

Persoonlijke identiteit en fundamenteel zelfbegrip

ARTIKEL

CHRISTIANE E. SEIDEL

Inleiding

Persoonlijke identiteit is niet alleen een thema in de filosofie, maar ook in de psychologie en in de psychiatrie, en – althans vandaag de dag – is het ook onderwerp van ‘gewone’ conversatie.¹ Soms vragen wij ons af of een bepaalde persoon heden nog wel dezelfde is als voorheen. Zo iemand kan bijvoorbeeld onherstelbaar hersenletsel hebben opgelopen of in een vergevorderd stadium van de ziekte van Alzheimer verkeren. Ook als iemand er plotseling geheel andere overtuigingen op nahoudt of nu dingen waardeert die hij vroeger van nul en gener waarde vond, zeggen we soms dat we te maken hebben met een andere persoon. Maar ook ten aanzien van zichzelf spreken (sommige) mensen over hun identiteit. Bijvoorbeeld zeggen zij op zoek te zijn naar hun identiteit of naar zichzelf. Anderen zeggen zichzelf niet meer te herkennen, zichzelf dreigen te verliezen of niet zichzelf te kunnen zijn. Weer anderen zeggen dat hun gedrag begrepen moet worden vanuit de rol die zij op dat moment spelen. En er zijn ook mensen die menen meer dan één zelf te hebben of te zijn. Kortom, in het dagelijkse leven is persoonlijke identiteit geen welomlijnde notie.

Ook in de (hedendaagse) filosofische literatuur over persoon- en zelf-zijn vinden wij talloze zienswijzen op persoonlijke identiteit. Ik zal beargumenteren dat voor een adequate notie van persoonlijke identiteit het eerstpersoonsaspect als primair moet worden gezien en persoonlijke identiteit *fundamenteel* – of tenminste *ook* fundamenteel – begrepen moet worden. In een theorie van persoonlijke identiteit die aan deze eisen voldoet is het conceptueel onmogelijk, zo zal blijken, dat een persoon bijvoorbeeld zou kunnen twijfelen over zijn ‘zelf’, zich zou kunnen distantiëren van zichzelf qua zelf of zich als van zichzelf gedissocieerd zou kunnen ervaren.

Voordat ik mijn zienswijze op persoonlijke identiteit zal uiteenzetten, maak ik aannemelijk waarom er behoefte is aan een dergelijke zienswijze. Daartoe laat ik in het eerste deel van dit artikel een aantal invloedrijke theorieën van persoonlijke identiteit de revue passeren. Op elk van deze theorieën zal ik kritiek leveren. Ik doe daarbij beroep op intuïties, bijvoorbeeld op de intuïtie dat persoon-zijn niet een status kan zijn die slechts aan een selecte groep mensen

1 Bij het spreken over persoonlijke identiteit wordt de persoon in het algemeen als psychologische en niet als biologische entiteit gezien; uitzonderingen hebben betrekking op het identificeren van criminelen of rampslachtoffers, of bijvoorbeeld iemands biologische ouders.

is voorbehouden. Ook lijkt het mij contra-intuïtief dat iemand van persoonlijke identiteit zou kunnen zijn veranderd, als hijzelf bijvoorbeeld over *zijn* veranderde identiteit kan spreken; in een fundamenteeler opzicht is hier toch nog steeds sprake van één en dezelfde persoon. Dit soort intuïtieve kritiek wordt in het tweede deel van het artikel onderbouwd met een theorie van persoon-zijn die ervan uitgaat dat personen precies die wezens zijn die het vermogen hebben om zichzelf als zichzelf te begrijpen.

1 Theorieën van persoonlijke identiteit

1.1 Reïdentificatietheorieën van persoonlijke identiteit

Een van de invloedrijke debatten over persoonlijke identiteit betreft het criterium voor de identiteit van verschillende persoonsstadia. Is een lichamelijk criterium adequaat? Is bijvoorbeeld een persoon in stadium A identiek aan een persoon in stadium B als een bepaald percentage van een bepaald deel van de hersenen hetzelfde is? Of is een psychologisch criterium te verkiezen? Moet er met andere woorden een bepaalde psychologische connectie en continuïteit tussen een persoon in stadium A en een persoon in stadium B voorhanden zijn willen ze als dezelfde personen gelden? De kwestie lijkt beslist te kunnen worden door de vraag te beantwoorden wat er voor onszelf primair toe doet om te overleven: overleven met hetzelfde lichaam of met dezelfde psychologische kenmerken? In elk geval staat *die* vraag centraal in een filosofisch debat dat gekenmerkt wordt door gedachte-experimenten van lichaamsverwisselingen, hersentransplantaties en teletransportaties (zie bijvoorbeeld Williams, 1970). Als dergelijke gedachte-experimenten uitsluitel moeten geven over het juiste criterium voor persoonlijke identiteit, dan gaat men er dus impliciet van uit, dat identiteit datgene is wat er voor ons met betrekking tot ons overleven het meest toe doet.²

Mijns inziens hebben de constructeurs van en over lichaamsverwisselingen en hersentransplantaties gelijk als zij ervan uitgaan dat het er voor onszelf toe doet om te overleven. En hoe zouden *wijzelf* anders kunnen overleven dan als dezelfde persoon? Waar het om gaat is dat *wijzelf* het zijn die toekomstige ervaringen zullen hebben. Aan die bezorgdheid om onszelf qua zelf wordt bij de bespreking van de bewuste gedachte-experimenten geappelleerd. Ons wordt gevraagd ons met de persoon die een bepaalde operatie zal ondergaan te identificeren en ons de situatie na de operatie voor te stellen. De tegenstrijdige uitkomsten van dit soort gedachte-experimenten laten echter zien dat de wijze waarop we geneigd zijn de vraag te beantwoorden of de persoon in kwestie de lichaamsverwisseling of hersentransplantatie zou overleven, ervan afhangt hoe het experiment wordt beschreven. Of de persoon waarmee we ons in het experiment hebben geïdentificeerd de bewuste operatie qua zelf 'inderdaad' zou overleven, daarover wil men maar kan men met deze gedachte-experimenten geen uitsluitel geven.

2 Een uitzonderingspositie wordt ingenomen door Derek Parfit die argumenteert dat persoonlijke identiteit er voor het overleven niet toe doet; zie Parfit (1984).

Theorieën van persoonlijke identiteit die hun claims met behulp van de genoemde gedachte-experimenten trachten te beargumenteren sluiten, mijns inziens, terecht aan bij onze intuïtie dat het bij het overleven van onszelf het meest fundamenteel gaat om ons voortbestaan qua zelf – het zelf dat was, is en zal zijn. Mijn kritiek ligt daarin dat deze theorieën de vraag naar onze persoonlijke identiteit uiteindelijk vanuit een derdepersoonsbenadering willen beantwoorden. Men zoekt het criterium om een persoon in situatie (of stadium) A als dezelfde te kunnen identificeren als in situatie (of stadium) B (of omgekeerd); het zijn, kortom, reidentificatietheorieën. Onze persoonlijke identiteit en dat betekent, zoals ik het zie, voortbestaan als zichzelf als zichzelf begrijpend subject van ervaringen, verdraagt echter geen derdepersoonsbenadering. Een derdepersoonscriterium voor persoonlijke identiteit zal in termen van eerste-persoonsaspecten gedefinieerd moeten zijn. Hoe kunnen wij immers überhaupt spreken over de identiteit van een *persoon*, als wij niet reeds weten dat het wezen in kwestie zichzelf als zichzelf begrijpt? Het eerste-persoonsaspect is primair.

1.2 Narratieve theorieën van persoonlijke identiteit

Een tweede debat over persoonlijke identiteit betreft identiteit in de zin van (zelf)karakterisering en zelfconstitutie (zie Schechtman, 1996). Volgens deze theorieën is de vraag naar persoonlijke identiteit geen reidentificatievraag. In een narratieve theorie wordt de identiteit van een persoon geconstitueerd door zijn autobiografisch levensverhaal. De persoon verschijnt als de protagonist van het eigen levensverhaal en daarmee als een bepaald (min of meer) welomlijnd iemand; en wel omdat de persoon in zijn autobiografisch verhaal zijn handelingen, karaktertrekken, doelen, plannen, waarden, overtuigingen en ervaringen interpreteert en ten opzichte van elkaar positioneert. Sommige ervaringen en handelingen krijgen daarbij een prominente plaats, terwijl andere in de periferie verdwijnen.

De vraag dringt zich op of ieder autobiografisch levensverhaal als identiteitsconstituerend kan gelden, en zo niet, aan welke criteria een autobiografisch levensverhaal moet voldoen om identiteitsconstituerend te zijn. Schechtman definieert dergelijke criteria. Iemands levensverhaal moet bijvoorbeeld op wezenlijke punten overeenstemmen met de realiteit. De consequentie is dan echter dat sommige mensen niet als personen zullen gelden. Ik denk hierbij niet eens aan mensen die in coma verkeren of een zware hersenbeschadiging hebben en die zich waarschijnlijk niet meer bewust zijn van zichzelf, maar aan mensen die wel degelijk het vermogen hebben om hun handelingen als *hun* handelingen te begrijpen, redenen voor hun handelingen kunnen aangeven en deze redenen als *hun* redenen begrijpen, maar wier interpretatie van hun handelingen en ervaringen gewoon niet overeen *kan* stemmen met de realiteit. Wie bijvoorbeeld zegt Napoleon te zijn, kan geen identiteitsconstituerend levensverhaal hebben en kan derhalve, als gevolg van de bewuste theorie, niet als persoon gelden. Daarmee is de status van persoon-zijn voorbehouden aan een selecte groep mensen. De vraag is of de scheidslijn tussen personen en non-personen daar moet worden aangebracht waar dat in Schechtmans narratieve theorie wordt gedaan, namelijk tussen mensen die er een min of meer coherent

levensverhaal op nahouden dat niet in een evident conflict staat met de realiteit, en mensen die niet aan deze criteria voldoen. De narratieve zelfconstitutietheorie moet een tweede kernvraag beantwoorden, namelijk hoeveel en welke soort verandering een levensverhaal kan verdragen om nog steeds de identiteit van één en dezelfde persoon te constitueren. Volgens narratieve theorieën van persoonlijke identiteit is hiervoor de intelligibiliteit van de verandering cruciaal; voor de persoon in kwestie moet de verandering intelligibel zijn. In het algemeen is dat trouwens bij geleidelijke veranderingen eerder het geval dan bij plotselinge veranderingen.

Volgens Schechtman is de intelligibiliteit van de verandering echter niet afdoende. Er zijn namelijk bijzondere gevallen denkbaar waarbij een persoon, die radicaal van opvattingen, doelen en waarden is veranderd, wel degelijk een coherent levensverhaal kan construeren – de veranderingen zijn voor hem dus intelligibel – terwijl er toch sprake lijkt te zijn van een andere persoon. Schechtman meent het ontbrekende element in narratieve theorieën van persoonlijke identiteit te hebben gevonden, namelijk iemands empathische toegang tot de fase vóór zijn verandering (zie Schechtman, 2001). Een persoon moet zich die vroegere fase niet alleen herinneren, maar moet die fase ook weer in herinnering kunnen roepen, dat wil zeggen hij moet als het ware kunnen oproepen hoe hij zich toen voelde en wat hij waardeerde of verafschuwde. Maar welke criteria men ook opstelt voor het identiteitsbewarend zijn van een radicale verandering in een levensverhaal, het blijft voor mij contra-intuïtief dat het voortbestaan als één en dezelfde persoon aan zo hoge eisen zou moeten voldoen. De vraag is of een dergelijke invulling van de notie van identiteit niet een fundamentele notie van persoonlijke identiteit veronderstelt, namelijk een identiteit tegen de achtergrond waarvan men (zelf) überhaupt van verandering kan spreken.

Hoewel narratieve theorieën, anders dan reïdentificatietheorieën van persoonlijke identiteit, het eerstpersoonsperspectief serieus nemen,³ zijn ze om andere redenen niet adequaat. Ze gebruiken de notie van persoon-zijn en persoonlijke identiteit niet fundamenteel genoeg. Ten eerste stellen ze te hoge eisen aan persoon-zijn, waardoor bepaalde mensen die zich wel degelijk als zichzelf begrijpen, die hun handelingen, handelingsmotieven en ervaringen als *hun* handelingen, handelingsmotieven en ervaringen begrijpen, niet als personen kunnen gelden. Ten tweede worden in een dergelijke narratieve theorie radicale veranderingen in iemands opvattingen en levenswijze als potentieel identiteitsbedreigend gezien. In mijn zienswijze zijn dit soort identiteitsveranderingen, dat wil zeggen identiteitsveranderingen die gegrond zijn in radicale veranderingen in iemands zelfinterpretatie, niet identiteitsbedreigend in een fundamentele zin. Een narratieve identiteit – en die kan mijns inziens inderdaad veranderen – bestaat bij de gratie van een meer fundamentele persoonlijke identiteit. Deze fundamentele identiteit wordt geconstitueerd door het feit

3 Dat wil trouwens niet zeggen dat zij geheel afzien van een derdepersoonsbenadering. Een voorbeeld is het realiteitscriterium; denk aan de persoon die meent Napoleon te zijn.

dat wij onszelf als onszelf begrijpen, en alleen op basis van deze voorwaarde kunnen autobiografische levensverhalen bestaan.

1.3 *Persoonlijke identiteit in termen van morele oriëntatie of structuur van de wil*

Een derde respectievelijk vierde visie op de notie van persoonlijke identiteit vinden wij bij theorieën die identiteit in termen van iemands morele oriëntatie (zie bijvoorbeeld Taylor, 1989) of in termen van iemands volitionele structuur begrijpen (zie bijvoorbeeld Frankfurt, 1994). In het eerste geval wordt iemands persoonlijke identiteit bepaald door de morele ruimte waarbinnen hij zich denkend en handelend beweegt. In het tweede geval wordt de persoonlijke identiteit bepaald door de ‘dingen’ – personen, instituties, (morele) idealen – waar hij ten diepste om geeft; zij bepalen de configuratie van zijn wil.

Beide theorieën zijn in zoverre vergelijkbaar als iemands waarden – de ijkpunten van iemands morele oriëntatie – bij de ‘dingen’ horen waar hij ten diepste om geeft. Zij vormen, althans bij personen *die* ten diepste om iets geven, het referentiekader bij hun impliciete of expliciete deliberaties over wat zij doen, gedaan hebben of zullen doen. Zulke impliciete of expliciete evaluaties van ons handelen zijn ‘diepere’ evaluaties dan het ‘simpele’ afwegen van alternatieven.⁴ In het laatste geval vragen we ons slechts af welke handelingsopties effectiever en/of efficiënter zijn om bepaalde doelen te bereiken. In het eerste geval echter zijn bepaalde handelingsopties in feite geen handelingsopties voor onszelf, of wij vragen ons af of een dergelijke handeling past bij wie we (willen) zijn. Personen die op de bewuste diepere manier evalueren kunnen er als het ware aan te gronde gaan als zij – gedwongen door anderen of door de situatie – op een manier moeten handelen waartoe zij op basis van hun morele oriëntatie, respectievelijk hun volitionele structuur, niet in staat zouden zijn.

In mijn zienswijze hebben theorieën die persoonlijke identiteit in termen van iemands morele oriëntatie of volitionele structuur begrijpen gelijksoortige problemen als de eerder besproken narratieve theorieën.⁵ Ook zij stellen hoge eisen aan persoon-zijn en ook bij deze theorieën bestaat de mogelijkheid dat een persoon van identiteit verandert. Mijn kritiek berust dan ook op dezelfde argumenten als mijn kritiek op narratieve theorieën van persoonlijke identiteit: de noties van persoon-zijn en persoonlijke identiteit worden niet fundamenteel genoeg begrepen. Dat wil niet zeggen dat we niet zouden kunnen spreken van iemands morele of ethische identiteit, maar alleen als we een meer fundamentele identiteit veronderstellen, een identiteit die geconstitueerd wordt door het feit dat wij wezens zijn die zichzelf als zichzelf begrijpen, als het zelf dat was, is en zal zijn. Alleen zo is het te verklaren dat personen zich wanhopig, vertwijfeld en verscheurd kunnen voelen, er als het ware aan te gronde kunnen gaan, als zij – gedwongen door anderen of de situatie – op een manier handelen, hebben gehandeld of moeten handelen waartoe zij op basis van hun mo-

4 Mijn terminologie van het ‘simpele’ afwegen en het ‘diepe’ evalueren is een vertaling van Charles Taylors uitdrukkingen van de “simple weigher” en de “strong evaluator”; zie Taylor (1985).

5 Voor de volledigheid moet worden vermeld dat Charles Taylors theorie van de morele oriëntatie ingebed is in een narratieve zienswijze.

rele oriëntatie, respectievelijk hun volitionele structuur, niet in staat zouden zijn. Maar de bewuste personen gaan er – uitzonderingen daargelaten – niet letterlijk aan te gronde. Zij bestaan wel degelijk voort, niet alleen qua levend menselijk organisme, maar ook qua persoon. Hoe groot de wanhoop en hoe intens de gedachte om aan de situatie te gronde te gaan ook mogen zijn, de persoon blijft zichzelf als zichzelf begrijpen, als het zelf dat was, is en zal zijn. Hoe zou iemand in een dergelijke crisis over zichzelf kunnen verkeren als hij niet in een fundamentele zin dezelfde persoon zou zijn?

1.4 Persoonlijke identiteit als één van vele

Tot nu toe ging ik er in mijn betoog van uit dat er tussen een persoon en zijn identiteit een ‘één-op-één’-relatie bestaat. Deze aanname lijkt te worden weerlegd – althans zo lijkt het op het eerste gezicht – door pathologische gevallen van patiënten die aan “Dissociative Identity Disorder” lijden.⁶ Deze personen lijken meer dan één identiteit te hebben en te kunnen omschakelen van hun actuele identiteit naar een andere. Hun lichaam lijkt als het ware te worden bewoond door verschillende zelden, zogenoemde *alters* (*alternate selves*); men spreekt over dergelijke personen ook als “multiples” (zie bijvoorbeeld Flanagan, 1996, 75-76).

Het fenomeen van “multiples” mag niet worden afgedaan als het ons allen welbekende verschijnsel dat we verschillende rollen kunnen aannemen, waarin we ons verschillend gedragen, waarbij we in de ene rol bijvoorbeeld andere afwegingen maken en andere doelen nastreven, andere karaktereigenschappen en andere gevoelens tonen, en wellicht andere normen toepassen op ons handelen dan in de andere rol. Uiteraard zou men de verschillende rollen waarin een persoon zich kan bevinden zijn identiteiten kunnen *noemen*, maar mij lijkt deze benadering bijzonder verwarrend. Het gaat bij iemands begrip van zichzelf als manager, docent of echtgenoot niet om iemands meest fundamentele zelfbegrip van zichzelf als zichzelf. Het feit dat iemand over *zijn* verschillende rollen spreekt, laat zien dat hij zich op een meer fundamenteel niveau als één en dezelfde persoon ervaart en begrijpt. Ook het feit dat wij in rolconflicten terecht kunnen komen, geeft er blijk van dat wij onszelf op een fundamenteel niveau als onszelf – het zelf, dat was, is en zal zijn – ervaren en begrijpen. Immers, hoe zou iemand een rolconflict als *zijn* rolconflict kunnen ervaren als hij qua zelf als het ware zou samenvallen met een rol? En hij zou niet onder een rolconflict kunnen lijden als niet *hijzelf* het zou zijn die er onder zou lijden. Wij kunnen misschien lijden *aan* rolconflicten of *op basis van* een bepaalde rol waarin wij verkeren, maar uiteindelijk lijden *wijzelf*. Persoonlijke identiteit in een fundamentele zin moet derhalve mijns inziens gepositioneerd worden bij het meer basale en wellicht meer onbepaalde zelfbegrip van onszelf als onszelf.

Terug naar personen waarvan wordt gezegd dat ze meerdere zelden hebben en/of die zich als dergelijke personen begrijpen – de zogenoemde “multiples”. Is hier sprake van één persoonlijke identiteit of toch van verscheidene? Welnu,

6 De bewuste stoornis is ook bekend als “Multiple Personality Disorder”.

eerst moeten wij meer zicht krijgen op het fenomeen “multiple” en hier zijn verschillende interpretaties mogelijk. Een eerste, zeer speculatief voorstel zou kunnen zijn dat sommige menselijke lichamen door meerdere zelden worden ‘bewoond’. Men zou kunnen denken aan verscheidene niet geïntegreerde bewustzijnsstromen (“streams of consciousness”), ervan uitgaand dat acten van zelfbewustzijn gerelateerd zijn aan één van deze bewustzijnsstromen.⁷ Als personen met verscheidene, volledig van elkaar gescheiden bewustzijnsstromen inderdaad bestaan, dan zouden “multiples” dit soort personen kunnen zijn. Zulke personen zouden geen toegang hebben tot hun niet-actuele bewustzijnsstromen en tot alles wat daaraan is gerelateerd. Hun kennis van handelingen, ervaringen enzovoort die aan deze niet-actuele bewustzijnsstromen zijn gerelateerd, zou berusten op de verhalen van anderen. Mogelijkerwijs komt zo iemand door wat hem wordt verteld op een gegeven moment tot de overtuiging dat hij een “multiple” is, maar desondanks ervaart en begrijpt hij zijn *actuele* handelingen, handelingsmotieven, gedachten en gevoelens als *zijn* handelingen, handelingsmotieven, gedachten en gevoelens; hij begrijpt zich desondanks als zichzelf. Is hier nu inderdaad sprake van één persoon met meerdere zelden, of wellicht van een menselijk organisme dat verscheidene zelden of verscheidene personen constitueert? Om te beginnen, op het actuele moment van het denken een “multiple” te zijn, is er uiteraard sprake van persoon-zijn. Een non-persoon zou immers helemaal niets *over zichzelf* kunnen denken. Ten tweede, een persoon die overtuigend is verteld verscheidene niet-geïntegreerde bewustzijnsstromen te hebben, en die derhalve denkt een “multiple” te zijn, kent zichzelf op dat moment een bepaald kenmerk toe. Dat betekent ook dat de persoon zichzelf in dat actuele moment als *zichzelf* begrijpt. En dit elementaire begrip van zichzelf als *zichzelf* is ‘ondeelbaar’.⁸

Een tweede interpretatie van het fenomeen “multiple” zou zijn dat een dergelijke persoon zijn handelingen, intenties of gedachten als *ego-alien* ervaart. Dit betekent dat hij zichzelf enerzijds als het *subject* van de bewuste handelingen, intenties of gedachten ervaart en begrijpt, maar zichzelf anderzijds niet ervaart en begrijpt als hun *bron*.⁹ Het is voorstelbaar dat een dergelijke persoon deze handelingen, intenties of gedachten toeschrijft aan een *alter*. Een dergelijke toeschrijving aan een ander zelf berust dan echter niet op het feit dat hij

7 Sydney Shoemaker bespreekt een dergelijke optie, daarbij refererend aan een gedachte-experiment beschreven door Derek Parfit: “Suppose that Parfit’s description of his case is right, i.e., that both streams of consciousness belong to one person, and suppose that a particular experience, say a pain, occurs in one stream but not in the other. ‘Was that experience conscious? One might suppose that this translates into the question: “Was the person conscious of it?” But the answer to that question seems to be: ‘Yes and no. He was conscious of it in the right hemisphere, but not conscious of it in the left hemisphere.’ This suggests that the property of *being conscious* is really a relational one, and that our example should be described as one in which the experience is conscious relative to one stream and not relative to the other.” (Shoemaker (1996, 191))

8 De vraag of men in het geval van verscheidene niet geïntegreerde bewustzijnsstromen vanuit een derdepersoonsbenadering van verscheidene personen zou kunnen spreken die door één en hetzelfde organisme worden geconstitueerd wordt in het kader van dit artikel niet verder onderzocht.

9 Dit soort dissociatieve ervaringen worden ook “disownership” ervaringen genoemd; zie bijvoorbeeld Radden (1999, 350).

zichzelf qua zelf als dit andere zelf begrijpt; hij begrijpt zichzelf niettemin als zichzelf, als het subject van de bewuste handelingen, intenties of gedachten.

Representanten van een derde interpretatie argumenteren dat “multiples” een dissociatief vermogen hebben om een bepaalde periode niet zelf te beleven. Dat vermogen, zo menen zij, heeft zich in iemands kinderjaren ontwikkeld en wel door emotionele, fysieke en seksuele mishandeling.¹⁰ Als deze interpretatie correct is, dan blijft nog wel de vraag of een dergelijke persoon zichzelf inderdaad bewust kan dissociëren van zijn begrip van zichzelf als het subject van zijn actuele waarnemingen, intenties of handelingen of dat de dissociatie op een ander niveau plaatsvindt en derhalve niet als (bewuste) act van de persoon qua persoon kan gelden. Misschien kan hij de dissociatie *indirect* tot stand brengen, bijvoorbeeld door zelfhypnose. Wellicht, en dat is een vierde interpretatie, is het hebben van *alters* ook wel het resultaat van therapeutische interventie, waarbij de therapeut in het bestaan van “multiples” gelooft en de patiënt meent dat hij in deze beschrijving past.¹¹ Hoe het ook moge zijn, als de bewuste persoon geen toegang meer heeft tot bepaalde waarnemingen of handelingen, zich dus niet als subject van deze waarnemingen of handelingen ervaart en begrijpt, dan neemt dat niet weg dat hij zichzelf nog steeds als zichzelf begrijpt, tenminste voor zover hij zich überhaupt nog van iets bewust is.

Het feit dat een “multiple” zichzelf *nu* als personage A en *dan* als personage B begrijpt en zijn *alters* als verschillende personages kan karakteriseren, betekent niet dat de identiteiten van zijn *alters* als verscheidene persoonlijke identiteiten kunnen gelden, althans niet in fundamentele zin. Als een persoon zich begrijpt als personage A of B, dan maakt hij namelijk een beeld van zichzelf. En het tot stand brengen of onderhouden van een beeld van zichzelf als personage A of B veronderstelt dat de persoon zichzelf als zichzelf begrijpt. Om misverstanden te voorkomen, ik sluit niet uit dat “multiples” in periode/situatie X (wellicht zouden wij zelfs kunnen zeggen: in perioden/situaties van het type X) zich andere dingen herinneren, zich anders voelen en anders reageren dan in periode/situatie Y (of perioden/situaties van het type Y), dat zij zich andere ervaringen en handelingen toeschrijven en er dus ook andere zelfbeelden op nahouden. Vanuit een derdepersoonsbenadering kunnen we bij “multiples” derhalve spreken over personen met meerdere personages. Maar een personage is geen persoon, maar een soort rol. Het verschil tussen “multiples” en niet-pathologische gevallen van personen die verschillende rollen kunnen aannemen (zie mijn uiteenzetting in de tweede alinea van deze paragraaf) zou er bijvoorbeeld in kunnen bestaan dat ‘normale’ personen zich bewust zijn van hun

10 Owen Flanagan citeert de filosoof Stephen E. Braude: “To put it roughly, through dissociation the subject is able to avoid experiencing or dealing with an intolerable episode by turning it over to an alternate personality (or *alter*) who undergoes those experiences in his place.” (Flanagan (1996, 75), cursief in origineel)

11 Owen Flanagan schrijft: “One hypothesis is that proliferation is a complex effect of therapeutic suggestion, involving the therapist’s belief in multiplicity and his conveying to the patient the possibility of fitting the description (indeed, a savvy patient may well know that multiplicity is a genuine and increasingly popular way to be damaged or express damage)” (Flanagan 1996, 75-76).

actuele rol en dat zij die rol ook bewust aannemen, terwijl het bij “multiples” zo zou kunnen zijn dat de personageverandering hun overkomt. Ik ben echter geneigd te denken dat hier sprake is van een spectrum van mogelijkheden, waarbij wel extremen herkenbaar zijn, maar waarbij de grens tussen pathologisch en ‘normaal’ niet duidelijk te trekken is.

Behalve dat er allerlei filosofische, soms speculatieve gedachten over “multiples” mogelijk zijn, vindt er ook empirisch onderzoek plaats. Zo rapporteert een Nederlands team van onderzoekers over experimenten met patiënten die aan “Dissociative Identity Disorder” lijden. Zij berichten dat deze patiënten in verschillende persoonlijkheidstoestanden kunnen verkeren en dat hun toegang tot herinneringen aan traumatische ervaringen hiervan afhangt. Zij schrijven: “Our findings reveal the existence of different regional cerebral blood flow patterns for different senses of self” (Reinders *et al.*, 2003, 2119). Zelfs als men op basis van de beschreven experimenten bij deze patiënten van verschillende autobiografische zelden – dat is de interpretatie van het onderzoeksteam – zou kunnen spreken, dan ervaren de patiënten zich in de verschillende persoonlijkheidstoestanden niet primair (dat wil zeggen zonder zich een beeld van zichzelf qua zelf te maken) als die en die of als dit of dat zelf, maar gewoon als zichzelf.

1.5 De kritiek samengevat

Reïdentificatietheorieën van persoonlijke identiteit sluiten terecht aan bij onze intuïtie dat het bij het overleven van onszelf het meest fundamenteel gaat om ons voortbestaan qua zelf. Mijn kritiek ligt daarin dat deze theorieën de vraag naar onze persoonlijke identiteit uiteindelijk vanuit een derdepersoonsbenadering willen beantwoorden.

Narratieve theorieën van persoonlijke identiteit nemen, anders dan reïdentificatietheorieën, het eerstpersoonsperspectief serieus, maar zijn om andere redenen niet adequaat. Deze theorieën gebruiken de notie van persoon-zijn en persoonlijke identiteit niet fundamenteel genoeg. Ten eerste stellen ze te hoge eisen aan persoon-zijn, waardoor bepaalde mensen die zich wel degelijk als zichzelf begrijpen, niet als personen kunnen gelden. Ten tweede worden radicale veranderingen in iemands opvattingen en levenswijze als potentieel identiteitsbedreigend gezien. In mijn zienswijze zijn radicale veranderingen in iemands zelfinterpretatie niet identiteitsbedreigend in een fundamentele zin. Een narratieve identiteit bestaat bij de gratie van een meer fundamentele persoonlijke identiteit. Deze meer fundamentele identiteit wordt geconstitueerd door het feit dat wij onszelf als onszelf begrijpen; en alleen op basis van deze voorwaarde kunnen autobiografische levensverhalen bestaan.

Theorieën die persoonlijke identiteit in termen van iemands morele oriëntatie of volitionele structuur begrijpen, hebben gelijksoortige problemen als narratieve theorieën. Ook zij stellen hoge eisen aan persoon-zijn en ook bij deze theorieën bestaat de mogelijkheid dat een persoon van identiteit verandert. Mijn kritiek berust dan ook op dezelfde argumenten als mijn kritiek op narratieve theorieën: de noties van persoon-zijn en van persoonlijke identiteit worden niet fundamenteel genoeg begrepen. Dat wil niet zeggen dat we niet

zouden kunnen spreken van iemands morele of ethische identiteit, maar alleen als we een meer fundamentele identiteit veronderstellen, een identiteit die geconstitueerd wordt door het feit dat wij wezens zijn die zichzelf als zichzelf begrijpen, als het zelf dat was, is en zal zijn.

Theorieën die een 'één-op-vele'-relatie tussen persoon en persoonlijke identiteit mogelijk achten, gebruiken de term identiteit in de zin van rol of personage. Rolconflicten laten echter zien dat wijzelf niet samenvallen met een rol. We zouden niet onder een rolconflict kunnen lijden als niet *wijzelf* het zouden zijn die eronder lijden. Persoonlijke identiteit in een fundamentele zin moet, in mijn zienswijze, gepositioneerd worden bij het meer basale en wellicht meer onbepaalde zelfbegrip van onszelf als onszelf.

Wat het pathologische fenomeen van "multiples" betreft, het feit dat een "multiple" zichzelf *nu* als personage A en *dan* als personage B begrijpt en zijn *alters* als verschillende personages kan karakteriseren, betekent niet dat de identiteiten van zijn *alters* als verschillende persoonlijke identiteiten kunnen gelden, althans niet in fundamentele zin. Als een persoon zich begrijpt als personage A of B, dan maakt hij zich een beeld van zichzelf. Dergelijke zelfbeelden zijn bemiddeld door interpretatie; het zijn hoog-reflectieve acten van zelfbewustzijn die reeds veronderstellen dat de persoon zichzelf als zichzelf begrijpt. Een dergelijke notie van begrip van zichzelf wordt soms bekritiseerd als een lege notie. Maar dat is, zo zal in het nu volgende tweede deel van het artikel blijken, juist één van de twee redenen waarom wij ons niet kunnen vergissen over onze identiteit (zie in het bijzonder sectie 2.4).

2 Persoonlijke identiteit in fundamentele zin

Een theorie over persoonlijke identiteit in fundamentele zin moet, zo meen ik, aan een aantal voorwaarden voldoen. Zij dient, ten eerste het eerstpersoons-perspectief serieus te nemen; ten tweede persoon-zijn niet 'elitair' op te vatten; ten derde veranderingen in iemands zelfinterpretatie, morele oriëntatie en wilsstructuur toe te staan; en ten slotte (en dat is gezien de vraag naar persoonlijke identiteit uiteindelijk het belangrijkste) zelfbeelden te onderscheiden van fundamenteel zelfbegrip.

2.1 Fundamenteel zelfbegrip

Personen zijn wezens die zichzelf als zichzelf begrijpen. Lynne Rudder Baker noemt dit vermogen een (hoogontwikkeld) eerstpersoonsperspectief (Baker, 2000). Ik geef er de voorkeur aan om te spreken van het vermogen om zichzelf als zichzelf te begrijpen. De notie van een eerstpersoonsperspectief wordt namelijk gemakkelijk geassocieerd met het slechts *hebben* van een eigen perspectief, terwijl het vermogen van een eerstpersoonsperspectief, zoals door Baker bedoeld, vereist dat een wezen niet alleen een perspectief *heeft*, maar zich ervan *bewust is* dat hij een eigen perspectief heeft.

Dankzij het vermogen onszelf als onszelf te begrijpen, begrijpen we onze handelingen, gedachten, gevoelens en ervaringen als *onze* handelingen, gedachten, gevoelens en ervaringen. We redeneren niet alleen, maar we zijn ons

er ook van bewust dat we redeneren. We kunnen afstand nemen tot¹² onze handelingen, verlangens en overtuigingen en op onze handelingen, verlangens en overtuigingen reflecteren. En we kunnen onszelf qua zelf conceptualiseren en onszelf in andere omstandigheden en in de toekomst denken.

Ik noem het vermogen onszelf als onszelf te begrijpen *fundamenteel* voor onszelf, omdat een bestaan qua zichzelf als zichzelf begripend wezen (anders gezegd, qua persoon) en dus *ons* bestaan, ervan afhankelijk is, het is immers de basis voor iedere vorm van zelfbegrip. Met het verlies van dit vermogen zouden we de eigenschap verliezen op basis waarvan we als persoon kunnen gelden. De notie van persoonlijke identiteit – begrepen in fundamentele zin – moet mijns inziens gekoppeld worden aan dit meest fundamentele zelfbegrip.

2.2 Eerste- en derdepersoonszelfbegrip¹³

Ons vermogen om onszelf als onszelf te begrijpen toont zich in ons begrip van onze handelingen en ervaringen als *onze* handelingen en ervaringen, en in andere eerder genoemde en voor personen karakteristieke capaciteiten. Op een bepaalde manier gaat ons fundamenteel zelfbegrip van onszelf als onszelf derhalve vooraf aan ons begrip van onze handelingen als *onze* handelingen en van onze ervaringen als *onze* ervaringen. Dat betekent echter niet – althans niet noodzakelijkerwijs – dat het vermogen om onszelf als onszelf te begrijpen epistemologisch of fenomenologisch van deze eigenschappen en capaciteiten te onderscheiden is. We begrijpen ons niet *eerst* als onszelf, om *daarna* onze handelingen als *onze* handelingen en onze ervaringen als *onze* ervaringen te begrijpen. *Conceptueel* echter is ons begrip van onszelf als onszelf wel degelijk te onderscheiden van ons begrip van onszelf als het subject van onze handelingen, waarnemingen en ons redeneren. Het eerste is een noodzakelijke voorwaarde voor het tweede, en zo gezien fundamenteeler.

Edoch, ons fundamenteel zelfbegrip is, vergeleken met ons begrip van onszelf als het subject van onze handelingen en ervaringen, *niet* fundamenteeler in die zin dat het tweede een grotere afstand tot onszelf qua zelf zou vereisen. In beide gevallen is er sprake van wat ik *eerstepersoonszelfbegrip of onbemiddeld*¹⁴

12 Voor de duidelijkheid, 'afstand nemen tot' de eigen handeling betekent zo veel als een positie innemen of zich bewust verhouden tot de eigen handeling en mag niet worden verward met 'afstand nemen van' de eigen handeling, wat ook distantiëren van de eigen handeling zou kunnen betekenen.

13 In deze sectie introduceer ik de termen eerstepersoonszelfbegrip en derdepersoonszelfbegrip. De term eerstepersoonszelfbegrip zou verward kunnen worden met de eerder gebruikte term 'eerstepersoonsperspectief'; echter, de twee mogen niet worden verwisseld of gelijkgesteld. Iedere vorm van *zelfbegrip* – bijvoorbeeld zijn handeling als *zijn* handeling of zichzelf als betrouwbaar begrijpen – vereist het vermogen van een eerstepersoonsperspectief of, zoals ik het liever noem, het vermogen om zichzelf als zichzelf te begrijpen.

14 De betiteling 'onbemiddeld' is geïnspireerd door uiteenzettingen van Ernst Tugendhat, in het bijzonder door de volgende passage: "Genauer müssen wir vom *unmittelbaren* epistemischen Selbstbewußtsein sprechen, in Abgrenzung gegen einen weiteren Begriff von epistemischem Selbstbewußtsein, der alles Wissen umfaßt, das sich in Sätzen der Form "ich weiß, daß ich - - -" artikuliert. Denn es gibt natürlich Sätze dieser Form, in denen das Prädikat nicht für einen Zustand steht, der bewußt ist, für einen Zustand,

zelfbegrip noem. Eerstepersoonszelfbegrip is direct, dat wil zeggen niet bemiddeld door identificatie van onszelf als onszelf en/of symbolisatie van onszelf qua zelf. Voorbeelden zijn uitingen zoals “*ik* hoor een geluid”, “*ik* denk na”, “*ik* drink” of “*ik* ben bang”, waarbij ‘*ik*’ in de zin van ‘ik weet’ begrepen moet worden (bijvoorbeeld “*ik* ben bang” in de zin van “ik weet: ik ben bang”). Het verschil tussen de uiting “ik ben bang” en “*ik* ben bang” is dat in het tweede geval niet alleen factisch “ik” wordt gezegd, maar dat men zich bewust is van zijn bang-zijn. De notatie ‘*ik*’ duidt dus aan dat er bij het ik-zeggen sprake is van een act van reflectief zelfbewustzijn, anders gezegd van begrip van zichzelf als zichzelf.

Uitingen van de vorm “ik weet: ik ...” zijn echter niet altijd uitingen van onbemiddeld zelfbegrip. Veel aspecten die wij aan onszelf toeschrijven vereisen afstand nemen tot onszelf, zelf-identificatie en zelf-symbolisatie; te denken valt bijvoorbeeld aan iemands begrip van zichzelf als eerlijk, muzikaal of van een bepaalde leeftijd. Ik spreek in dat soort gevallen over bemiddeld of *derdepersoonszelfbegrip*, in tegenstelling tot onbemiddeld of eerstepersoonszelfbegrip zoals bij “*ik* ben bang”. Samenvattend kunnen we zeggen: Een eerstepersoonszelfbegrip (zoals ‘*ik* ben bang’) vereist het vermogen om zichzelf als zichzelf te begrijpen, maar er is geen sprake van afstand nemen tot zichzelf qua zelf en van zelf-identificatie en zelf-symbolisatie.

Zoals ik net heb gesteld, moet eerstepersoonszelfbegrip worden onderscheiden van derdepersoonszelfbegrip. Derdepersoonszelfbegrip betekent begrip van onszelf als *die en die* of als een bepaald *soort* persoon. Te denken valt aan mijn begrip van mijzelf als C.S., of aan iemands begrip van zichzelf als betrouwbaar of sportief. Een dergelijk zelfbegrip vereist dat men afstand neemt tot zichzelf qua zelf en zichzelf qua zelf symboliseert. We kunnen het best spreken van het vormen en/of onderhouden van *zelfbeelden*.

Voor de duidelijkheid, zelfbeelden vereisen geen metareflectie. Wij vormen en/of onderhouden niet slechts dan zelfbeelden als wij expliciet reflecteren over de soort persoon die wij zijn of zouden willen zijn. Zelfbeelden spelen een rol in onze alledaagse verklaringen van ons handelen, anders gezegd, in ons begrijpelijk maken van ons handelen voor anderen en voor onszelf. Het komt immers frequent en regelmatig voor dat wij onze handelingen verklaren (ik maak hier bewust geen verschil tussen verklaren in termen van motiverende en van rechtvaardigende redenen) door bijvoorbeeld aan bepaalde karaktereigenschappen te refereren of aan waarden die voor ons belangrijk zijn. Ook bij ons delibereren over onze doelen en plannen spelen zelfbeelden een rol; we vragen ons bijvoorbeeld af of de bewuste doelen en plannen te verenigen zijn met het soort leven dat we willen leiden. Ook al worden deze zelfbeelden vaak niet expliciet gebezigd maar kunnen ze zijn ingebed in onze deliberatie over de actuele handeling, het is belangrijk om vast te houden dat het *zelfbeelden* zijn, vormen van derdepersoonszelfbegrip.

von dem der betreffende ein unmittelbares Wissen hat. Solche Sätze können sowohl meine Person als körperliche betreffen [...] als auch meinen Charakter und meine Verhaltensweisen [...].” (Tugendhat (1979, 27), cursief in origineel)

2.3 Derdepersoonszelfbegrip en persoonlijke identiteit

Onze zelfbeelden, zoals die tot uitdrukking komen in allerlei vormen van derdepersoonszelfbegrip, constitueren – zo zouden wij kunnen zeggen – een ‘superzelfbeeld’, ons beeld van onszelf als een persoon met bepaalde eigenschappen, bepaalde sleutelervaringen, een bepaalde historie, bepaalde doelen en bepaalde waarden. Dit is wat men in narratieve theorieën iemands persoonlijke identiteit noemt. In een *bepaalde* zin kan iemands autobiografisch levensverhaal ook in mijn zienswijze als identiteitsconstituerend gelden, maar *niet* in fundamentele zin.

Een persoon kan zich bijvoorbeeld op een gegeven moment van zijn vroegere zelfinterpretatie distantiëren. Men kan denken aan iemand die zich, volwassen geworden, distantiëert van de soort persoon die hij gedurende zijn puberteit was. Hij begrijpt niet meer dat hij zich in kraakpanden thuis voelde, geen opleiding volgde en zich vijandig gedroeg ten aanzien van zijn ouders, en dat hij toen meende zo te willen leven en handelen. Nu ziet hij zich als een geheel ander soort mens. Hij is zelfs van mening dat we hem vandaag niet meer kunnen aanspreken op zijn vroegere daden en zienswijzen, niet omdat ze als het ware verjaard zijn, maar omdat hij niets te maken heeft en wil hebben met de soort persoon die hij toen was. Kortom, hij distantiëert zich van die persoon. Maar is er sprake van verlies van persoonlijke identiteit in meer fundamentele zin?

In mijn zienswijze van persoon-zijn en persoonlijke identiteit kan een persoon zich distantiëren van zijn vroeger derdepersoonszelfbegrip, maar dat betekent niet dat hij in fundamentele zin nu als een andere persoon kan gelden dan voorheen. Een persoon kan bijvoorbeeld denken dat zijn vroeger (derdepersoons)zelfbegrip alleen tot stand kon komen onder invloed van drugs, manipulatie door anderen, verkeerde informatie of hersenspoeling. Hij ziet zichzelf als het ware niet meer als de bron van zijn vroegere doelen, plannen, karaktertrekken of waarden, en van zijn vroegere levensvisie en zelf-interpretatie. En toch heeft die persoon zich nooit *niet* als zichzelf begrepen. Zijn fundamenteel eerstpersoonszelfbegrip van zichzelf als zichzelf was altijd aanwezig (althans in de momenten waarin hij zich überhaupt van iets bewust was), anders was *hij* opgehouden te bestaan en zou de persoon zich nu niet van zijn vroegere handelingen en denkbeelden kunnen distantiëren.

Voor theorieën die iemands persoonlijke identiteit verbinden met de dingen waar hij ten diepste om geeft, geldt een soortgelijke argumentatie. De dingen waar iemand ten diepste om geeft en die daarmee de ruimte markeren waarbinnen iemand zich denkend, handelend en (op een bepaalde manier ook) voelend beweegt,¹⁵ kunnen in een bepaalde zin wel degelijk als identiteitsconstituerend gelden; zij zijn kenmerkend voor de *soort* persoon die iemand is. Maar personen kunnen zich later distantiëren van de dingen waar zij ooit ten diepste om hebben gegeven. Zij kunnen bijvoorbeeld denken dat zij toen gemanipuleerd werden door partijpropaganda en dat zij daardoor de gehoorzaamheid aan de bewuste partij van hogere waarde hebben geacht dan de liefde

15 De ruimte-metafoor is overgenomen van Charles Taylor; zie Taylor (1989, 28).

voor hun gezin. Nu is het voor hen onvoorstelbaar dat zij ooit zo hebben kunnen denken, voelen en handelen. Zij zien zich in een bepaalde zin niet meer als dezelfde persoon; zij zien zich namelijk niet meer als dezelfde *soort* persoon.

Ook komt het voor – deze situatie is karakteristiek voor morele dilemma's – dat personen niet anders kunnen dan met hun handelen de grenzen overschrijden van wat zij eigenlijk, dat wil zeggen gegeven waar zij ten diepste om geven, in staat (zouden) zijn om te doen. In de (filosofische) literatuur worden dit soort tragedies veelvuldig behandeld.¹⁶ En in een bepaalde zin zijn de bewuste personen na hun voor hen eigenlijk onmogelijke keuze inderdaad niet meer dezelfde als voorheen. Door te doen wat zij eigenlijk – op basis van de soort persoon die zij waren – niet konden doen, is hun beeld van zichzelf als het ware gebroken. Toch is hun begrip van zichzelf als zichzelf gedurende en ondanks de henzelf verscheurende beslissing (om te handelen zoals zij hebben gehandeld) niet afwezig geweest. Alleen zo is het te begrijpen dat zij de situatie als henzelf verscheurend (hebben) ervaren.

Samenvattend: ons bestaan en voortbestaan als persoon hangt niet af van het bestaan en voortbestaan van ons derdepersoonszelfbegrip als die en die of als een bepaald soort persoon. Wij kunnen in situaties geraken waarin ons zelfbeeld radicaal is veranderd; wij kunnen ons distantiëren van de soort persoon die wij waren; wij kunnen zelfs in een psychische crisis verkeren over wie wij 'eigenlijk' zijn. Maar desondanks blijven wij onszelf als onszelf begrijpen; dat is de voorwaarde voor alle vormen van derdepersoons-zelfbegrip. En daarom is ons bestaan en voortbestaan als persoon – en daarmee onze identiteit in fundamentele zin – niet afhankelijk van ons derdepersoonszelfbegrip, maar omgekeerd.

2.4 Fundamenteel zelfbegrip en persoonlijke identiteit

In mijn zienswijze van persoon-zijn is het ons zelfbegrip van onszelf als onszelf dat onze identiteit in de meest fundamentele zin constitueert. Het is onmogelijk dat wij ons in ons fundamenteel begrip van onszelf als onszelf verkeerd zouden kunnen identificeren of ons zouden kunnen vergissen over laten we zeggen 'de inhoud van het zelf'. In ons begrip van onszelf als onszelf begrijpen wij ons immers niet als *die en die* of als een bepaald *soort* persoon, met andere woorden, wij identificeren noch symboliseren onszelf qua zelf. Hier ligt dus het wezenlijke verschil met bijvoorbeeld ons begrip van onszelf als de (welomlijnde) protagonist van ons eigen levensverhaal of als een persoon die bepaalde waarden heeft.

Persoonlijke identiteit in deze fundamentele zin wordt soms bekritiseerd als een leeg begrip. Ik wil dat niet bestrijden. Ons fundamenteel zelfbegrip van onszelf als onszelf is als het ware leeg. Deze inhoudsloosheid is echter precies één van de twee redenen waarom wij ons nooit kunnen vergissen over onze identiteit en waarom dit soort identiteit onze meest fundamentele is. Van een

16 Harry G. Frankfurt bespreekt bijvoorbeeld de situatie van Agamemnon die moet kiezen tussen de liefde voor zijn dochter en de liefde voor het leger waaraan hij leiding geeft. En volgens Frankfurt kan men zeggen dat, na die keuze, de persoon die Agamemnon was in een bepaalde zin niet meer bestaat; zie Frankfurt (1994, 139).

voormalig levensverhaal, van een vroeger zelfbeeld, kunnen wij ons distantiëren, maar we kunnen ons niet distantiëren van onszelf qua zelf, dat wil zeggen, van onszelf als zichzelf begrijpend wezen.

De tweede reden waarom wij ons niet kunnen vergissen over onze identiteit en ons er niet van kunnen distantiëren ligt in het feit dat wij ons 'zelf' in ons begrip van onszelf als onszelf – het zelf dat was, is en zal zijn – niet identificeren als dit of dat 'zelf'. Wij zijn onszelf qua zelf als het ware gegeven. Ons begrip van onszelf als onszelf toont zich in allerlei acten van zelfbegrip, bijvoorbeeld in ons begrip van onze handelingen als *onze* handelingen, van onze waarnemingen als *onze* waarnemingen, van onze gedachten en gevoelens als *onze* gedachten en gevoelens, en van ons redeneren als *ons* redeneren. Zelfs een persoon die het gevoel heeft dat een vreemde wil zich van hem meester heeft gemaakt of die gedachten heeft die hij niet zelf lijkt te denken, ervaart en begrijpt zichzelf als het subject van zijn handelingen of gedachten, ook al ervaart hij zich in dit soort pathologische gevallen niet als hun bron. Kortom, ook deze persoon begrijpt zichzelf als zichzelf. Anders zou hij zijn 'vreemde' intenties, handelingen en gedachten namelijk niet als *ego-alien* kunnen ervaren en begrijpen.

Iemands persoonlijke identiteit in de door mij bedoelde fundamentele zin laat zich niet aanwijzen als die en die, kwalificeren als wel of niet veranderd, benoemen als een bepaald personage, of (door onszelf) worden betwijfeld, en wel omdat wij ons, zoals reeds gezegd, in ons fundamenteel zelfbegrip van onszelf als onszelf identificeren noch symboliseren.

Voor de duidelijkheid, ook gedachten als "ik ben ik" of "ik ben ikzelf", hoe onbepaald en vaag dergelijke uitingen van zelfbegrip ook mogen lijken, zijn vormen van derdepersoonszelfbegrip. De afstandelijke houding tot zichzelf en de symbolisatie van zichzelf qua zelf die zulke uitingen vereisen, worden evident als men de bewuste gedachten als vragen formuleert: "ben ik ik?", "ben ik ikzelf?" Dergelijke gedachten zijn hyperreflectief en daarmee *ver* verwijderd van de 'gegevenheid' van ons fundamenteel begrip van onszelf als onszelf. In een dusdanig afstandelijke houding ten opzichte van onszelf qua zelf kunnen we onze identiteit – welk beeld we daarbij ook mogen hebben – vanzelfsprekend betwijfelen, maar onze identiteit in fundamentele zin kan voor onszelf nooit object zijn van twijfel, en wel omdat zij als zodanig nooit object is van ons zelfbegrip.

2.5 *Het eerstepersoonsaspect is primair*

Persoon-zijn, zo heb ik betoogd, hangt af van het vermogen zichzelf als zichzelf te begrijpen. Daarmee stel ik het eerstepersoonsaspect, dat wil zeggen 'zelf-zijn', als primair. Zelf-zijn gaat dus als het ware vooraf aan persoon-zijn. Wij begrijpen ons immers primair niet als persoon, maar als *zelf* – het zelf dat was, is en zal zijn. Ik bedoel hiermee uiteraard niet een metareflectieve gedachte zoals 'ik ben het zelf dat was, is en zal zijn', maar het feit dat wij ons als één en hetzelfde subject van bijvoorbeeld de verschillende handelingen begrijpen, die we in het kader van een meer complexe handeling uitvoeren.

Zelf-zijn en persoon-zijn zijn in mijn zienswijze niet verschillende 'dingen', maar twee kanten van dezelfde medaille: het derdepersoonsbegrip 'per-

soon' correspondeert met het eerstpersoonsbegrip 'zelf'. Niettemin is er een belangrijk verschil: het eerstpersoonsaspect gaat altijd vooraf aan het derdepersoonsaspect. Zelf-zijn – dat wil zeggen iemands reflectief bewustzijn van z'n zijn, wat niets anders betekent dan zichzelf als zichzelf begrijpen – gaat in twee opzichten vooraf aan persoon-zijn. Ten eerste, het bestaan en voortbestaan van een persoon hangt af van het vermogen zichzelf als zichzelf te begrijpen. En ten tweede: alleen als we weten dat een wezen het vermogen heeft om zichzelf als zichzelf te begrijpen, kunnen we over dat wezen spreken als een persoon.

Welnu, omdat persoon-zijn en zelf-zijn hetzelfde 'ding' betreffen, maar zelf-zijn op een bepaalde manier primair is, is het, mijns inziens, inzichtelijk om met 'persoonlijke identiteit in fundamentele zin' hetzelfde te bedoelen als met identiteit van onszelf qua *zelf*. En *die* identiteit kan, zolang wij onszelf als onszelf begrijpen, door onszelf niet in twijfel worden getrokken. Immers, zonder bewustzijn van ons zijn zouden *wijzelf* niet bestaan.

2.6 “Multiples” in fundamentele en in niet-fundamentele zin

Mijn visie op het fenomeen van de zogenoemde “multiple selves” vloeit voort uit de hiervoor gepresenteerde visie op persoon-zijn en zelf-zijn. Het kan niet anders zijn dan dat personen die denken meerdere zelden te hebben, die zeggen nu personage A te zijn en dan personage B of die van zichzelf zeggen dat zij gedissocieerd waren toen zij een bepaalde handeling uitvoerden, *zelfbeelden* bezigen. Hun zelf in fundamentele zin (de uitdrukking 'hun zelf in fundamentele zin' is na wat ik eerder heb gezegd uiteraard al 'gevaarlijk' vanwege de niet-identificeerbaarheid van ons 'zelf') is altijd aan de kant van henzelf als het wezen dat zich op dat moment begrijpt als een wezen dat meerdere zelden heeft, dat personage A of B is, of dat op een bepaald moment gedissocieerd was.

“Multiples” hebben in fundamentele zin geen verschillende persoonlijke identiteiten. Op momenten dat zulke personen zich bewust zijn van zichzelf, wat bijvoorbeeld – net als bij iedereen – tot uiting komt in het aan zichzelf toeschrijven van een bepaalde waarneming, een bepaald gevoel, een bepaalde gedachte of een bepaalde handeling, maar ook in hun gedachte een “multiple” te zijn of gedissocieerd geweest te zijn, geven zij blijk van hun fundamenteel begrip van zichzelf als zichzelf. “Multiples” mogen dan in bepaalde omstandigheden geen toegang hebben tot bepaalde herinneringen en de daarmee verbonden emoties, waardoor hun zelfnarratief gefragmenteerd is – in extreme gevallen kan men wellicht zelfs van verschillende autobiografische zelden spreken –, maar een autobiografisch zelf, dat wil zeggen ons begrip van onszelf als de protagonist van ons eigen levensverhaal is een derdepersoonszelfbegrip en mag niet worden verward met ons fundamenteel eerstpersoonszelfbegrip van onszelf als onszelf.

Het pathologische fenomeen van “multiples” was vroeger bekend als “Multiple Personality Disorder”, maar wordt vandaag als “Dissociative Identity Disorder” (DID) betiteld. Ook dit nieuwere label werkt misinterpretatie in de hand. Men zou kunnen denken dat personen die aan DID lijden, zich van zichzelf qua zelf zouden kunnen dissociëren of zich als van zichzelf qua zelf gedissocieerd zouden kunnen ervaren. Beide is, tegen de achtergrond van mijn zienswijze op persoon-zijn en zelf-zijn, om conceptuele redenen echter onmogelijk.

2.7 Conclusie en open vragen

Wij kunnen niet anders dan onszelf als onszelf begrijpen. Wij kunnen dus ook niet bewust ophouden onszelf als onszelf te begrijpen. Zolang wij *iemand* zijn, dat wil zeggen een wezen met een eerstepersoonsperspectief, kunnen wij niet anders dan onszelf als onszelf begrijpen – althans, in omstandigheden waarin wij ons überhaupt van iets bewust zijn.

Men zou kunnen tegenwerpen dat de door mij (in het eerste deel van dit artikel) bekritiseerde theorieën van persoonlijke identiteit, in het bijzonder narratieve theorieën en theorieën die persoonlijke identiteit in termen van morele oriëntatie of van de structuur van de wil opvatten, *niet* met mijn zienswijze van persoonlijke identiteit conflicteren. Dat is echter een misvatting. De status van persoon-zijn is in deze theorieën aan hogere eisen gebonden dan in mijn zienswijze. Het vermogen om zichzelf als zichzelf te begrijpen, dat een voorwaarde is voor alle andere vormen van zelfbegrip, wordt in deze theorieën niet als zodanig en als de kenmerkende eigenschap van persoon-zijn onderkend. Wel is het omgekeerd zo dat de noties van narratieve identiteit en van ethische of morele identiteit in mijn concept van persoon plaats hebben.¹⁷

Ik wil niet onopgemerkt laten dat ik in het bestek van dit artikel twee andere belangrijke vragen niet heb behandeld, namelijk ten eerste de vraag in hoeverre onze persoonlijke identiteit, bedoeld in fundamentele zin, een synchrone of een diachrone identiteit is (dat wil zeggen, een identiteit in het actuele moment of door de tijd heen), en ten tweede hoe de 'gegevenheid' van ons 'zelf' te begrijpen is. Voor de volledigheid wil ik ten minste de richting van mijn antwoorden aanduiden.

In mijn zienswijze begrijpen wij ons in ons fundamenteel zelfbegrip van onszelf als onszelf als het zelf dat was, is en zal zijn, dus diachroon. Maar bij het tijdsbestek van ons diachroon zelfbegrip als één en hetzelfde subject van onze handelingen, gedachten, gevoelens en/of waarnemingen moeten wij niet denken aan grote tijdsperiodes, maar eerder aan de tijd die gemoeid is met een bepaalde handeling of aan momenten – maar ook momenten zijn uitgebreid in de tijd. Wat de tweede vraag betreft, de 'gegevenheid' van het zelf, met andere woorden het feit dat wij onszelf in ons begrip van onszelf als onszelf niet hoeven te identificeren, is alleen te begrijpen als wij een prereflectief gevoel van zelf-zijn ("sense of selfhood") veronderstellen.¹⁸

Literatuur

- Lynne Rudder Baker (2000), *Persons and Bodies: A Constitution View*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen J. Flanagan (1996), *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Harry G. Frankfurt (1994), 'Autonomy, Necessity, and Love', herdrukt in: Harry Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 129-141.
- Derek Parfit (1984), 'Why Our Identity Is Not What Matters', herdrukt in: Raymond Martin and John Barresi (red.), *Personal Identity*, Malden USA: Blackwell Publishing, 2003, 115-143.

17 In het kader van dit artikel kan daar echter geen aandacht aan worden besteed.

18 Beide vragen worden behandeld in Seidel (2006).

- Jeniffer Radden (1999), 'Pathologically divided minds, synchronic unity and models of self', in: Shaun Gallagher en Jonathan Shear (red.), *Models of the Self*, Thorverton: Imprint Academic, 343-358.
- A.A.T.S. Reinders, E.R.S. Nijenhuis, A.M.J. Paans, J. Korf, A.T.M. Willemsen, and J.A. den Boer (2003), 'One brain, two selves', in: *NeuroImage* 20, Elsevier Inc., 2119-2125.
- Marya Schechtman (1996), *The Constitution of Selves*, Ithaca: Cornell University Press.
- Marya Schechtman (2001), 'Empathic Access: The Missing Ingredient in Personal Identity', herdrukt in: Raymond Martin and John Barresi (red.), *Personal Identity*, Malden USA: Blackwell, 2003, 238-259.
- Christiane E. Seidel (2006), 'Conceiving of oneself as oneself', in: Thomas Fuchs and Christoph Mundt (red.), *Time, Memory and the Self*, Basel: Karger Publishers, 2006 (*te verschijnen*).
- Sydney Shoemaker (1996), 'Unity of consciousness and consciousness of unity', in: Shoemaker, Sydney, *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 176-197.
- Charles Taylor (1985), 'What is Human Agency?', in: Charles Taylor, *Human Agency and Language*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Charles Taylor (1989), *Sources of the Self*, Cambridge Cambridge University Press.
- Ernst Tugendhat (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bernard Williams (1970), 'The Self and the Future', herdrukt in: Raymond Martin and John Barresi (red.), *Personal Identity*, Malden USA: Blackwell Publishing, 2003, 75-91.