



Identiteit als opgave.

# Over techniek, zelf- vorming en idealen



Ciano Aydin

**De analytische filosofie begrijpt ‘persoonlijke identiteit’ als in beginsel onafhankelijk van externe invloeden. Poststructuralisten als Michel Foucault, Jacques Derrida en Judith Butler verdedigen de stelling dat relaties en interacties de menselijke identiteit vormen. Identiteit is voor deze auteurs het resultaat van machtsstructuren en/of discourses. Opvallend is dat zij zich concentreren op hoe identiteit, bijvoorbeeld onder invloed van erosie van traditionele categorieën, uiteenvalt in radicale heterogeniteit, op hoe identiteit *gefragmenteerd* raakt.**

In mijn bijdrage probeer ik vanuit de techniekfilosofie aan te tonen hoe identiteit door interacties met technieken niet wordt gefragmenteerd, maar hierdoor (onder bepaalde voorwaarden) wordt *geconstitueerd*. Techniek is geen vreemde kracht die is gesitueerd *buiten* onze identiteit, maar identiteit is iets wat wordt gevormd *in* en *dankzij* onze interacties met technieken.

### **De analytische filosofie over persoonlijke identiteit**

De discussie over persoonlijke identiteit binnen de analytische filosofie heeft betrekking op een complex van vragen die meer of minder met elkaar samenhangen. Er zijn echter twee vragen die het meeste aandacht hebben gekregen: de vraag naar de aard, naar de essentiële eigenschappen van personen (de vraag naar de zogenaamde ‘satisfactiecondities’ op grond waarvan een entiteit ‘persoonschap’ kan claimen) en de vraag naar welke veranderingen een persoon

**De reflectie op de persoonlijke identiteit daagt ons uit vragen te stellen over onze eigenschappen en over de veranderingen die we ondergaan.**

(niet) overleeft (de vraag naar de zogenoemde ‘identiteits-’ of ‘persistentiecondities’). Om de eerste vraag te kunnen beantwoorden moeten we inzicht krijgen in de tweede vraag: om de essentiële eigenschappen van een persoon in kaart te kunnen brengen, moeten we ons afvragen welke veranderingen hij (niet) overleeft. Het doel is uiteindelijk het formuleren van de noodzakelijke en voldoende voorwaarden voor numerieke identiteit, die dan idealiter tot een algemeen criterium kunnen worden samengevoegd.

We kunnen onderscheid maken tussen voorstanders van psychologische criteria en voorstanders van fysische criteria. De eerste groep knoopt veelal aan bij een met Locke verwante positie die stelt dat we onze identiteit ontleen aan ons geheugen: er is sprake van een en dezelfde persoon op twee verschillende tijdstippen als hij zich bewust is van dezelfde ideeën, handelingen en gebeurtenissen (Locke, 1975). Thomas Reid wijst deze positie af: aangezien iemand in verschillende episodens van zijn leven zich sommige gebeurtenissen wel en andere niet kan herinneren, zou hij tegelijkertijd wel en niet dezelfde persoon zijn (Reid in Perry, 2008). Nog een andere klassiek geworden kritiek komt van Leibniz, die betoogt dat geheugen noodzakelijk een meer fundamentele, meta-

fysische substantie veronderstelt (Leibniz, 1971: Boek 2, hfdst. XXVII). Hedendaagse voorstanders van het psychologisch criterium proberen deze positie te redden door bijvoorbeeld de invoering van zogenaamde quasiherinneringen (dispositionele of mogelijke herinneringen).

Onder de voorstanders van fysieke criteria worden verschillende alternatieven bediscussieerd: zo is er het niet al te populaire lichaams criterium volgens welk persoon p1 op tijdstip t1 identiek is aan persoon p2 op t2 wanneer beiden hetzelfde lichaam hebben. Maar aangezien allerlei gedachte-experimenten, zoals die van de hersentransplantatie, aantonen dat lichamelijke continuïteit geen voldoende voorwaarde is voor persoonlijke identiteit, worden andere alternatieven opgeworpen, zoals het hersencriterium, dat luidt: p1 op t1 is dezelfde persoon als p2 op t2 indien p1 en p2 hetzelfde brein hebben. Op basis van verschijnselen als onomkeerbare coma's en *vegetable cases* en gedachte-experimenten als teletransportatie en de mogelijkheid van een bionisch brein wordt door anderen weer betoogd dat hersenidentiteit niet alleen geen voldoende, maar zelfs geen noodzakelijke voorwaarde is voor persoonlijke identiteit.

Uit deze ruwe schets kunnen we afleiden dat, ondanks de grote en niet te verwaarlozen verschillen, de belangrijkste participanten aan de analytische discussie veronderstellen dat identiteit wordt geconstitueerd door iets wat zich ergens *binnen* ons bevindt, iets wat voorafgaat aan de interacties met de sociale en natuurlijke omgeving. Over welke status dat 'binnen' heeft, psychisch, fysisch dan wel metafysisch, is er groot verschil in opvatting, maar dát er een soort binnen moet worden aangenomen dat onafhankelijk bestaat van zijn externe interacties en dat we daartoe toegang hebben lijkt een vanzelfsprekendheid te zijn. We zullen zien dat dit 'innerlijk' niet alleen in psychologische, maar ook in fysische benaderingen van persoonlijke identiteit wordt verondersteld.

### **Introspectie**

De vraag die in moderne analytische benaderingen van persoonlijke identiteit niet of niet expliciet wordt gesteld is: hoe wordt het 'binnen' waaraan een mens zijn identiteit ontleent gerechtvaardigd? Descartes maakt zich zorgen over de mogelijkheid dat al zijn opvattingen over de buitenwereld verkeerd zijn. Hij zou wel eens doorlopend kunnen worden misleid door een kwaadaardige demon. Al snel komt hij echter tot het inzicht dat deze demon, hoe machtig ook, hem zolang hij streng methodisch redeneert niet kan bedriegen ten aanzien van de inhouden van zijn eigen geest (Descartes, 1641/1985). Aangezien de introspectieve inhouden van zijn geest een radicaal ander karakter en andere status hebben dan opvattingen over de buitenwereld, moet zijn geest van een heel andere substantie zijn gemaakt dan de buitenwereld, met inbegrip van zijn lichaam (daarover later meer). Hiermee is zijn dualisme bevestigd.

Het begrip 'introspectie' is vanuit verschillende perspectieven besproken en bekritiseerd. Deze notie wordt veelal geïnterpreteerd in termen van *onfeilbaarheid*: de bevoorrechte toegang tot de inhouden van mijn denken verzekert dat ik geen verkeerde overtuigingen kan hebben ten aanzien van mijn eigen mentale toestanden. Churchland (1998) bijvoorbeeld wijst deze onfeilbaarheidsthese af door te betogen dat onze introspectieve oordelen fouten kunnen bevatten als resultaat van bepaalde (foutieve) verwachtingen, wijze van presentatie en herinneringen.

Een andere conceptie van bevoorrechte toegang die wordt gerelateerd aan introspectie is

*transparantie*: het is onmogelijk voor een persoon om in een bepaalde geestelijke toestand te verkeren en zich er niet bewust van te zijn wat er gebeurt in die mentale toestand. Ook deze assumptie is betwijfeld. Armstrong (1981) betoogt dat we voor langere tijd kunnen opgaan in bepaalde activiteiten zonder dat we ons daarvan introspectief bewust zijn. Denk bijvoorbeeld aan handelingen die we verrichten tijdens het autorijden.

Een derde belangrijke notie van bevoorrechte toegang die wordt gerelateerd aan introspectie is *onmiddellijkheid*. Deze notie impliceert dat introspectieve overtuigingen, in tegenstelling tot perceptuele overtuigingen, non-inferentieel en niet gebaseerd zijn op bewijzen. ‘Onmiddellijkheid’ wordt vaak aangedragen als rechtvaardiging van ‘onfeilbaarheid’: introspectieve overtuigingen zijn immuun voor fouten, omdat ze niet zijn afgeleid van andere overtuigingen, noch op basis van enig ander bewijs zijn verworven. Ook deze notie is bekritiseerd: Heil (1988) bijvoorbeeld stelt dat het hebben van een mentale toestand noch noodzakelijk, noch toereikend is voor het onmiddellijk kenbaar zijn ervan. Veel van mijn mentale toestanden hoeven mij niet onmiddellijk bekend te zijn, terwijl ik wel onmiddellijke kennis kan hebben van de mentale toestanden van iemand anders; ik kan bijvoorbeeld (als neurowetenschapper) met behulp van een scan toegang hebben tot het zenuwstelsel van iemand anders of zelfs onmiddellijk daarop worden aangesloten, met als gevolg dat ik beter dan de persoon in kwestie kan weten wat zich werkelijk afspeelt in zijn of haar hoofd.

Descartes’ notie van introspectie en de kritieken daarop lijken tot zover alleen psychologische benaderingen van identiteit te raken. Benaderingen die identiteit bijvoorbeeld relateren aan de hersenen – en die vooral de laatste jaren aan grote populariteit hebben gewonnen, getuige titels als *Wij zijn ons brein* (Dick Swaab) – lijken introspectie niet te veronderstellen. Voor Descartes kunnen hersenprocessen immers geen deel uitmaken van de *res cogitans*. Omdat mentale toestanden onmiddellijk toegankelijk en kenbaar zijn door introspectie (premissie 1) en hersenprocessen niet onmiddellijk toegankelijk en kenbaar zijn door introspectie (premissie 2), zijn mentale toestanden niet identiek aan hersenenprocessen (conclusie).

Moderne materialisten als Churchland echter zouden premissie 2 afwijzen. Als mentale toestanden uitputtend verklaard kunnen worden aan de hand van hersenprocessen, dan is introspectie altijd al een modus van hersenprocessen geweest, echter zonder hun geavanceerde karakter voldoende onderkend en adequaat begrepen te hebben. Vanuit dit perspectief wordt het mentale uiteindelijk vervangen (geëlimineerd) door het fysieke.

In deze verschuiving is echter de ‘binnen-buiten’-distinctie niet overwonnen, maar juist versterkt door grote nadruk te leggen op het onherleidbare en lastig te doorgronden karakter van hersenenprocessen. In Descartes’ epistemologie heeft ieder rationeel wezen toegang tot zijn of haar binnenwereld. Vanuit het fysisch perspectief kunnen alleen zeer gespecialiseerde (neuro)wetenschappers toegang hebben tot deze ultracomplexe breinwereld, waardoor haar status van ‘binnen’ nog veel sterker wordt. De noties van onmid-

**Veel van mijn mentale toestanden hoeven mij niet onmiddellijk bekend te zijn, terwijl ik wel onmiddellijke kennis kan hebben van de mentale toestanden van iemand anders.**

//////////

dellijkheid en niet-inferentialiteit, die gewoonlijk worden toegeschreven aan introspectieve oordelen, worden op deze wijze, weliswaar in een fysisch kader, gehandhaafd.

Als fundamentele kanttekeningen worden geplaatst bij het onderscheid tussen binnen en buiten, dan worden niet alleen de veronderstelde epistemologische onfeilbaarheid, transparantie en onmiddellijkheid van introspectie problematisch, maar wordt er tevens ruimte geschapen voor de ontwikkeling van een andere visie op het mentale. In het kader van de uiteenzetting van zijn 'privétaal'-argument betwijfelt Wittgenstein (2001, §244-271) of het mogelijk is om in isolatie een taal te ontwikkelen die eigen persoonlijke gewaarwordingen uitdrukt. Hij wijst erop dat het idee van een begrijpelijke taal door slechts een enkel individu introspectieve feilbaarheid niet zozeer uitsluit, maar dit begrip veeleer betekenisloos maakt: als alles wat mij juist lijkt daadwerkelijk juist is, verliest het hele begrip van 'juist' (en 'onjuist') evenals de notie van kennisverwerving door introspectie zijn betekenis. Dretske (1995) komt tot een soortgelijke bevinding door te stellen dat 'men leert dat A langer is dan B, niet door de gewaarwording van de ervaring die A als langer dan B representeert, maar door de gewaarwording van A en B'. Introspectieve kennis is voor Dretske niets anders dan inferentiële kennis, kennis afgeleid van de buitenwereld. Als 'extrospectie' de introspectie voor een groot deel bepaalt, dan is het ook legitiem om te overwegen dat identiteit als zodanig naar 'buiten' is gekeerd, dat wil zeggen een locus is van interacties met zijn omgeving.

Als het idee van een privaat 'binnen' onhoudbaar is, dan wordt ook de notie van een persoonlijke identiteit die onafhankelijk of buiten haar interacties bestaat problematisch. Dit betekent natuurlijk niet dat we niet in staat zijn om onszelf te onderkennen als onderscheiden van een buitenwereld. Het punt is veeleer dat, contra Descartes, de noties die we aan ons 'binnen' toeschrijven op een of andere manier zijn afgeleid van en enkel betekenis hebben in en dankzij onze interacties met de buitenwereld. Als we bovendien onderkennen dat technologie een structurele rol speelt in die interacties, dan heeft dat ook implicaties voor onze conceptie van identiteit.

### **Techniek en identiteit**

In de techniekfilosofie krijgt 'persoonlijke identiteit' aandacht vanuit verschillende invalshoeken. Martin Heidegger, Günther Anders en Jacques Ellul beschouwen techniek vooral als bedreiging voor de menselijke identiteit en autonomie. Hedendaagse techniektheoretici als Donna Haraway en Sherry Turkle beweren in de lijn van het poststructuralisme dat nieuwe technologische ontwikkelingen oude identiteiten versplinteren en oplossen. Dit zou bevrijdend zijn.

De genoemde auteurs onderkennen weliswaar dat technologie een grote invloed heeft op onze identiteit, maar tegelijkertijd wordt deze in beginsel opgevat als een vreemde kracht die is gesitueerd *buiten* onze identiteit. Klassieke techniekfilosofen hanteren vaak een deterministisch perspectief en vatten technologie op als een autonome kracht die niet (meer) kan worden gecontroleerd of gereguleerd door de mens. Veel moderne techniekfilosofen hanteren een functionalistisch perspectief en veronderstellen dat er eerst een zelf is dat dan technieken aanwendt om bepaalde doelen te bereiken. In beide benaderingen wordt technologie gesitueerd buiten het domein waarin menselijke motieven, overtuigingen en acties worden bepaald en gevormd.

De 'binnen-buiten'-scheiding blijkt zo hardnekkig dat zelfs auteurs die de verweving van

mens en techniek maximaal willen onderkennen zich niet van haar weten te bevrijden. Ter illustratie hiervan en ter verduidelijking in welke zin mijn eigen opvatting nog een stap verder gaat, haak ik kort in op de benadering van de invloedrijke cognitiefilosoof Andy Clark (2003), die verdedigt dat mensen *Natural-Born Cyborgs* zijn. Volgens Clark is cognitie niet iets wat zich enkel hoeft af te spelen in de hersenen, maar een proces dat ook objecten in de buitenwereld kan omvatten. Cognitie kan niet alleen worden uitgebreid door symbolische instrumenten zoals taal, maar ook door externe voorwerpen, wat vooral in onze tijd technische artefacten (zoals mobiele telefoons, camera's, externe informatie-opslag) betekent. Deze *extended mind*-these heeft tevens consequenties voor onze visie op identiteit. Ook het zelf valt niet volledig samen met zijn lichaam, maar kan tevens niet-biologische voorwerpen en circuits omvatten.

Clark onderkent dat cognitie technologisch kan worden uitgebreid, maar sluit zich tegelijkertijd aan bij de moderne neurowetenschappelijke benadering van cognitie en houdt vast aan de gedachte dat hersenenprocessen intrinsieke en onherleidbare eigenschappen bezitten. In het concept van 'uitbreiding' (*extending*) ligt reeds besloten dat hersenenprocessen een soort *causa sui* zijn die externe artefacten gebruiken, structureren en manipuleren teneinde bepaalde cognitieve taken te vervullen.

Door aan de wetmatigheden die in hersenprocessen gevonden kunnen worden een intrinsieke en onherleidbare status te verlenen, worden de technologieën die dit type denken over de hersenen hebben gegenereerd aan het zicht onttrokken. Tegelijkertijd menen neurowetenschappers hun bevindingen te kunnen verantwoorden op basis van de nieuwste hersenscanners, die hersenprocessen zichtbaar en meetbaar kunnen maken.

De hersenactiviteit die wordt gevisualiseerd op de monitor van een hersenscanner, zo wordt aangenomen, kan worden opgevat als een werkelijke representatie van wat er in onze hersenen gebeurt. Deze technologieën kunnen ons met andere woorden

onmiddellijke toegang verlenen tot onze interne hersenwereld van neuronen en synapsen. De hersenwereld is, zo wordt aangenomen, transparant en vertoont kenmerken die niet beïnvloed worden door de technologieën die ons toegang ertoe verlenen. Ook wordt verondersteld dat die hersenwereld onafhankelijk is van de technologische 'grammatica' die we ons hebben eigengemaakt en die we nodig hebben om de patronen en structuren te kunnen herkennen die haar karakteriseren.

**Ook het zelf valt niet volledig samen met zijn lichaam, maar kan tevens niet-biologische voorwerpen en circuits omvatten.**



Deze veronderstellingen zijn echter problematisch. Zonder de ontwikkeling en alomtegenwoordigheid van technologieën als pennen, rekenmachines en computers zouden we vandaag de dag hersenprocessen niet uitsluitend duiden in termen van informatieverwerking, en 'informatieverwerking' niet begrijpen in termen als beginneffect (*primacy effect*) en recentheidseffect (*recency effect*), de bevinding dat de eerste en laatste termen uit een lijst het beste onthouden worden. Dat deze verschijnselen worden bestudeerd in het kader van een meer of minder goed functionerend brein is ook niet toevallig. Het functionalistische karakter van hedendaagse technologieën bepaalt in grote mate onze visie op het brein en het geheugen. Dat het denken soms wordt vergeleken met software en de hersenen met hardware is

ook niet uit de lucht komen vallen. Dit onderkennen betekent ons ervan bewust zijn dat artefacten en technieken niet alleen onze buitenwereld vormgeven, maar ook een fundamentele, constituerende invloed hebben op wat we als onze identiteit beschouwen. Dat was in het verleden niet anders. Ook Descartes interpreteerde zijn *cogito* in het licht van de technologie van zijn tijd, toen hij het subject vergeleek met een homunculus in een camera obscura, en zodoende als een ‘autonome toeschouwer’ verbeeldde. Onze visie op onze identiteit is nauw (maar uiteraard niet uitsluitend) verbonden met de technologieën die we hebben uitgevonden, waaraan we ons hebben aangepast en die een structureel onderdeel zijn geworden van ons moderne leven (Kockelkoren, 2007).

Een dubbele beweging kenmerkt deze benadering van identiteit. Enerzijds wil ze de invloed van objecten en artefacten – die in onze cultuur in steeds grotere mate technologische artefacten zijn – op de wijze waarop wij onze identiteit begrijpen maximaal onderkennen. Anderzijds is haar inzet om *in* en *dankzij* de onderkenning en explicitering daarvan kritisch te reflecteren op visies die onze identiteit als zodanig volledig identificeren met de structuur van de objecten, artefacten en technologieën die haar hebben geëvoceerd en gevormd. Onze identiteit is weliswaar altijd onder invloed van bepaalde artefacten en technologieën ontwikkeld en geduid, maar ontsnapt tegelijkertijd precies vanwege haar historiciteit voortdurend aan elke vorm van definitieve karakterisering. Dit betekent niet dat onze identiteit een meer natuurlijke configuratie heeft, maar veeleer dat zij nooit volledig kan worden uitgeput door haar specifieke (historische) manifestaties. Elk reductionisme – vandaag de dag vooral functionalistisch – miskent dit karakter van onze identiteit.

### **Zelfvorming en idealen**

Door persoonlijke identiteit te beroven van haar onafhankelijk en onherleidbaar karakter en na te gaan hoe die in grote mate is gevormd onder invloed van bepaalde technologieën, wordt het mogelijk om hedendaagse technologieën en de invloed die ze hebben op onze identiteit aan kritiek te onderwerpen. Kritiek veronderstelt een criterium op basis waarvan een waardering mogelijk is. Anders uitgedrukt: kritische reflectie op de bevinding dat identiteit niet is voor-gegeven maar wordt gevormd, confronteert ons met de vraag hoe ons zelf gevormd behoort te worden. Onze identiteit blijkt een opgave te zijn.

Hoe we onszelf behoren te vormen, kan niet eenduidig worden beantwoord. Dat is afhankelijk van welke projecten een mens in zijn levensloop wil verwezenlijken en wat mogelijk is. Wel kan een algemene karakterisering van de voorwaarden voor zelfvorming worden gegeven. Ik sluit hierbij aan bij Peirce's notie van zelfvorming (CP 8.320). Allereerst vereist zelfvorming volgens Peirce zelfcontrole. Je kunt je zelf alleen een bepaalde vorm geven als je een zekere controle uitoefent over je interacties. Zelfcontrole is op zijn beurt een proces van zelfkritiek. Zelfkritiek wil in dit verband zeggen dat een actor zijn (belangrijke) handelingen onder de loep neemt en ze vergelijkt met bepaalde standaarden of idealen waarvoor hij achting heeft en die hij wil realiseren. Vervolgens beoordeelt de actor hoe hij in de toekomst zal handelen en of dat handelen in overeenstemming moet zijn met het ideaal dat hij voor zichzelf heeft gesteld of niet. Het besluit om zich in te zetten voor het ideaal en om te proberen het te realiseren zal de actor uiteindelijk ertoe brengen zijn ‘natuurlijke’ neigingen aan te passen of nieuwe gewoontes te vormen.

Er is een soort wederkerigheid tussen idealen en gewoontevorming: hoe meer we bepaalde idealen onderschrijven, des te beter zullen we in staat zijn om bepaalde gewoont-

tes te vormen en te cultiveren; en hoe meer we bepaalde gewoontes vormen en cultiveren, des te beter zullen we in staat zijn een ideaal te herkennen en het ons toe te eigenen. Idealen in deze context liggen nooit volledig vast. Aangezien ze zijn gesitueerd in de toekomst, zijn ze noodzakelijk vaag en daarom onderhevig aan verandering. Ze drukken uit wat een voor persoon iemand wil worden. Niettemin bieden ze oriëntatie en voorkomen ze dat we volledig uiteenvallen in toevallige interacties. Dankzij idealen kunnen we onze actuele toestand overstijgen en de dynamische veelheid aan interacties tot een bepaalde eenheid synthetiseren. Zelfcontrole en identiteitsvorming blijken onmogelijk te zijn zonder idealen.

Hoe en in welke richting die identiteit gevormd wordt, is in grote mate afhankelijk van wat er voorhanden is, in wat voor soort cultuur wordt geleefd. Onze cultuur is doordrenkt met (weliswaar ambivalente) technieken. Ze kunnen zelfvorming stimuleren of verzwakken, afhankelijk van hoe ze worden ingebouwd in het web van interacties. Een iPhone met een 'app' (een programmaatje) die een hardloper informatie verschaft over de route die hij wil afleggen om op conditie te blijven en over zijn hartslag en ademhaling kan in grote mate bijdragen aan de vorming tot een atleet. Diezelfde iPhone kan echter bijdragen aan precies het omgekeerde door de hardloper te verleiden met spelletjes en hem te verstrooien en van zijn loopschema af te houden. Wil een hardloper een atleet worden, dan zal hij een bepaald ideaal moeten nastreven en de daarbij passende gewoontes moeten inlijven. Dat ideaal is echter nooit volledig vastgesteld. In de praktijk van het hardlopen en door de feedback die de iPhone de hardloper verschaft, zal hij zijn aspiraties moeten aanpassen. Zonder een bepaalde oriëntatie zal hij echter noch een goede atleet, noch een goede *gamer* worden. Dit lijkt misschien een contingent voorbeeld en dat is het ook. Het zijn echter dit soort contingente technieken die onze identiteit vormen. Laten we daar bewust mee omgaan.

## Literatuur

- Armstrong, D. (1981). *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Churchland, P.M. (1988). *Matter and Consciousness*. Cambridge: The MIT Press.
- Clark, A. (2003). *Natural-Born Cyborgs. Mind, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1641/1985). Meditations on First Philosophy. In J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (trans.), *The Philosophical Writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Heil, J. (1988). Privileged Access.' *Mind*, 97: 238-251.
- Kockelkoren, P. (2007). The Artist as Reseracher? In P. Kockelkoren (ed.), *Mediated Vision* (pp. 129-152). Rotterdam: Veenman Publishers and ArtEZ Press.
- Leibniz., G.W. (1971). *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, E. Cassirer (ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Locke, J. (1975). *Essay Concerning Human Understanding*, P.H. Nidditch (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, C.S. (1931-1935/1958). *Collected Papers of C.S. Peirce*, Ch. Hartshorne, P. Weiss & A. Burks (eds.). Cambridge: Harvard University Press (abbreviation in text: CP followed by the conventional '[volume].[page]'-notation).
- Reid, T. (2008). Of Mr. Locke's Account of Our Personal Identity. In J. Perry (ed.), *Personal Identity* (pp. 113-119). Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press.