



Filosofie en persoonlijke identiteit

(Deze tekst is een bewerking van een HOVO-cursus uit 2003)

1. Filosofie en de persoonlijke identiteit	1
1.1. Hoe openbaart het probleem zich in ons leven?	2
1.2. Uit welk mensbeeld komt deze vraag op?	3
1.3. Wat staat er in de woordenboeken (gewone en filosofische) onder het woord 'identiteit'?	4
1.4. Wat is het verschil tussen een persoonlijke en een sociale of collectieve identiteit?	5
1.5. Hoe luidt de vraag naar persoonlijke identiteit?	5
1.6. Is de vraag naar persoonlijke identiteit belangrijk voor ons leven?	5
2. De ziel in het Griekse, Christelijke en Islamitische denken	6
2.1. Inleiding: het begrip 'ziel'	6
2.2. De rol van de ziel in het Griekse denken	8
2.3. De rol van de ziel in het Christelijke denken	8
2.4. De rol van de ziel in het Islamitisch denken	9
3. De onthechting aan het 'zelf' in de boeddhistische (Tibetaanse) filosofie	10
3.1. Wat is het boeddhisme?	11
3.2. Visie op het leven	11
3.3. Visie op de dood en op de reïncarnatie	14
3.4. De Boeddha-staat	16
3.5. Discussie over de gehechtheid aan het zelf	16
4. De huidige filosofie en de persoonlijke identiteit	17
4.1. Enkele flitsen uit de geschiedenis van de filosofie over het 'zelf'	17
4.2. De benadering van de analytische en hermeneutische filosofie	21
4.3. Mijn eigen keuze hierin	25
5. Op zoek naar het fundament van de persoonlijke identiteit	25
5.1. Hoe ben ik op dit thema gekomen?	25
5.2. Het 'dat', het 'wat', het 'hoe' en het 'waarom'	26
5.3. De lichamelijke als primaire vertrouwdheid met de wereld	26
5.4. De betekenis van deze filosofie voor het probleem van de persoonlijke identiteit	27

1. Filosofie en de persoonlijke identiteit

Wat is voor mij filosofie?

Voor mijn opvatting over filosofie vind ik steun bij Kant (1724-1804). Hij staat bekend om zijn diepzinnige speculaties over de mogelijkheden en onmogelijkheden van de menselijke rede. Toch voert hij een pleidooi voor de uiteindelijke gerichtheid van de filosofie op het menselijk leven. Hiervoor maakt hij een onderscheid tussen twee soorten filosofie: een filosofie op de school gericht (een 'schoolfilosofie') en een filosofie op de wereld gericht (een 'wijsheidsleer'). De 'schoolfilosofie' draait om zichzelf, om haar eigen begrippen en argumentaties. Zij is kennis om de kennis. De filosoof die dit soort filosofie bedrijft is een 'verstandskunstenaar'. Hij is in staat grote denksystemen te ontwikkelen, zonder zich te bemoeien met de vraag naar de doeleinden van het menselijk denken. De filosofie als 'wijsheidsleer' stelt het denken in dienst van het menselijk bestaan. De filosoof die deze vorm van filosoferen beoefent is een praktische filosoof, een leraar van de wijsheid door leer en voorbeeld. In de ogen van Kant is hij de 'echte' filosoof. Het denken is geen doel op zich, maar een instrument om te streven naar het oplossen van de belangrijkste levensvragen die de mens zichzelf kan stellen.

De filosofie als wijsheidsleer bevat volgens Kant een aantal kernvragen, waarin het belang



van de rede, zowel theoretisch als praktisch, zijn uitdrukking vindt. In eerste instantie noemt Kant de drie volgende vragen: 'Wat kan ik weten?', 'Wat moet ik doen?', 'Wat mag ik hopen?'. In een latere fase van zijn leven voegt hij een vierde vraag aan dit rijtje toe: 'Wat is de mens?'. Deze laatste vraag is niet zo maar een toevoeging. De vraag naar de mens sluit volgens Kant de andere drie vragen in. Hiermee is de wijsgerige antropologie voor Kant de kern van het filosoferen geworden.

De vraag, wat de mens is, is vanaf het begin de belangrijkste drijfveer van het filosoferen van Kant geweest. Reeds in de beginfase van zijn filosoferen schrijft hij: "Indien er een wetenschap is waaraan de mens werkelijk behoefte heeft, dan is het die welke ik leer: de plaats behoorlijk te vervullen die de mens in de schepping is aangewezen en waaruit hij leren kan wat men zijn moet om een mens te zijn". Tot aan het einde van zijn leven doet hij uitspraken als: "Filosofie is werkelijk niets anders dan praktische mensenkennis"

Binnen deze opvatting over filosofie is deze cursus geen therapie voor de problemen van de eigen identiteit, maar een theoretisch hulpmiddel om te ontdekken wat persoonlijke identiteit is, zonder dat deze vraag zich losmaakt van ons eigen leven. We zijn in de cursus op zoek naar de algemene trekken van de persoonlijke identiteit, zodat we materiaal hebben voor de verrijking van ons leven.

Hoe luidt de vraag naar de persoonlijke identiteit?

Willen we de draad niet kwijt raken in ons onderzoek naar de persoonlijke identiteit, dan is het van belang een scherpe formulering te geven van de vraag: *Hoe is het mogelijk, dat een persoon één en dezelfde blijft gedurende zijn of haar levensloop, gegeven zijn of haar lichamelijke en geestelijke verandering?*

Om deze vraagstelling goed te kunnen begrijpen, stel ik een aantal deelvragen stellen die hiermee te maken hebben. Ze geven de contouren van het probleem aan. De vragen luiden:

- 1.1. Hoe openbaart het probleem zich in ons leven?
- 1.2. Uit welk mensbeeld komt deze vraag op?
- 1.3. Wat staat er in de woordenboeken (gewone en filosofische) onder het woord 'identiteit'?
- 1.4. Wat is het verschil tussen een persoonlijke en een sociale of collectieve identiteit?
- 1.5. Hoe luidt de vraag naar persoonlijke identiteit?
- 1.6. Is de vraag naar persoonlijke identiteit belangrijk voor ons leven?

1.1. Hoe openbaart het probleem zich in ons leven?

Ik geef hiervoor een observatie uit het groeiproces van de mens en uit zijn morele verantwoordelijkheid voor zijn of haar leven.

Groeiproces

R. van Woudenberg stelt in zijn boek 'Het mysterie van de identiteit. Een analytisch-wijsgerige studie (Nijmegen 2000) eerst de vraag naar de identiteit van personen door de tijd heen. Een mens verandert met het verloop van de tijd. Van een wezen dat in de moeder groeit, ontwikkelt hij zich tot iemand die ook los van de navelstreng kan bestaan. Eenmaal geboren ondergaat hij dramatische veranderingen: haren en beenderen groeien, twee sets tanden verschijnen in de mond (na elkaar). Voorts worden allerlei vaardigheden aangeleerd: van een baby die geen twee woorden van elkaar kan onderscheiden, wordt hij tot iemand die een



geordende conversatie kan voeren. Van iemand met beperkte fysieke capaciteiten wordt hij tot iemand die op dat vlak indrukwekkende prestaties kan verrichten. Nog weer ouder geworden treden misschien allerlei ouderdomsgebreken op, enzovoort. Een mens ondergaat gedurende zijn leven een ware metamorfose. Maar ondanks deze veranderingen blijft een mens gedurende zijn levensloop toch dezelfde. Vanaf de moederschoot tot in hoge ouderdom (of zo lang hij leeft) blijft een mens zichzelf. Een mens heeft, zo kunnen we zeggen, *identiteit door de tijd heen*. En deze wordt niet ongedaan gemaakt door de in de eerste alinea genoemde veranderingen, die hij ondergaat. Maar, zo kunnen we ons afvragen, waarin is die identiteit door de tijd heen nu precies gelegen? Wat maakt dat een baby op t1 en, zeg, een bejaarde op t2 dezelfde mens of dezelfde persoon zijn? Wat maakt dat degene die daar en toen geboren is uit die en die ouders, dezelfde mens of persoon is als degene die nu achter zijn computer zit na te denken over persoonlijke identiteit?

De morele verantwoordelijkheid van de mens

Het hele vraagstuk van de identiteit kan men uit het volle leven illustreren: iemand begaat een misdaad op zijn 20ste en wordt gepakt en veroordeeld op zijn 80ste. Is A nog A? Een aantal uitspraken uit het bovengenoemde boek van Van Woudenberg:

"Wat beweegt ons er toe om uit te gaan van de identiteit van een persoon -lichaam, gezicht, gestalte zijn ingrijpend veranderd, of die persoon nog net zo denkt en voelt als zestig jaar geleden is nog maar de vraag, evenals of hij zich kan herinneren wat hij ooit gedaan heeft en toch: er is een identiteit die in dit geval een proces lijkt te rechtvaardigen".

"Identiteit heeft hier dus niet te maken met de leeftijd of zijn geestelijke toestand, ook niet met de toestand van zijn geheugen, maar met iets specifiek, onverwisselbaar en onveranderlijk, dat we aanduiden met het woord identiteit en dat bij de mens uiteindelijk wortelt in het bewustzijn van dit 'hetzelfde-zijn'. De mens weet dat hij nog altijd diegene is die hij ooit geweest is (Woudenberg, blz.101, b.v. een kinderfoto bekijken).

Ofschoon alles verandert, blijft zoiets als identiteit bestaan en alleen onder die voorwaarde kan ik logisch en vaak ook praktisch te werk gaan. Als je deze dwang van logische omgang met de wereld niet ervoer (en er zijn culturen die dat hebben) dan zou je heel goed met een begrip als gedaanteverandering kunnen leven. Iedere b.v. 15 jaar verandert je van identiteit. Dat klinkt sympathiek en onze cultuur voedt dat: je moet met meerdere identiteiten kunnen leven, maar als het over verantwoordelijkheid gaat, word je op één identiteit vastgepind (102).

Het denken wil de tijd uitsluiten. Er is veel voor te zeggen om het identieke als het identieke te handhaven en alleen waarheid toe te schrijven aan wat niet aan dit eroderende en exploderende veranderingsproces onderhevig is. Wellicht is het in tijden waarin de werkelijkheid niet zo snel veranderde als in de moderne tijd, ook gemakkelijker geweest zulke identiteiten, zijnsbegrippen, eeuwige waarheden te vinden. Tegenwoordig kunnen we niet meer op de loop gaan voor problemen als deze: wat betekenen Zijn en tijd; waarheid die niet meer eeuwig is; verandering ten overstaan van een tijdloze logica en rationaliteit, waarvan we geen afstand kunnen doen; wat betekent het vasthouden aan identiteiten in moreel-politieke zin; en wat betekent het dat sommige dingen, die gelijk blijven, alleen en juist daarom gelijk blijven, omdat ze niet gelijk blijven en van identiteit veranderen? Zijn eigenlijke expressiviteit krijgt het begrip 'identiteit' dus pas buiten de logica, als er van



sociale, religieuze, ethnische of seksuele identiteit sprake is en hier is het problematisch om het begrip identiteit toe te passen. Wittgenstein: Over twee dingen zeggen, dat ze identiek zijn, is onzin, en over één ding te zeggen dat het identiek met zichzelf is, zegt helemaal niets. Identiteit is een voorwaarde voor het denken en geen resultaat van het denken (104).

1.2. Uit welk mensbeeld komt deze vraag op?

De mens valt niet samen met zichzelf, zodat hij zich kan afvragen: 'Wie ben ik?', 'Wat is mijn eigen identiteit?' Er treedt hier eenzelfde probleem op als met het leren leven. De mens leeft en moet leren leven, d.w.z. zichzelf openstellen voor de ander en het andere om zo zichzelf te worden. In de filosofie wordt dat paradoxaal uitgedrukt in de uitspraak: 'Word wie je bent'. Vertaald naar het probleem van de identiteit: iedere mens heeft een eigen identiteit, maar krijgt deze pas in het proces van zich identificeren met de buitenwereld (zie G.Koek, 'Wat is wijs?' over 'Dubbelheid van leven' (blz. 24-25).

Alle problemen over de menselijke identiteit beginnen met de constatering, dat de mens niet met zichzelf samenvalt, zoals een steen met zichzelf samenvalt, ook al kan hij in de loop van de tijd aan alle kanten slijten. Door zijn bewustzijn is er een 'scheur' in het wezen van de mens gekomen. Hij kan tegenover zichzelf gaan staan (alsof hij een buitenstaander is, een dubbelganger heeft) en aan zichzelf de vraag stellen: 'Wie ben ik eigenlijk?' Hiermee is de weg geopend om te zoeken naar je eigen identiteit.

Deze beschrijvingen van de complexe structuur van het menselijk leven verwijzen naar een eigenaardige dubbelheid van leven die uitgedrukt wordt in de termen leven en leren leven. De mens heeft 'te zijn', heeft 'te leven'. Het naakte mens-zijn is nog maar een begin. We zijn mens-als-uitgangspunt, maar weten dan nog weinig van onszelf. Hegel gebruikt hiervoor de termen 'op zichzelf' en 'voor zichzelf'. Het kind is op zichzelf mens, maar moet het voor zichzelf nog worden. Het weet nog amper, dat het mens is. Bewustzijn en zelfbewustzijn komen pas in het groeiproces van het leven tot volle ontplooiing. Vanuit dit gegeven komen in de filosofie allerlei woorden naar voren, die dit groeiproces weergeven. Het leven is een proces tussen geboorte en dood, een levensgeschiedenis. Aan deze persoonlijke geschiedenis kunnen eisen gesteld worden, zoals 'menswaardigheid', 'eigenlijkheid', 'authenticiteit'. Er worden allerlei ethische normen gesteld, waaraan het menselijk leven moet beantwoorden, wil het echt menselijk zijn".

1.3. Wat zeggen filosofen over identiteit?

In de wijsgerige antropologie hebben filosofen zich uitvoerig bezig gehouden met de identiteit van personen, met het probleem van gelijkheid en verandering. In hun analyses zochten ze naar een door de tijd gelijkblijvende essentie van de mens. Een goede formulering van dit probleem geeft Th.Oudemans en Th. Adorno:

Theo Oudemans (1951):

"In ons omgaan met de menselijke identiteit verandert de aard van de wereld, maar we ontplooien en wijzigen daarmee ook onze eigen identiteit. De omgang met dingen en andere mensen geeft inhoud aan onze levensontwerpen en verandert ze ook (soms zelfs, in crises, drastisch). Ondanks die veranderingen en doorbraken in onze levensuitingen blijven we het onze levensuitingen noemen: de menselijke identiteit is er een, die in de tijd verandert, en toch



de identiteit van deze mens blijft" (zie *Wat is wijs?* blz.83).

Theodor Adorno (1903-1969):

Identiteit als het beginsel dat iets hetzelfde is. Zo spreken wij van de identiteit van een mens. Van een mens zeggen dat hij identiek is met zichzelf, is een rare uitspraak. Het veronderstelt dat er ergens twee verschillende momenten met elkaar identiek zijn. De schok van de 'dubbelganger'. Deze vraag heeft slechts betekenis, in zoverre ik, als ik het subjectbegrip uitspreek, verwacht dat het subject iets anders is als wat hijzelf is (Hegel). Vandaar ligt in het begrip 'identiteit' besloten, dat het slechts zin heeft als het betrokken is op het niet-identieke. De identiteit van een mens meent integendeel, dat de mens is wie hij werkelijk is. Geen geheime dubbelganger. Identiteit vraagt om eenheid van belevingen die mijn belevingen zijn, mijn 'ik' toebehoren.

1.4. Wat is het verschil tussen een persoonlijke en een sociale of collectieve identiteit?

Persoonlijke identiteit vraagt naar een persoon, terwijl collectieve identiteit vraagt naar grotere eenheden als volk, natie, familie, enz.

In mijn boek '*Wat is wijs?*' behandel ik op blz. 20-23 de verschillende dimensies van het leven en de keuze, die ik zelf hierin maak. Het accent, dat ik leg op het individuele leven maak, dat ik de vraag naar de persoonlijke identiteit centraal stel. De andere dimensies doen dat in mindere mate. Het gaat me hier alleen om een beschrijving van wat het verschil is tussen een persoonlijke en een sociale of collectieve identiteit

1.5. Hoe luidt de vraag naar persoonlijke identiteit?

De vraagstelling luidde:

Hoe is het mogelijk, dat een persoon één en dezelfde blijft gedurende zijn of haar levensloop, gegeven zijn lichamelijke en geestelijke verandering?

"Oud worden is niet erg, maar je moet wel dezelfde blijven' zei de moeder van Nicolien regelmatig (J.J. Voskuil, *De moeder van Nicolien*. Amsterdam 1999: 124, 130). Het is niet alleen de angst voor de vergeetachtigheid en de dementie, die haar parten speelt, waardoor zij het gevoel krijgt langzaam in het niets op te lossen. Er komt ook nog iets anders naar voren. Er is zoveel in haar leven gebeurd en veranderd, dat het maar de vraag is, of ze wel zichzelf gebleven is. Lichamelijk is ze zo veranderd, dat ze bij het bekijken van de oude foto's over haar jeugd zich afvraagt, of zij nog iets te maken heeft met het meisje, dat ze toen was. Geestelijk zal ze verwonderd staan over de denkbeelden en gewoonten, die ze tijdens haar leven heeft gehad en waar ze soms niets meer van wil weten, misschien amper haarzelf zou herkennen.

De mens vraagt naar de eenheid van zijn wezen en naar de continuïteit van zijn leven. Het is het zoeken naar het in-de-tijd-gelijk-blijvende, waardoor het mijn leven is en blijft. De vraag luidt dan: hoe is het mogelijk, dat de mens zich, ondanks alle veranderingen door de tijd heen, als dezelfde persoon blijft ervaren? Het is uiteindelijk de vraag naar: 'Wie ben ik?', 'Wat voor persoon ben ik?', 'Wat voor leven leid ik?'

1.6. Is de vraag naar persoonlijke identiteit belangrijk voor ons leven?



Uit de praktijk blijkt, dat het van persoon tot persoon kan verschillen en dat de maatschappelijke ontwikkelingen hierbij een rol spelen.

Het antwoord van de filosoof en schrijfster Iris Murdoch

Tijdens haar leven had Iris eens gezegd, dat ze niets kon beginnen met het begrip identiteit. "Wat het ook was, zij had het niet. Ik zei dat ze best wist hoe het aanvoelde jezelf te zijn, dat je je kon verlustigen in je eigen bewustzijn alsof het een andere geheime persoon betrof, iemand die niemand ooit te zien kreeg. Ze glimlachte, maar ze begreep er niets van. Ze vroeg zich gewoon niet af, wat haar identiteit was" Ze behoorde volgens Bayley tot de identiteitsloze geesten, voor wie bestaan niet te maken heeft met weten wie je bent, maar ervaren en ontdekken. Als filosoof vond zij dit onderscheid waarschijnlijk veel te grof (J.Bayley, Elegie voor Iris. Amsterdam 1999: 74,75).

Maatschappelijke ontwikkelingen

De opvoeding van veel ouderen is in de meeste sociale lagen van de bevolking niet erg op het eigen ik gericht geweest. Zij hebben meegekregen, dat zij ten dienste moeten staan aan het gezin, het werk, de toekomst van de maatschappij. Het woord 'zelfontplooiing' als belangrijk woord uit de zestiger jaren kwam in hun woordenboek nauwelijks voor. De ontplooiing was een bijverschijnsel bij het zich inzetten voor het nut van anderen. Het kijken naar zichzelf, naar de eigen mogelijkheden en vooral luisteren naar de eigen gevoelens moest langzaam geleerd worden. In dat leerproces kwam boven water, dat veel ouderen in hun jeugd niet veel mogelijkheden hadden gehad om 'verder te leren', 'hoger op te gaan', 'hun talenten te gebruiken'. Dat gold vooral voor die vrouwen, die geacht werden huishoudelijk werk te doen, te trouwen en kinderen te krijgen. De vrouwenbeweging heeft laten zien, dat dit conventionele patroon weinig ruimte bood voor de eigen ontwikkeling van vrouwen. Het opkomen voor jezelf werd een belangrijke inspiratiebron om het leven anders te gaan inrichten.

Op dit moment, nu de ontwikkelingen van jaren zestig in de cultuur hun sporen hebben achtergelaten, proberen ouderen de kansen, die nog overgebleven zijn voor eigen ontwikkeling, te grijpen. Meestal zijn het inhaal oefeningen. Er is ook grote aandacht gekomen voor de eigen persoonlijke levensgeschiedenis als mogelijkheid om zichzelf te leren kennen, de eigen lacunes op het spoor te komen en een planning te maken over wat men nog in het leven kan realiseren. Het opschrijven van de eigen levensgeschiedenis brengt voor hen iets aan het licht, dat in de moderne filosofie al heel lang gemeengoed is: de ongrijpbaarheid van het eigen ik en de eigen identiteit. Het proces van het zich herinneren van de gebeurtenissen uit het verleden blijkt een zeer ingewikkeld proces te zijn, waarin vergeten, selectie en accentuering een grote rol spelen. De vraag 'Wie ben ik zelf geweest?' als speurtocht naar 'Wie ben ik nu?' is een uiterst gecompliceerde vraag.

2. De ziel in het Griekse, het Christelijke en het Islamistisch denken

Ieder onderdeel zou een uitvoerige analyse vragen. Ik beperk mij hier tot wat algemene lijnen. Het is duidelijk, dat de ziel als blijvende kern van de persoon een belangrijke rol speelt, zowel in het oude Griekse denken als in het christendom en in de islam.



- 2.1. Inleiding: het begrip 'ziel'
- 2.2. De rol van de ziel in het Griekse denken
- 2.3. De rol van de ziel in het Christelijke denken
- 2.4. De rol van de ziel in het Islamitisch denken
- 2.5. De ziel en het vraagstuk van de persoonlijke identiteit

2.1. Inleiding: het begrip ziel

Het zou natuurlijk een uitkomst zijn om een onveranderlijke kern in de mens te vinden, die men dan de identiteit van de mens kan noemen. Eeuwenlang heeft men de (onsterfelijke) ziel naar voren geschoven als een substantie, die ontheven is aan de tijd, ook al verandert de mens lichamelijk en geestelijk in de loop van de tijd.

De rol van de ziel in onze taal

Het is duidelijk, dat de ziel een belangrijke rol speelt in onze taal. Het wemelt van de uitdrukkingen, waarin het woord 'ziel' voorkomt. Enkele voorbeelden ter illustratie:

- een gezonde ziel in een gezond lichaam,
- twee zielen, één gedachte,
- de ogen zijn de spiegels van de ziel,
- zijn ziel ergens in leggen,
- hoe meer zielen, hoe meer vreugd,
- dode zielen (Gogol)
- zijn ziel in lijdzaamheid bezitten,
- een ziel winnen,
- ter ziele gaan,
- met zijn ziel onder zijn arm lopen,
- zijn ziel en zaligheid verkopen,
- iemand op zijn ziel geven,
- de goede ziel, enz.
- S.O.S. (Save Our Souls)
- balsem op de ziel
- zieltogen
- zielig
- zielenpoot

De rol van de ziel in de filosofie

Er zijn in de geschiedenis van de filosofie twee belangrijke woorden: psychè (grieks) en anima (latijn). De uitleg die filosofen van deze begrippen geven, is tevens hun standpuntbepaling. Bijna altijd raakt men hier verstrikt in de problematiek van de verhouding tussen ziel en lichaam (zie het boekje van C.A. van Peursen, Lichaam-ziel-geest. Inleiding tot een fenomenologische anthropologie. Utrecht 2^e dr.1961).

De ziel (psychè, anima) heeft tot aan de Moderne Tijd een belangrijke rol gespeeld in het filosofisch denken. Ik geef eerst een korte ontwikkelingsschets, voordat ik op enkele momenten van die geschiedenis inga.

Korte ontwikkelingschets

De ziel is als begrip ontstaan uit de vaststelling dat er een verschil is tussen een levende en een



dode. De etymologie van het woord 'ziel, dat Germaans is, is onbekend. In Griekenland duidde men het levensbeginsel aan als psyche, dat afgeleid is van psychoo, blazen, en dus op adem wijst. Het Latijnse anima betekent oorspronkelijk luchtstroom, adem, en is verwant met het Griekse anemos, wind. Het Sanskriet atman, adem heeft dezelfde oorsprong. 'Ziel' was dus oorspronkelijk het *levensbeginsel*.

Bij Plato heeft dit begrip een grote wijziging ondergaan: het werd als immaterieel (geestelijk) opgevat, als onafhankelijk van het lichaam en als onsterfelijk. Het Christendom nam deze opvatting over, waardoor de ziel een paradigma van de westerse beschaving is geworden. Descartes heeft het dualisme nog krachtiger gemaakt. Sinds Kant heeft men de ziel als substantie weer laten vallen. Nog altijd is evenwel in de christelijke wereld de idee blijven bestaan dat de ziel (of geest) het aspect is waarmee de mens in relatie staat tot God, en dat deze van het lichaam verlost moet worden. De ziel is dus in zekere zin een verlengstuk van de menselijke persoon, waaraan eeuwig leven wordt toegekend (zie U.Libbrecht, *Inleiding comparatieve filosofie*. Assen 1995: 159 (n.622)).

Zie voor verdere studie:

- H.Berger, *Over de dood heen. Filosoferen over eeuwig leven*. Budel 2000. In hoofdstuk 4 op blz. 55-76 geeft hij een beeld van de verschillende stadia in de geschiedenis van de ziel (Grieks en Christelijk)
- C.A. van Peursen, *Lichaam-ziel-geest. Inleiding tot een fenomenologische anthropologie*. Utrecht 2^e dr.1961).
- kort overzicht van ziel/lichaam in de filosofie: zie Revel, *De monnik en de filosoof*, blz. 76-77

2.2. De rol van de ziel in het Griekse denken

In de uitvoerige discussie die vanaf het begin van de Griekse filosofie over de ziel als centrum van dier en mens gevoerd is, kies ik slechts voor twee filosofen, die in de verdere geschiedenis van de filosofie op het punt van de ziel een belangrijke rol hebben gespeeld: Plato en Aristoteles.

Plato (427-347 v.Chr)

De wijsgerige geschiedenis van de ziel begint bij Plato in de *Phaedo*. De mens bestaat uit twee heterogene delen: het lichaam met zijn begeerten, waarvan de mens zich moet zuiveren en de ziel, die zich van het lichaam moet bevrijden. De ziel bestond al, voordat ze in een lichaam 'viel' (de pre-existentie van de ziel). Daar heeft ze de Ideeën aanschouwd.

In zijn *Phaedo* zegt Plato, dat –ofschoon de ziel het lichaam bezielt- dit niet haar primaire functie is. Onlichamelijk en onsterfelijk is de ziel onvermijdelijk besmet door de incarnatie. De taak van de filosofen is zich los te maken van de afleidingen van het lichaam als voorbereiding op de dood. De dood is in de ogen van Plato een terugkeer van de ziel naar een onlichamelijke staat van zuiverheid en wijsheid.

Plato nuanceert deze visie enigszins in de *Republiek*. Hierin deelt hij de ziel in drie componenten in: een rationele, competitieve en appetitieve component. De voornaamste reden voor deze indeling is de noodzaak om uit te leggen hoe een persoon tegelijkertijd onderworpen kan zijn aan tegenstrijdige verlangens. Het doel is alles onder de controle van de rede te brengen.

Plato heeft met deze opvatting (een substantieel dualisme) een enorme invloed uitgeoefend op de latere filosofische traditie, ook op het Christendom. De mens bestaat uit twee delen: een lichaam en een ziel. De ziel is het wezenlijke deel van de mens –*wat mij tot mij maakt*. Het is de ziel die denkt, voelt en kiest.

Aristoteles (384-322 v.Chr.)



Aristoteles bekritiseert de leer van Plato, vooral op het punt van het dualisme tussen ziel en lichaam. In zijn 'De anima' (Over de ziel) gaat hij veelmeer uit van het levende organisme als eenheid. Dat bood geen mogelijkheid tot dualisme. De ziel is het levensbeginsel van een organisme. Wat de ziel is, kan dus alleen met betrekking tot het lichaam gedefinieerd worden. Zij maakt een organisme tot wat het is.

Bij Aristoteles is de verhouding ziel-lichaam een bijzonder geval van stof (materia) en vorm (forma). Dat maakt een einde aan het idee van een zelfstandig bestaande ziel die er al was voordat de mens geboren werd en die na zijn dood zelfstandig zal blijven bestaan. Wat onsterfelijk is, is niet de ziel, maar de geest (nous). Alle levende wezens hebben een ziel, verschillend of men plant, dier of mens is. Bij de mens is alleen het actieve verstand onstoffelijk. Dit lijkt veel op de onsterfelijke ziel van Plato, maar de identiteitsconceptie van Aristoteles is hier uiterst gecompliceerd.

“Wat is hier gebeurd? De twee elementen die bij Plato uiteen lagen, zijn in elkaar geschoven. Het standbeeld is een standbeeld, brons is brons. Elk ding is met zichzelf identiek. Het is op zichzelf vol. Het heeft geen lijn naar buiten nodig. Er is geen ‘buiten’ dat ‘hoger’ zou zijn en waarmee vergeleken het zijn waarde zou verliezen” (H. Berger, Over de dood heen. blz. 65).

2.3. De rol van de ziel in het Christelijke denken

Bijbelse oorsprong

In de Bijbel is de ziel adem, leven, individu, persoon, het zelf, iemand. De mens is ‘een levende ziel’. De ziel is het levenwekkend beginsel, waarvoor de mens zorg moet dragen. Zij is ook de plaats waar men God kan ontmoeten. Door zijn ziel is de mens ‘beeld van God’ en geroepen tot het eeuwige leven.

Het christelijk denken, dat zich op basis van de Bijbel ontwikkeld heeft, gaat uit van de schepping van de individuele ziel door God zelf en van de uiteindelijke verlossing van deze ziel door de verrijzenis van het lichaam. Het heeft nauwe banden met de opvatting van Plato over de ziel (zie de eerste eeuwen van het christendom). In de 13^e eeuw komt bij de theoloog Thomas van Aquino de visie van Aristoteles naar voren, ook al is dat in gemodificeerde vorm. Zijn visie heeft de latere theologie sterk beïnvloed.

Thomas van Aquino

Volgens Thomas van Aquino (1225-1274) is de ziel een vorm (forma), maar wel een specifiek soort vorm, die het lichaam tot bestaan brengt (forma dat esse). Toch kan de ziel tijdelijk bestaan zonder het lichaam, met wie ze van nature verbonden is.

Vanuit het geloof dat er een leven na de dood is, gaat Thomas er van uit, dat de ziel blijft bestaan na de vernietiging van het lichaam, totdat ze weer verenigd is met het lichaam na de algemene wederopstanding (verrijzenis van het lichaam). Maar wat overleeft na de dood van het lichaam, is niet het hele menselijke zijn, maar slechts het wezenlijke deel van de persoon met haar beperkte functies. Hiermee stoot Thomas op de vraag, wat maakt een gescheiden ziel tot *mijn* ziel als tegengesteld aan die van een ander? Dat probleem kan hij binnen een aristotelisch schema niet oplossen. Thomas gaat er daarom vanuit, dat iedere vorm (ziel) een ‘inclinatio’ (een neiging) heeft om verenigd te worden met een bepaald lichaam, het lichaam waarvan het gescheiden is door de dood.

Thomas wijst hiermee het idee van Plato af, dat ziel een ‘vooraf-bestaan’ (een pre-existentie)



heeft gehad. Het vooraf-bestaan van de ziel past niet in het christelijk denken, dat er vanuit gaat, dat een ziel pas bij de conceptie of de geboorte tot bestaan komt. Wel blijft deze ziel na de dood bestaan. Thomas doet hiervoor een beroep op het feit dat mensen van nature verlangen eeuwig te leven en dat het 'onmogelijk is dat een natuurlijk verlangen tevergeefs is' (Summa contra Gentiles, II, 79.6).

Conclusie

Het christelijk denken zoekt een verzoening tussen geloof (openbaring van God in Christus) en rede. Het gaat uit van de schepping van de individuele ziel door God zelf en van de uiteindelijke verlossing van deze ziel door de verrijzenis van het lichaam.

Er is altijd in het christendom een discussie geweest over de onsterfelijkheid van de ziel als wijsgerige visie en de verrijzenis van het lichaam als bijbelse visie.

2.4. De rol van de ziel in het islamitisch denken

De menselijke ziel, haar bestaan, natuur en eeuwigheidskarakter neemt een zeer belangrijke plaats in in de islamistische filosofie. Het is zelfs één van de hoofdthema's. Voor een groot deel volgen islamistische filosofen hun Griekse voorgangers, maar ieder legt dit soms op eigen wijze uit. Enkele hoofdlijnen uit deze geschiedenis (zie: M.Leezenberg, Islamistische filosofie. Amsterdam 2001).

Het *bestaan* van de ziel:

De ziel is een realiteit. We maken dat op, als we kijken naar de activiteiten van het lichaam, waarin wilsaspecten te voorschijn komen. Deze aspecten behoren niet tot de natuur van het lichaam (de natuur heeft geen wil), maar behoren tot een ander beginsel dan het lichaam, n.l. de ziel.

De *natuur* van de ziel:

Hierin is de Griekse invloed goed merkbaar. De ziel vormt de perfectie van het lichaam. Ze bestaat uit een niet-rationeel en een rationeel deel. Het niet-rationele deel van de ziel is wezenlijk verbonden met het lichaam (ook de planten en dieren delen hierin). Het rationele deel bestaat uit het praktisch en het theoretisch intellect. Filosofen onderling verschillen in hun opvatting of het rationele deel wel/niet van nature verbonden is met het lichaam.

Omdat de ziel in het lichaam is, beheert het niet-rationele deel het lichaam, terwijl het praktisch intellect de wereldse zaken regelt en het theoretisch intellect de eeuwige aspecten van het heelal poogt te begrijpen. De rationele ziel maakt het mogelijk dat het lichaam kan handelen door rationele keuze en het universele, het eeuwige kan begrijpen. Het praktisch intellect is gericht op het functioneren van het lichaam, de familie en de staat. Het theoretisch intellect is gericht op het begrijpen van het wezen van de dingen (op metafysica, wiskunde, enz.)

Het *uiteindelijk doel* van de ziel:

Hoe onderverdeeld ze ook is in allerlei delen, toch is de ziel in haar geheel gericht op een einddoel, het geluk. Ze is gericht op de hoogste menselijke staat, waarin eenheid met het universele of met de eeuwige aspecten van het heelal is bereikt. Deze staat wordt beschreven als geluk, omdat hierin eeuwigheid is bereikt. Het bereiken van dit laatste doel hangt af van haar vermogen zichzelf af te scheiden van de eisen van het lichaam en zich te concentreren op het begrijpen van de eeuwige aspecten van het heelal.



De *eeuwigheid* van de ziel:

Moslim-filosofen geloven allemaal, dat de niet-rationele ziel met het lichaam in het bestaan komt en hiermee onvermijdelijk vergaat. Ze verschillen echter van mening of de rationele ziel wel/niet eeuwig overleeft. Dat heeft te maken met het feit, of ze de rationele ziel als materieel of niet-materieel zien. Sommigen geloven zelfs in de pre-existentie van de ziel.

Conclusie:

In het boek van Michiel Leezenberg wordt zichtbaar, hoezeer de filosofen en theologen uit deze kring beïnvloed zijn door de oude Griekse filosofie, vooral Plato en Aristoteles. Ook zij hebben het geloof in Allah, zoals dat in de koran beschreven is, willen begrijpen (het geloof zoekt inzicht). De ziel speelt in hun denken een heel belangrijke rol. In hun theorieën hierover zien we allerlei nuanceringen optreden over de rol die de ziel speelt in het leven.

Het grote verschil met het christendom is het geloof in de verrijzenis van het lichaam (gebaseerd op het leven van Christus als zoon van God).

3. De onthechting aan het 'zelf' in de boeddhistische (Tibetaanse) filosofie

Voor dit thema maak ik gebruik van het boek: J-F. Revel/M.R. Revel, De monnik en de filosoof. Gesprekken over boeddhisme en het westerse denken. Amsterdam 1998. Het is de weergave van een gesprek tussen vader en zoon. De vader is een westers filosoof, de zoon was moleculair bioloog, maar werd boeddhistisch monnik. Zij samen voeren een dialoog over boeddhisme, westerse filosofie en wereldproblemen. Een van de belangrijkste thema's uit deze dialoog is de onthechting aan het zelf, dat in het Tibetaans boeddhisme een grote rol speelt (het taoïsme en het zen-boeddhisme leggen andere accenten). Over dit punt kunnen vader en zoon het niet eens worden. Voor mijn vraag naar de identiteit van de persoon is deze discussie van groot belang.

- 3.1. Wat is het boeddhisme?
- 3.2. Visie op het leven
- 3.3. Visie op de dood en op de reïncarnatie
- 3.4. De Boeddha-staat
- 3.5. Discussie over de gehechtheid aan het zelf

3.1. Wat is het boeddhisme?

Zie: F.Elders e.a., Humanisme en boeddhisme. Nieuwerkerk a/d IJssel 2000

Het boeddhisme is geen filosofie, geen religie, maar een heilspad: het pad dat Boeddha (560-480 v.Chr.) naar het ontwaken (de staat van de verlichting) heeft gevoerd. Het is een methode, een middel om deze bevrijding te bereiken door intensieve spirituele en mentale arbeid. Dit is in de geest van Boeddha, want hij was primair een 'praktisch' spiritueel leraar, die mensen de weg wees naar de bevrijding uit het samsara (de kringloop van de wedergeboorten) via een ethisch meditatieve weg (152).

Aan deze methode van bevrijding ligt een levensvisie ten grondslag. Het boeddhisme analyseert in het menselijk leven het mechanisme van geluk en lijden. De mens is slechts in staat tot kortstondige bevrediging, waardoor er een staat van *onbevredigd-zijn* ontstaat, die zowel in verband kan staan met lichamelijke pijn, maar toch in de eerste plaats een ervaring van de geest



is. Dat is het lijden waaraan de mens onderworpen is. Deze staat van onbevredigd-zijn is kenmerkend voor de geconditioneerde, aan voorwaarden gebonden wereld, die van nature alleen maar kortstondige bevrediging kan geven. In boeddhistische termen zegt men dan dat de wereld of de 'kringloop' van wedergeboorten, *samsara*, vol lijden is. Maar dat is absoluut geen pessimistische levensvisie, het is gewoon een constatering.

Het boeddhisme wil nu weten: Waar komt het lijden vandaan? Wat zijn de oorzaken? Hoe kan de mens deze verhelpen?

Het boeddhisme kent veel scholen en richtingen. Belangrijke stromingen op dit moment zijn het zen-boeddhisme en het Tibetaans boeddhisme. Ze leggen verschillende accenten op de waarde van de verschijnselen (de wereld) en op het 'zelf'.

3.2. Visie op het leven

De oorsprong van lijden

In eerste instantie concludeert het boeddhisme dat lijden voortkomt uit begeerte, gehechtheid, haat, trots, afgunst, gebrek aan onderscheidingsvermogen en alle mentale factoren die 'negatief' of 'verduisterend' worden genoemd omdat ze de geest verstoren en in staat van verwarring en onzekerheid brengen. Die negatieve emoties komen voort uit het besef van een 'zelf', dat we koesteren en tot iedere prijs willen beschermen. Het niet-ontmaskeren van het onwaarachtige zelf is onwetendheid. Deze onwetendheid is de eigenlijke oorsprong van het lijden.

De gehechtheid aan het zelf is een feit, maar het object van die gehechtheid, het zelf dus, heeft geen enkele werkelijk bestaan, want het bestaat nergens en op geen enkele manier als onafhankelijke en onveranderlijke identiteit. Het bestaat niet in een van de delen die het individu vormen –het lichaam en de geest-, ook niet buiten die delen en evenmin in de samenstelling van die delen. Als iemand naar voren brengt dat het zelf overeenkomt met de som van die delen, komt dat neer op toegeven dat het niet meer is dan een etiketje dat het intellect op een tijdelijke samenvoeging plakt van verschillende onderling afhankelijke elementen. Het zelf bestaat namelijk in geen van deze elementen en het eigenlijke besef verdwijnt zodra die elementen worden gescheiden. Het niet ontmaskeren van het onwaarachtige zelf is onwetendheid, want dat is het tijdelijke onvermogen de ware aard van de dingen te herkennen. Deze onwetendheid is dus de eigenlijke oorsprong van lijden. Stel dat het ons zou lukken om ons onjuiste begrip van het zelf en van het geloof in de onveranderlijkheid van de verschijnselen op te heffen, stel dat we erkennen dat het 'zelf' eigenlijk niet bestaat, waarom zouden we dan nog vrezen dat we niet krijgen wat we willen, en dat we moeten ondergaan wat we niet willen? (46-47).

We hebben van nature allemaal het begrip van een *ik*. "We geven antwoord als we worden geroepen, als het koud is denken we 'ik heb het koud', we zijn ons bewust van ons bestaan enzovoort. Dat wordt door het boeddhisme beschouwd als het aangeboren gevoel van het zelf. Aan dit gevoel wordt vervolgens het idee toegevoegd dat het 'zelf' een onafhankelijke identiteit is, die de 'identiteit' van ons individu vormt. Deze voorstelling is een product van de geest, of simpelweg een mentale benoeming zoals ik al heb uitgelegd. Als je dat 'zelf' gaat zoeken, ergens in het lichaam of in de bewustzijnsstroom, of zelfs in de combinatie daarvan, dan lukt het niet door analyse of contemplatie een of andere mentale of fysieke entiteit te isoleren die overeenkomst met het individuele 'zelf' (121-122).



Oorzaak van het lijden

De gehechtheid aan het zelf is de voornaamste uiting van onwetendheid en de oorzaak van verstorende emoties. Het boeddhisme geeft namelijk een zeer uitgebreide analyse van het begrip ego, van de manier waarop een mens zichzelf als een 'persoon' ervaart. De eigenlijke oorsprong van alle verstorende emoties is de gewaarwording die we van onze eigen persoon hebben, van ons zelf als een op-zichzelf-staande entiteit die autonoom is, hetzij in onze gedachtenstroom, hetzij in ons lichaam. Maar als dat zelf echt bestaat, waar is het dan? In het lichaam? In het hart? In de hersenen? Is het verspreid door het hele lichaam? Het is heel enkelvoudig, het 'zelf' bestaat nergens in het lichaam.

Daarom ook bestaat de volgende stap je af te vragen of het 'zelf' aanwezig is in onze geest, in de stroom van onze gedachten uit het verleden, in het heden en de in de toekomst. Het zelf kan niet in de som van deze momenten zijn, want die som bestaat op geen van de afzonderlijke momenten. De gedachte uit het verleden is dood, bestaat niet meer. Hoe zou het zelf kunnen behoren tot dat wat alleen herinnering is? De toekomst bestaat nog niet, het zelf kan zich dus ook niet bevinden in een niet bestaande toekomst. Blijft het heden over. Om te kunnen bestaan zou die entiteit 'zelf' duidelijke kenmerken moeten hebben. Maar het heeft geen kleur, geen vorm en kan niet gelokaliseerd worden. Hoe meer je er naar zoekt, des te minder vind je het. Het zelf is dus alleen maar een etiket op een schijnbare continuïteit.

Zo'n stapsgewijze benadering maakt een afzwakking mogelijk van de gehechtheid aan het bewustzijn van een zelf als oppermachtige entiteit, die ons meesleept in verlangen naar wat begeerlijk is en in afkeer van wat dat niet is. Dit gevoel van een autonoom zelf brengt gewoonlijk een breuk teweeg tussen 'mijzelf' en 'anderen'. Uit deze afwisselende aantrekking en afstoting komt een onafzienbare stroom verstorende gedachten en emoties voort, die worden vertaald in woorden en daden, en die ons lijden vormen. Om door directe ervaring, door analyse en woord en vooral door contemplatie te ontdekken dat het zelf niet werkelijk bestaat, is een geweldig bevrijdend proces (48-49).

Verhelpen van het lijden

We moeten dus tot ons door laten dringen, dat de eigenlijke oorsprong van alle verstorende emoties de gewaarwording is die we hebben van onze eigen persoon, van onszelf als een op-zich-zelf-staande entiteit die autonoom is, hetzij in onze gedachtenstroom, hetzij in ons lichaam. Maar dat 'zelf' bestaat niet. Het zelf is alleen maar een etiket op een schijnbare continuïteit.

We hechten ons dus aan iets wat niet bestaat. Als we het onwaarachtige zelf niet ontmaskeren als een illusie, dan leven we in *onwetendheid*. Deze onwetendheid is de eigenlijke oorsprong van lijden. Als het ons lukt onszelf los te laten als niet-bestaande, dan zullen we de ware aard van de dingen herkennen. We krijgen dan een bredere kijk op de wereld en op de ander.

Als we ophouden het zelf te koesteren en te beschermen, krijgen we daarvoor in de plaats een veel bredere kijk op de wereld en meer inzicht. Gehechtheid aan het zelf leidt ertoe dat we volledig gericht zijn op onszelf en dat verkleint onze invloedssfeer.

-beoefening van het boeddhisme: 210-212

-vergelijking van het boeddhisme met transcendent godsdiensten: 385-386.

Dat is het Boedha-schap, dat iedere mens in zich draagt. Dit ontdekken van de ware kennis heeft niet als doel de wereld te 'verlaten', omdat die slecht zou zijn. De wereld is op zich niet slecht, maar onze waarneming van de wereld klopt niet. In het ontdekken van de ware kennis in zichzelf heeft niet als doel de wereld 'te verlaten', maar er niet meer aan onderworpen zijn. De wereld op



zich is niet slecht, het is onze manier van waarnemen die niet klopt(155)

3.3. Visie op de dood en de reïncarnatie

Verhouding ziel-lichaam

Een belangrijke vraag voor mij is: hoe ziet het tibetaanse boeddhisme de verhouding tussen ziel en lichaam? Ik vond hiervoor het volgende antwoord: (zie blz. 76vv,89)

“Het boeddhisme onderscheidt verschillende niveau's of aspecten van bewustzijn. Het aspect dat als grofstoffelijk kan worden gekwalificeerd, zou dan overeenkomen met het neurale systeem, en het meer fijnstoffelijke is misschien die ‘flikkering’ waarover je het had, die wordt beschouwd als een randverschijnsel van het neurale systeem. En dan is er nog het meest wezenlijke aspect, dat is het niet-materiële aspect van het bewustzijn dat zich van het ene leven voortzet in het volgende. Dit continuüm heeft geen begin of eind, want het bewuste kan niet ontstaan uit het niets en ook niet uit het levenloze: ieder moment van bewustzijn ontstaat uit een moment van bewustzijn dat eraan vooraf gaat en veroorzaakt een moment van bewustzijn dat daarop volgt..Zo zouden we in dit geval kunnen spreken van de wet van het behoud van bewustzijn. Er is dus een continuüm, een bewustzijnsstroom voor ieder wezen, die kan worden omgezet, net als water van een rievier kan worden bevuild of gezuiverd. Door middel van deze transformatie kan een mens tenslotte van de staat van verwarring van de gewone wezens overgaan naar de staat van ontwaakt-zijn van een boeddha” (78)

“Volgens het boeddhisme is er een wisselwerking tussen een bewustzijn en een lichaam waarmee dat bewustzijn tijdelijk verbonden is. De bewustzijnsstroom zet zich voort na de dood en ervaart verschillende bewustzijnstoestanden tussen elke geboorte en elke dood. ‘De inscriptie van het lichaam in de geest’, om een uitdrukking van Francisco Varela te gebruiken, definieert de relatie tussen die bewustzijnsstroom en het hersenstelsel. Deze inscriptie zou ook het grondstoffelijk aspect van het bewustzijn genoemd kunnen worden, omdat die samenhangt met het fysieke lichaam. De mogelijkheid van het subtiel bewustzijn om in wisselwerking te treden met het lichaam zou het beslissend vermogen kunnen verklaren”. (89)

Ziel en voortbestaan

De dood is slechts een overgang.Onze bewustzijnsstroom zal na de scheiding van het lichaam voortbestaan in andere bestaabsvormen. Het boeddhisme is zonder meer in staat om stervenden te helpen in alle rust heen te gaan. (zie het boek van Sogyal Rinpochee, Het Tibetaanse boek van leven en sterven). Volgens hem is de dood is uiteindelijke en onvermijdelijke vernietiging van dat waar we het meest aan gehecht zijn: ons zelf. Zo zien we hoe nuttig onderricht over egoloosheid en de aard van onze geest kan zijn (320)

Op het moment van doodgaan is de balans van ons handelen bepalend voor de omstandigheden van ons volgende leven. “Het zaad dat we gezaaid hebben, begint dan te ontkiemen en brengt bloeiende of giftige planten voort... Op het moment van de dood wordt de film ontwikkeld die tijdens ons leven is opgenomen en die ook alle beelden van vorige levens bevat (155-156)

De dood is slechts een overgang.Onze bewustzijnsstroom zal na de scheiding van het lichaam voortbestaan in andere bestaabsvormen. Het boeddhisme is zonder meer in staat om stervenden te helpen in alle rust heen te gaan. (zie het boek van Sogyal Rinpochee, Het Tibetaanse boek van leven en sterven). Volgens hem is de dood is uiteindelijke en onvermijdelijke vernietiging van dat waar we het meest aan gehecht zijn: ons zelf. Zo zien we hoe nuttig onderricht over egoloosheid en de aard van onze geest kan zijn (320)

Deze overgang noemt men bardo. In de boeddhistische verhandelingen wordt een nauwkeurige



beschrijving gegeven van het stervensproces en de ervaringen die daarop volgen. Als de ademhaling is gestopt, volgen er verschillende stadia van ontbinding van het bewustzijn en het lichaam. Terwijl de materiële wereld langzaam vervaagt voor onze ogen, lost onze geest op in de absolute staat, die volstrekt tegengesteld is aan de staat van de geconditioneerde wereld, die we waarnemen zolang ons bewustzijn verbonden is met ons lichaam. Op het moment van de dood gaat het bewustzijn even op in wat 'de schitterende leegte van het absolute' wordt genoemd. Dan keert het daaruit terug en verblijft daarna in een tussenstaat of *bardo*, die vervolgens leidt tot een andere bestaanstoestand of een wedergeboorte. Er bestaan meditatie-oefeningen die bedoeld zijn om in de absolute tijd te blijven voordat de verschillende ervaringen van het bardo zich voordoen. Het doel daarvan is op dat moment de verwerkelijking van de ware aard der dingen te bereiken' (317)

'Tijdens het huidige leven, dat eens afloopt, kunnen we positieve of negatieve daden toevoegen aan het *karma*, of *karma* uitwisselen, we kunnen het veranderen door het te zuiveren of juist extra te belasten. Op de dood volgt een tussenstaat die het *bardo* wordt genoemd, waarin de volgende bestaanstoestand wordt gevormd en nader bepaald. In het *bardo* wordt het bewustzijn meegevoerd als een veertje in de wind, afhankelijk van de einduitkomst van onze positieve en negatieve daden, en dat resulteert in een gelukkig of een ongelukkig leven, of iets daartussenin. Goed beschouwd kunnen we daardoor een gezondere houding aannemen ten opzichte van de dingen die ons overkomen: wat we zijn kunnen we alleen onszelf kwalijk nemen, we zijn het resultaat van ons verleden en onze toekomst hebben we zelf in de hand' (156).

'Daden die eenmaal ten uitvoer zijn gebracht, hebben hun gevolgen en drijven ons verder naar volgende bestaanstoestanden. Dus als je niet de middelen benut om je daarvan te bevrijden, dan is die cyclus van levens bijna eindeloos. Omdat we voortdurend een mengeling van positieve en negatieve daden voortbrengen, schommelen we heen en weer van de ene bestaanstoestand naar de andere, dan weer gelukkig, dan weer ongelukkig, net als de slinger van een klok. Er wordt gezegd dat er geen begin of einde is aan de geconditioneerde wereld als verschijnsel in zijn totaliteit, maar dat ieder individu de mogelijkheid heeft de kringloop te doorbreken door zijn bewustzijnsstroom te zuiveren en het ontwaken te bereiken. Dan is hij bevrijd van de cyclus van wedergeboorten. Hij heeft dus de oorzaken van het lijden weggenomen. Om tot dat resultaat te komen moet de wortel van het kwaad worden uitgetrokken, dus de gehechtheid aan het zelf en de onwetendheid die daaraan ten grondslag ligt' (156-157).

De reïncarnatie

'Het boeddhisme spreekt van opeenvolgende bestaanstoestanden: het hele gebeuren beperkt zich niet tot het huidige leven. We hebben andere bewustzijnstoestanden gekend voor deze geboorte en zullen na de dood nog andere kennen. Dat stelt ons voor de fundamentele vraag: Bestaat er een niet-materieel bewustzijn dat losstaat van het lichaam? We kunnen niet over reïncarnatie praten als we niet eerst het verband tussen lichaam en geest analyseren. Bovendien kun je je afvragen wat deze opeenvolgende bestaanstoestanden onderling verbindt, aangezien het boeddhisme het bestaan ontkent van een individueel 'zelf' als afzonderlijke entiteit die van bestaan naar bestaan en van lichaam naar lichaam transmigeert... Er is sprake van een continuüm, een bewustzijnsstroom die zich voortzet zonder dat er een duurzame en onafhankelijke entiteit is die daar doorheen loopt...Je kunt het vergelijken met een rivier zonder bootje, of met de vlam van een lamp die een tweede lamp aansteekt en zo verder: aan het einde van een reeks is de vlam niet dezelfde maar ook niet een andere (54-55).



3.4. De Boeddha-staat

Het nirvana

Het einde van de kringloop is het *nirvana* als staat van volledige helderheid (leegheid van het zelf). De kringloop van geboorten en dood is doorbroken. Alle versluierungen van de kennis en alle negatieve emoties zijn dan opgelost. Het nirvana als het einde van alle lijden is geen uitdoving, maar de uiteindelijke kennis van de aard van de dingen. Als er iets uitdooft, dan is dat het lijden en de verwarring die daaruit voortkomt (157).

De Boeddha-staat

De Boeddha-staat kan bereikt worden via meerdere, opeenvolgende levens. De onwetendheid verdwijnt, d.w.z. de gehechtheid aan het bestaan van het zelf als een van de belangrijkste manifestaties van onwetendheid. En daarmee verdwijnt dus ook de onjuiste gedachte van het zelf. Het boeddhachap is de ontdekking van de ware aard der dingen. Iedere mens heeft dit als mogelijkheid in zich (152-153).

3.5. Discussie over de onthechting aan het 'zelf'

Ik laat hier eerst iets horen van de discussie van vader en zoon over dit onderwerp, om daarna mijn eigen oordeel te vellen.

De vader heeft grote problemen met het niet-bestaan van het zelf (als bron van individualiteit van de mens). Het boeddhisme ontkent immers het bestaan van een individueel 'zelf' als afzonderlijke identiteit die van bestaan naar bestaan en van lichaam naar lichaam transmigreert. Hij vindt, dat zijn zoon te gemakkelijk hiervoor, in plaats van argumenten, metaforen gaat gebruiken. Volgens de zoon is er sprake van een continuüm, een bewustzijnsstroom die zich voortzet zonder dat er een duurzame en onafhankelijke entiteit is die daar doorheen loopt...Je kunt het vergelijken met een rivier zonder bootje, of met de vlam van een lamp die een tweede lamp aansteekt en zo verder: aan het einde van een reeks is de vlam niet dezelfde maar ook niet een andere. (54-55)

De vader merkt hierbij op: "Wat me tegenstaat in die gedachte (een rivier zonder bootje) is vooral het begrip onpersoonlijke rivier die van individu naar individu doorstroomt, terwijl die individuen toch menselijke wezens zijn, of dierlijke wezens.

De zoon antwoordt hierop: "Je kan wel spreken van een 'individueel' bewustzijn ook al bestaat het individu niet als afzonderlijke entiteit. Want als een tijdelijk aanwezige entiteit niet transmigreert is dat niet in tegenspraak met de continuïteit van een functie. Dat het zelf geen eigen bestaan heeft, sluit niet uit dat een bepaalde bewustzijnsstroom eigenschappen kan hebben waardoor die te onderscheiden is van een ander. Dat er geen bootje op de rivier drijft sluit niet uit dat die rivier sedimenten bevat, verontreinigd is door een papierfabriek, of juist helder en doorzichtig is. De staat waarin die rivier op een gegeven moment verkeert, is een afbeelding of het resultaat van zijn geschiedenis. Op dezelfde manier bevatten de individuele bewustzijnsstromen het resultaat van positieve en negatieve gedachten en ook de sporen die in het bewustzijn zijn nagelaten door daden en woorden die zijn voortgebracht door die gedachten. De bedoeling van spirituele beoefening is die rivier langzaam maar zeker reinigen. De staat van volledige helderheid is wat men spirituele verwerkljking noemt. Alle versluierungen van de



kennis en alle negatieve emoties zijn dan opgelost. Het gaat niet om de vernietiging van het 'zelf', want dat heeft nooit werkelijk bestaan, maar gewoon om de ontmaskering van zijn onwaarachtigheid. Als dit 'zelf' namelijk een inherent bestaan zou hebben, zou je het nooit van bestaan kunnen doen overgaan in niet-bestaan" (58-59)

Mijn eigen bezwaren liggen op de volgende terreinen:

(1) het overwicht van de geest op het lichaam; (2) het gebrek aan individualiteit in de opeenvolging van bewustzijnsstromen, (3) de onthechting aan het 'zelf' als een niet-bestaande identiteit.

4. De huidige filosofie en de persoonlijke identiteit

De ziel is in verval geraakt. Na een korte opbloei bij Descartes is het bergafwaarts gegaan met de ziel als eigen substantie. Dat hield niet in, dat het vraagstuk naar de persoonlijke identiteit op de achtergrond is geraakt. Men zou eerder kunnen zeggen, dat het voor het eerst in alle helderheid en gecompliceerdheid naar voren kon komen. In de Oude en Middeleeuwse filosofie was er nog weinig aandacht voor de vraag: 'Wie ben ik zelf?', 'Wat is mijn eigen identiteit?'. Pas in de Moderne filosofie, met zijn nadruk op het ik als uitgangspunt van denken, komt deze vraag centraal te staan.

R.Marres schreef in 1991 een boek met de titel 'Persoonlijke identiteit na het verval van de ziel' (Muiderberg 1991). Hij licht op blz. 7 deze titel als volgt toe: "Ter verduidelijking heb ik aan 'persoonlijke identiteit' toegevoegd: na het verval van de ziel, hetgeen te lezen is als: na het verlies van het idee, dat de in het Christendom aangenomen ziel die identiteit uitmaakt, zoals nog bij Descartes voorkomt. In de 18^e eeuw verzwakte dit geloof en in de 19^e eeuw werd het door vele natuurwetenschappers en filosofen afgezworen. Nadat het geloof aan de ziel verdwenen was, is het begrip persoonlijke identiteit in de filosofie problematisch gebleven. Filosofen strijden erover waardoor ze wordt bepaald en velen hebben ze ontkend of een identiteitsconcept geconstrueerd waarin een deel van hun collega's zich niet herkennen. Een titel als 'Is er nog identiteit na de ziel?' die iemand me voorstelde klonk me te populair maar zou heen toepasselijk zijn".

Ik maak de volgende indeling:

- 4.1. Enkele flitsen uit de geschiedenis van de filosofie over het 'zelf'
- 4.2. De benadering van de analytische en hermeneutische filosofie
- 4.3. Mijn eigen keuze hierin

4.1. Enkele flitsen uit de geschiedenis van de filosofie over het 'zelf'

De Griekse Oudheid

De Antieke mens leefde in een minder hechte, minder rationele of samenhangende werkelijkheid dan wij plegen te veronderstellen. De omringende werkelijkheid was nog heel onbekend en zo overvol van het onvermoede, het nog niet bedachte. Zomin als er een 'zelf' was dat greep wilde hebben op de werkelijkheid, de werkelijkheid wilde begrijpen, zo werd de werkelijkheid ook nog niet gegrepen; de mensen waren het die gegrepen werden door de overweldigende aanwezigheid van de natuur, van alles. Van beheersen was geen sprake. Pas door de logos, de groeiende rationaliteit, kwam er greep op de voorheen wazige wereld.



Toen de mens nog opgenomen was in die grootse ordening (kosmos) werd naar hem, slechts een onderdeel, niet gevraagd. Hij hoefde enkel zijn plaats en de hem toegemeten tijd te kennen. Zijn plaats verloor hij en de tijd werd te kort en te krap. De tijd werd zelfs van 'brenger en voltooiër' (Heraclitus) tot teloorgang en tekort. De vraag 'wáár ben jij, Adam', werd niet meer gesteld. Ze had plaats moeten maken voor die andere vraag 'wé ben je?' Maar terwijl de mens zichzelf steeds meer in het middelpunt stelt, wordt de vraag 'wie' de mens 'is', nooit echt gesteld. Die vraag is te vreemd, te wreed misschien.

In de Antieke ontologie was identiteit wezenlijk. Geen verschijnsel was geheel zichzelf; niets bezat identiteit. Alleen in het licht van de wezenlijke glans kon de eenheid van de dingen gezien worden. Het licht was één, maat het scheen op louter verschillende dingen, de verschijnselen. In de Moderne filosofie is identiteit al evenmin te vinden in de werkelijkheid. Het zelf, de identiteit, berust op niets; ze is niet werkelijk, maar bedacht. De antieke ontologie was nog stevig gegroundvest in het verwonderende en bewonderende opzien naar de kosmos, de grootse evenwichtige en schone ordening van het Al. Dát het Al evenwichtige ordening is, is in haar meest sublieme vorm 'goddelijk' te noemen. Het goddelijke is de sluitsteen van het harmonische geheel, de duurzame ordening van de elkaar tegenstrevende krachten.

De Middeleeuwen

In het christendom leeft het antieke denken over identiteit voort. Alles in deze werkelijkheid, wat door zintuigen, verstand of geest gevat kan worden, is dermate in zichzelf verdeeld dat er tussen de dingen geen enkele identiteit bestaat. Toch bestaat er wel identiteit. Alle begrip te boven gaand is de opperste identiteit, die noch tegenover iets anders staat, noch van iets verschilt. Het is de identiteit van God, het goddelijke altijd zichzelf-zijn. Bij Pico (15^e eeuw) stond de vraag naar de mens centraal. Hij stelt, dat het wezenlijk voor de mens is een 'quis' te zijn en geen 'quid', niet iets bepaalds te zijn, maar vrij te zijn om zichzelf te bepalen. 'Ik heb u noch een vaste plaats, noch een eigen gelaat, noch enige bijzondere gaven geschonken, o Adam, opdat gij naar eigen goeddunken uw plaats, uw gelaat en uw gaven zult kiezen, veroveren en bezitten. Maar de vrijheid die Pico toebedeelt is vooral vrijblijvendheid, het vrij blijven van uiterlijke dwang en bepaaldheid. Wie de mens is wordt dan alleen nog maar raadselachtiger als hij paal en perk mist en in het vrije veld van mogelijkheden zijn eigen werkelijkheid moet scheppen.

De taaiheid van het christendom heeft veel te maken met dit soort lenigheid. Dat dit soort buitelingen en lichtsprongen mogelijk zijn, komt door de leegte die er is, omdat de vraag naar de mens niet echt gesteld wordt.

Moderne tijd

De moderne filosofie neemt radicaal afscheid van de natuurlijke verbondenheid van de mens met de wereld en de verbondenheid van de mens met God. Hij trekt zich terug in zichzelf om van daaruit te proberen de weg naar de wereld terug te vinden. De vertrouwensrelatie tussen mens en wereld, tussen mens en God wordt verbroken. De mens wil in eerste instantie geen onderdeel meer zijn van een groter geheel, omdat hij zichzelf 'autonoom' vindt. Vandaar het accent op het 'ik' en de weg naar binnen (reeds aanwezig in de Griekse filosofie en in het christelijk denken, zie boek, blz. 139: proces van verinnerlijking)

De vertrouwdheid met de wereld, de kosmos en het heelal is niet meer een vanzelfsprekend gegeven. Dat is een grote winst. De Spaanse filosoof Savater zegt: Er is maar één uitgangspunt in de filosofie en dat is de menselijke subjectiviteit: niet een hogere macht of een superieur beginsel waaraan we onderworpen of verantwoording schuldig zijn. Maar wij zijn niet het middelpunt van



de wereld. We zijn het centrum voor onszelf (zie Ger Groot, *Twee zielen*, Nijmegen 1998: 109). Vandaar de nadruk, die de moderne filosofie legt op denken en zelfkennis om op eigen wijze banden te leggen met de wereld om ons heen, zodat de het 'in-de-wereld-zijn' met zijn 'geworpenheid', die ons deelgenoot maakt aan cultuur en geschiedenis, waarin wij geboren en opgenomen zijn; het toeval van ons bestaan in het evolutieproces.

De moderne filosofie bestaat uit een verwarrende hoeveelheid stromingen en richtingen met betrekking tot de vraag naar het ik en de persoonlijke identiteit. Hieronder volgen enkele indrukken van de veelheid aan meningen.

Het ik als substantie (Descartes 1596-1650)

In de Moderne Filosofie, die bij Descartes begint, staat het woord 'ziel' nog maar zelden centraal. Descartes kent het woord nog. Er is volgens hem maar één punt waar de mens zeker van kan zijn: onze denkende geest: 'Ik denk, dus ik besta'. Dat onbetwifelbaar bestaan is niet dat van de mens als lichaam, maar alleen dat van de mens als geest. De mens is een ding dat denkt en niet uitgebreid is. Hiermee heeft Descartes het moderne denken opgescheept met een diepgaand dualisme tussen ziel en lichaam.

Descartes zag het 'ik' als een eenvoudige, niet-uitgebreide, onherleidbare substantie, geschapen uit het niets of eeuwig bestaande en geassocieerd met het lichaam. Dit is in tegenspraak met de moderne tijd, waarin geen sprake meer is van de transparantie van het ik. 'Ik' is alleen de naam van de spreker op dit moment of het tijdelijk overheersend zelf onder vele vloeiende identiteiten. Descartes geeft ons de indruk, dat zelfkennis onze normale en noodzakelijke conditie is, terwijl de vroegere traditie ons duidelijk maakt dat zulk een kennis moeilijk is. Wij worden geleid door goden, het slachveld van strijdende geesten, de veelvuldig uit elkaar gebroken beelden van een enkelvoudige ziel. Dat is de normale menselijke conditie.

Descartes staat aan het begin van de moderne filosofie. In zijn 'Meditationes' (1641) beschrijft hij het probleem van de methodische twijfel. Eénmaal in zijn leven moet de mens zich trachten te ontdoen van al de opinies die hij tot aan zijn kritische onderneming heeft aanvaard en alles opnieuw ab ovo beginnen, zo hij in de opbouw van de wetenschappen iets vast en blijvends wil bereiken. Vooral de zinnen moeten het ontgelden: niets van wat ze ons laten kennen is betrouwbaar. Het model bij uitstek van hun onbetrouwbaarheid is de droom. Zowel aan de natuur van het stoffelijke als aan het bestaan van God moet getwijfeld worden. Misschien is het zelfs een kwade geest, die alles in het werk stelt om ons in ons kennen te misleiden. Gelukkig is er één punt waar we zeker van kunnen zijn: onze denkende geest. 'Ik denk, dus ik besta' Dat onbetwifelbaar bestaan is niet dat van de mens als lichaam, maar alleen dat van de mens als geest.

Dat complex van leden dat men het menselijk lichaam noemt ben ik. Wie is dan deze 'ik'? Een denkend ik, dat gedragen wordt door de idee van God. Het ik als substantie. Ik denk mijn ik als substantie. Ik begrijp, dat ik een ding ben dat denkt en niet uitgebreid is. Het ik toont zich in het denken. Maar hoe is het ik in het denken terecht gekomen?

Het ik als knooppunt (bundel) van waarnemingen (Hume 1711-1776)

Hume ziet het ik als knooppunt van waarnemingen. Er bestaat geen substantie. Dat is ook van toepassing op het 'ik'. Sommige filosofen geloven, dat we ons op ieder moment innerlijk bewust



zijn van wat wij ons 'zelf' noemen. Zij denken, dat we het bestaan van dit zelf voelen en tevens de continuïteit ervan. Zonder enige duidelijke bewijsvoering zijn ze zeker van de perfecte identiteit en eenvoud van het zelf. Wij hebben echter geen voorstelling van het 'zelf'. Ik kan mezelf niet pakken zonder een waarneming. Een dergelijk beginsel bestaat dus niet. Het ik is een soort theater, waarin verschillende waarnemingen zich opéénvolgend presenteren, voorbijgaan, enz. en zich vermengen in een oneindige hoeveelheid van posities en situaties. Er is hierin geen enkelvoudigheid op één bepaald moment, noch is er identiteit op verschillende momenten. Het zijn enkel de opéénvolgende waarnemingen die het ik constitueren.

Het transcendentale ik (Kant 1724-1804)

Kant zoekt naar een absoluut zeker punt voor het denken: het transcendentiaal subject. Kant ziet het ik als bewustzijn van mijn denken. Het bestaan van het ik als een enkelvoudige substantie is alleen maar schijn. Het duurzaam bestaan van het substantiële ik kan in de tijd niet bewezen worden, want de bestendigheid van een substantie kan alleen worden aangetoond ten behoeve van de ervaring. Alleen op grond van de innerlijke ervaring weet ik, dat ik in de tijd besta. Dit ik is echter geen substantie. Via de verknoping van de verschijnselen weet ik alleen dat ik besta. Er kan een onderscheid worden gemaakt tussen het ik dat voorwerp is van mijn denken en het 'ik' dat aan die gedachte ten grondslag ligt (het 'ik' als Ding an sich). Het ik heeft alleen een logische betekenis. Als substantie valt het niet te kennen. Het werkelijke ik is onkenbaar. Kant is het met Hume eens, dat het ik geen substantie is, dat het niet enkelvoudig is en dat het geen identiteit bevat.

Maar in tegenstelling tot Hume beweert Kant niet, dat het ik alleen een knooppunt van waarnemingen is. Het is volgens Kant zelfbewustzijn. Het 'ik denk' (en dit sluit het ik in) moet al mijn waarnemingen kunnen begeleiden om ze in eenheid tot mijn voorstelling te kunnen maken. Dit is de transcendentale eenheid van bewustzijn.

Het ik als literaire fictie (Nietzsche 1844-1900)

Het 'subject' is in de ogen van Nietzsche alleen maar een fictie, het ego bestaat helemaal niet. Er zijn nog altijd onschuldige zelfobserveerders die geloven in het 'ik denk' of 'ik wil'. Maar wie geeft mij het recht te spreken van een ik? Het spreken over een ik leidt niet alleen tot metafysische, maar ook tot logische problemen. De aanname van één subject is misschien niet noodzakelijk. Misschien is het evengoed toegestaan een veelheid van subjecten aan te nemen, wier samenspel en strijd aan ons denken en aan ons bewustzijn überhaupt ten grondslag ligt. Mijn hypothese: het subject als veelheid.

Ons geloof aan het ik als een substantie heeft niets met waarheid te maken. De logica maakt dingen gelijk (identiek). Subject is de terminologie van ons geloof aan een eenheid onder de verschillende momenten van het hoogste realiteitsgevoel. Subject is de fictie, alsof vele gelijke gesteldheden aan ons de werking van een substraat zouden zijn. Maar wij hebben eerst de gelijkheid van deze gesteldheden geschapen. Het gelijkmaken en het gereedmaken daarvan is het feitelijke, niet de gelijkheid (die valt eerder te loochenen). De sfeer van het subject is voortdurend groeiend of zich verminderend; het middelpunt van het systeem is voortdurend verschuivend. Het 'ik'-begrip is ons oudste geloofsartikel. Maar nu zijn we er van overtuigd (rijklijk laat), dat het ik-begrip geen reële eenheid waarborgt. Wil een zelf! De actieve succesvolle naturen handelen niet naar de spreuk 'Ken-u-zelf', maar wil een zelf, dan word je een zelf. Nietzsche is wellicht de eerste filosoof die de identiteit van de mens definitief opzet. De mens is geen vaststaand gegeven; over hem bestaat geen waarheid als identiteit. De mens is een gevaarlijk experiment met zichzelf. Niet het vasteland van de identiteit, maar de open zee lokt.



Als een tekst een masker is, zoals Nietzsche zegt, dan hoeft het masker niets prijs te geven, niet het geringste te verraden of te laten blijken van de identiteit van de persoon die achter het masker zit. Dan is het zelfs niet nodig dat er achter het masker een identiteit schuil gaat. Teksten zeggen dan niet iets, en ook niets over degenen die in de tekst beschreven wordt; ze bieden (honderdduizend) mogelijkheden. Teksten moeten en kunnen niet langer dienen om de identiteit van iemand vast te stellen; ze vergroten juist de mogelijkheden om aan die identiteit te ontsnappen.

Het empirische ik (existentialisme en fenomenologie: 20^e eeuw)

Kierkegaard, Nietzsche, existentialisme willen terug naar het empirische ik. Het is het gevecht om de aarde, de wereld terug te vinden: fenomenologie met het in-de-wereld-zijn van de mens (primaire verbondenheid via de lichamelijke van de mens; het met de ander zijn).

Het ik als web van betekenissen of relaties (postmodernisme: 20^e eeuw)

De gedachte over 'fictie'. zoals Nietzsche die ontwikkeld heeft, sluit nauw aan bij de omschrijving die het postmodernisme van identiteit geeft. "In een cultuur waarin alles in beweging is, geven niet principes, waarheden en identiteiten bij beslissing de doorslag, maar de min of meer toevallige omstandigheden, de context van het moment. Het spreekt vanzelf dat in zo'n sociale context ook de menselijke persoon een andere wordt: de eigen identiteit bindt het menselijk subject niet meer samen, er is geen continue zijnskern –een eigen zelf- die in het leven wordt gevormd en dan door de tijd heen blijft bestaan. Het subject fragmentariseert; het wordt een discontinue, tijdelijke configuratie gebonden aan voorbijgaande omstandigheden"

Het postmoderne denken ziet de mens als een verdeeld wezen, uiteengevallen in fragmenten, nog slechts uit brokstukken bestaande, dubbelzinnig. De filosofie van de moderne tijd stelde het subject centraal. Het privilege van dit subject was het bij-zichzelf-zijn en de identiteit (ik ben ik en niets vreemds zal mij van mijzelf scheiden). De metafysische filosofie heeft sinds Plato de eenduidigheid bevoorrecht boven de ambiguïteit; dit ondanks het feit dat de ambiguïteit zich in onze ervaring van de wereld en onszelf voortdurend opdringt. De veranderingen en twijfels van het ondermaanse zijn vreemd aan dit filosofisch denken. Het weert ambiguïteit, onbeslisbaarheid en vergankelijkheid, opdat helderheid kan heersen. Ambiguïteit betekent: niet-identiteit, niet samenvallen met zichzelf, een 'andersheid' die niet *tegenover* het zelf staat, maar daarmee samenvalt. Dat is het kenmerk van de postmoderne mens (zie C.H. Lindijer, Postmodern bestaan. Mens-zijn en geloven in een na-moderne cultuur. Zoetermeer 1998: 53-54)

Conclusie

Het denken over het ik is historisch bepaald. Het ik als geïsoleerde eenheid is een overwonnen standpunt (verlaten van het cartesianisme), De vraag naar het ik komt voort uit de existentiële nood, een identiteitscrisis, die ontstaat door het verbreken van culturele, religieuze of gemeenschaps(familie)banden. De ontworteling en desoriëntatie, het desolate gevoel vervreemd te zijn van de omgeving en de wereld kan er de oorzaak van zijn dat iemand op zoek gaat naar zichzelf. Wie ben ik? Wat is de zin van mijn bestaan? Waarom leef ik?

4.2. De benadering van de analytische en hermeneutische filosofie

Er zijn twee belangrijke stromingen in de huidige filosofie die een verschillend antwoord geven op de vraag naar de persoonlijke identiteit van de mens: de Analytische filosofie en de



hermeneutische filosofie. Beide standpunten wil ik kort schetsen.

4.2.1. Persoonlijke identiteit in de Analytische filosofie

Wat is de analytische filosofie?

Er is een filosofische traditie, die in het bijzonder het 'stellen van vragen' tot voorwerp van onderzoek maakt. Ik denk hierbij vooral aan de Angelsaksische filosofen, verzameld onder de naam analytische of taal-filosofen. Ze hebben voor deze bezigheid een mooie uitdrukking bedacht: 'questioning the question', de ondervraging van de vraag zelf. Bij het ontstaan van deze stroming, in de jaren twintig van deze eeuw, werd een kwestie als 'de zin van het leven' op de hoop gegooid van metafysische vraagstukken, die onbeantwoordbaar en daarom zinloos zijn. Ze behoren tot het terrein van de privé-emoities van mensen en lenen zich niet voor een filosofische reflectie. In de laatste tientallen jaren zijn een aantal van hen tot een andere mening overgegaan. Voor hen zijn het belangrijke vraagstukken, die zorgvuldig bestudeerd moeten worden in hun taalkundige betekenis en in hun mogelijk rationele inhoud, zodat duidelijk kan worden of ze wel of niet met de gewone logica beantwoord kunnen worden.

hoe benadert ze het vraagstuk van de persoonlijke identiteit?

De Analytische filosofie probeert een objectieve benadering te vinden. Ze bekijkt als het ware de identiteit van buitenaf en niet vanuit de persoonlijke beleving. Ze wil een helder begripmatig schema ontwikkelen om uit te maken op welk moment men nog wel of niet kan spreken van een persoonlijke identiteit en waar dit dan op berust. Haar aandacht gaat uit naar herinnering en de continuïteit van het lichaam. Door het stellen van veel hypothetische gevallen, waarin de herinnering en de continuïteit van het lichaam in het spel zijn, probeert ze te achterhalen, wat uiteindelijk de kern is van de persoonlijke identiteit. Deze benadering heeft veel weg van een 'anatomische les'. Wat kan men allemaal wegsnijden of weghalen, zonder dat de identiteit van de mens opgelost wordt? De richting waarin vele analytische filosofen het zoeken ligt niet in de herinnering (psychologische identiteit), maar in die van de lichamelijke van de mens. Zie: R. van Woudenberg in 'Het mysterie van de identiteit. Een analytisch-wijsgerige studie (Nijmegen 2000).

Theorieën over identiteit

Er zijn twee theorieën ontwikkeld: 1) persoonlijke identiteit door de tijd wordt geconstrueerd door de herinnering, (2) persoonlijke identiteit door de tijd is identiteit door de tijd met het lichaam. Ik volg hier de argumentatie van Van Woudenberg.

(1) de geheugentheorie.

Persoonlijke identiteit bestaat in bewustzijn van verleden daden. S is dezelfde persoon als degene die daad D op tijdstip t heeft verricht, indien S de persoonlijke herinnering heeft dat hij D op t heeft gedaan.

Deze stelling is volgens van Woudenberg onhoudbaar, want (a) ze heeft absurde consequenties. Wanneer ik vergeten ben dat ik deze daad gedaan heb, dan ben ik niet dezelfde persoon als degene die D gedaan heeft. Het is onjuist om te zeggen, dat persoonlijke identiteit wordt 'geconstitueerd' door persoonlijke herinnering. Persoonlijke herinnering veronderstelt persoonlijke identiteit, ze maakt of bewerkstelligt deze niet. (b) Persoonlijke identiteit bestaat in bewustzijn van daden en dat verandert voortdurend. Dat betekent dat de identiteit van een persoon gelegen is in iets wat voortdurend verandert. Dat is in strijd met ons natuurlijk



gevoel. Ik kan pas de persoonlijke herinnering hebben als ik ook werkelijk identiek ben aan die persoon. Ook personen die lijden aan een totaal geheugenverlies hebben identiteit door de tijd heen. Volgens Reid heeft een persoon een permanent zelf. Maar hoe weet je dat? Dat is ons geheugen. Want het geheugen geeft (aldus Reid) 'the most irresistible evidence of my being the identical person that did such a thing, at such a time'. Maar het geheugen is niet de enige bron van redenen om te denken dat ik identiek ben aan een persoon op een eerder tijdstip. Er is ook het getuigenis van anderen (b.v. mijn moeder bij het zien van een jeugdfoto van mijzelf).

(2) de lichaamstheorie

Persoonlijke identiteit is identiteit met het eigen lichaam. A op t1 is dezelfde persoon als B op t2, indien A en B hetzelfde lichaam zijn.

Deze stelling zou waar zijn, als (a) een persoon niets anders is dan een fysisch ding. Het lichaam verandert echter in de tijd. (b) de menselijke persoon kan niet geïdentificeerd worden met zijn lichaam. Ook als spreken, handelen enz. wegvallen, blijft de persoonlijke identiteit bestaan.

Conclusie

De conclusie van Van Woudenberg luidt: Een persoon is een geheel eigensoortig ding, wiens identiteit door de tijd niet 'gelegen' is in iets anders dan de persoon, zoals in het geheugen of in het lichaam. Natuurlijk, er zijn nauwe connecties tussen een persoon en zijn geheugen, tussen een persoon en zijn lichaam. Maar het hebben van persoonlijke herinneringen is een eigenschap van een persoon en wel een 'accidentele' eigenschap, omdat, vanwege b.v. geheugenverlies, personen die eigenschap geheel of gedeeltelijk kunnen verliezen, zonder op te houden persoon te zijn. Evenzo is het hebben van een lichaam een eigenschap van een persoon en wel een 'accidentele' eigenschap. Mijn lichaam is in de loop van de tijd totaal veranderd.

Van Woudenberg heeft als eigen mening: Voor identiteit is een of andere vorm van permanentie vereist: permanentie van existentie. Hume ontkent dit. Er is volgens hem geen permanentie, maar een bundeling van percepties (de mens is een wezen 'zonder identiteit' =de bundeltheorie). In deze stelling is helemaal geen sprake van 'verandering van de persoon', maar 'een aflossing van de wacht'. Een persoon houdt op te bestaan en een ander begint te bestaan. De bundeltheorie staat op gespannen voet met het geleefde leven. In het geleefde leven gaan we er vanuit, dat de persoonsidentiteit volkomen is. De persoon is een ondeelbaar, individueel ding. Een persoon is een 'monade'. Een persoon kan niet gedeeld worden, omdat een persoon geen delen heeft. Uit deze permanentie van de identiteit trekt Van Woudenberg de conclusie dat er voldoende serieuze redenen zijn om een leven na de dood te aanvaarden. De dood is een soort verandering die de persoonlijke identiteit niet vernietigt.

Toch blijft dit alles een mysterie, geen raadsel. Een raadsel kan opgelost worden en verliest hiermee zijn bekoring. Een mysterie draagt de oplossing niet in zich. Het is een zaak die men door onderzoek of simpel door na te denken niet tot klaarheid te brengen. Men raakt over een mysterie niet uitgedacht, omdat het ons begrip 'te boven' gaat. Hierdoor blijft het zijn bekoring behouden. In deze zin is het fenomeen van de identiteit van personen een mysterie.



4.2.2. Persoonlijke identiteit in de hermeneutische filosofie

Wat is de hermeneutische filosofie?

Het woord 'hermeneutiek' is een oud woord. Oorspronkelijk betekende het een wetenschappelijk en filosofisch onderzoek naar de manier, waarop teksten, die uit het verleden stammen, geactualiseerd kunnen worden. De Bijbel is hiervan een uitstekend voorbeeld. Hoe kunnen moderne mensen nog iets van de Bijbel begrijpen, die uit een heel andere tijd stamt? De hermeneutiek is de poging om de tekst in zijn eigen tijd te verstaan en de betekenis voor het leven van nu aan te geven.

Hermeneutisch wil hier zeggen, dat de mens pogingen doet om zijn verleden te verstaan en in zichzelf te integreren. Een antecedenten-onderzoek. Wat heeft zich in de loop van de geschiedenis vóór zijn geboorte voltrokken? Dat is niet alleen een vraag naar onze biologische oorsprong, maar ook naar de zin of onzin van de wereld, waarin hij 'geworpen' is. Hij kan proberen te achterhalen hoe deze wereld is gegroeid; wat zij aan menselijkheid en onmenselijkheid heeft voortgebracht en wat hij van haar kan verwachten. De mens kan zijn eigen 'roots' proberen te achterhalen, zodat hij beter zijn identiteit kan veroveren. Het verleden van de wereld, waaruit hij voortgekomen is, is immers zowel zijn lot als zijn rijkdom. Hij is er door gevormd. Op deze wijze is hij verbonden met het wel en wee van de wereld, waarin hij is geboren. De speurtocht naar het verleden kan een ontdekkingsstocht zonder grenzen zijn.

In het begrijpen van de wereld speelt de hermeneutiek een belangrijke rol. De filosoof Dilthey (1833-1911) omschrijft haar als een speurtocht, waarin die vreemde wereld met al zijn betekenissen ontcijferd moet worden. De hermeneutiek geeft de regels aan, waarmee het mogelijk wordt om de betekenis en zin van het leven die de vorige generaties hebben overgeleverd, bloot te leggen en naar zich toe te trekken.

De eerste regel is, dat de mens altijd interpreteert op basis van zijn eigen levenservaring, die beperkt is. Wie zich daar niet van bewust is en denkt zonder 'vooroordelen' te kunnen interpreteren, bedriegt zichzelf. Hoe meer inzicht een mens heeft in de wijze, waarop hij naar de wereld kijkt, des te meer maakt hij hiermee ruimte voor het begrijpen van een ander. De tweede regel is, dat ook deze ander zijn eigen leefwereld en eigen levensgeschiedenis meebrengt, die in het proces van begrijpen een rol spelen. Hier komt nog bij, dat dit alles zich ook nog voltrekt in een bepaalde historische context, die mede bepaalt hoe de gezamenlijke wereld er uit ziet. Als men deze regels overziet, dan is het soms een wonder, dat de ene mens de andere kan begrijpen. Dat wonder wordt nog groter, als ook de tijdsafstand een rol speelt. Hoe verder iemand van ons af leeft in tijd en cultuur, des te moeilijker wordt het om hem te verstaan. Vandaar dat hermeneutiek een waarschuwing bevat tegen iedere vorm van naïviteit in het begrijpen van de wereld.

Hoe benadert de hermeneutische filosofie het vraagstuk van de persoonlijke identiteit?

De hermeneutische filosofie is mening, dat men het vraagstuk van de persoonlijke identiteit in eerste instantie moet benaderen vanuit de beleving van de persoon zelf. Ze is daarom niet formeel, maar existentieel van aard. Haar uitgangspunt is de narratieve identiteit. Iedere mens ontvouwt in een verhaal de geschiedenis van zijn wisselende en veranderende identiteit..

S.Ysseling in Fil. jrg.9, nr.4, 1999, blz.10 schrijft hierover: "Omdat men in het vertellen over zichzelf zelfs over zijn meest persoonlijke ervaringen altijd en noodzakelijk aangewezen is op en verwijst naar reeds bestaande verhalen, doet zich in het vertellen een zeker zelfverlies op.



Er treedt een zekere vervreemding op. Maar in feite verliest men iets wat men nooit bezeten heeft, namelijk een absoluut onherhaalbare en onuitsprekelijke individualiteit of identiteit. We ontlene n.l. deze identiteit aan de verhalen die de ronde doen en die fungeren als een soort spiegel. Een spiegel waarin men niet alleen zichzelf weerspiegeld ziet, maar waardoor men voor zichzelf ook zichtbaar wordt en daarmee ook zegbaar en bespreekbaar. In die zin zijn de verhalen constitutief voor mens en ding.”De herinnering heeft, zoals reeds door Plato en later door Augustinus is opgemerkt, iets te maken met het zich zelf zijn van de mens, met zijn identiteit. Herinnering zonder enige vorm van fantasie, Einbildungskraft, lijkt niet mogelijk te zijn en de herinnerde feiten vallen nooit helemaal samen met de z.g. werkelijke feiten. Alleen al vanwege het tijdsverschil, hetgeen voor Augustinus een reden was om te spreken over de *distensio animi*, een uitgebreidheid van de ziel (12)

“In het vertellen over zichzelf is het personage van het verhaal degene over wie wordt verteld, altijd ook een fictie. Ik bedoel dat hier geenszins negatief. De mens is nu eenmaal een zelfontwerp, een productief schepsel van zichzelf. En dit zich zelf ontwerpen geschiedt mede in het vertellen over zich zelf. Tot op zekere hoogte geldt dit ook voor allen en alles over wie en waarover men vertelt. Het zijn, minstens gedeeltelijk, door ons voortgebrachte ficties die nooit helemaal samenvallen met wat mens en ding in zich zelf en voor zich zelf zijn” (12).

4.3. Mijn eigen keuze

Ik kies voor de hermeneutische benadering van het vraagstuk van de persoonlijke identiteit, ook al zitten aan deze benadering grote problemen.

De moeilijkheid om in een levensverhaal of autobiografisch verslag het eigen ‘ik’ op het spoor te komen, ligt in het feit, dat het ‘ik’ verschillende gedaantes aanneemt, naargelang de verhalen verschillend zijn. Dat is geen kwestie van armoede, maar van rijkdom. Pas in de veelheid van meerdere verhalen drukken wij iets uit van de volheid van ons leven. Eén verhaal is een te nauw kader om onze individualiteit, om ons ‘zelf’ weer te geven. Bij ieder verhaal komt er een ander gezicht naar voren, zodat onze identiteit vloeiend wordt. In de verhalen komt de verwevenheid van onszelf met de historische en culturele situatie tot leven. Wij construeren ‘een longitudinale versie van ons zelf’, waarin de plot steeds kan veranderen en waarvan wij niet weten, hoe het eindigt. Men is hier ver verwijderd van de naïeve opvatting, dat de mens een consistent en samenhangend verhaal over zijn leven zou kunnen vertellen. De wensdroom ‘iemand uit één stuk te zijn’ berust op de illusie, dat ons leven transparant voor ons ligt. Niets is echter minder waar. Pas door het vertellen van verhalen proberen wij ons leven te construeren. Wij proberen soms te zijn, wat wij graag willen zijn: een gelukkig mens, een slachtoffer, enz. Het is wel geen vrije constructie, want het is gebonden aan de gebeurtenissen van ons leven. Maar de ordening is van ons zelf. In veel gevallen gaat het levensverhaal over het heden, over wat op dit moment voor ons van belang is. Dat kan de verhalen over ons verleden en onze toekomst kleuren.

5. Op zoek naar het fundament van de persoonlijke identiteit

5.1. Hoe ben ik op dit thema gekomen?

Er zijn hiervoor twee, zeer verschillende bronnen te noemen: (1) de vraag hoe de mens tot reflectie over zichzelf komt, hoe begint dat proces en (2) de vraag wat er van iemand



overblijft, als hij lijdt aan geheugenverlies en aan verlies van identiteit. Beide brachten me op het spoor van het *fundament* van de persoonlijke identiteit. Ik leg hier de nadruk op de opbouw van de identiteit en niet op de afbraak hiervan.

Ik heb veel literatuur gelezen over ‘verlies van identiteit’, zoals dat voorkomt bij allerlei ziekten: dementie, de ziekte van Alzheimer, hersenbeschadigingen. Ik denk hierbij aan de boeken van Oliver Sacks, aan de romans van Bernlef, van Dulleman, Voskuil, maar vooral aan het boek van David Shenk, *Het vergeten*.

Ik ben steeds meer tot de overtuiging gekomen, dat het ‘denken over zichzelf’ (reflectie over het eigen leven), waar de hele moderne filosofie sinds Descartes vol van is, een voedingsbodem heeft, waar de reflectie uit voortkomt. Bij mijn eerste boek over ‘de zin of zinloosheid van het leven’ kwam ik aan het eind van het boek tot de ontdekking, dat de zin van het leven op een niveau ligt, dat aan het denken voorafgaat: de grondstemming, waaruit de mens leeft en die veel meer affectief van aard is dan cognitief. Ik schreef hierover:

“De stemming lijkt op het eerste gezicht een vluchtig en voorbijgaand verschijnsel te zijn. We zeggen niet voor niets: “Iemand leeft van stemmingen’. Maar ze is juist de bodem, die bestendigheid en vastigheid geeft. De grondstemming ligt verscholen achter onze wisselende stemmingen van vreugde, verdriet, angst, geluk, enz. Ze geeft op het allerdiepste niveau aan, hoe wij het maken vanuit de totale beleving van ons bestaan, of wij het leven als zinvol of zinloos ervaren. De basisstemming geeft affectief aan wat we met ons leven hebben gedaan en wat we nog kunnen”(173).

Ik werd in dit idee versterkt door twee filosofen: Cornelis Verhoeven en Maurice Merleau-Ponty. Zij hebben mij zicht gegeven op de vraag naar het fundament van de persoonlijke identiteit, op vragen als: Waardoor wordt de persoonlijke identiteit gedragen? Waar is ze op gebouwd?

5.2. Het ‘dat’, het ‘wat’, het ‘hoe’ en het ‘waarom’

Cornelis Verhoeven (1928-2001) maakt in zijn filosofie een fundamenteel onderscheid tussen het ‘dat’ aan de ene kant en het ‘wat’, het ‘hoe’ en het ‘waarom’ aan de andere kant. De mens heeft beseft dat hij in de wereld is, voordat hij hierover na gaat denken. Het is een aanwezigheid bij zichzelf en de wereld, die nog pre-reflexief is. Het ik en de wereld horen nog helemaal bij elkaar, ook al is er het vage bewustzijn dat ze niet hetzelfde zijn. Beseffen is nog geen denken over, want dit veronderstelt een tegenover elkaar zetten van object en subject. Verhoeven gebruikt voor dit stadium het woord ‘verwijlen bij’, aanwezig zijn, ervaren. Wil het denken niet los komen te staan van deze primaire ervaring, dan moet dit beginstadium de voedingsbodem blijven van de reflectie (zie *Wat is wijs?* blz.53, 68).

5.3. De lichamelijkeheid als primaire vertrouwdheid met de wereld

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) heeft zich in zijn filosofie verzet tegen het dualisme ziel/lichaam dat sinds Descartes in de moderne filosofie is doorgedrongen. De mens bewoont de wereld, is verankerd in de wereld. Dat is de ondergrond waarop het denken van de mens mogelijk is. Denken brengt een onderscheid te weeg tussen mens en wereld, ik en zichzelf,



terwijl de lichamelijkheid van de mens een primaire vertrouwdheid is met de wereld en zichzelf. Mens en wereld horen hier nog bij elkaar, maar vallen niet samen. Er is, voordat er een kenrelatie is, een zijnsrelatie, die anoniem van aard is. Door de reflectie wordt de anonimiteit langzaam omgezet in een steeds verder uitdiepen van zichzelf en de wereld in hun andersheid. Het uitgangspunt van de reflectie is dus niet de vervreemding of de vreemdheid van de wereld en het zelf, maar de vertrouwdheid, die bij iedere reflectie los gelaten wordt om een dieper stadium van vertrouwdheid te bereiken.

De keuze voor de filosofie van de lichamelijkheid van Merleau-Ponty heeft twee gevolgen: (1) er is voor mij geen plaats voor een onsterfelijke ziel, want daarmee geef ik ruimte aan het dualisme tussen ziel en lichaam; (2) met het einde van dit lichaam door de dood houdt onze identiteit op te bestaan. Zelfs als ik zou geloven in het wonder van de verrijzenis (wat ik niet doe), zou er een heel andere persoon ontstaan.

5.4. De betekenis van deze filosofie voor het probleem van de persoonlijke identiteit

Pas in de reflectie (zie boek, blz. 13, 38) wordt de directe betrokkenheid van de mens op de wereld en op zichzelf doorbroken. Het perceptieve geloof maakt plaats voor het denken. Het 'kunnen' loopt uit op 'kennen' en vraagt daar ook om. In het kennen wordt de rijkdom aan betekenissen, die in de primaire omgang verscholen ligt, zichtbaar. De anonimiteit wordt doorbroken, waardoor het primaire 'ik' steeds meer subject en de 'wereld' steeds meer object wordt. Hiervoor is een steeds grotere afstand nodig, zodat de mens de wereld en zichzelf beter kan bekijken. Dat is het proces van reflectie in de oorspronkelijke betekenis van het woord. Het is een 'buigen over zichzelf en de wereld', waardoor er een vermoeden ontstaat van de onuitputtelijke rijkdom, die in de mens zelf en in de wereld verborgen ligt. Door denken en spreken plaatst de mens zich tegenover zichzelf en de wereld. Hij zet door een zekere vorm van vervreemding steeds zijn primaire verbondenheid op het spel. Het is een proces dat niet zonder risico is. De vervreemding kan zo groot worden, dat hij zichzelf en de wereld kwijt raakt. Hierdoor wordt het proces van toeëigening verstoord. Juist de voortdurende toeëigening maakt, dat de primaire verbondenheid uit kan groeien tot steeds nieuwe vormen van verbondenheid. Op deze wijze wordt de mens steeds meer vertrouwd met zichzelf en met de wereld. Om in de termen van Verhoeven te spreken: het 'dat' wordt uitgediept door het 'wat', het 'hoe' en het 'waarom'. Dat is het proces van identificatie en differentiëring. Mens en wereld krijgen door de reflectie steeds meer een eigen gezicht.