

Relaties tussen personen

In de voetsporen van Parfit

Begeleiders:
Joop Leo
Joel Anderson

Aantal woorden: 12.090 eigen tekst, exclusief voetnoten

Ron van 't Land, studentnummer 3513351
27-07-2013

Waarin Parfit's opvatting over persoonlijke identiteit wordt beschreven met behulp van relationele complexen en dit wordt doorgetrokken naar relaties tussen personen.

Inhoudsopgave

Voorwoord	p. 2
1. Inleiding	
1.1. De vraagstelling en de methode	p. 3
1.2. Het thema van de persoonlijke identiteit	p. 5
2. Van Locke en Hume naar Parfit	
2.1. Het geheugen als voorwaarde voor persoonlijke identiteit: John Locke	p. 7
2.2. De bundeltheorie van identiteit: David Hume	p. 9
2.3. De onbelangrijkheid van persoonlijke identiteit: Derek Parfit	p. 13
2.4. Bestaat persoonlijke identiteit?	p. 17
3. Persoonlijke identiteit als relationeel complex	p. 19
4. Naar relaties tussen personen	
4.1. Relaties tussen relationele complexen	p. 22
4.2. Het alledaagse voorbeeld van de liefdesrelatie	p. 25
5. De mogelijkheid van revisie van de moraliteit	p. 28
6. Het antwoord op de vraagstelling	p. 30
7. Bronnenlijst	p. 31

Voorwoord

Twee gebeurtenissen uit mijn leven hebben gemaakt dat ik mij vragen stelde over identiteit en relaties. Bij een conflict met een organisatie voelde ik mij niet goed behandeld en vroeg mij vervolgens af wat de identiteit, het geheugen en het geweten van een organisatie zijn, sterker nog of deze wel bestaan, en in hoeverre hier een moreel beroep op mogelijk is. Het leek me voor de hand liggend deze vragen eerst over individuele mensen te stellen, omdat we in ieder geval geheugen en geweten normaal gesproken aan individuen toeschrijven en omdat het deze individuen zijn die de organisatie vormgeven. Ik veronderstelde dat de filosofie een bron zou kunnen zijn voor antwoorden op mijn vragen en vond een aantal cursussen. Dat leidde al snel tot een algemene motivatie en belangstelling voor de filosofie en er ontwaakte een sluimerend verlangen naar het bevragen en begrijpen van de werkelijkheid, een verlangen dat zo sterk was dat het me de motivatie gaf om de academische studie filosofie aan te vangen en voort te zetten naast mijn werk. Nog steeds vraag ik mij verwonderd af, hoe het toch zijn kan dat een verlangen dat zo fundamenteel en sterk is, toch pas na het vijftigste levensjaar tot een voor de hand liggende vervulling leidt.

In de studie kwam Derek Parfit's "Reasons and Persons" langs, op een moment dat er zich in mijn leven een andere gebeurtenis afspeelde, een scheiding na een lang huwelijk. De aanleiding tot die scheiding en het vervolg erop bracht vele vragen met zich mee. Die vragen waren vooral van morele aard, maar, daar aan ten grondslag liggend, waren het ook vragen naar de feitelijke aard van de liefdesrelatie. Deze vragen kunnen worden opgevat als een subklasse van de vragen naar relaties tussen personen in het algemeen. Ik denk dat onze intuïtieve overtuigingen en moraal hierover in strijd kunnen zijn met de logica en de ontologie en dat dit leidt tot onbegrip, gebaseerd op een kennelijk onvermogen, dat een bron is van menselijk leed. Parfit beschouwt zichzelf als een revisionist met betrekking tot die overtuigingen en ik herken mijzelf daar in. Wijsgerig onderzoek dat leidt tot revisie van onze verkeerde overtuigingen beschouw ik als van algemeen belang, omdat het ons leven beter maken. Het is een onderzoek naar het verschil tussen datgene waar wij ons druk over maken en datgene dat er, bij nadere beschouwing, voor ons toe zou moeten doen, of in Parfit's teksten "what matters".

Hieraan kan de behoefte worden toegevoegd om een brug te slaan tussen de strenge analyserende filosofie en de meer verhalende en "lossere" wijsgerige antropologie. Montefiore bespreekt in zijn inleiding de tegenstelling tussen de analytische en de continentale filosofie¹, die mijns inziens hier in belangrijke mate analoog mee is, en poogt in zijn bundeling van bijdragen aan het thema van persoonlijke relaties hetzelfde metadoel te dienen van een samenkomen van beide opvattingen omtrent het bedrijven van filosofie.

Ik wil proberen een logisch beeld van personen en relaties tussen personen expliciet in contact te brengen met de 'werkelijkheid', onder andere in het voorbeeld van de liefdesrelatie.

¹ Op p.18: "While an analytic philosopher tend to structure his Works in terms of trying to adjust and to ward off objections at every point of detail along his path, and while discussion is is therefore often most relevant to him as he tries to tighten up the nuts and bolts of his argument, a continental philosopher is relatively more concerned with the total sense of his position." Maar ook (p.4): "[...] there seems to be nothing in the *method* of analytic philosophy as such to justify the view that this kind of philosophy is in principle peculiarly incapable of having anything to do with 'real' life."

1. Inleiding

1.1 De vraagstelling en de methode

Het is niet mijn bedoeling een volledige theorie over persoonlijke identiteit en interpersoonlijke relaties te presenteren. Het is meer de aanzet voor het starten van een mogelijk filosofisch studieprogramma. De vraagstelling van dit opstel luidt als volgt:

Kan de reductionistische opvatting van Parfit met betrekking tot persoonlijke identiteit worden uitgebreid tot een reductionistische opvatting met betrekking tot relaties tussen personen?

Ik wil met deze vraagstelling onderzoeken of de centrale uitkomsten van Parfit's werk met betrekking tot persoonlijke identiteit ook het denken over relaties tussen personen kunnen constitueren. Ik zal mijn onderzoek als interessant en nuttig beschouwen wanneer de analyse van relaties tussen personen een model oplevert dat helpt om onze morele intuïties en attitudes omtrent deze relaties te bevragen. Het gaat niet zozeer om het vinden van een metafysische waarheid, maar meer om een raamwerk, een kapstok. Het is niet gericht op het bewijzen van het bestaan van bepaalde theoretische entiteiten, maar meer op het bereiken van wat het constructief empirisme zou noemen "empirische adequaatheid", wat ik hier opvat als bevragende en verklarende kracht met betrekking tot het totaal van onze ervaringen, intuïties, gedragingen en problemen omtrent persoonlijke identiteit en relaties tussen personen.

Het werk van Parfit staat bij dit onderzoek centraal. Hij beargumenteert zijn positie helder en uitgebreid en ik neem zijn argumentatie over en verdedig of bestrijd deze niet. De juistheid van Parfit's opvatting over persoonlijke identiteit functioneert in dit onderzoek als assumptie binnen de vraagstelling. Dat levert twee uitgangspunten op. Ten eerste is dat een revisionistische attitude, die betekent dat wij onze overtuigingen in het algemeen, en bij hem in het bijzonder onze overtuigingen over moraliteit en rationaliteit, kunnen, moeten en willen toetsen aan de uitkomsten van een metafysisch en logisch onderzoeksprogramma.

"I believe that most of us have false beliefs about our own nature, and our identity over time, and that, when we see the truth, we ought to change some of our beliefs about what we have reason to do. We ought to revise our moral theories, and our beliefs about rationality. [...] I have great respect for descriptive philosophy. But by temperament, I am a revisionist. [...] I try to challenge what we assume. Philosophers should not only interpret our beliefs; when they are false, they should *change* them." (Parfit, Introduction pp. ix-x)

Ten tweede psychologisering van het onderwerp. Dit gezien de nog te bespreken opvatting van Parfit dat *psychologische* connectie en continuïteit belangrijker is dan persoonlijke identiteit. Dit levert een historisch vertrekpunt op, namelijk de filosofie van Locke en de kritieken hierop. Het centraal stellen van het bewustzijn, en meer in het bijzonder het geheugen, door Locke, zet de toon voor het latere debat. Meteen al in de directe reacties op Locke doemen echter problemen op. Ik zal de twee meest centrale kritieken, het transitiviteitsprobleem en het circulariteitsprobleem, bespreken omdat het oplossen daarvan Parfit's positie mede

vormgeven. Na Locke zal ik aandacht besteden aan Hume. Zijn bundeltheorie van persoonlijke identiteit legt een basis voor Parfit en diens positie is niet goed te begrijpen zonder deze te behandelen, juist omdat Hume's theorie niet zozeer expliciet in Parfit's werk te vinden is, als wel impliciet een belangrijke rol speelt.

Aangekomen bij Parfit zal ik een poging doen de lijn Locke-Hume-Parfit verder door te trekken naar de relaties tussen personen. Dit zal ik doen door eerst Parfit's conclusie op een eigen manier te beschrijven, namelijk met behulp van relationele complexen. Onder een relationeel complex versta ik elke entiteit, opgebouwd uit samenhangende relata en relaties. Personen beschouw ik als dergelijke relationele complexen, dat wil zeggen als reduceerbaar tot dergelijke complexen. Vervolgens zal ik inter-persoonlijke relaties als relationele complexen met dergelijke complexen als relata beschrijven. Deze werkwijze impliceert dat ik Parfit's positie accepteer en dat ik ervan uit ga dat de beschrijving ervan door middel van relationele complexen een juiste methode is.

Het thema van de inter-persoonlijke relatie is een nog tamelijk onontgonnen gebied. Als expliciet hoofdthema lijkt er maar een beperkte hoeveelheid materiaal beschikbaar te zijn. De vraag waarom het onderwerp, tenminste in de analytische filosofie, nog zo onderbelicht lijkt, is al een interessante vraag op zichzelf.

De taal van ons denken beschouw ik als te beperkt om uitdrukking te geven aan de mogelijke metafysische structuur van persoonlijke identiteit. Soms kan een beeld in een oogopslag duidelijk maken wat de taal, met veel pijn en moeite, probeert te beschrijven. Ik zal daarom een aantal illustraties gebruiken om de tekst te ondersteunen.

Er zijn nog een drietal thema's, deels impliciet, deels expliciet, in dit opstel aanwezig. Ten eerste is dat de discursiviteit die bepalend is voor onze waarneming en ons denken, waar we het als het ware mee moeten doen, ook al veronderstellen wij een Kantiaanse 'Weltansicht' die wellicht holistisch is en vrij van onze afbakeningen. Ik denk, hoewel ik het niet verder zal uitlichten, dat dit holisme een belangrijke (en voor hem geruststellende) aanname bij Parfit is². Ten tweede is er het thema van het onreduceerbare pure en onafhankelijke zelf, zoals we dat exemplarisch zien bij Descartes' cogito. Het ontkennen van het bestaan hiervan is een centraal uitgangspunt bij Parfit en in dit opstel, ondanks pogingen om tenminste de logische mogelijkheid van een dualistische theorie te verdedigen, bijvoorbeeld door Swinburne (Shoemaker en Swinburne, pp. 3-66). Voor Parfit is het zelf te reduceren tot fysieke en mentale processen. Parfit's opvatting is daarom reductionistisch.

Dan is er, ten derde, nog het gebruik maken van gedachte-experimenten, iets wat in het debat over persoonlijke identiteit veelvuldig gebeurt, al vanaf Locke, maar met nog meer enthousiasme sedert de opkomst van de neurochirurgie en de neurowetenschappen. Hierop is kritiek mogelijk. Er bestaan twee typen vraagstukken rond de wijze van gebruik maken van gedachte-experimenten. Ten eerste wordt er in deze exercities vaak gebruik gemaakt van het overdragen van separate (clusters van) herinneringen. Wilkes maakt bezwaar tegen dit isoleren van fragmenten van de totale geheugeninhoud en andere mentale inhouden van de context. Slors gaat uit van een soort Quineaans holisme en coherentisme, en zegt dat, zelfs al zouden we belangrijke context mee transplanteren, er altijd conflicten zullen optreden

² Zie bijvoorbeeld de korte paragraaf over het Boeddhisme (Parfit, pp. 502-503)

tussen het fragment en het totaal. Gendler heeft als bezwaar dat de bijzondere situaties in gedachte-experimenten parasiteren op de gewone situaties en daar dus niet logisch onafhankelijk van zijn en dat het denken van counterfactuele situaties in mogelijke werelden niet onproblematisch is, omdat de contingente mogelijkheden en onmogelijkheden van onze actuele wereld er wel degelijk toe doen wanneer we concepten binnen diezelfde actuele wereld doordenken³. Parfit zelf verdedigt zich tegen deze mogelijke kritiek.

“What can we learn from this imaginary story? Some believe that we can learn little. [...] But these cases arouse in most of us strong beliefs. [...] We discover our beliefs about the nature of personal identity over time. Though our beliefs are revealed most clearly when we consider imaginary cases, these beliefs also cover actual cases, and our own lives.” (Parfit, p.200)

Het antwoord van Parfit luidt dus dat het er maar vanaf hangt wat het doel van het gedachte-experiment is. Zolang we ze niet gebruiken om de werkelijkheid zelf te begrijpen, maar onze kennelijke intuïties over die werkelijkheid, is het geoorloofd. In het gedachte-experiment worden de overtuigingen onthult die in het gewone, feitelijke leven onder de oppervlakte blijven, maar wel degelijk een rol spelen.

Holisme met betrekking tot de noties persoonlijke identiteit en inter-persoonlijke relaties, waardoor grenzen vervagen, een reductionistische opvatting over beide noties en het gebruik maken van gedachte-experimenten met als doel onze intuïties hierover te onthullen zijn drie belangrijke uitgangspunten in het werk van Parfit. Ze vormen een belangrijke bodem onder de gehele argumentatieve aanpak, ook in dit opstel.

1.2 Het thema van de persoonlijke identiteit

Als ik zeg “ik denk aan je”, wat bedoel ik dan met “ik” en “je” en waar verwijst ik met deze termen naar? Ik gebruik ze aan de lopende band op een zinvolle manier in mijn taal en dus zullen ze zeker een betekenis hebben, niet leeg zijn. Maar verwijzen ze ook naar iets? En, zo ja, naar wat voor iets verwijzen ze dan? Met dit soort vragen begint het thema van de persoonlijke identiteit, om vervolgens over te gaan in een volgende vraag: Als ik zeg “ik denk al een jaar iedere dag aan je”, wat maakt dan dat ik al die tijd besta, persisterend in de tijd? Is het zo dat degene die driehonderdvijfenzestig dagen geleden aan je dacht dezelfde is als degene die gisteren aan je dacht en die vandaag aan je denkt? En ik weet nog dat ik als jongetje van zes jaar oud met mijn opa, die bakker was, met een mooi autootje, dat tegenwoordig een fraaie oldtimer zou zijn, brood ging bezorgen bij huisjes en boerderijen langs een klein riviertje, het Gein, onder de rook van Amsterdam. Maar waarom ben ik nu, bijna zestig jaar oud, schrijvend in mijn sympathieke appartementje in een zeventiende eeuws deel van de hoofdstad, nog dezelfde als dat jongetje van zes? En hoe weet ik dat?

³ Uit Discours de la Methode, I 16,7 (Gendler, p.34): « It is good to know something of the customs of various peoples, in order to judge your own more objectively, and so that we do not make the mistake of the untravelled in supposing that everything contrary to our customs is ridiculous and irrational. But when one spends too much time traveling, one becomes at last a stranger at home.... In addition, fiction makes us imagine a number of events as possible which are really impossible.... Thus it happens that those who regulate their behavior by the examples they find in books are apt to fall into the extravagances of the knight of romances, and undertake projects which it is beyond their ability to complete.”

Er zijn allerlei manieren om het onderwerp in te leiden en ik kies voor bovenstaande omdat het een onderscheiding laat zien, te weten die tussen synchrone identiteit, ofwel datgene dat bepaalt dat iets, op een bepaald moment, is wat het is en niet iets anders, en diachrone identiteit, ofwel datgene dat bepaalt dat iets dezelfde iets is op verschillende momenten in de tijd. Het onderscheid en het verband tussen beide perspectieven komt telkens terug in dit opstel.

Het is belangrijk om op te merken dat er twee manieren zijn om het woord “dezelfde” te gebruiken, namelijk in numerieke en in kwalitatieve zin. Parfit geeft een voorbeeld dat dit verschil duidelijk maakt (Parfit, pp. 201-202). Twee witte biljartballen zijn numeriek niet gelijk, maar kwalitatief wel. Als ik één van beiden rood verf dan houden ze op kwalitatief gelijk te zijn. Maar de rode bal en de witte bal die ik later rood verfde zijn numeriek gelijk. Ze zijn één en dezelfde bal. Hetzelfde verschil wordt duidelijk als we zeggen “na zijn ongeluk is hij niet meer dezelfde persoon”. We wijzen hier op een kwalitatief verschil. Overigens is te verdedigen dat het verschil niet absoluut is, in die zin dat er kwalitatieve veranderingen kunnen zijn die de numerieke identiteit “vernietigen”, of, zoals Parfit zegt: ‘If certain things happen to me, the truth might not be that I become a very different person. The truth might be that I cease to exist – that the resulting person is someone else.’ (Parfit, p.202)

De onderscheidingen tussen synchroon en diachroon en tussen numeriek en kwalitatief moeten we steeds voor ogen hebben bij ons onderzoek naar persoonlijke identiteit. Met name het eerste onderscheid speelt in dit onderzoek een belangrijke rol. Deze onderscheidingen spelen overigens bij elk identiteitsvraagstuk een rol. We moeten daarom ook vaststellen wanneer iets een persoon is om de stap naar *persoonlijke* identiteit te zetten. Locke beschouwt als een persoon een intelligent denkend wezen, voorzien van rede en reflectie, en in staat zichzelf onder verschillende omstandigheden als zodanig te herkennen. Hoewel een persoon vaak samen zal vallen met een menselijke wezen, is het niet noodzakelijk hetzelfde. Het is logisch en feitelijk mogelijk dat er levende mensen zijn die geen personen zijn, of dat er personen zijn die geen levende mensen zijn. Het persoonsbegrip is, zeker vanaf Locke, bovenal een psychologisch begrip, waar wij overtuigingen over hebben. Deze overtuigingen zijn meest intuïtief. Dit soort overtuigingen en de consequenties ervan voor rationaliteit en moraal, zijn het onderwerp van Parfit’s filosofie.

2. Van Locke en Hume naar Parfit

2.1 Het geheugen als voorwaarde voor persoonlijke identiteit: John Locke

Het is van belang om in dit onderzoek expliciet aandacht aan Locke te besteden omdat het door hem geïntroduceerde gebruik van bewustzijn, meer in het bijzonder geheugen, als criterium voor persoonlijke identiteit ook bij Parfit's werk centraal staat. Locke wordt beschouwd als de filosoof die het moderne denken over persoonlijke identiteit op gang heeft gebracht. Hij was het die de vragen rond persoonlijke identiteit systematisch analyseerde en van antwoorden voorzag in zijn *Essay Concerning Human Understanding*. Hij moest daarbij helemaal van de grond af beginnen, wat uitgebreid wordt beschreven door Russell (pp. 634-646).

Voor Locke zijn persoon en persoonlijke identiteit volledig gebaseerd op denken en bewustzijn. Dit komt goed tot uiting in het volgende samengestelde citaat:

"[...] 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 [...]" (Locke, p. 246) "[...] 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 actions or thought, so far reaches the identity of that person [...]" (Locke p. 247) "[...] 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 [...]" (Locke pp.247-248) "[...] so that whatever has the consciousness of present and past actions, is the same person to whom they both belong. [...]" (Locke, p.251) "[...] 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, p.251)

Locke hangt zowel het synchrone als het diachrone begrip van persoonlijke identiteit op aan het (zelf)bewustzijn, dat wil zeggen de combinatie van het actuele bewustzijn (synchroon) en het geheugen (diachroon). Locke's opvatting is vooral een geheugentheorie van persoonlijke identiteit. Hoewel hij het over bewustzijn heeft, en het begrip geheugen niet gebruikt, impliceert zijn theorie het wel, zoals Reid uitlegt⁴.

Simpelweg ben ik dezelfde als een vroeger persoon als ik van binnenuit, dat wil zeggen uit een eerstpersoonsperspectief, herinneringen heb aan ervaringen van die vroegere persoon. Butler heeft bezwaar tegen de geheugen-theorie bij Locke omdat deze impliceert dat ik niet bestond op momenten waarvan ik geen herinnering meer heb. Dat is in de ogen van de meesten van ons een absurditeit. Door een uitbreiding van de theorie, namelijk dat ik geen geheugen hoeft te hebben, maar de *mogelijkheid* van geheugen, onder de juiste condities, is

⁴ "First, that Mr. Locke attributes to consciousness the conviction we have of our past actions, as if a man may now be conscious of what he did twenty years ago. It is impossible to understand the meaning of this, unless by consciousness be meant memory, the only faculty by which we have an immediate knowledge of our past actions." (Reid (2), p. 115)

het bezwaar grotendeels weggenomen. Er is echter een ander bezwaar, namelijk dat geheugen persoonlijke identiteit al vooronderstelt en dus nooit een verklaring ervoor kan leveren, dat moeilijker op te lossen lijkt.

“But though consciousness of what is past does thus ascertain our personal identity to ourselves, yet, to say that it makes personal identity, or is necessary to our being the same persons, is to say, that a person has not existed a single moment, nor done one action, but what he can remember; indeed none but what he reflects upon. And one should really think it self-evident, that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute, personal identity, any more than knowledge, in any other case, can constitute truth, which it presupposes.” (Butler, p.100)

Mijn continue zelf is weliswaar rechtstreeks toegankelijk via de herinneringen die ik heb van vroegere ervaringen, maar deze leveren geen metafysische verklaring of logische definitie of van persoonlijke identiteit omdat het concept geheugen al een persoonlijke identiteit impliceert, namelijk de eigenaar van dat geheugen, of, breder, van dat bewustzijn. Elke verklaring van persoonlijke identiteit door middel van geheugen is daarmee circulair en dus een schijnverklaring. Een oplossing voor dit probleem, overgenomen door Parfit, vinden we bij Shoemaker's bespreking van het Q-geheugen.

Een waar geheugen (dus geen zinsbegoocheling of het effect van manipulatie van onze hersenen⁵) is als volgt te beschrijven⁶:

- (1) Ik ben op dit moment in een toestand alsof ik mij herinner een specifieke ervaring te hebben.
- (2) De inhoud van die toestand is kwalitatief identiek, of sterk gelijk aan een ervaring in het verleden.
- (3) Ik had die ervaring.

Shoemaker houdt het logisch voor mogelijk dat de persoon die de oorspronkelijke ervaring had een ander is dan degene die zich deze ervaring herinnert, zelfs al is dit een herinnering in de eerste persoon. (Shoemaker) Er is in dat geval al sprake van een herinnering van de ervaring, als de herinnering, op de juiste wijze, causaal afhankelijk is van de ervaren gebeurtenis. In plaats van (3) geeft Shoemaker als derde voorwaarde voor het zijn van een herinnering daarom:

- (4) Mijn herinnering is causaal, op de juiste wijze, afhankelijk van de ervaren gebeurtenis in het verleden.

(1), (2) en (4) geven een definitie van geheugen die geen beroep doet op continuïteit van persoonlijke identiteit. Het zou bijvoorbeeld zo kunnen zijn dat persoon B, op één of andere manier, een geheugenfragment van persoon A in zijn hersenen getransplanteerd krijgt. B herinnert zich dan iets dat A heeft meegemaakt, en wel vanuit A's eerste persoons perspectief. De transplantatie van de herinnering maakt deel uit van een causale keten en er is dus sprake van geheugen. Shoemaker noemt dit “quasi-geheugen” of “Q-geheugen”. Het norma-

⁵ Slors stelt ware (“veridical”) herinneringen tegenover : “ [...] nonveridical memories as a consequence of, say, delusion, hypnosis, or having our brains tampered with.” (Slors, 2001, p.188)

⁶ Slors, 2001, p.188

le geheugen nu is niets anders dan een speciale vorm van dit Q-geheugen, namelijk die waarbij A en B dezelfde persoon zijn. De klassen van normale herinneringen is daarmee een subklasse van de klasse van Q-herinneringen. Deze laatste klasse ontsnapt aan het circulariteitsprobleem en daarmee ook de geïncludeerde klasse van de normale herinneringen. Anderen hebben weliswaar kritiek op de aanpak van Shoemaker, maar stellen ook modificaties voor om de oplossing toch te kunnen behouden (zie bijvoorbeeld Roache en Slors). Het gebruik van dit Q-geheugen vinden we als één van de centrale elementen bij Parfit terug.

Reid heeft een bezwaar dat van belang is, omdat het bij Parfit zal leiden tot de introductie van zijn Relatie R (voor de bespreking hiervan zie paragraaf 2.3). Het is gebaseerd op een alledaags verhaal. (Reid (2) pp. 114-115) Stel je het leven voor van een dapper en succesvol militair. Als kind, als zo vele kinderen, stal hij een appel uit een boomgaard, werd betrapt en vervolgens gestraft met een aantal zweepslagen. In Reid's achttiende eeuw een alledaags scenario. De jongen groeit op en gaat het leger in. Bij het allereerste gevecht verricht hij als luitenant een heldendaad door de vijandelijke vlag buit te maken. Het is het begin van een mooie loopbaan en op latere leeftijd wordt hij generaal. Laten we er nu eens van uit gaan dat de luitenant zich nog de diefstal van de appel herinnert door de jongen. Dat de generaal zich de veroverde vlag van de luitenant herinnert is evident. Het is echter zeer wel denkbaar dat de generaal zich niet meer herinnert dat hij als kind een appel heeft gestolen en daarvoor gestraft is. Zulke situaties komen in onze levens voor. Als we de theorie van Locke strikt volgen dan is de consequentie van dit verhaal dat de jongen (J) en de luitenant (L) dezelfde persoon zijn en dat de luitenant en de generaal (G) dezelfde persoon zijn. Maar ook dat de jongen en de generaal níet dezelfde persoon zijn. Ofwel: ($J = L$) en ($L = G$), maar ($J \neq G$). Persoonlijke identiteit is dus op deze manier geen transitieve relatie. Maar als we persoonlijke identiteit opvatten als een verbijzondering van identiteit in het algemeen, dan dient deze zich te gedragen volgens de logica van identiteit. En volgens de logica van identiteit geldt wel degelijk dat uit ($A = B$) en ($B = C$) volgt dat ($A = C$), ofwel dat de relatie transitief is. Dit wordt bijvoorbeeld, gebaseerd op Leibniz, uitgelegd door Wiggins. (Wiggins, pp. 3-4) Geheugen is kennelijk geen voldoende voorwaarde voor het voortbestaan van persoonlijke identiteit. We zullen bij Parfit zien dat hij het oplost door het verschil te introduceren tussen de relaties connectie en continuïteit tussen eerdere en latere zelden. De connectierelatie is dan niet transitief, de continuïteitsrelatie is dat wel. De combinatie van beiden noemt hij "Relatie R" Deze notie staat bij hem centraal en is daarmee ook een pijler onder dit leeronderzoek.

2.2 De bundeltheorie van identiteit: David Hume

Het bespreken van Hume heeft, in het licht van Parfit's werk, belangrijke redenen. Hume's bundeltheorie wordt weliswaar niet expliciet door Parfit overgenomen, maar is wel impliciet in diens werk aanwezig. Bovendien is de metafoer van de bundel grondslag voor mijn eigen beschrijving van Parfit's werk met behulp van relationele complexen, zowel in tekst als in beeld.

Hume gaat ervan uit dat alle betekenisvolle ideeën in onze geest hun uiteindelijke grond hebben in de waarneming. Als we vermoeden dat een idee, een concept, een filosofische term wel eens betekenisloos zou kunnen zijn, dan is het voldoende om de vraag te stellen van welke impressie dit idee⁷ is afgeleid. Als we een dergelijke impressie niet kunnen vinden,

⁷ Ik gebruik hier de woorden "impressie" en "idee" omdat deze dicht bij de oorspronkelijke Engelse tekst blijven. In de Nederlandse vertaling die ik als bron opgeef vinden we deze vertaald als, respectievelijk, "indruk" en "denkbeeld".

dan is het idee leeg⁸. Voor het totaal van impressies en ideeën gebruikt Hume het woord “perceptie(s)”. Deze percepties bestrijken het zintuiglijke, het denken, de sensaties, de emoties en de passies.

Vanuit deze empiristische filosofie is er een probleem met de betekenis van het idee identiteit in het algemeen. Het is namelijk niet duidelijk uit welke impressie dit zou moeten voortkomen. In boek I, deel 4, sectie ii van het *Traktaat* (Hume(1), pp.216-218) stelt Hume eerst dat, als in de propositie over één enkel object, *stemt het object overeen met zichzelf*, het woord “object” en het woord “zichzelf” hetzelfde idee betreffen, deze propositie betekenisloos is en hooguit het idee van eenheid overbrengt, maar niet dat van identiteit. Anderszins kan een veelvoud van objecten ook nooit identiteit over brengen, maar hooguit aantal. Zowel één object als meerdere objecten kunnen dus niet een impressie geven van het idee van identiteit. En aangezien eenheid en aantal (ofwel veelheid) elkaar logisch uitsluiten, kunnen deze beide simpele, niet verder op te delen, ideeën ook niet samen een complex idee identiteit opleveren. Of toch wel? Hume gebruikt het idee van tijd en benadrukt het diachrone perspectief van identiteit naast het synchrone. Eén enkel, onveranderlijk object presenteert zich als eenheid aan ons, maar op verschillende momenten in de tijd. Als ik dit object met mijn zintuigen zonder onderbreking waarneem van tijdstip t_0 tot en met tijdstip t_n , dan zijn er als het ware meerdere objecten, één op elk tijdstip van t_0 tot t_n . Eenheid is, met behulp van de tijd, tegelijkertijd aantal geworden. Identiteit is als het ware eenheid en aantal tegelijkertijd en deze sluiten elkaar niet meer logisch uit. Diachroon en synchroon zijn twee kanten van dezelfde medaille.

Hume ziet identiteit als het individualiserend principe, hier toegepast op de niet-levende, en daardoor onveranderlijke objecten. Wij als levende objecten met onze levende, en dus veranderlijke zintuigen, voegen verandering aan de tijd toe. Tijd en verandering worden dan min of meer synoniem.

“Het individualiserend principe is dus niets anders dan de *onveranderlijkheid* en *ononderbrokenheid* van een object door de tijd heen, zoals we ons dat voorstellen. Hierdoor is de geest in staat het object in verschillende periodes van zijn bestaan te traceren, zonder breuk in onze kijk op het object en zonder verplicht te zijn om een denkbeeld te vormen van veelvoudigheid en aantallen.” (Hume(1), p. 218)

Om de stap te zetten naar *persoonlijke* identiteit en dus naar de identiteit van levende objecten moet Hume de stap zetten van het onveranderlijke naar het veranderlijke. Maar eerst bespreekt hij het begrip *persoon*, ofwel *zelf*, in een hoofdstuk (Hume(1), Boek I, deel 4, sectie vi) dat specifiek handelt over persoonlijke identiteit. Hume erkent dat er filosofen zijn die de sterke, introspectieve, ervaring van ons zelf zo overtuigend vinden dat aan het bestaan van dat zelf niet getwijfeld hoeft te worden en verder bewijs overbodig is. Bovendien is dit zelf zo fundamenteel voor alle kennis die we van de wereld hebben⁹ dat niets meer zeker lijkt als we aan het bestaan van dit zelf twijfelen. Maar, zegt Hume, er bestaat helemaal geen impressie van een zelf die tot een betekenisvol idee van dat zelf kan leiden. Al onze impressies zijn van veranderlijke zaken en worden veroorzaakt door veranderlijke, vooral zintuiglij-

⁸ ‘When we entertain, therefore, any suspicion that a philosophical term is employed without any meaning or idea (as is but too frequent), we need but enquire, *from what impression is that supposed idea derived*. And if it be impossible to assign any, this will serve to confirm our suspicion’ (Hume(2), p. 18)

⁹ Ik neem aan dat dit vooral is omdat kennis een kennend subject veronderstelt

ke, processen. Het zelf waar we naar op zoek zijn zou juist een onveranderlijke ontvanger van impressies en drager van ideeën moet zijn. Het onveranderlijke zelf kan nooit zijn samengesteld uit veranderlijke enkelvoudige ideeën. Als ik het over mijn zelf heb dan is dat alleen maar een manier om het over een verzameling impressies (indrukken) en ideeën (denkbeelden) te hebben, die om een nog te bepalen reden bij elkaar horen. Hume erkent dat hij hier net zo min verder een bewijs voor kan leveren dan de metafysici¹⁰ en dat hij, als deze na zijn onbevooroordeelde en rationele overwegingen niet bereid zijn de mogelijkheid van het onafhankelijk bestaande zelf af te wijzen, met hen uitgepraat is.

De persoon, het zelf, is voor Hume een bundel van veranderlijke zaken als percepties (impressies en ideeën). Hume's eigen woorden leggen dit helder uit:

“Maar een zelf of persoonlijkheid is geen indruk, maar iets waaraan een menigte indrukken geacht wordt te refereren. [...] Allemaal zijn ze verschillend, onderscheidbaar en scheidbaar. Ze kunnen op zich beschouwd worden en kunnen op zich bestaan. Ze hebben niets nodig om hun bestaan te ondersteunen.[...] een verzameling percepties, die elkaar met ongelooflijke snelheid opvolgen en die in een staat van voortdurende golvende beweging zijn.” (Hume(1), pp.256-257)

Dat wat wij ons “zelf” noemen, onze notie van een persoon, verwijst dus niet naar een zelfstandige entiteit in de werkelijkheid, maar naar een verzameling of bundel percepties. Deze complexe bundel is intern dynamisch en dus veranderlijk. Maar wat onveranderlijk is dat is dat de bundel als geheel, dus qua bundel.

Vanuit dit beeld doemen twee cruciale vragen op. Ten eerste is dat de vraag naar continuïteit van het, op deze manier begrepen, zelf in de tijd en dus in alle veranderingen. ‘Waarom hebben we deze sterke neiging om een identiteit toe te schrijven aan deze elkaar opvolgende percepties en ons in te denken dat we een onveranderlijk, ononderbroken bestaan bezitten gedurende het verloop van ons leven?’ (Hume(1), p.257) Het antwoord ligt voor Hume in de menselijke psychologie. Daarbij gebruikt hij het idee van wat later “temporele delen” zou heten¹¹. Zoals objecten in de ruimte uit delen zijn samengesteld, zo zijn ze dat ook in de tijd. Zo is van een eikenboom de stam een ruimtelijk deel. Maar evenzeer zijn van het gehele, in de tijd geplaatste, bestaan van diezelfde eikenboom de eikel, het jonge plantje en de grote eikenboom temporele delen. Bij niet-levende en onveranderlijke objecten zijn, over een bepaalde periode, deze temporele delen identiek, gelijk. Bij levende en veranderlijke objecten zijn deze temporele delen divers, niet identiek.¹² Echter, omdat we de overgang van het ene naar het andere temporele deel van een veranderlijk object, bij continue impressies van dat

¹⁰ Metafysici die in zijn tijd natuurlijk vaak ook theologen waren, of in ieder geval niet in aanvaring met het kerkelijk gezag wilden komen. De kerkelijke leer had immers behoefte aan een onsterfelijke en onveranderlijke ziel die kan voortbestaan na de dood van het lichaam. Dit voortbestaan ontkent Hume expliciet. ‘En als de dood mijn percepties zou verwijderen en ik niet zou kunnen denken, voelen, zien, liefhebben of haten na de ontbinding van mijn lichaam, dan zou ik volledig ophouden te bestaan, noch zou ik een begrip hebben van iets dat vereist is om mij tot een volmaakt niets te maken.’ (Hume(1), p.257)

¹¹ “[...] de objecten, die variabel en onderbroken zijn en toch geacht worden als identiek voort te bestaan, bestaan slechts uit een opeenvolging van delen, verbonden door gelijkenis, nabijheid en oorzakelijkheid.” (Hume (1), p. 259)

¹² Merk op dat Hume hier een absoluut verschil tussen levende en niet-levende objecten hanteert, namelijk het al dan niet veranderlijk zijn. Of een rotsblok, door Hume ongetwijfeld als een niet-levend object beschouwd ook daadwerkelijk niet verandert in de tijd is eenvoudig tegen te spreken. Ik denk echter niet deze mogelijke kritiek het betoog dat Hume hier houdt op een wezenlijke manier aantast.

object, als zeer vloeiend ervaren gedraagt het zich in onze fenomenologie nagenoeg gelijk aan de ononderbroken waarneming van een niet-levend object.

“Die handeling van de verbeelding, waardoor we het ononderbroken en bestendige object beschouwen, en die waardoor we nadenken over een opeenvolging van verbonden objecten geven bijna hetzelfde gevoel.” (Hume(1), p.258)

Aan de in de tijd verbonden, maar diverse, temporele delen van ons zelf wordt door ons per abuis de gelijkheid toegeschreven van het onveranderlijke object en zo ontstaat de, haast oncorrigeerbare, vergissing van de onveranderlijkheid en bestendigheid van dit zelf. Het is de verbintenis, of relatie, tussen de temporele delen van de bundels van percepties die hier aanleiding toe geeft. Hume noemt drie relaties die de temporele delen verbinden, namelijk gelijkenis, nabijheid en causaliteit, althans voor de objecten zelf en de impressies. Als het louter om de ideeën gaat, die niet ruimtelijk zijn georiënteerd, vervalt de nabijheid als optie, zodat gelijkheid en causaliteit voor Hume de enig denkbare relaties zijn.

Hume denkt dat er een aantal condities zijn die het ons vergemakkelijken om de overgangen tussen temporele delen van een veranderlijk object, of het idee van dat object, zo te maken dat er de illusie van identiteit, van gelijkheid, ontstaat. Ten eerste is het zo dat des te kleiner de verschillen tussen de temporele delen zijn, des te makkelijker we gelijkheid accepteren. Zie ook verder in dit opstel de passage over filmbeelden in paragraaf 3. Die omvang van de verschillen is niet absoluut, maar proportioneel met betrekking tot het beschouwde object. Volgens Hume's eigen voorbeeld: 'De toe- of afname van een berg zou niet voldoende zijn om de verscheidenheid in de planeet te bewerkstelligen, hoewel de verandering van een paar inches voldoende zou zijn om de identiteit van bepaalde stoffelijke lichamen te vernietigen.' (Hume(1), p.260) Een andere belangrijke voorwaarde is dat we de temporele delen een gemeenschappelijk doelgerichtheid kunnen toeschrijven. Zo zal een vissersboot die wordt onderhouden, door stap voor stap sterk gelijkende onderdelen ter vervanging van versleten onderdelen te gebruiken, zelfs als alle onderdelen vervangen zijn nog dezelfde vissersboot zijn. In strikt numerieke zin kunnen we dan weliswaar niet meer van gelijkheid spreken, maar in kwalitatieve zin wel degelijk. Deze gerichtheid op hetzelfde doel wordt door Hume als mogelijke relatie tussen de bundelelementen toegevoegd. Een laatste conditie is dat veranderlijkheid in sterke mate het wezen van een object kan bepalen. Hume's voorbeeld is de rivier, die in strikt materiële zin zeer snel verandert, maar die voor ons toch gedurende lange tijd gelijk blijft, mede omdat het stromend water dat het grootste deel van de veranderlijkheid is tegelijk de essentie van de rivier is.

Hume stelt dat causaliteit een belangrijke relatie is tussen opeenvolgende temporele delen van het zelf. Omdat causaliteit (in ieder geval in Hume's tijd) tijdsvolgordelijkheid impliceert is ons geheugen onmisbaar bij het bepalen van die causaliteit. Zonder geheugen kennen wij geen causaliteit en dus ook geen veranderend zelf. Op deze wijze krijgt, in navolging van Locke en vooruitlopend op latere filosofen als Parfit, het geheugen ook bij Hume een centrale rol in de verklaring van persoonlijke identiteit¹³.

¹³ Het boek van Brainard ("I Remember") levert een soort empirisch bewijs voor de constituerende van het zelf door middel van herinneringen. Het boek bestaat alleen maar uit korte zinnen die een geheugenfragment beschrijven. Elke zin begint met "I remember". Het geheel van het boek geeft een goede indruk van de persoon die met "I" wordt aangeduid.

2.3 De onbelangrijkheid van persoonlijke identiteit: Derek Parfit

De voorgaande, uitgebreide, bespreking van Locke en Hume wordt gerechtvaardigd doordat zij samen cruciale ingrediënten aandroegen voor Parfit's werk:

- (I) Bewustzijn, of tenminste de mogelijkheid daartoe, is een noodzakelijke voorwaarde voor persoonlijke identiteit en herinneringen zijn daar een centraal element van.
- (II) Elementen zijn op te vatten als processen¹⁴ in de tijd welke samen een bundel vormen. Er is niets meer dan deze bundel. Er is geen zelfstandige extra entiteit, er zijn slechts processen en verbanden tussen die processen. Deze processen vooronderstellen geen persoonlijke identiteit.
- (III) De bundel heeft temporele delen die aan elkaar gerelateerd zijn, wat maakt dat een persoon door de tijd heen kan blijven bestaan.
- (IV) Het diachrone en het synchrone perspectief zijn samen nodig om tot een sluitende bepaling van persoonlijke identiteit te komen.

In "Reasons and Persons" is een verhandeling over de persoonlijke identiteit het *pièce de résistance*. (Parfit, p. 199-306). Op basis van een aantal gedachte-experimenten stelt hij vast wat onze kennelijke intuïtieve overtuigingen over de criteria voor ons voortdurende bestaan, als een persoon door de tijd, zijn. De notie criterium moet hier begrepen worden als ontologisch en niet als epistemologisch, niet als "our way of telling", maar als 'what this identity necessarily involves or consists in'. Door deze diachrone versie van de vraag naar persoonlijke identiteit te beantwoorden geeft hij ook een antwoord, in ieder geval gedeeltelijk, op de synchrone versie. Immers, als we kunnen vaststellen wat er voor nodig is dat een persoon in de tijd blijft bestaan, dan hebben we kennelijk een idee van de aard van die persoon. Parfit richt zich dus in eerste instantie op de vraag wat ervoor zorgt dat een persoon op twee verschillende tijdsmomenten één en dezelfde is.

In zijn eerste gedachte-experiment laat hij van zichzelf uit nieuw materiaal, op een andere planeet, een exacte kopie maken op basis van een blauwdruk die vanaf de aarde daarheen verstuurd is. Het origineel van de kopie op aarde wordt tegelijkertijd volledig vernietigd. Door deze materiële kopie worden ook alle herinneringen (en andere mentale toestanden) geteletransporteerd. Hij gaat er van uit dat wij op de nieuwe planeet, in een wereld waar deze manier van reizen ons bekend is, gewoon met ons bestaan door zullen gaan, in de overtuiging nog steeds dezelfde persoon te zijn. In deze intuïtieve overtuiging is het fysieke criterium daarom geen feitelijke of noodzakelijke voorwaarde voor persoonlijke identiteit omdat er geen materiële continuïteit is tussen mijzelf voor en na de teletransportatie.

Stel nu echter dat ons origineel op aarde nog blijft bestaan, in Parfit's voorbeeld slechts voor korte tijd¹⁵, terwijl de kopie op de andere planeet al functioneert. Sterker nog, ik kan er zelfs mee communiceren. Wat moet ik me bij deze situatie, waarbij er een duplicatie van de bewustzijnsstromen heeft plaatsgevonden, van mijn overtuiging voorstellen omtrent mijn

¹⁴ Hume gebruikt hier de term "percepties" voor, maar ik zal hiervoor de term "processen" gebruiken. Dit is een neutralere term die bijvoorbeeld ook fysieke processen in de bundel toestaat. Parfit heeft het over '[...] the existence of his brain and body, and the thinking of his thoughts, and the doing of his deeds, and the occurrence of many other physical and mental events'. (Parfit, p.275)

¹⁵ Dat het slechts een korte tijd is, is belangrijk. Als de situatie langer duurt zullen origineel en duplicaat steeds meer verschillende ervaringen opbouwen en dus van elkaar gaan verschillen.

voortbestaan? Mocht mijn origineel korte tijd later sterven, leef *ik* dan toch door zijnde de kopie?¹⁶ Met betrekking tot persoonlijke identiteit is deze multiplicatie, een probleem en Parfit vindt dat de vraag naar voortbestaan daarvan in een dergelijk geval niet goed beantwoord worden kan.

Omdat, gezien het gedachte-experiment, het fysieke criterium geen noodzakelijke (en voldoende) voorwaarde kan zijn moeten we ons richten op het psychologische criterium. Hierover verschilt Parfit overigens van mening met Bernard Williams, in wiens opvatting het fysieke criterium een noodzakelijk criterium is. (Williams)

We kunnen omtrent het psychologische criterium een non-reductionistische of een reductionistische opvatting hebben. De meest bekende non-reductionistische is het Cartesiaanse ego. Maar elke opvatting die de persoonlijke identiteit beschouwt als een extra, op zichzelf staande, entiteit¹⁷ is in deze zin non-reductionistisch. In de moderne tijd wordt de mogelijkheid van deze opvatting nog wel verdedigd, zoals door Swinburne, in debat met Shoemaker (Shoemaker en Swinburne). Parfit daarentegen concludeert dat er veel tégen te zeggen is en niets vóór en verwerpt de mogelijkheid van het bestaan van persoonlijke identiteit als een niet-reduceerbaar, op zichzelf staand iets, geheel in de lijn van Hume. Parfit's opvatting van persoonlijke identiteit is derhalve reductionistisch.

Het door Locke geïntroduceerde geheugencriterium is problematisch vanwege het transitiviteitsprobleem en het circulariteitsprobleem. Als antwoord op het eerste probleem introduceert Parfit een tweeledige revisie van Locke. Ten eerste stelt hij dat het geheugen niet het enige soort element in de reductieve klasse¹⁸ is. Naast het geheugen zijn er andere mentale toestanden en processen die dezelfde rol kunnen vervullen. Zo is er de relatie tussen een voornemen tot een bepaalde handeling en de uitvoering van die handeling of zijn er de karaktereigenschappen. Samen met de herinneringen kunnen dezen de verbinding maken tussen een persoon op een bepaald tijdstip en een persoon op een eerder of later tijdstip, zodanig dat deze als één persoon mag worden gezien. Omdat nu niet meer alles van het geheugen afhangt legt het transitiviteitsprobleem minder gewicht in de schaal. Het is echter nog niet geheel van tafel, omdat wat met betrekking tot het geheugen geldt, evenzeer voor uitvoering van een handelingsvoornemen en voor karakter kan gelden. Het is denkbaar dat er voldoende verbinding is ten aanzien van het totaal van mentale processen tussen enerzijds de jongen en de officier en anderzijds de officier en de generaal, maar dat de generaal zich bijna niets herinnert van de ervaringen van de jongen, geen door de jongen voorgenomen handelingen uitvoert en ook nauwelijks nog iets van diens karakter heeft. Het transitiviteitsprobleem is dus ten principale nog niet van tafel.

Parfit lost dit op door zich een *keten* in de tijd voor te stellen van qua bewustzijn geconnecteerde personen, waarbij elke *schakel* of, indachtig Humes opvatting, elk temporeel bundel-fragment¹⁹ meer dan vijftig procent overlap (om de voorwaarde voor uniciteit te creëren) met de voorgaande of de opvolgende doorsnede moet hebben. Een dergelijke keten is in zijn totaliteit te benoemen als continue. Die continuïteit is het resultaat van een serie opeenvolgende connecties. Het valt eenvoudig in te zien dat deze continuïteit wel transitief is. Stel je

¹⁶ Parfit gebruikt voor deze toestand de term "branching". Ik zal hiervoor het woord "multiplicatie" gebruiken.

¹⁷ Parfit spreekt van een "further fact".

¹⁸ Dat wil zeggen de klasse van dingen waartoe een gegeven entiteit of verschijnsel gereduceerd kan worden.

¹⁹ Voor een verbeelding hiervan zie paragraaf 3.

een lineaire ketting met 100 schakels voor. Schakel 50 is geconnecteerd aan schakels 49 en 51, maar niet aan schakels 1 tot en met 48 en 52 tot en met 100. Toch zal schakel 1 meebewegen als ik aan schakel 50 trek. Dit is het gevolg van continuïteit van de ketting welke het gevolg is van de connectie tussen elk paar naast elkaar gelegen schakels. Op dezelfde manier is schakel 100 continue met schakel 50. Maar als ik aan schakel 100 trek zal ook schakel 1 in beweging komen. Dit voorbeeld laat zien dat continuïteit transitief is.

Met betrekking tot het circulariteitsprobleem neemt Parfit de oplossing van Shoemaker's quasi-geheugen over. Hij werkt dit verder uit in zijn eigen gedachte-experiment (Parfit, p. 219-223) en acht het ook van toepassing op de gewone intentie-act-relatie en de karaktermerken. Deze worden niet geacht persoonlijke identiteit te vooronderstellen, maar gezien als een subgroep van quasi-fenomenen die deze vooronderstelling niet nodig hebben.

We kunnen nu Parfit's criterium voor het voortbestaan van persoonlijke identiteit weergeven. Hierbij noemt hij het totaal van psychologische connectie en continuïteit "Relatie R". Daarbij moet nog wel als voorwaarde worden gesteld dat er geen multiplicatie is opgetreden. Er is dan weliswaar sprake van een vertakte Relatie R, maar de vraag naar het voortbestaan van de persoonlijke identiteit kan dan niet meer betekenisvol gesteld en beantwoord worden. Bovendien moeten wij ons afvragen op welke wijze mijn herinnering aan een ervaring causaal moet afhangen van het vroegere optreden van die ervaring. Parfit onderscheidt hier de *normale* oorzaak, de *betrouwbare* oorzaak en *iedere* oorzaak zonder meer. Zijn keuze is voor de laatste optie. Parfit's psychologische criterium voor persoonlijke identiteit is nu als volgt te beschrijven:

Relatie R, als criterium voor persoonlijke identiteit: psychologische connectie en continuïteit, door welke oorzaak dan ook, en in afwezigheid van multiplicatie.

Het is van belang op te merken dat wij persoonlijke identiteit door de tijd heen als transitief, één-op-één en alles-of-niets ervaren, en dat Relatie R op zichzelf niet alles-of-niets is. Dat maakt dat Relatie R door tenminste één criterium minder wordt bepaald dan persoonlijke identiteit en dat de scope van Relatie R daardoor wijder kan zijn. Parfit vraagt ons mee te gaan in een gedachte-experiment (Parfit, p.231-233). Stel je voor dat een hersenchirurg mijn bestaande herseninhoud (fysiek en mentaal) kan vervangen door andere, nieuwe inhoud. Hoeveel kan hij dan vervangen voordat er een andere persoon ontstaat? Het is evident dat ik dezelfde blijf al er niets, of bijna niets, vervangen wordt. Het is ook evident dat ik niet meer dezelfde ben als (bijna) alles vervangen is. Maar hoe zit het in het tussengebied? Als persoonlijke identiteit van belang is dan wordt het een alles-of-niets kwestie en moet er ergens in dit spectrum een scherpe grens te trekken zijn. Het is de sorites-paradox met betrekking tot de vraag naar de hoeveelheid zandkorrels die ik nodig heb om van een hoop zand te kunnen spreken. Elk antwoord op de vraag is arbitrair. Er bestaat geen alles of niets grens. Elke getrokken grens is willekeurig en het is, zeker in het geval van een voor ons zo belangrijk thema als persoonlijke identiteit, onlogisch om het al dan niet vaststellen van voortbestaan daarvan door een triviaal verschil, als een kleine extra hersenchirurgische verandering te laten bepalen. Parfit stelt dan ook dat de vraag naar voortbestaan van persoonlijke identiteit in het grijze middengebied van het spectrum van veranderingen simpelweg leeg en betekenisloos is. We hebben het antwoord in termen van persoonlijke identiteit ook helemaal niet nodig om te weten wat er feitelijk aan de hand is. De beschrijving van de mate waarin

Relatie R bestaat tussen de situatie voor en na de ingreep geeft ons alle informatie die we nodig hebben.

Dit geldt vervolgens ook voor de één-op-één bepaling. Weer komt Parfit met een gedachte-experiment. Het is gebaseerd op het empirische feit dat mensen door kunnen leven, met behoud van voldoende persoonlijkheidskenmerken, met één helft van de grote hersenen. (Parfit, pp. 245-248) Stel nu dat ik één van een drieling ben en dat mijn lichaam defect raakt terwijl mijn hersenen het goed blijven doen. Bij mijn beide broers raken de hersenen defect terwijl hun lichaam goed blijft functioneren. Wanneer nu ieder van mijn beide broers één van mijn twee hersenhelften krijgt, wie is dan de voortzetting van mijn persoon? De één? De ander? Geen van beiden? Allebei? Op grond van de numerieke één-op-één opvatting van persoonlijke identiteit lijkt het antwoord "geen van beiden" het meest voor de hand te liggen. Maar dan zou ik ophouden te bestaan terwijl het er toch op lijkt dat ik niet alleen als één, maar misschien zelfs wel als twee personen verder leef. Hoe valt dit te rijmen, tenminste als je aanneemt dat twee beter is dan een. Parfit concludeert dat het beschrijven van Relatie R hier meer inzicht oplevert dan het antwoord op de vraag naar mijn voortbestaan. Op dit voorbeeld is de genoemde kritiek op gedachte-experimenten mogelijk (zie paragraaf 1.1) en het experiment is bij Parfit ook complexer en uitgebreider dan hier beschreven. Maar hij vraagt ons het doel van de exercitie goed voor ogen te houden. Het gaat er niet om of het logisch of feitelijk mogelijk is, maar om de vraag wat het over onze intuïtieve opvatting met betrekking tot persoonlijke identiteit aan het licht brengt als wij ons de situatie voorstellen. Persoonlijke identiteit doet er voor Parfit niet toe ("is not what matters") om de werkelijkheid te begrijpen. De vraag naar mijn voortbestaan is niet van belang. Wat ertoe doet is Relatie R. Zelfs in het multiplicatie-experiment is de beschrijving van Relatie R voldoende om te begrijpen wat er aan de hand is.

Op dit punt aangekomen kunnen we de beschrijving van Relatie R verder inkorten, omdat deze niet meer als criterium voor persoonlijke identiteit hoeft te gelden, maar een op zichzelf staande beschrijving van de werkelijkheid is geworden, met een bredere scope:

Relatie R, zonder meer: psychologische connectie en continuïteit, door welke oorzaak dan ook.

Als er sprake is van persoonlijke identiteit dan is deze reduceerbaar tot Relatie R. De persoonlijke identiteit, het ego, heb ik niet nodig om de werkelijkheid te begrijpen, hoewel deze in onze actuele wereld daar wel altijd mee samenvalt. Maar dat hoeft niet en er bestaan situaties, dat wil zeggen ze zijn denkbaar, waar wel de vraag naar het bestaan van Relatie R een zinvol antwoord kan opleveren, terwijl de vraag naar het voortbestaan van de persoonlijke identiteit betekenisloos is.

In het begin van deze paragraaf heb ik aangegeven waar Parfit, gebaseerd op Locke en Hume, mee start. Hij voegt nu continuïteit toe als relatie tussen temporele zelve en komt zo tot Relatie R. Met behulp van een beschrijving van Relatie R is de werkelijkheid te begrijpen, ook in situaties waarin we geen betekenisvolle uitspraak over het voortbestaan van een zelf kunnen doen. Ik zal in paragraaf 3 deze positie beschrijven aan de hand van relationele complexen, met de temporele zelve als relata en Relatie R als verbinding. Aan de vier uitgangspunten uit het begin van deze paragraaf voegt Parfit dan ook toe:

(V) De relatie tussen temporele zelve is een combinatie van connectie en continuïteit, met de naam "Relatie R".

(VI) Het antwoord op de vraag of een persoonlijke identiteit blijft voortbestaan is minder belangrijk dan de beschrijving van Relatie R.

2.4 Bestaat persoonlijke identiteit?

Parfit houdt nadrukkelijk staande dat het bestaan van een zelf weliswaar afhankelijk is van het bestaan van de elementen waartoe dit zelf gereduceerd moet worden, maar dat er daadwerkelijk iets bestaat waar dit "zelf" naar verwijst. Hij wijdt er een uitgebreid addendum aan. (Parfit, pp. 468-477) Hier haalt hij de opvatting van Nagel aan, in een ongepubliceerd werk, dat deze referentie niet bestaat. Parfit zegt dat, als er processen zijn die door een zelf ervaren worden, dat dit zelf dan niet alleen logisch geconstrueerd subject van deze procesgevolgen en proceservaringen bestaat, maar dat er ook daadwerkelijk een entiteit zelf of persoon bestaat waar naar verwezen wordt. Ik volg hierin echter Nagel en denk dat het zelf helemaal niet als object van referentie bestaat, maar dat we, als we goed proberen te begrijpen wat we doen als we "ik" of "jij" zeggen, hier de betekenis aan toekennen van een subject van proceservaringen, maar dat deze aanduidingen niet aan een entiteit refereren maar aan een mentale ervaring welke haar oorsprong vindt in fysieke processen in onze zintuigen en hersenen. Parfit gebruikt, naar mijn idee ten onrechte, de door Hume gebruikte vergelijking tussen personen en naties.

"In dit opzicht kan ik de ziel het best vergelijken met een republiek [...] En zoals dezelfde republiek niet alleen van leden wisselt, maar ook zijn wetten en instellingen verandert, zo kan één en dezelfde persoon zijn karakter en gezindheid, zijn indrukken en denkbeelden op dezelfde wijze veranderen door zijn identiteit te verliezen." (Hume (1), p. 263)

Het gebruik van dit citaat is hier niet volledig op zijn plaats omdat Hume het diachrone perspectief van persoonlijke identiteit bespreekt en niet het synchrone perspectief waar het in de discussie met Nagel om te doen is. Maar zelfs binnen dat diachrone perspectief trekt Parfit een onjuiste conclusie door te stellen dat als een republiek (in dit geval Frankrijk, bestaande uit burgers, geografische grenzen en een regering) haar regering of haar landsgrenzen verliest, dit niet betekent dat Frankrijk ophoudt te bestaan. Hij concludeert dat "Frankrijk" dus verwijst naar een bestaande entiteit. Hiervoor moet hij aannemen dat de elementen waar Frankrijk voor zijn bestaan van afhankelijk is geen van allen op zichzelf noodzakelijk zijn voor dit bestaan en dat zij van elkaar onafhankelijk zijn. En dat is niet zo. Zonder burgers geen regering en geen landsgrenzen, maar er kunnen wel burgers bestaan zonder regering en zonder landsgrenzen, het eerste wat eenvoudiger voor te stellen dan het laatste. Nagel zou in dit voorbeeld dus kunnen volhouden dat "Frankrijk" verwijst naar een bepaalde verzameling burgers. Parfit zou dit ontkennen. Hij stelt, bijvoorbeeld, dat "Zeus" niet kan verwijzen naar een toestand in de wolken die donder en bliksem voortbrengt, omdat 'a cloud-condition is too much unlike a God'. Kennelijk mag de afstand in de verbeelding tussen betekenis en verwijzing niet te groot zijn. De vraag is of dit een goed argument is. Parfit's eigen revisionistische attitude vraagt juist om de mogelijkheid van correctie van verbeelding en overtuiging, dus waarom dan ook niet in dit opzicht?

De kern van de vraag is als volgt te beschrijven. Hoe kan een entiteit bestaan, afhankelijk van bepaalde verschijnselen en entiteiten en tegelijkertijd de eigenaar van die verschijnselen en entiteiten zijn? De, anders gestelde, vraag is of iets nog een eigenaar is zonder bezit. Ik denk

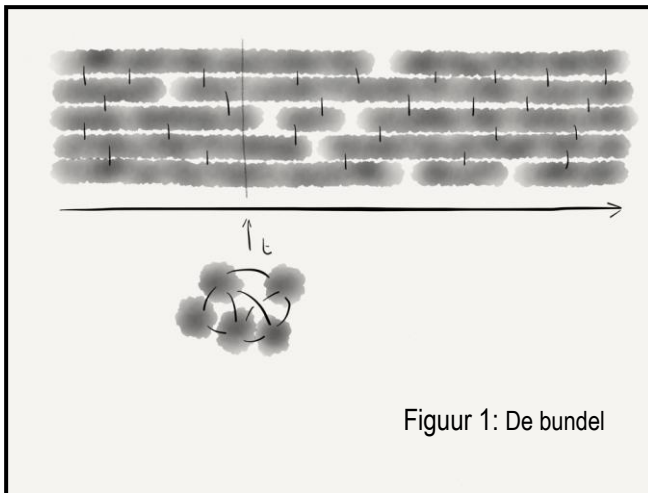
dat Parfit wil zeggen dat dit analytisch niet zo kan zijn. Een eigenaar wordt gekarakteriseerd door het hebben van bezit. In die zin is de eigenaar afhankelijk van het hebben van bezit. Tegelijkertijd is de eigenaar niet zijn bezittingen.

De vraag is of we het hier over betekenis of referentie hebben. In de betekeniszin bestaat dan de eigenaar als een logisch construct. Nagel wil kennelijk slechts zeggen dat het als referentie niet bestaat. Als we proberen datgene waar we aan refereren daadwerkelijk te zien dan zien we slechts bezit. Hier speelt het thema van de category mistake. (Ryle, eerste hoofdstuk, pp. 1 -12)

Het is goed om ons te blijven realiseren dat Parfit zijn vertrekpunt kiest in het onderzoeken van het diachrone karakter van persoonlijke identiteit. De echte stap naar het synchrone begrip moet nog gezet worden. In het vervolg zal ik ervan uitgaan dat de synchrone persoonlijke identiteit beschouwd moet worden als een temporeel deel ofwel een temporele schijf van een diachrone Humeaanse bundel, opgebouwd uit mentale processen die hun oorsprong vinden in fysiek processen de hersenen, en de hun verbindende relaties. De diachroon verbindende relaties tussen deze temporele delen kunnen worden samengevat als Parfit's Relatie R.

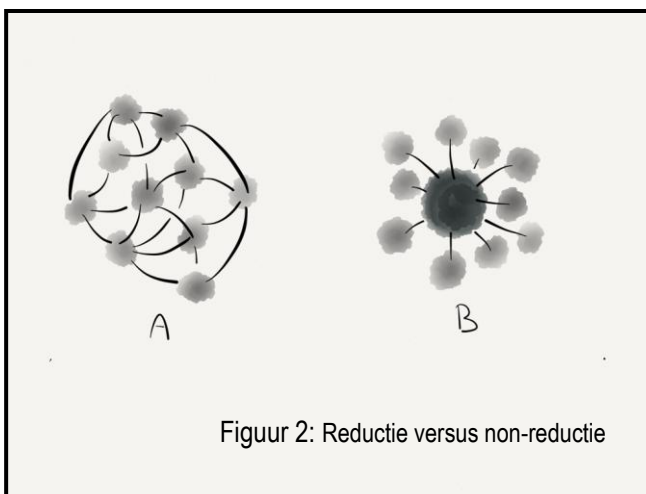
3. Persoonlijke identiteit als relationeel complex

De bundelopvatting van persoonlijke identiteit is verbeeld in figuur 1. In de diachrone voorstelling zijn de processen horizontaal aangegeven. Voorbeelden van dergelijke processen zijn herinneringen, karaktereigenschappen, voornemens en wil. Maar ook fysieke processen in



de hersenen vallen eronder (zie bijvoorbeeld voetnoot 14 op p.13). De tijd is weergegeven als een pijl naar rechts. De relaties tussen de processen zijn aangegeven als verbindingsstreepjes. Dit is gedaan om de tekening leesbaar te houden. Beter zouden deze relaties worden voorgesteld als een doorlopende, verbindende band, overall waar processen elkaar in de tijd overlappen. De aard van deze relaties is in dit schema nog niet gegeven, maar vooralsnog maak ik de keuze voor gelijkheid, causaliteit en functionele gerichtheid op het-

zelfde doel. Elk proces binnen een persoon is door middel van een relatie of een pad van relaties verbonden met elk ander proces. Er zijn geen processen buiten deze samenhang. Het is juist deze samenhang die een persoon uniek maakt. Op tijdstip t is de synchronische identiteit als een doorsnede van de bundel

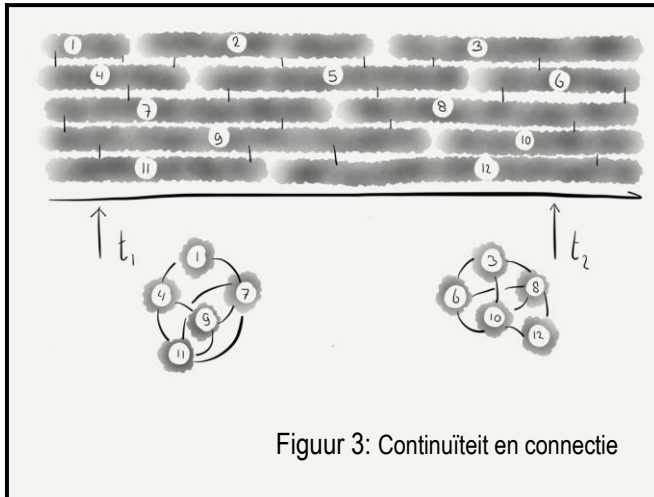


gegeven. Het begrip doorsnede dient daarbij te worden begrepen als driedimensionaal, dus met een zekere dikte, een temporele schijf. Deze doorsnede is te karakteriseren als een relationeel complex, met de processen in hun doorsneden als relata en de verbindingsstreepjes als relaties. De overlappingen tussen de processen in de diachrone voorstellingen verzorgen Relatie R. Deze figuur toont een reductionistische opvatting over persoonlijke identiteit. In figuur 2 is het verschil tussen de

reductionistische opvatting (A) en de niet-reductionistische opvatting die persoonlijke identiteit beschouwen als een separaat "further fact" (B) zichtbaar. Zowel A als B zijn een relationeel complex, maar B laat de processen zien als eigenschappen die behoren bij een dragend subject, met als paradigmatisch voorbeeld het Cartesiaanse ego. Hierbij is er sprake van een niet reduceerbare, extra entiteit. B wordt door Hume, Parfit en ander reductionisten als mogelijkheid afgewezen. Ik volg hen daarin, zodat A, en niet B de verbeelding is van de synchronische vorm van persoonlijke identiteit.

In figuur 3 is de basisvoorstelling verder uitgewerkt. De persoonlijke identiteit is hier op twee verschillende tijdstippen als synchrone doorsnede van de diachrone bundel getoond. Aan de

nummering van de bundels is te zien dat er geen enkele connectie is tussen de doorsnede op t_1 en die op t_2 . In het diachrone beeld is echter wel de continuïteit tussen, in de termen van Grice, de “total temporary state” van t_1 en t_2 , zichtbaar gemaakt, omdat beiden doorsneden van dezelfde bundel zijn. Deze continuïteit valt eenvoudig in te zien door zich een groot aantal total temporary states voor te stellen tussen t_1 en t_2 . Ik noem deze total temporary states ook wel “temporele schijven”, “temporele zelve[n]” of “temporele delen”.



Figuur 3: Continuïteit en connectie

Wanneer de tijdsafstand tussen deze doorsneden van de bundel maar kort genoeg is zal de opvolgende toestand altijd over meer dan de helft van de bundelelementen beschikken van de voorafgaande toestand. Achtereenvolgende toestanden zijn dan connectief en de gehele reeks tussen t_1 en t_2 is continue. Hier dringt zich de analogie met een film zich op. Hoewel een filmbeeld op t_1 geen enkele overeenkomst

(ofwel connectie) met een filmbeeld op t_n hoeft te hebben, kan het daar toch mee continue zijn (tenminste binnen een doorlopende scene). Voor de connectiviteit tussen twee opvolgende filmbeelden geldt dat deze beter is naarmate de tijdsafstand korter is. Dat zien we ook daadwerkelijk. Een groter aantal filmbeeldjes per tijdseenheid leidt tot een meer vloeiende continuïteit. Oude films zien er schokkeriger uit. Toch mag de tijdsafstand tussen twee opeenvolgende filmbeeldjes nooit nul worden. Dan zou er geen verandering en dus geen beweging en voortgang meer zijn. Het meest vloeiende beeld ontstaat bij een zeer kleine tijdsafstand tussen de beeldjes. Om dezelfde reden zal het opknippen van de bundel die mijn leven vormt, naar analogie van de film, de beste continuïteit laten zien als de temporele schijven zeer dun zijn. Maar de tweedimensionele doorsnede, met dikte 0, kan hier nooit voor zorgen, omdat er geen verschil is tussen beide zijden van de snede. Een temporeel zelf moet dan ook altijd een zekere uitgestrektheid in de tijd hebben, bij voorkeur zeer kort, als optimale garantie voor continuïteit.

Met deze vereenvoudigde schematische voorstelling heb ik de kern van Parfit's metafysische opvatting van persoonlijke identiteit verbeeld. Door de tijd heen is een persoon een bundel van processen welke kan worden verdeeld in temporele schijven. Deze vormen de relata van een relationeel complex. Deze relata zijn met elkaar verbonden door Relatie R. Relatie R bestaat uit de connecties tussen opeenvolgende temporele delen en de continuïteit over de gehele keten van deze connecties. In die situaties waarin elk antwoord op de vraag naar continuïteit van een persoon arbitrair of betekenisloos lijkt kan altijd Relatie R beschreven worden, waarmee we alles te weten komen dat er te weten valt. Hoewel persoonlijke identiteit en Relatie R in onze werkelijkheid meestal samenvallen, zijn er situaties denkbaar waarin Relatie R wel bepaald kan worden, maar het voortbestaan van persoonlijke identiteit niet. Verder denkend vanuit Hume en Parfit is een persoon op een bepaald moment in de tijd op te vatten als een temporele schijf welke eveneens is opgebouwd als een relationeel complex. Hier functioneren de temporele delen van de verschillende bundelprocessen als relata. De aard van de relaties tussen deze relata is nog niet bepaald, maar vooralsnog volg ik ook hier Hume: gelijkheid, causaliteit en gerichtheid op het zelfde doel. Omdat we ook fysieke

processen accepteren als mogelijke bundelprocessen mag hier nabijheid aan worden toegevoegd.

In noch het diachrone als het synchrone beeld is iets extra's te vinden dat de verbeelding van de persoonlijke identiteit zou kunnen zijn. Dit zelfstandige "deep further fact" bestaat niet.

De door mij gegeven figuren zijn van een extreme simpelheid. In werkelijkheid zullen er in het synchrone persoonsbeeld een astronomisch groot aantal processen aanwezig zijn en een nog groter aantal relaties. Ik neem echter aan dat er voor iedere persoon, op een bepaald moment in de tijd, een unieke verzameling processen bestaat die het theoretisch mogelijk maakt om vast te stellen dat er geen twee personen gelijk zijn. Steun voor die gedachte wordt gevonden in de biologie, ofwel het fysieke, als noodzakelijk correlatum van de psychologie. Het individuele DNA-profiel immers, met zijn grote, zij het eindige, eiwitsequentie, wordt beschouwd als uniek voor één en dezelfde persoon. Tegengeworpen kan worden dat dit voor eeneiige tweelingen niet opgaat, zodat er tenminste één tegenvoorbeeld is. Deze DNA-biologie is inderdaad alleen noodzakelijke en niet voldoende voorwaarde. Bij eeneiige tweelingen leiden verschillen in ervaring tot verschillende processen en deze verschillen in ervaring vormen, in combinatie met het genetisch patroon, vervolgens de voldoende voorwaarde voor uniciteit, ofwel de eerder genoemde één-op-één bepaling van persoonlijke identiteit.

4. Naar relaties tussen personen

4.1 Relaties tussen relationele complexen

Er zijn vele soorten van relaties tussen personen, die allen daarin overeenkomen dat het relaties tussen *personen* zijn. Op grond van het vorige hoofdstuk zijn het dan relaties tussen relationele complexen. Als vertrekpunt kies ik hier de synchrone beschrijving van de relatie tussen personen. Ten eerste omdat, Parfit volgend, in diachrone zin persoonlijke identiteit er, uiteindelijk, niet toe doet. Wat ertoe doet is Relatie R, ofwel psychologische connectie en continuïteit, door welke oorzaak dan ook. Hij is niet duidelijk over een antwoord op de mogelijke vraag of voor het synchrone perspectief iets dergelijks geldt. Ten tweede is het platte begrip van het synchrone perspectief eenvoudiger te bespreken en voor te stellen in relaties dan het diachrone perspectief, waarbij de (lange) tijdsduur een extra dimensie geeft. Waar Parfit bij het nadenken over persoonlijke identiteit de richting kiest van diachroon naar synchroon, kies ik bij relaties tussen personen de omgekeerde route. Tenzij anders vermeld bedoel ik dan ook in deze paragraaf met de notie persoonlijke identiteit, of persoon, de synchrone versie.

De toestand die door de relaties tussen RC's wordt gevormd is er één waarbij nieuwe relationele complexen ontstaan, gevormd door die RC's en hun onderlinge relaties. Er zijn dan als het ware relationele complexen van een hogere en van een lagere orde. Ik zal deze in de verdere tekst als volgt aanduiden:

Terminologie: De relationele complexen waarmee naar personen wordt verwezen zal ik schrijven als "RC". De relationele complexen waarmee wordt verwezen naar een toestand die bestaat bij een relatie tussen personen zal ik schrijven als "[RC]".

De vraag naar de aard van de relaties tussen RC's binnen een [RC] kan op meerdere manieren gesteld worden. In interne zin, betreffende die relatie zelf, luidt deze: wat voor soort relatie of relaties spelen een rol binnen een [RC]? In externe zin, dat wil zeggen niet de relatie zelf betreffende, luidt deze: wat functioneert als relata voor de relaties, binnen een [RC]? Om met de externe vraag te beginnen zijn er vier mogelijke antwoorden. Ik zal beargmenteren dat van onderstaande antwoorden optie (b) de belangrijkste is.

- (a) het RC in zijn totaliteit functioneert als relatum
- (b) de relata binnen het RC functioneren als relata
- (c) de relaties binnen het RC functioneren als relata
- (d) combinaties van (a), (b) en (c)

Dat (a) überhaupt geen mogelijkheid is komt voort uit de aanname bij Parfit dat persoonlijke identiteit niet bestaat als een zelfstandige entiteit, niet als een "deep further fact". Als het al bestaat, dan in een andere ontologische categorie dan de entiteiten waartoe het gereduceerd moet worden²⁰. Figuur 2, op pagina 19, geeft A aan als de correcte verbeelding van een RC van persoonlijke identiteit. Dit model laat zien dat de enige aangrijpingspunten van

²⁰ Zie paragraaf 2.4 voor een korte beschouwing hierover

de relatie tussen een RC_x en een RC_y de relata of relaties van RC_x en RC_y kunnen zijn. Er is niets anders zichtbaar dat die rol zou kunnen vervullen. De vraag stellen "Ik zie wel de relata en relaties, maar waar zie ik nu het relationele complex?" is op te vatten als een category mistake. En wat er niet is kan geen relatum zijn.

Hier kan tegengeworpen worden dat de relata en de relaties binnen een [RC] niet noodzakelijk in dezelfde categorie hoeven te vallen als de relata en relaties binnen een RC. Maar als (1) personen en relaties tussen personen zich in dezelfde werkelijkheid van ons afspelen, en als (2) in het synchrone perspectief van RC de constituerende elementen van dat RC datgene zijn wat er toe doet in onze werkelijkheid, en als (3) relaties tussen personen er toe doen, dan kan ik aannemen (1,2 en3) dat de relaties binnen [RC] relata verbinden die er toe doen binnen dezelfde werkelijkheid.

Een andere tegenwerping tegen deze redenering kan zijn dat het bij Parfit, in de diachrone vorm, gaat om Relatie R en niet om persoonlijke identiteit, en dat dus ook in de synchrone vorm RC er toe doet en niet de persoon. Maar ik beschouw deze analogie als logisch onjuist, omdat er een belangrijk verschil tussen beiden bestaat. Relatie R is op zichzelf nog geen relationeel complex, maar pas in combinatie met de diverse tijdelijke zelve van de bundel en daarmee incompleter dan het synchrone RC.

Ik meen dan ook dat er voldoende aanwijzingen zijn om te veronderstellen dat (a) geen optie is en geen enkel argument dat dit wel zo zou zijn.

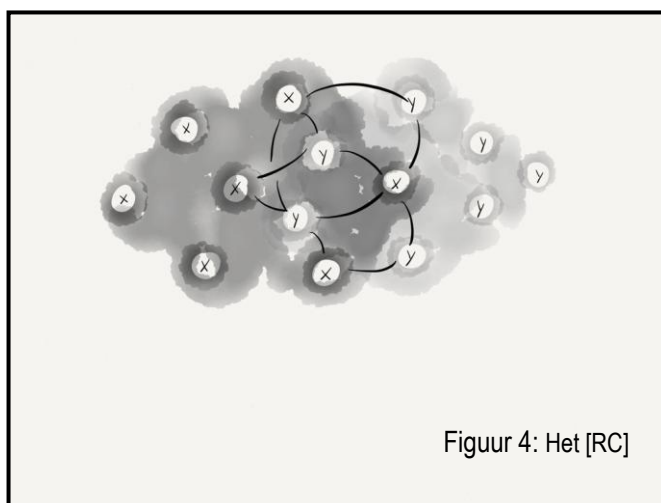
Optie (c) lijkt wel een mogelijkheid te zijn. Zo is bijvoorbeeld de propositie "Adam denkt na over zijn relatie met Eva" betekenisvol. Deze bevat x-denkt-na-over-y als relatie, waarbij y een relatum is dat op zichzelf weer een relatie is, te weten die tussen Adam (x) en Eva. Het is kennelijk voorstelbaar is dat hetzelfde ding in het ene geval de rol van relatum vervult en in het andere geval de rol van relatie. Voor deze rolwisseling lijkt echter wel een verandering naar een derdepersoonsperspectief noodzakelijk. Adam moet zichzelf vanuit een zogenaamd "point from nowhere" gaan beschouwen. Deze noodzaak bestaat niet bij optie (a). Bovendien lijkt me "de rol van" te wijzen op een externe eigenschap die nooit zwaarder zou mogen wegen dan de interne eigenschap van de relatie en deze niet mag overrulen. Hoewel optie (c) dus niet uitgesloten kan worden is deze wel veeleisender dan optie (b). Dit is voor mij een reden om optie (b) voorop te stellen. Als bovenstaande geldig is dan is optie (d) eveneens minder belangrijk, omdat (c) er een deel van is en er dezelfde veeleisendheid in introduceert.

Ik stel dan ook vast dat het *vooral* de relata van het RC zijn die de aangrijpingspunten vormen voor de relaties binnen het [RC] en dat daarmee de relaties binnen het [RC] en de relaties binnen het RC hun aangrijpingspunten delen. Intuïtief geeft me dat een verklaring voor de sterke verbindende kracht die ik tussen personen kan ervaren, waarbij een persoon vaak sterk, in de eigen beleving, in een ander persoon op kan gaan. Dat is een voorbeeld van de verklarende kracht van het model van relationele complexen met betrekking tot de relaties tussen personen.

De relata binnen een RC en binnen een [RC] zijn temporele schijven van de bundelelementen. Deze bundelelementen zijn uitgestrekt in de tijd. Ze zijn daardoor bijna altijd aan veranderingen onderhevig. De bundelelementen zijn het beste te karakteriseren als processen en een temporeel deel van de bundel toont een min of meer momentane stand van zaken van de vele processen. Deze processen hebben twee aspecten, een fysiek en een mentaal of

psychologisch aspect. Ieder psychologische aspect heeft een daarmee corresponderend fysiek aspect in de hersenen. Het omgekeerde is niet zo. Er bestaan processen met een louter fysiek aspect, zonder een psychologische correspondentie. Maar deze processen zijn voor ons nu niet van belang omdat het om het persoonsbegrip gaat, iets dat ik in mijn bewustzijn beleven moet, wil het er zijn, en wat daarom altijd óók een psychologisch, mentaal aspect moet hebben. Hier kan tegen ingebracht worden dat het ook extern bepaald kan zijn dat iets een persoon is. Maar deze externe bepaling zou wijzen op een further fact, en het niet bestaan daarvan is een uitgangspunt bij Parfit en in dit opstel.

De relata zijn processen of standen van zaken met tegelijkertijd een fysiek en een psychologisch aspect. Naar Hume heb ik in eerste instantie de volgende relaties onderscheiden: nabijheid, gelijkheid, causaliteit en gerichtheid op hetzelfde doel²¹. Ik zou daar de relatie van het delen (ofwel gemeenschappelijkheid) op het niveau van het [RC] aan toe willen voegen, ondanks de voor de hand liggende mogelijkheid dit als een combinatie van nabijheid en gelijkheid te beschouwen. De reden is dat deze relatie van gemeenschappelijkheid mij van groot belang lijkt voor belangrijke relaties als vriendschap en liefde en het voor de bespreking van praktische voorbeelden de voorkeur heeft om er één term voor te hebben. De vaststelling van deze interne aard van de relaties is echter bij het [RC] even voorlopig als bij het RC. Maar het leidt tot een heldere onderzoeksvraag met betrekking tot die aard wanneer we denken in relationele complexen met betrekking tot personen en interpersoonlijke relaties. Dit is een voorbeeld van de bevragende kracht van het model.



Figuur 4: Het [RC]

Voor een relatie tussen personen x en y geldt dat deze het totaal is van de relaties tussen een aantal van de temporele delen van processen van x (deel van de relata van RC_x) en een aantal van de temporele delen van processen van y (deel van de relata van RC_y). Deze stand van zaken [RC] wordt verbeeld in figuur 4. Hierbij zijn de relaties binnen RC_x en RC_y niet als verbindingslijnen, maar als een diffuse wolk aangegeven, omwille van de leesbaarheid van het beeld. De relaties van het [RC] zijn wel als lijnen aangegeven. Aangezien zowel RC_x als

RC_y op t_2 niet meer dezelfde relata bevat als op t_1 (figuur 3), en deze relata de aanknopingspunten voor de relaties zijn, zal [RC] op t_2 anders zijn dan op t_1 . Bovendien is het denkbaar

²¹ Hier kan natuurlijk de vraag gesteld worden hoe deze relaties gedefinieerd moeten worden. Op zich is dat voor de structuur van de relationele complexen, waar het hier over gaat, niet van belang. Maar ik ga ervan uit dat Hume in termen van predicaatlogica ongeveer het volgende bedoelt:

N_{xy} : x bevindt zich in ruimtelijke zin op een korte afstand van y

G_{xy} : x en y zijn in kwalitatieve zin als identiek te beschouwen

C_{xy} : doordat x is y wat y is

D_{xyz} : x en y hebben beiden doel z

dat zelfs bij gelijkblijvende relata de aard of de positie van relaties veranderen²². Zo ontstaat het diachrone perspectief van de interpersoonlijke relatie.

De stap van de temporele schijf naar de bundel van de interpersoonlijke relatie doet de complexiteit toenemen door de tijd als dimensie toe te voegen. Bij de bundel van persoonlijke identiteit deed Parfit's Relatie R zijn intrede en werd persoonlijke identiteit als het ware een verhaal²³. Niet als een geschiedenis met een plot en een doel, maar louter als een sequentie van temporele zelden die in een causale relatie tot elkaar staan. Elk voorgaande temporele zelf veroorzaakt als het ware de volgende. Dit verhaal kan worden verteld op basis van Relatie R en persoonlijke identiteit is daarbij van minder belang. Het is nu voorstelbaar, op basis van de structurele en substantiële overeenkomst tussen RC en [RC] dat er ook een [Relatie R] bestaat voor de bundel van de geschiedenis van de relatie tussen personen. Ook hier zou dan kunnen gelden dat [Relatie R] het hele verhaal vertelt en dat vragen als "houdt x nog van y?" of "is x nog de vijand van y?" er minder toe doen.

De relatie tussen personen is te reduceren tot het totaal van de relaties tussen een aantal van de processen van beide personen afzonderlijk. Of die éne relatie (bijvoorbeeld liefde) bestaat is dezelfde vraag als de vraag naar het bestaan van persoonlijke identiteit. Het antwoord kan bijvoorbeeld Parfit's antwoord zijn, namelijk dat die éne relatie tussen x en y wel bestaat, maar niet zelfstandig, niet als "deep further fact". De liefdesrelatie, bijvoorbeeld, kan worden teruggevoerd op een zeer groot aantal relaties tussen processen van x en y. Dit impliceert een reductionistische opvatting over de relaties tussen personen, met dezelfde Parfitiaanse gevolgen als de reductionistische opvatting over persoonlijke identiteit.

4.2 Het alledaagse voorbeeld van de liefdesrelatie

In het dagelijkse leven kan een liefdesrelatie drie vormen van lot beschoren zijn. (A) Zij blijft bestaan "tot de dood ons scheidt", (B) zij wordt gecontinueerd in een andere relatievorm, of (C) zij houdt op te bestaan. Kunnen we nu voor de verschillen tussen deze situaties, vanuit het [RC] plus [Relatie R], een logische structuur creëren? Ik denk het wel.

In geval (A) zullen er veranderende temporele delen van [RC] bestaan. Deze zullen onderlinge continuïteit vertonen op basis van [Relatie R]. Als er dan bovendien een connectie bestaat die zo sterk is, zelfs tussen het eerste en het laatste temporele deel van [RC], dat er een onveranderd deel van [RC] is, waarin we het bijzondere van de liefdesrelatie kunnen zoeken, wat dat ook moge zijn, dan wordt daarmee (A) beschreven.

Het onderscheid met (B) is dan dat daar nog steeds wel van continuïteit sprake is maar dat de connectie tussen de eerste en latere temporele delen te zwak is om van liefde te blijven spreken, terwijl er nog wel een betekenisvolle relatie "p" (bijvoorbeeld vriendschap) bestaat. Het onderscheid tussen liefde en p is alleen tussen de uitersten van een spectrum, gevormd door liefde en p, te maken, op grond van een betekenisvol verschil tussen de respectievelijke [RC]'s. Tussen nabijgelegen temporele delen van de relatie in het midden is de vraag "Is dit (nog) liefde tussen x en y?" leeg. Dit is geheel in lijn met de opvatting van Parfit dat in het geval van een sorites-paradox betreffende een typering F, de vraag "Is dit een F?" in het

²² Tenzij, natuurlijk, die relata/processen en de relaties, die de relatie tussen x en y constitueren, onveranderd zijn. Dit is logisch mogelijk binnen dit model, maar in de werkelijkheid zien wij relaties tussen personen altijd in de tijd veranderen. Dit betekent dat de relata en/of de relaties in de tijd wel moeten veranderen.

²³ Slors spreekt over "narrative continuity".

middelste deel van een spectrum van mogelijkheden leeg is. Er is op de vraag in deze gevallen geen betekenisvol antwoord te geven en we hebben dit ook niet nodig. Alles wat we willen weten kunnen we leren door een beschrijving van [Relatie R]. Ik denk dat Parfit zou stellen dat het niet liefde is “what matters”, maar [Relatie R].

Geval (C) kan beschreven worden als de situatie waarbij zoveel van de processen van x en y en van de relaties tussen die processen ophouden te bestaan dat er geen sprake meer is van een relevant [RC], waarbij relevant betekent dat dit temporele deel van de bundel die de inter-persoonlijke relatie constitueert er op enigerlei wijze in ons leven toe moet doen.

Wil liefde standhouden in de tijd, dan moet er voldoende connectiviteit zijn binnen [Relatie R] tussen het begin van die liefde en het latere ervan. Het hebben en creëren van gemeenschappelijke processen (ervaringen, bijvoorbeeld samen dezelfde zonsondergang beleven in Venetië²⁴) is daarvoor in ons dagelijks leven een belangrijk instrument. Door middel van het denken in relationele complexen krijgt dit een logisch fundament. Gemeenschappelijkheid als relatie heb ik al besproken als een samenstelling van nabijheid en gelijkheid. Partners groeien naar elkaar toe en moeten ervoor zorgen niet uit elkaar te groeien. Relata moeten worden gedeeld of tenminste op één of andere wijze sterk met elkaar verbonden zijn.

Het model van [RC] plus [Relatie R] kan ons interessante vragen opleveren omtrent het verschil tussen de liefdesrelatie en andere relaties. Is het bestaan van *bepaalde* (typen) relata (processen) uit twee (of meerdere) RC's, in combinatie met *bepaalde* (typen) relaties binnen het [RC] noodzakelijke en voldoende voorwaarde om van liefde te kunnen spreken? Of bestaat een dergelijk criterium helemaal niet. Gaat het misschien bijvoorbeeld over het aantal verbonden bundelelementen? Om in het denken van Parfit mee te gaan: als aan het ene kant van een spectrum vriendschap staat en aan de andere kant liefde, is er dan ergens in het midden van het spectrum een scherpe grens of is daar, analoog aan de sorites-paradox de vraag “is dit liefde of vriendschap?” leeg en weten we alles wat er te weten valt door [RC] te beschrijven? Of zijn liefde en vriendschap helemaal geen twee uitersten van hetzelfde spectrum?

Zelf *ervaar* ik de begrenzing van de liefdesrelatie niet als scherp en absoluut en ik kan dat ook beargumenteren vanuit de de spectrale, proportionele opvatting van het bijbehorende [RC]. De naam die de relatie heeft doet er minder toe dan de beschrijving van [RC] en [Relatie R]. Liefde is een arbitraire keuze, in ieder geval in het middelste deel van het spectrum tussen liefde en p of tussen liefde en geen relatie. Daarmee is er geen moreel oordeel geveld. Het kan moreel goed en prudent zijn deze keuze te maken²⁵. Is in dat geval het unieke

²⁴ De fysiek afstand tussen partners is daarbij verwaarloosbaar klein, zodat praktisch, en uitgaande van overeenkomstige, soortgebonden faculteiten van waarneming en impressie, van dezelfde ervaring, gehad door twee verschillende personen gesproken kan worden. Zij creëren een gemeenschappelijk, gedeeld, bundelelement.

²⁵ Larry Blum schrijft in Montefiore's project uitgebreid over het gebruiken van de ander in de liefdesrelatie. De ander wordt tot middel gemaakt en niet als doel. Zijn voorbeelden suggereren beschrijvingen van bijzondere situaties te zijn en te vragen om een moreel oordeel, alleen al op basis van Kant's categorische imperatief. Ervan uitgaande dat een zuiver altruïstische relatie niet bestaat en dat in elke liefdesrelatie ook eigen belangen worden gediend, kan de vraag gesteld worden hoe dat “eruit ziet” binnen het denken in relationele complexen. Zou het prudente erin kunnen bestaan dat de liefdesrelatie mij de mogelijkheid geeft de bundelelementen binnen mijn RC aan te vullen (door ze op te nemen of door er een sterke verbinding mee aan te gaan) om zo tot

karakter van die *ene* liefdesrelatie eveneens een keuze? Of kan ik die relatie met meerdere personen aangaan? Zijn er als het ware voor de liefdesrelatie cruciale bundelelementen die slechts met een relatum van één ander RC een relatie aan kunnen gaan?

Deze vragen over de liefdesrelatie worden geformuleerd vanuit het model van relationele complexen. De genoemde situaties kunnen op deze manier voor mij op een zinnige en constructieve manier doordacht worden. Ik beschouw dit als een sterk argument voor de bevragende en verklarende kracht van dit model.

een sterkere en meer complete eigen persoonlijke identiteit te komen? Is de mogelijkheid van altruïsme binnen een liefdesrelatie het gevolg van het feit dat bij Parfit het ego verdwijnt als iets wat er toe doet?

5. De mogelijkheid van revisie van de moraliteit

Parfit wijdt een apart hoofdstuk aan persoonlijke identiteit en moraliteit en bespreekt daarin thema's waarbij zijn reductionistische opvatting van invloed is op onze ethiek. Hij gebruikt de voorbeelden abortus en euthanasie, beloftes ("commitments"), beloning en utilisme. In zijn conclusie schrijft hij:

"If we become Reductionists, we can plausibly claim that a fertilized ovum is not a human being, and that it becomes a human being only gradually during pregnancy. This supports the claim that abortion is not wrong in the first weeks, and that it only gradually becomes wrong. I also considered what, on the Reductionist View, we should believe about desert and commitments. Some writers claim that only the deep further fact carries with it desert, and that, since there is no such fact, we cannot deserve to be punished for past crimes. This conclusion seemed defensible, but so did its denial. I argued for the general claim that, if the connections are weaker between a criminal now and himself at the time of his crime, he deserves less punishment. Similar claims applied to commitment."(Parfit, p.347)

Over het utilisme (en met name over rechtvaardige verdeling) schrijft hij uitgebreid. Hierbij concludeert hij:

"If we cease to believe that persons are separately existing entities, and come to believe that the unity of a life involves no more than the various relations between the experiences in this life, it becomes more plausible to be more concerned about the quality of experiences, and less concerned about whose experiences they are. This gives some support to the Utilitarian View, making it more plausible than it would have been if the Non-Reductionist View had been true."(Parfit, p. 346)

De argumentaties achter de claims in deze situaties zijn nu voor mij even niet van belang. Waar het om gaat is dat een verandering van een niet-reductionistische persoonlijke identiteit naar een reductionistische opvatting, gepaard gaat met een revisie van (of een keuze voor) morele standpunten. Bij Parfit is dit een reductie tot wat ik hier beschreven heb als relationele complexen, mede gebaseerd op Locke's geheugen- en Hume's bundeltheorie. Het diachrone relationele complex bestaat uit temporele bundeldelen, verbonden door Relatie R. Het synchrone relationele complex bestaat uit temporele fragmenten van de samenhangende processen die een bundel vormgeven en de relaties nabijheid, gelijkheid, causaliteit en gerichtheid op hetzelfde doel.

De situatie die bestaat als er sprake is van een relatie tussen personen heb ik beschreven als een relationeel complex van een hogere orde, [RC], waarbij de relata vooral gevormd worden door een deel van de relata van de relationele complexen RC, waar die personen toe te reduceren zijn. De relaties beschouw ik voorlopig als dezelfde als binnen het RC, al heb ik daar geen geldig argument voor. Hier ligt een interessante onderzoeksvraag. In een voorbeeld met vragen over de liefde kon ik deze reductie gebruiken om een verklarende beschrijving te geven van onze ervaringen en om de liefdesrelatie verder te bevragen. Maar leidt dit nu ook tot een mogelijke revisie?

Neem het, ook al door Parfit gebruikte, voorbeeld van de belofte (“commitment”) binnen de liefdesrelatie tussen x en y. Stel dat y dementeert en daarmee zowel met betrekking tot herinneringen als karakter en wil ingrijpend verandert. X zal in een dergelijk geval in zeer beperkte mate met y gedeelde ervaringen kunnen behouden of creëren. Er zullen steeds minder relaties binnen hun [RC] bestaan. De bundel van hun liefdesrelatie wordt dunner. Als y volledig dement is dan zal x dit vaak (niet altijd) opvatten als het niet meer bestaan van de liefdesrelatie. De pijn bestaat in het middelste deel van het veranderingsspectrum van de relatie tussen x en y. X kan zichzelf hier enorm veel pijn doen door zich steeds de vraag te stellen “Hou ik nog wel van y?”. Veel van deze pijn kan x zichzelf besparen door te bedenken dat het niet de liefde is die er toe doet, maar dat het begrijpen van [RC] en [Relatie R] voldoende informatie geeft om te zien dat de gedane liefdesbelofte proportioneel verandert en het commitment zwakker wordt. Dit kan betekenen dat x gaandeweg het veranderproces zich niet meer aan alle impliciet of expliciet gedane beloftes gecommitteerd hoeft te weten. X kan bijvoorbeeld zonder wroeging besluiten om voor y te blijven zorgen, maar tegelijkertijd een liefdesrelatie met een nieuwe partner aangaan als deze zich aandient. De grond van deze morele conclusie is gelegen in de aanname dat als één of beide van twee verbonden relationele complexen sterk verandert, dat dan ook de relatie tussen die relationele complexen sterk verandert en dat dit gevolgen heeft voor de morele attitudes die op die relatie worden gebaseerd.

6. Het antwoord op de vraagstelling

De vraagstelling van dit opstel luidt: “Kan de reductionistische opvatting van Parfit met betrekking tot persoonlijke identiteit worden uitgebreid tot een reductionistische opvatting met betrekking tot relaties tussen personen?” Ik meen een bevestigend antwoord op deze vraag te hebben beargumenteerd, met hulp van Locke, Hume en Parfit.

Het geheel van personen en relaties tussen die personen is te reduceren tot relationele complexen en het begrijpen van de relata en relaties binnen die complexen doet er uiteindelijk meer toe dan de identiteit van een persoon of van de relatie tussen personen.

Het totaal van onderzoekende tekst en de figuren maakt een coherente indruk en levert interessante onderzoeksvragen op. Het is deze verklarende en bevragende kracht die mij de overtuiging geeft een zinvol filosofisch programma te hebben gevonden in de voetsporen van Parfit. Centraal hierbij staan de vragen naar de aard van de relata en de aard van de relaties binnen de relationele complexen van zowel persoonlijke identiteit als interpersoonlijke relaties.

In het voorbeeld van de liefdesrelatie wordt duidelijk dat de logisch-analytische aanpak dicht bij de alledaagse, door ons ervaren, werkelijkheid blijft en dat daarmee de door Montefiore gewenste brug tussen analyse en beleving hier gevonden is. In dit voorbeeld blijkt ook dat de essentie van de revisionistische gedachte van Parfit in stand blijft bij de transitie van zijn denken over personen naar het denken over relaties tussen personen. Deze stap van een niet-reductionistische opvatting van de liefde naar de reductionistische opvatting kan in morele zin bevrijdend zijn.

Uiteindelijk heeft het denken in relationele complexen misschien wel een veel wijdere scope. Maar dat was niet de vraag van dit opstel en een niet gestelde vraag mag natuurlijk, naar de mening van strenge filosofen, ook niet aan het eind van dit werk gesteld worden. Maar aangezien we het over de liefde hebben gehad neem ik niettemin de vrijheid te besluiten met het citeren van Plato's woorden uit het Symposium (p. 120):

“Desgewenst mag je dit betoog als een lofprijzing van Eros beschouwen, Faidros, maar geef er gerust een andere naam aan.”

Amsterdam, juli 2013

Bronnenlijst

Blum, Larry. "Deceiving, hurting and using." In: Alan Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations. An Anglo-French Study*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, pp. 34-62.

Brainard, Joe. *I Remember*. Zesde druk. New York: Granary Books, 2011.

Butler, Joseph. "Of Personal Identity." In: John Perry (ed.), *Personal Identity*. Second Edition. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2008, pp. 99-105.

Descartes, René. *Discours de la Méthode*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

Gendler, Tamar Szabó. "Personal Identity and Thought-Experiments." In: *The Philosophical Quarterly*, 52 (2002), pp.34-54

Grice, H.P. "Personal Identity." In: John Perry (ed.), *Personal Identity*. Second Edition. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2008, pp.73-95.

Hume, David (1). *Tractaat over de menselijke natuur*. (Vertaling F.L. van Holthoorn) Amsterdam: Boom, 2007.

Hume, David (2). "An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings." (Edited by Stephen Buckley). Vijfde druk. Cambridge: University Press, 2013. (Cambridge Texts in the History of Philosophy).

Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding." New York: Prometheus Books, 1995. (Great Books in Philosophy Series).

Matson, Wallace. *A New History of Philosophy, Vol.2*. Second Edition. Belmont: Thomson Wadsworth, 2000.

Montefiore, Alan. "Introduction" In: Alan Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations. An Anglo-French Study*, London: Routledge & Kegan Paul, 1973, pp.1-22.

Olsen, Eric T. "Personal Identity." In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/identity-personal> (eerste publicatie 2002 / substantiële revisie 2010, acces date: maart/april 2013).

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Derde, gecorrigeerde editie. Oxford: University Press, 1987

Perry, John (1). *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978.

Perry, John (2) (ed.), *Personal Identity*. Second Edition. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2008.

Plato. *Symposion*. In: *Verzameld werk deel 6*. (Vertaling Hans Warren en Mario Molegraaf) Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 1997.

- Reid, Thomas (1). "Of Identity." In: John Perry (ed.), *Personal Identity*. Second Edition. Berkely/Los Angeles/London: University of California Press, 2008, pp.108-112.
- Reid, Thomas (2). "Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity." In: John Perry (ed.), *Personal Identity*. Second Edition. Berkely/Los Angeles/London: University of California Press, 2008, pp. 113-118.
- Roache, Rebecca . "A Defence of Quasi-Memory." In: *Philosophy*, 81 (2006), pp. 323-355
- Russell, Bertrand. *Geschiedenis van de Westerse Filosofie*. 24^e druk. Utrecht/ Antwerpen: Servire, 2008.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Editie 2009. Oxon: Routeledge, editie 2009.
- Shoemaker, Sydney. "Persons and Their Pasts." In: *American Philosophical Quarterly*, 7 (1970), pp. 269- 285.
- Shoemaker, Sydney and Richard Swinburne. *Personal Identity*. Oxford: Basil Blackwell Publisher Un-
limited, 1984.
- Slors, Marc. "Personal Identity, Memory, and Circularity: An Alternative for Q-Memory." In: *The Journal of Philosophy*, 98 (2001), pp. 186-214.
- Wiggins, David. "Identity, Individuation and Substance." In: *European Journal of Philosophy*, 20 (2012), pp. 1-26.
- Wilkes, Kathleen V. *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Williams, Bernard. *Problems of the Self*. Hernieuwde druk 1999. Cambridge: University Press, 1999.