek is opgebouwd uit allerlei 'personen': de passies die lid zijn van de republiek. Gergen stelt dat er zonder relationeel zelfconstruct geen mogelijkheid tot betekenis is. Relaties krijgen betekenis via de taal, bijvoorbeeld in de nieuwe relatievorm van vriend/geliefde. Bij Hume is het passionele zelf een soort sociaal netwerk. Passies houden volgens Alanen de patronen in een republiek bijeen. (Alanen 2014, 18) Samen constitueren ze de identiteit van een persoon. Passies richten onze aandacht op de innerlijke toestanden die wij zelf noemen. (Welchman 2015, 40)

Conclusie

In mijn scriptie heb ik de navolgende onderzoeksvraag centraal gesteld: ‘Op welke manier zijn Locke en Hume met hun theoretische concepten van persoonlijke identiteit ‘voordenkers’ te noemen van de postmoderne praktische concepten van persoonlijke identiteit?’ Ik heb deze vraag behandeld binnen het kader van het bredere probleem van persoonlijke identiteit in de postmoderne tijd. Persoonlijke identiteit is in de postmoderne tijd zowel filosofisch als in het dagelijks leven heel belangrijk, maar tegelijkertijd problematisch. Het probleem heb ik uiteraard niet opgelost. We gaan wel kijken of ik de vraag naar de manier waarop Locke en Hume met hun theoretische concepten van persoonlijke identiteit ‘voordenkers’ te noemen zijn van de postmoderne praktische concepten van persoonlijke identiteit, beantwoord heb. Ik zal eerst een korte kritische evaluatie over mijn betoog geven, waarna we gaan kijken hoe mijn vraag beantwoord is.

Ik heb mij vooral gericht op de vergelijking tussen Locke en Hume en de mogelijkheden die ik bij hen zag in relatie tot persoonlijke identiteit in de postmoderne tijd. Daardoor zijn bepaalde kritische theoretische punten wat naar de achtergrond verschoven, zoals het feit dat Locke en Hume allebei persoonlijke identiteit aannemen en op basis van die aanname persoonlijke identiteit uitwerken. Dit is belangrijk, daarom heb ik het genoemd, maar in mijn betoog vond ik het belangrijker om te bekijken wat het beschouwen van persoonlijke identiteit bij Locke en Hume oplevert in relatie tot de postmoderne tijd. Het feit dat ze beiden persoonlijke identiteit al aannemen, geeft ook aan hoe lastig het is dit niet te doen. Hoe kun je als mens niet jezelf eerst ‘aannemen’? Beide filosofen zijn vervolgens wel kritisch over wat ze wel en niet onder persoonlijke identiteit verstaan.

Wellicht zijn door mijn keuze voor ‘reflexiviteit’ en ‘pluralisme’ als kenmerken van de postmoderne tijd en de koppeling tussen de door mij besproken auteurs andere invalshoeken onderbelicht gebleven. Ik heb mij echter in het bijzonder gericht op deze koppeling, omdat tijdens het proces genoemde kenmerken duidelijk naar voren kwamen als overeenkomsten tussen Locke en Giddens en Hume en Gergen. Ergens maak je een keuze en neem je een perspectief in. Mij leek het bruikbaar en valide om deze keuze te maken en het resultaat van de vergelijking ondersteunt dit. Natuurlijk zal ik er in mijn conclusie rekening mee houden door geen (te) stellige beweringen te maken, wat uiteraard sowieso niet kan op basis van een scriptie-onderzoek dat nu eenmaal qua omvang beperkt is.

De vraag is verder hoe relevant dit onderzoek is. Wat hebben we aan deze concepten van persoonlijke identiteit en het onderzoek naar de relatie tussen het gedachtegoed van grote filosofen en de postmoderne tijd? Ligt de relevantie niet allereerst in het feit dat het zelf iedereen aangaat? Bestuderen we als mensheid het zelf niet al langer dan de uitspraak ‘Mens ken u zelve’ beroemd is? Het onderwerp raakt vele filosofische vakgebieden, de beschouwing van ons dagelijks leven en ons

dagelijks leven zelf. De vraag: 'Wie ben ik?' is in de postmoderne tijd belangrijker dan de vraag 'Wat ben ik?' De postmoderne tijd is interessant vanwege haar veranderlijkheid. Er gebeurt veel. De situatie is nu nog herkenbaar, maar staat ook ver genoeg van ons af om een kritische houding aan te nemen. Deze verwachting sprak ik al uit in de inleiding en kan ik bevestigen. Onze tijd is nog steeds reflexief en pluraal, misschien is de nieuwigheid er nu wat van af of zijn we eraan gewend geraakt.

Mijn scriptie is geschreven voor een filosofenpubliek, maar is ook verbonden met de dagelijkse levenspraktijk. Ik vind het belangrijk dat filosofie onderdeel is van het leven. Filosofie is ook relevant voor je eigen leven (als filosoof). In de postmoderne tijd moet iedereen als het ware een alledaagse filosoof zijn. Hij/zij moet op zijn/haar levenservaring reflecteren en standpunten innemen binnen een pluraliteit aan mogelijkheden.

Als eerste punt wil ik opmerken dat de tijdruimtelijkheid en de menselijke geest bij alle vier de filosofen een grote rol spelen, maar zij geven daar ieder wel een eigen invulling aan. Opvallend is dat bij de auteurs die we aan elkaar gekoppeld hebben, bij Locke en Giddens ontologie belangrijk is, terwijl bij Hume en Gergen epistemologie op de eerste plaats staat. Ik zei in de inleiding dat onze twee beroemde filosofen Locke en Hume theoretische concepten van persoonlijke identiteit uitwerken. We hebben gezien hoe ze hiervoor identiteit als basis gebruiken. Onze postmoderne filosofen Giddens en Gergen kijken daarentegen naar de postmoderne tijd om persoonlijke identiteit te bepalen. Bij hen zagen we dat ze direct naar de onzekerheid van de tijd kijken: Giddens kijkt vooral naar de reflexiviteit van de postmoderne tijd, Gergen naar haar pluralisme.

Locke en Giddens zoeken allebei een tijdruimtelijke basis. Locke formuleert dit in zijn concept van identiteit als de unieke begintijdplaats. Giddens kijkt naar de postmoderne tijd en stelt vast dat die tijd veranderlijk is door de globalisering en de transformatie van het individu. Giddens stelt vast dat de samenleving en het individu hierdoor reflexief zijn geworden. De epistemologische en ontologische conditie van de postmoderne tijd beschrijft hij als pluraal en onzeker. Locke verhoudt zich in zijn conceptualisering van persoonlijke identiteit ook tot zijn epistemologisch/ontologisch kader, maar dan binnen zijn theoretische beschouwing van identiteit. Dit kader is voor beiden een achtergrond waartegen ze hun visie op persoonlijke identiteit ontwikkelen. Het is de vraag of het belang dat Locke en Giddens hechten aan het zijn, ofwel 'echt bestaan' van het zelf, samenhangt met het zoeken naar een ontologische basis.

In tegenstelling tot Locke en Giddens, zijn Hume en Gergen niet op zoek naar een tijdruimtelijke basis. In plaats daarvan kijken ze allebei direct naar de geest. Hume gaat uit van de associatieve vermogens van de menselijke geest, Gergen gaat uit van de veelstemmigheid van het zelf binnen een situatie van kennispluralisme. De nadruk die Hume en Gergen leggen op het menselijke kenvermogen past uiteraard bij hun epistemologische insteek. Deze

benaderingswijze houdt in dat je volgens Hume en Gergen altijd een perspectief inneemt en dat je geestelijke vermogens je 'zelf' construeren. Volgens Hume neem je percepties waar en bestaat je zelf niet 'echt' buiten je percepties: het zelf is een fictie. Gergen ziet het zelf als een construct: het zelf bestaat in relaties en we kunnen het zelf nooit buiten ons eigen perspectief waarnemen of beschouwen.

Als tweede punt wil ik opmerken dat alle vier de filosofen niet naar een metafysische eenheid van het zelf – het zelf als denkend ding – zoeken. Zowel Locke als Giddens gebruiken continuïteit in hun concept van persoonlijke identiteit. Beiden hebben een primair psychologische interpretatie van persoonlijke identiteit in plaats van een metafysische. Vanuit zijn denken over de continuïteit van een persoon komt Locke tot zijn begrip van zelfreflexiviteit. Omdat we ons van onszelf bewust zijn, zijn we ons bewust van ons handelen in het verleden en ons mogelijke voortbestaan in de toekomst. Giddens lijkt een praktische invulling van Locke's visie te geven met zijn beschrijving van het postmoderne leven: zelfreflexief je biografie leven en je levensstijl vormgeven.

Net als Locke en Giddens zoeken ook Hume en Gergen naar een psychologische verklaring. Zij kijken wederom vanuit een epistemologische invalshoek, in plaats van naar het voortbestaan van zelfbewustzijn. Ze kijken beiden in eerste instantie naar het zelf op een bepaald moment, en niet naar continuïteit van het zelf. Eigenlijk is er op een dergelijk moment geen sprake van een zelf, maar gaat het om iets anders. Bij Hume is er een perceptie, bij Gergen een relatie. We gaan er volgens hen vanuit dat er een voortbestaand zelf is, omdat wij een zelf ervaren. Eigenlijk is er alleen verandering. Bij beiden is het zelf geen eenheid, maar een veelheid. Hume en Gergen willen met hun psychologische benadering niet aantonen dat het zelf voortduurt, zoals Locke en Giddens, maar ze willen uitleggen waarom we een zelf ervaren, terwijl dit zelf er eigenlijk niet is.

Het is lastig je een veelheid zonder eenheid voor te stellen. Het is nog lastiger om jezelf zonder eenheid voor te stellen. Het is overigens volgens mij een kwestie van interpretatie of je vindt dat Hume en Gergen pleiten voor een radicale veelheid, of dat er toch een vorm van eenheid is in die veelheid, een eenheid zonder onderliggend verbindend principe, maar een eenheid als een vrij losse republiek met vele stemmen waarin alles kan veranderen. De psychologische verklaringen van Locke en Giddens enerzijds en Hume en Gergen anderzijds verschillen aanzienlijk. Locke en Giddens gaan uit van continuïteit en eenheid, Hume en Gergen gaan uit van veranderlijkheid en veelheid.

Als derde en laatste punt bespreek ik zelfzorg. Zelfzorg is je bekommeren om jezelf vanuit het je bewust zijn van jezelf. Bij Locke en Giddens behoort zelfzorg direct bij het zelf. Zelfzorg volgt bij Locke uit zijn concept van persoonlijke identiteit. Hij werkt het formeel uit. Het betekent dat je een verantwoordelijk handelend persoon bent en op je plezier en je geluk gericht bent. Zelfzorg volgt bij Giddens uit de context van de postmoderne tijd. Mensen kunnen in de postmoderne tijd niet anders

dan zelfreflexief leven. Ze zijn als het ware door de tijdscondities gedwongen zich te bekommeren om zichzelf en moeten steeds kiezen wat zij onder plezier en geluk verstaan. Dat begint al bij de keuze van wat je 's-ochtends aantrekt.

Ook al hebben wij volgens Hume en Gergen geen 'echt' zelf, wij ervaren wel een zelf en moeten er voor zorgen. Hume omschrijft ons fictieve zelf als passionele republiek, Gergen stelt dat mensen in de postmoderne tijd doorzien dat het zelf een construct is. Het zelf is veelstemmig geworden door kennispluralisme. Dit heeft de praktische uitwerking dat mensen volgens hem hierdoor nieuwe vormen van relaties kunnen aangaan.

Het concept van zelfzorg biedt mijns inziens vele mogelijkheden. Voor Locke behoort het bij het concept van persoonlijke identiteit, een persoon zijn betekent bij Giddens je reflexief bekommeren om jezelf. Het concept van zelfzorg van Hume en Gergen is ook interessant, maar heeft nog verdere uitwerking nodig op basis van literatuuronderzoek. Locke en Giddens kijken naar de eenheid van het zelf en het voortbestaan van het zelf, Hume en Gergen kijken daarentegen naar de veelheid van het zelf en verandering. De mate van zelfzorg lijkt ook samen te hangen met de ontologische of epistemologische nadruk in relatie tot het zelf als eenheid of fictie. Een zelfbewust zelf nodigt meer uit tot zelfzorg dan een fictief zelf.

We hebben gezien dat onze postmoderne auteurs zeggen dat onzekerheid de postmoderne tijd kenmerkt. Het zelf is in de postmoderne tijd in een soort crisistoestand terecht gekomen. Het zelf is in de postmoderne tijd heel belangrijk, maar ook problematisch. Het postmoderne zelf lijkt enerzijds een zelf dat behoefte heeft aan eenheid en continuïteit, maar zet zich daar tegelijkertijd tegen af, en anderzijds een zelf dat graag wil leren omgaan met veelheid en verandering die de postmoderne tijd op een radicale manier kenmerkt, maar wordt daar ook door overweldigd.

We kunnen uit het bovenstaande afleiden dat er overeenkomsten zijn tussen Locke en Giddens en tussen Hume en Gergen op het niveau van ontologie/epistemologie, de psychologische invalshoek, de mate van eenheid van het zelf en de rol van zelfzorg in hun concepten van persoonlijke identiteit. We kunnen uit het bovenstaande ook concluderen dat er tussen alle vier overeenkomsten zijn in de wijze waarop ze persoonlijke identiteit voorstellen, met name het feit dat ze allemaal breken met een metafysische verklaring van het zelf en kiezen voor een psychologische benadering.

De verschillen die er zijn tussen enerzijds Locke en Giddens en anderzijds Hume en Gergen lijken te maken te hebben met het belang dat zij toekennen aan de rol van ontologie en epistemologie. Locke en Giddens lijken ontologie meer plek te geven, bij Hume en Gergen speelt epistemologie de hoofdrol. Er lijkt een relatie te bestaan tussen de nadruk leggen op ontologie dan wel epistemologie en het zelf als eenheid dan wel als veelheid te beschouwen. Er zijn ook overeenkomsten tussen Locke en Hume en Giddens en Gergen. Locke en Hume

hebben we in hoofdstuk 3 vergeleken. Ik wil hier slechts nog de algemene opmerking maken dat het vernieuwend was in hun tijd om niet van substantie uit te gaan bij het conceptualiseren van persoonlijke identiteit, en in plaats daarvan met een psychologische verklaring te komen. Hume is hierin radicaler dan Locke. De overeenkomsten tussen Giddens en Gergen zijn ten eerste de onzekerheid die zij - en de andere postmoderne auteurs - signaleren in de postmoderne tijd. Bij Giddens speelt pluraliteit ook een rol, echter niet zo prominent als bij Gergen. Hetzelfde geldt mutatis mutandis voor Giddens' punt van reflexiviteit bij Gergen. Ik hoop het verschil tussen Locke en Hume enerzijds en Giddens en Gergen anderzijds voldoende naar voren te hebben gebracht, namelijk dat Giddens en Gergen geen theoretisch filosofisch concept van persoonlijke identiteit uitwerken zoals Locke en Hume doen, maar voor hun reflectie op persoonlijke identiteit direct naar de postmoderne tijd kijken.

Concluderend kan ik mijn vraag op de volgende manier als met 'ja' beantwoord beschouwen. Locke en Hume zijn voorlopers te noemen van het postmoderne concept van persoonlijke identiteit op het punt van de psychologische invalshoek die beiden hebben. Locke kijkt daarbij naar continuïteit en correspondeert met Giddens wat betreft de nadruk die zij allebei leggen op de eenheid van het zelf, het reflexieve bewustzijn dat in verband staat met de tijdruimtelijke wereld, en de sterke koppeling aan zelfzorg. Hume kijkt vanuit zijn epistemologie naar de vermogens van de geest en correspondeert met Gergen op het gebied van het zelf als fictief construct zien, de grote rol voor pluraliteit en kennis, en een zwakke koppeling aan zelfzorg. Uiteraard is verder onderzoek nodig om de precieze verbanden aan te tonen. Maar dit verkennende onderzoek toont aan dat dit de moeite waard is. Wat bijvoorbeeld interessant is, is de begripsverwarring van Locke en de begripsonintelligibelheid van Hume koppelen aan de (crisis)toestand van persoonlijke identiteit in de postmoderne tijd. Volgens Locke kunnen wij tot helderheid komen, terwijl Hume zegt dat de verwarring altijd zal blijven bestaan.

Bibliografie

- Alanen, Lilli. 2014. "Personal Identity, Passions, and 'The True Idea of the Human Mind'." *Hume Studies* 40 (1): 3-28.
- Asadollahi, Amin. 2006. "Truth and Identity: The Collapse of Diversity in Contemporary Reality." In *Interculturalism: Between Identity and Diversity*, edited by Beatriz Penas Ibáñez, and Carmen López Sáenz, 99-108. Bern: Peter Lang.
- Bauman, Zygmunt. 2000. "Foreword: On Being Light and Liquid" In *Liquid Modernity*, 1-15. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2000. "Emancipation." In *Liquid Modernity*, 16-52. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2000. "Individuality." In *Liquid Modernity*, 53-90. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2000. "Time/Space." In *Liquid Modernity*, 91-129. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2005. "Introduction: On Living in a Liquid Modern World." In *Liquid Life*, 1-14. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2005. "The Individual under Siege." In *Liquid Life*, 15-38. Cambridge: Polity Press.
- Berman, Marshall. 1992. "Why modernism still matters." In *Modernity and Identity*, edited by Scott Lash and Jonathan Friedman, 33-58. Oxford: Blackwell.
- Boeker, Ruth. 2014. "The Moral Dimension in Locke's Account of Persons and Personal Identity." *History of Philosophy Quarterly* 31 (3): 229-247.
- Boeker, Ruth. 2015. "Locke and Hume on Personal Identity: Moral and Religious Differences." *Hume Studies* 41 (2): 105-135.
- Bos, Jacques. 2013. *Het ongrijpbare zelf*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Butler, Christopher. 2002. *Postmodernism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Clap, James Gordon. 2006. "Locke, John." In *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Donald M. Borcherdt, volume 5: 374-394. Detroit: Thompson Gale.
- Cooper, Mick. 1999. "If you can't be Jekyll be Hyde: An existential-phenomenological exploration on lived-plurality." In *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, edited by John Rowan and Mick Cooper, 51-70. Londen: Sage.
- Cooper, Mick, and Rowan, John. 1999. "Introduction: self-plurality – the one and the many." In *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, edited by John Rowan and Mick Cooper, 1-9. Londen: Sage.
- DiGiovanna, James. 2015. "Literally Like a Different Person: Context and Concern in Personal Identity." *The Southern Journal of Philosophy* 53 (4): 387-404.
- Identity." *History of Philosophy Quarterly* 31.3: 229-247.

- Friedman, Jonathan. 1992. "Narcissism, roots and postmodernity: the constitution of selfhood in the global crisis." In *Modernity and Identity*, edited by Scott Lash and Jonathan Friedman, 331-366. Oxford: Blackwell.
- García Landa, José Ángel. 2006. "Rereading (,) Narrative (,) Identity (,) and Interaction." In *Interculturalism: Between Identity and Diversity*, edited by Beatriz Penas Ibáñez, and Carmen López Sáenz, 207-226. Bern: Peter Lang.
- Garrett, Brian. 1998. "Personal Identity." In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, volume 7: 305-314. London: Routledge.
- Gergen, Kenneth J. 1991. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basis Books.
- Giddens, Anthony. 1991. "Introduction." In *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, 1-9. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. "The Contours of High Modernity." In *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, 10-34. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. "The Self: Ontological Security and Existential Anxiety." In *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, 35-69. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. "The Trajectory of the Self." In *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, 70-108. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 1991. "Tribulations of the Self." In *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, 181-208. Cambridge: Polity Press.
- Green, Michael J. 1999. "The Idea of a Momentary Self and Hume's Theory of Personal Identity." *British Journal for the History of Philosophy* 7 (1): 103-122.
- Henderson, Robert S. 1990. "David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions." *Hume Studies* 16 (1): 33-44.
- Hermans, Hubert J. M.. 1999. "The polyphony of the mind: A multi-voiced and dialogical self." In *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, edited by John Rowan and Mick Cooper, 107-131. London: Sage.
- Hume, David. 2005. "Of the immateriality of the soul." In *A Treatise of Human Nature*, edited by David F. Norton, Book 1, Part 4, Section 5: 152-164. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David. 2005. "Of personal identity." In *A Treatise of Human Nature*, edited by David F. Norton, Book 1, Part 4, Section 6: 164-171. Oxford: Oxford University Press.
- Lash, Scott, and Friedman, Jonathan. 1992. "Introduction: subjectivity and modernity's Other." In *Modernity and Identity*, 1-30. Oxford: Blackwell.
- Locke, John. 1959. "On identity and diversity." In *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Alexander C. Fraser, Book 2, Chapter 27: 439-470. New York: Dover Publications.
- Martin, Raymond. 2000. "Locke's Psychology of Personal Identity." *Journal of the History of Philosophy* 38 (1): 41-61.

- McGuigan, Jim. 2006. "Introduction." In *Modernity and Postmodern Culture*, 1-8. Maidenhead: Open University Press.
- McGuigan, Jim. 2006. "Declaring the Postmodern." In *Modernity and Postmodern Culture*, 9-33. Maidenhead: Open University Press.
- McGuigan, Jim. 2006. "Modernity - a Contradictory Project." In *Modernity and Postmodern Culture*, 34-58. Maidenhead: Open University Press.
- McGuigan, Jim. 2006. "Scrambled Images." In *Modernity and Postmodern Culture*, 59-84. Maidenhead: Open University Press.
- McGuigan, Jim. 2006. "Fractured Identities." In *Modernity and Postmodern Culture*, 85-114. Maidenhead: Open University Press.
- McGuigan, Jim. 2006. "Reflexive Modernity." In *Modernity and Postmodern Culture*, 137-168. Maidenhead: Open University Press.
- Olson, Eric T. 2017. "Personal Identity" In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), edited by Edward N. Zalta.
<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/identity-personal/>>.
- Penas Ibáñez, Beatriz and López Sáenz, Carmen. 2006. "Between Identity and Diversity: An Introduction to Intercultural Communication Issues." In *Interculturalism: Between Identity and Diversity*, 11-24. Bern: Peter Lang.
- Penelhum, Terence. 2006. "Personal Identity." In *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Donald M. Borchert, volume 7: 213-233. Detroit: Thompson Gale.
- Rappoport, Leon, Baumgardner, Steve, and Boone, George. 1999. "Postmodern culture and the plural self." In *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, edited by John Rowan and Mick Cooper, 93-106. London: Sage.
- San Martín, Javier. 2006. "The Life World: What Is Common and What is Different." In *Interculturalism: Between Identity and Diversity*, edited by Beatriz Penas Ibáñez, and Carmen López Sáenz, 63-79. Bern: Peter Lang.
- Schechtman, Marya. 2005. "Personal Identity and the Past." *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 12 (1): 9-22.
- Schrag, Calvin O. 1997. *The Self after Postmodernity*. New Haven: Yale University Press.
- Thiel, Udo. 2011. "Locke on identity, consciousness, and self-consciousness." In *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, 97-152. Oxford: Oxford University Press.
- Thiel, Udo. 2011. "Hume and the belief in personal identity." In *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, 383-406. Oxford: Oxford University Press.
- Thiel, Udo. 2011. "Hume and the bundle view of the self." In *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, 407-430. Oxford: Oxford University Press.
- Watkins, Mary. 1999. "Pathways between the multiplicities of the psyche and culture: The development of dialogical capacities." In *The Plural Self: Multiplicity in Everyday Life*, edited by John Rowan and Mick Cooper, 254-268. London: Sage.

- Waxman, Wayne. 2006. "Hume, David." In *Encyclopedia of Philosophy*, edited by Donald M. Borchert, volume 4: 486-514. Detroit: Thompson Gale.
- Weinberg, Shelley. 2011. "Locke on Personal Identity." *Philosophy Compass* 6 (6): 398-407.
- Welchman, Jennifer. 2015. "Self-love and Personal Identity in Hume's Treatise." *Hume Studies* 41 (1): 33-55.

Afbeelding titelblad

- Gunst, de, William. 2018. *Identiwie?* Acryl en houtskool op doek op karton, 30x24.