



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### De volledig geïnformeerde actor en ik: reflecties op normativiteit en psychologie

Hoorneman, B.

**Publication date**

2009

**Document Version**

Final published version

**Published in**

Als vuur: opstellen voor Govert den Hartogh ter gelegenheid van zijn emeritaat

**License**

Other

[Link to publication](#)

**Citation for published version (APA):**

Hoorneman, B. (2009). De volledig geïnformeerde actor en ik: reflecties op normativiteit en psychologie. In P. Rijkema, G. van Donselaar, B. Verbeek, & H. Wijsbek (Eds.), *Als vuur: opstellen voor Govert den Hartogh ter gelegenheid van zijn emeritaat* (pp. 53-72). Boom Juridische Uitgevers.

**General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

# De volledig geïnformeerde actor en ik

Reflecties op normativiteit en psychologie

*Bastiaan Hoorneman*

*'[It] is not profitable for us at present to do moral philosophy; that should be laid aside at any rate until we have an adequate philosophy of psychology, in which we are conspicuously lacking.'*

*(Anscombe, Modern moral philosophy)*

In praktisch filosofische teksten duiken soms bijzondere figuren op. Vele buitenaardse wezens, demonen, breinlezende medemensen en andere rare, veelal bevreemdende types bevolken de praktisch filosofische literatuur. Over het algemeen komen we deze vreemde en vaak onwerkelijke schepsels alleen tegen in voorbeelden of hypothetische situaties. Soms kom je ze echter ook tegen op een centralere plek in de praktische filosofie. Dit zijn dan vaak de ideale wezens, wezens die wij, niet-ideale stervelingen, zouden moeten proberen te worden, imiteren of gehoorzamen. De lange geschiedenis van de praktische filosofie kent vele ideale wezens. Van Plato's filosoof-koning en Aristoteles' *phronimos* tot Kants rationele actor, Bentham's gelukscalculerende utilist, en natuurlijk God. De manier waarop deze ideale wezens ingezet worden, is zeer uiteenlopend. Waar ze in bepaalde theorieën de bron van de moraal vormen, zijn ze in andere niet veel meer dan de gelukkige vindsters van de moraal. Soms wordt er echter te gemakkelijk gedacht over de inzet en het gebruik van een ideaal wezen. Over een ideaal wezen waarbij dit het geval is, de volledig geïnformeerde actor, wil ik het hier hebben.

## Volledige informatie en normativiteit

Een wijdverspreid idee onder filosofen is dat rationaliteit op de een of andere manier te maken heeft met volledige informatie. Dit idee is verantwoordelijk voor het ontstaan van een van de bijzondere ideale wezens die de praktische filosofie rijk is, de perfect redenerende en volledig geïnformeerde actor. Dit wezen bezit alle relevante kloppende informatie over de wereld en zichzelf, en omdat hij ook nog eens in staat is om op de correcte manier te delibereren aan de hand van deze informatie, wordt van dit wezen gezegd dat hij rationeel is. Dit wezen wordt op verschillende terreinen ingezet in de praktische filosofie om inhoudelijk werk te

verrichten.<sup>1</sup> In het debat over normativiteit, waar ik me in deze bijdrage op richt, wordt de perfect redenerende en volledig geïnformeerde actor ingezet om een bepaald beeld van normativiteit uit te diepen en te verdedigen.

Een populaire normatieve theorie claimt dat normatieve redenen verbonden zijn aan bestaande (of dispositionele) motieven die een persoon heeft, en dat deze verbinding constitutief is voor normativiteit (Williams, 1980; Gauthier, 1986; Smith, 1994; Korsgaard, 1996; Velleman, 2000). Deze positie wordt vaak aangeduid met internalisme. Omdat er in de filosofie zoveel theorieën internalistisch genoemd worden, is het prettig om Darwalls taxonomie van internalisme te hanteren voor een duidelijk houvast. Darwalls taxonomie duidt dergelijke theorieën aan als 'constitutief existentie-internalisme' (Darwall, 1992). Darwall onderscheidt twee varianten hiervan, een naturalistische en een op autonomie gefocuste variant.

Grofweg zouden we de naturalistische als de humeaanse variant kunnen aanduiden en de op autonomie gefocuste als de kantiaanse. In beide gevallen speelt rationaliteit uiteindelijk een doorslaggevende rol in het bepalen van wat iemand hoort te doen. Hoewel de motieven van iemand de basis vormen, voegen zowel de humeanen als de kantianen rationaliteit als eis aan de motieven toe. Het is enkel als de actor rationeel is dat zijn motieven de daadwerkelijke basis kunnen vormen van wat hij hoort te doen. Humeanen en kantianen houden er echter verschillende visies op rationaliteit op na. De humeanen geloven dat rationaliteit verbonden is aan perfect redeneren en volledige informatie, terwijl de kantianen een veel gecompliceerder verhaal van rationaliteit hebben.

Hier wil ik me richten op de humeaanse variant en het gebruik van de perfect redenerende en volledig geïnformeerde actor in deze variant. Mijn kritiek zal zijn dat de humeanen geen gebruik kunnen maken van dit ideale wezen, omdat er in hun theorie geen ruimte kan zijn voor volledige informatie. In tegenstelling tot de meeste kritieken ga ik hier niet in op de vraag of volledige informatie en perfecte redeneertalenten afdoende zijn voor rationaliteit, en of deze vorm van rationaliteit voldoende is voor normativiteit. Wat ik zal argumenteren, is dat er een kloof bestaat tussen onze psychologie en de voor volledige informatie vereiste psychologie. Dit gat maakt het onmogelijk voor de humeaan om de perfect redenerende en volledig geïnformeerde actor in te zetten.<sup>2</sup>

1. Zie bijvoorbeeld *decision theory* en de speltheorie, maar ook visies op welzijn. De kritiek die ik in deze bijdrage heb op het gebruik van de volledig geïnformeerde actor en de humeaanse visie op onze psychologie, kan echter niet direct worden gebruikt voor kritieken op al de filosofen die van dergelijke theorieën gebruik willen maken. Zoals Govert den Hartogh (2002) in zijn *Mutual expectations* laat zien, kun je speltheoretische inzichten gebruiken zonder dat je je committeert aan een humeaanse visie op normativiteit. Al moet er direct bij worden gezegd dat ook Den Hartogh ondanks zijn expliciete non-commitment aan het begin van zijn boek, niet al te ver van de humeaanse visie op normativiteit afstaat.
2. Omdat mijn kritiek op het gebruik van dit wezen gericht zal zijn op de volledig geïnformeerde kant van zijn actorschap, zal ik het vaak simpelweg over de volledig geïnformeerde

## De humeaanse variant van het constitutief existentie-internalisme

Het kenmerkende aan normativiteit volgens de humeaanse constitutief existentie-internalisten is de motivationele kracht waar normatieve oordelen, vanuit het perspectief van de actor gezien, over beschikken. Stel dat je bijvoorbeeld zegt van Anne dat zij een reden heeft om naar college te gaan. Dan zeg je in principe niets anders dan dat Anne een verlangen heeft om naar college te gaan, of dat naar college gaan het beste middel is om een van haar andere verlangens uit te voeren.

Dit verhaal cohereert met het zogenoemde humeaanse *belief/desire*-model van handelingen, waarin de motivationele kracht bestaat uit de verlangens die iemand bezit. Vandaar ook de naam. Volgens dit humeaanse model zijn overtuigingen onvoldoende om te komen tot een handeling. Er is altijd, naast een overtuiging, ook een verlangen nodig, opdat we niet onverschillig staan ten opzichte van de wereld. Onze verlangens, plannen en projecten willen gerealiseerd worden en laten ons daarom op een andere manier met de wereld omgaan dan onze overtuigingen. Om deze verlangens te realiseren hebben we onze overtuigingen over de wereld wel nodig. We kunnen onze verlangens immers alleen ten uitvoer brengen als we weten hoe de wereld in elkaar zit. Alleen dan kunnen we gebruikmaken van het instrumentele principe, dat stelt dat je het beste middel moet nemen tot je doel, omdat we dan ook weten welk middel het beste leidt tot ons doel. Elke handeling is een samenwerking tussen onze verlangens en onze overtuigingen, waarbij onze verlangens de leidende, motiverende rol spelen. In dit humeaanse model dienen we onze verlangens en overtuigingen strikt te scheiden, want ze hebben beide hun eigen specifieke rol. Elke handeling is, mits er niets misgaat, het resultaat van het sterkste verlangen in die situatie, en het middel aan de hand waarvan we denken dat we dit verlangen kunnen verwekelijken of uitvoeren.

Bernard Williams (1989), die in zijn 'Internal and external reasons' de internalistische visie op normativiteit verdedigt, stelt terecht dat de simpelste versie van het internalisme, waarin enkel de samenwerking tussen onze huidige, bestaande verlangens en overtuigingen doorslaggevend is voor het hebben van een reden, onvoldoende is. Dit, zoals hij het noemt, sub-humeaanse model levert soms resultaten op waarin we van iemand moeten zeggen dat hij een reden heeft om iets te doen, terwijl we ons kunnen afvragen of deze persoon, als hij bijvoorbeeld meer van de situatie had geweten, ook nog wel echt de motivatie zou hebben om op deze manier te handelen.

Denkend dat er in een glas gin en tonic zit, wil Tom het bijvoorbeeld in één keer achteroverslaan. Wanneer echter blijkt dat er in dit glas geen gin en tonic

---

actor hebben. Het is echter goed om je te blijven bedenken dat volledige informatie op zich niet genoeg kan zijn om een rationele actor te zijn, hiervoor moet je ook goed met de informatie omgaan. Dat wil zeggen, je zult op de juiste manier moeten redeneren en ook niet lijden aan bepaalde handelingsaandoeningen, zoals depressie, als gevolg waarvan je niet in staat bent om je rationeel tot stand gekomen praktische oordelen ook uit te voeren.

maar gin en benzine zit, verdwijnt zijn aandrang direct. Als we enkel het sub-humeaanse model zouden gebruiken, zouden we van Tom moeten zeggen dat hij een reden heeft om het glas, waarvan hij *denkt* dat er gin en tonic in zit, in één keer achterover te slaan; ook al zit er gin en benzine in en zou Tom, als hij dit zou weten, geen aandrang hebben om dit glas leeg te drinken. Door in zo'n geval te oordelen dat Tom toch een reden heeft om het glas leeg te drinken, zien we het verschil tussen een motiverende reden en een normatieve reden over het hoofd. De motivationele aandrang is in sommige situaties, zoals dit 'gin en benzine'-voorbeeld, tegenstrijdig aan wat iemand *echt* wenst. Waar normativiteit om draait in het internalisme mag dan de motivationele kracht zijn, dit wil niet zeggen dat het een motivationele kracht is die je op het moment zelf hebt. Het lijkt veel beter om te zeggen dat redenen samenhangen met de motivationele kracht die je zou ondervinden als je alle relevante kennis van de wereld hebt en op de juiste manier zou redeneren aan de hand van deze kennis. We moeten kijken naar de motivationele krachten die jij ondervindt als je een volledig geïnformeerde actor bent, want dan pas hebben we te maken met de motivatie aan de hand waarvan we een oordeel kunnen vellen of jij een normatieve reden hebt of niet.

We zullen om erachter te komen wat iemand echt wenst, daarom niet moeten uitgaan van de onvolledige informatie die iemand bezit, maar uit moeten gaan van een versie van deze persoon waarin hij volledige informatie heeft. Volledige informatie behoedt je immers voor situaties waarin je niet het passende middel tot je doel neemt, en je je dus niet zoals Tom vergist. Volledige informatie behoedt je echter ook nog voor nog een andere mogelijke fout, want naast een vergissing in je overtuigingen zou je je ook kunnen vergissen in je verlangens. Je bestaande motivationele set van verlangens zou, als je op een rustig moment uitgebreid zou gaan nadenken en je verbeelding zou gaan gebruiken, er namelijk best eens anders uit kunnen zien dan hij er nu uitziet. Door kennis te nemen via je verbeelding van allerlei gevolgen waar je normaal gesproken niet mee bezig bent, zou je er bijvoorbeeld achter kunnen komen dat iets waarvan je dacht dat het wenselijk was, toch niet wenselijk blijkt te zijn.<sup>3</sup> Ook hier moeten we voorbij de bestaande actor kijken en onze blik richten op de volledig geïnformeerde versie van deze actor. Alleen de volledig geïnformeerde actor heeft namelijk kennisgenomen van

3. Op welke manier je motivationele set aangepast kan en dient te worden, is inzet van debat binnen de humeaanse variant van het internalisme. Michael Smith argumenteert bijvoorbeeld dat verbeelding niet de belangrijkste en meest relevante manier is waarop we onze wensen herzien als we ons over onze wensen zouden buigen. Dat je wensen systematisch gerechtvaardigd zijn, is volgens hem veel belangrijker (Smith, 1995). Williams houdt het echter op verbeelding (Williams, 1980). In wat volgt, zal ik Williams' suggestie als de standaardmanier zien om in deliberatie je wensen aan te passen, ook al omdat dit meer aansluit bij hoe in de literatuur over welzijn volledige informatie gebruikt wordt. Daar komt bij dat Smith de kracht en het belang van verbeelding voor het aanpassen van je verlangens niet ontkent. Hij zegt enkel dat de belangrijkste manier om je verlangens rationeler te laten zijn, is om ze te laten cohereren met elkaar.

alle kanten van een situatie en heeft daarom de motivationele set die je in die situatie eigenlijk hebt.

De humeaanse variant van het constitutief existentie-internalisme maakt, kortom, op een cruciaal moment in de theorie gebruik van volledige informatie. De volledig geïnformeerde actor is degene aan de hand van wie handen en voeten gegeven worden aan het idee dat iemand een reden heeft omdat hij hiertoe gemotiveerd is. Zonder volledige informatie blijft het internalisme natuurlijk ook mogelijk, maar vervalt het in een simpel sub-humeaan model, dat weinigen zullen willen verdedigen. Veel staat of valt dan ook met de mogelijkheid voor de humeaanse internalist om de volledig geïnformeerde actor in te zetten.

De meeste kritiek op het internalisme neemt aan dat de volledig geïnformeerde actor zonder al te veel problemen gebruikt kan worden door de internalist (McDowell, 1995; Parfit, 1997). De kern van de kritiek op dit model voor normativiteit is veelal gericht op een falen om, door middel van volledige informatie, normativiteit te vatten. De normativiteit van het instrumentele principe waar het humeaanse motivatiemodel op rust, zou onvoldoende zijn om te voldoen als verklaring van wat normatieve redenen zijn.<sup>4</sup> Om te kunnen spreken over normatieve redenen zullen we met meer moeten komen dan alleen volledige informatie en het humeaanse motivatieverhaal. In welke richting we de oplossing voor de problemen in de internalistische verklaring van normativiteit moeten zoeken, is

4. In de meeste kritieken wordt ervan uitgegaan dat er ten minste sprake is van een bepaalde mate van normativiteit in het internalisme. De kritiek is dan dat de normativiteit die we uit instrumentele rationaliteit kunnen halen, onvoldoende is om normativiteit in haar geheel te vatten. Korsgaard (1998) is een uitzondering. Zij probeert in 'The normativity of instrumental reason' op een fundamentele manier te beargumenteren dat de normativiteit van de humeaanse variant van het constitutief existentie-internalisme onvoldoende is, door te argumenteren dat instrumentele rationaliteit geen normatieve kracht kan hebben in een situatie waarin rationaliteit enkel bestaat uit een humeaanse visie op motivatie en volledige informatie. Het hebben van wensen is onvoldoende volgens haar om als normatieve verplichting te functioneren om het beste middel tot je verlangen te nemen. Alleen als dat verlangen zelf normatief is, kan het normatief zijn om het middel tot dat doel te nemen. Omdat bij de humeanen het verlangen niet normatief is, maar enkel een contingent gegeven, kan het niet normatief zijn om het middel tot dat niet-normatieve verlangen te nemen. Alleen door jezelf een verlangen als wet voor te schrijven kun je van dit niet-normatieve verlangen een normatief verlangen maken. Zoals Broome (1999) in 'Normative requirements' en Dancy (2000) in *Practical reality* aantonen, werkt dit argument echter niet, omdat het principe van instrumentele rationaliteit niet vereist dat het verlangen normatief is, het vereist enkel dat je een van je verlangens tot doel hebt gemaakt voor de komende handeling. Het moment dat je dat doet, treedt het principe van instrumentele rationaliteit in werking. Doordat dit principe een consistentie vereist tussen doel en middel, is het zo dat je, vanwege je gekozen doel, nu ook een bepaald middel behoort te selecteren.

niet direct duidelijk; missen de normatieve feiten.<sup>5</sup> Of is het eerder dat we een complexere notie van rationaliteit nodig hebben?<sup>6</sup>

De kritiek richt zich voornamelijk op de uitkomsten die deze internalistische verklaringen van normativiteit genereren. Als we aan de hand van de volledig geïnformeerde actor proberen te achterhalen wat iemand hoort te doen, dan komen we tot resultaten die niet tot voldoening stemmen, zo luidt de claim. De manier om te achterhalen wat iemand behoort te doen volgens de humeaanse variant van het constitutief existentie-internalisme, is te kijken wat iemand het meeste zou verlangen, mocht hij volledige informatie hebben.<sup>7</sup> Voorbeelden worden meestal ingezet om te tonen dat we meer nodig hebben dan volledige informatie om de normatief vereiste handeling te achterhalen. Meestal nemen deze voorbeelden een van de volgende twee vormen aan. In de eerste worden personen beschreven die volledige informatie hebben, maar waarin dat onvoldoende is om hun handeling rationeel te laten zijn. Derek Parfit stelt zich in het manuscript van *Rediscovering reasons* iemand voor die als volledig geïnformeerde actor in de toekomst ondraaglijke pijn wil hebben puur en alleen om de ondraaglijke pijn op zich. Allan Gibbard (1990) stelt zich in *Wise choices, apt feelings* iemand met anorexia voor, die ook na volledige informatie over de wereld en zichzelf niet wil eten en zichzelf doodhongert. De afwezigheid van zorg voor hun toekomstige zelf maakt het weinig plausibel dat deze personen rationeel zijn en dus dat volledige informatie genoeg is voor normativiteit. Onze conceptie van rationaliteit lijkt een bepaalde substantie te hebben die voorbij het instrumentele principe en het correct redeneren gegeven die informatie strekt.

Gibbard geeft ons ook mooie voorbeelden uit de tweede categorie. Dit zijn voorbeelden die aantonen dat volledige informatie soms leidt tot uitkomsten die niet stroken met ons idee dat de normatieve handeling er eentje is die we aanbevelen. Stel je voor dat er een ambtenaar is die uit principe nooit smeergeld aanneemt. Hij staat zichzelf op principiële gronden niet toe een verlangen voor zulk smerig geld te hebben. Stel nu echter dat deze ambtenaar, als hij volledige informatie zou hebben over zijn verlangens, erachter komt dat hij liever wel smeergeld heeft dan niet. Moeten we deze persoon nu aanbevelen om het smeergeld te accepteren?

5. We kunnen ons afvragen wat voor soort feiten dit zijn. Zijn deze 'feiten' normatief omdat wij die normativiteit erin geprojecteerd hebben, zoals non-cognitivisten als Blackburn en Gibbard geloven, of zijn de feiten in zichzelf normatief geladen, zoals Parfit en Scanlon geloven?
6. Dit zou de optie zijn die voorstanders van een kantiaanse variant van het constitutief existentie-internalisme zouden voorstaan, zoals Korsgaard en Velleman.
7. Smith maakt een verschil tussen het voorbeeld- en het adviesmodel in zijn 'Internal reasons'. In het voorbeeldmodel is de volledig geïnformeerde actor het voorbeeld dat geïmitteerd dient te worden, terwijl in het adviesmodel de volledig geïnformeerde actor jou van advies voorziet vanuit zijn beter geïmitteerde positie over wat jij in jouw situatie hoort te doen. Voor het vervolg van mijn bijdrage en mijn kritiek op het gebruik van de volledig geïnformeerde actor maakt dit onderscheid echter weinig verschil. Ik zal dan ook spreken in termen van de meest gangbare van de twee modellen, het voorbeeldmodel.

Dat lijkt zeer twijfelachtig. Opnieuw lijkt volledige informatie normativiteit niet op de juiste manier te vatten.<sup>8</sup>

Mijn kritiek op een volledige informatieverklaring van normativiteit zal zich zoals gezegd niet zozeer richten op de vraag of de uitkomst van deze verklaring voldoende is om normativiteit te vatten, mijn kritiek zal gaan over een stap eerder in het proces. Ik wil dat wat vaak aan de internalist zonder slag of stoot toegegeven wordt, nader beschouwen. Kan hij de volledig geïnformeerde actor überhaupt gebruiken? Om hier iets over te kunnen zeggen, wil ik eerst de aandacht vestigen op het nut van volledige informatie voor de internalist.

### Volledige informatie

Stel je voor dat je volledige informatie hebt, wat heb je dan gewonnen in vergelijking met de situatie waarin je dat niet hebt? Dat je iets gewonnen hebt volgens de internalisten, is overduidelijk. En hoewel je, nu je volledige informatie hebt over jezelf en de wereld, misschien automatisch aan twee van je grootste verlangens hebt voldaan, is dit toch niet de winst waar de internalisten het over hebben. De inzet van de volledig geïnformeerde actor draait niet om het verwerklijken van verlangens naar kennis over de wereld en jezelf, zelfs al heb je zulke verlangens. De winst die volledige informatie oplevert, moet liggen in het feit dat je aan de hand van correcte informatie beter weet wat je verlangt te doen en beter weet welk middel je moet nemen om je verlangens te bevredigen.

De informatie is nuttig omdat we hierdoor betere overtuigingen en verlangens hebben en we, gegeven de acceptatie van het humeaanse *belief/desire*-model, als vanzelfsprekend nu ook beter zullen handelen. Met 'beter' wordt niets anders bedoeld dan dat de handelingen nu beter bij de verlangens passen die je echt hebt, dan de handelingen die je uitgevoerd zou hebben zonder deze extra informatie. Ze passen beter omdat ze deel uitmaken van jouw eigenlijke motivationele set. Er is niets inherent goeds aan het hebben van volledige informatie, noch iets inherent goeds aan het getrouwer handelen aan de hand van je eigenlijke motivationele set. De winst ligt niet in het feit dat je met volledige informatie in staat bent om een intrinsiek goed te bewerkstelligen, zoals meer jezelf zijn. De mogelijkheid op een vergrote autonomie of verbeterde zelfverwerklijking is niet waar het de internalist om gaat in het verkrijgen van volledige informatie.

Wat er gebeurt als je volledige informatie hebt, is dat het komen tot een handeling op een correctere en betere manier kan geschieden. Vanwege de volledige

8. Williams accepteert dat het humeaanse verhaal soms consequenties heeft waarin we tegen iemand moeten zeggen dat hij een normatieve reden heeft om iets te doen, terwijl we dat normaal gesproken als immoreel zouden beschouwen. In 'Internal reasons and the obscurity of blame' zegt hij dat zelfs als het onwenselijk is, '[t]he internalist proposal sticks with its Humean origins to the extent of making correction of fact and reasoning part of a notion of "a sound deliberative route to this act" but not, from outside, prudential and moral considerations' (p. 36-37).

informatie functioneert het motivationele systeem – gegeven perfecte redeneertalenten en de afwezigheid van handelingsaandoeningen zoals depressie – optimaler dan wanneer die informatie er niet zou zijn. Onze geëigende manier van handelen, uitgedrukt in het *belief/desire*-model, heeft in de vorm van de volledig geïnformeerde actor een uitdrukking gekregen die past bij hoe onze manier van handelen eigenlijk hoort te geschieden. De informatiefouten zijn uit het systeem gehaald en het systeem draait daarmee zoals het eigenlijk hoort te draaien. Dit alles blijft beperkt tot een descriptieve constatering over onze natuur, en is nadrukkelijk geen normatief geladen constatering. Het is dus in de verbetering van ons systeem dat de winst van volledige informatie ligt.

Het systeem verbetert op twee manieren als gevolg van volledige informatie. Aan de ene kant worden we in staat gesteld om de juiste middelen tot onze doelen te kiezen, en aan de andere kant worden we in staat gesteld om te ontdekken wat we echt verlangen. Beide kanten van het *belief/desire*-model, zowel de overtuigingen als de verlangens, verbeteren door volledige informatie.

Maar over wat voor informatie hebben we het hier? Het moge ondertussen duidelijk zijn dat dit niet-normatieve informatie zal zijn. De informatie die de volledig geïnformeerde actor heeft, is informatie over hoe alles eruitziet en hoe sommige dingen zouden veranderen als je je anders zou gedragen. Het is informatie over hoe de wereld causaal gezien in elkaar zit en informatie over wat, wie en hoe iets is, opdat we niet enkel te maken hebben met hoe de dingen aan ons verschijnen. Tegelijkertijd is het informatie over hoe het is om een leven anders dan het jouwe te leiden. Dit laatste is waar we onze verbeelding voor moeten gebruiken. We moeten ons afvragen hoe het zou zijn om niet onszelf maar een ander te zijn, zoals bijvoorbeeld een streng gelovige, een hedonistische drugsgebruiker, je buurman, en verder alle andere mogelijke levens die je maar mogelijkwijs zou kunnen leiden. Door deze informatie te hebben kun je alle mogelijke levens die je kunt leiden, vergelijken en weet je wat je eigenlijk verlangt te doen en zijn.

### Volledig informatie is een fictie, de psychologie ook?

Een volledig geïnformeerde actor is, zo hebben we gezien, een wezen zonder valse overtuigingen of vals bewustzijn over zichzelf, en is daarmee, zo moeten we ongetwijfeld concluderen, net zo fictief als de breinlezende medemens die je soms ontmoet in voorbeelden. Niemand zal zich afvragen of ze ooit iemand tegen zijn gekomen die volledig geïnformeerd is. Is deze fictionaliteit een probleem?

Fictie hoeft geen bezwaar te zijn om het in de praktische filosofie over bepaalde wezens te hebben. Breinlezende medemensen hebben meermaals hun waarde bewezen doordat ze ons, via de voorbeelden waarin zij de hoofdrol spelen, laten ontdekken wat onze intuïties in een kwestie zijn, of doordat ze ons tonen waar de schoen wringt in een specifieke theorie.<sup>9</sup> De intentie voor het gebruik

9. Een mooi voorbeeld hiervan is de 'intentielezer' in Kavka's 'The toxin puzzle' (1983).

van de fictieve volledig geïnformeerde actor is echter een andere. Deze actor is geen 'intuïtiepomp', maar een ideale actor. Hij is de vooruitgeschoven pion in een praktisch filosofisch project, waarvan de inzet is te bewijzen dat normativiteit haar oorsprong heeft in de motivaties van een actor en niet daarbuiten.

Dit project brengt met zich mee dat het gehele internalistische verhaal binnen de psychologie van ons als menselijke actoren moet passen. Het gaat er immers om dat normativiteit opgesloten ligt in het zijn van een actor zoals wij dat zijn. Natuurlijk kunnen we onszelf perfecter voorstellen dan we zijn. Wij zijn niet altijd vrij van handelingsaandoeningen, redeneren ook niet altijd even perfect, en onze informatie is zeker niet volledig. Binnen het internalisme zal idealisering onproblematisch zijn zolang er niets veranderd hoeft te worden aan onze psychologie om deze idealisering te kunnen herbergen. Het moment dat er iets aan onze psychologie moet veranderen om net zo ideaal te kunnen zijn als de volledig geïnformeerde actor, kunnen we niet langer blijven denken dat normativiteit haar oorsprong heeft in de actor en niet daarbuiten. Er is dan namelijk iets substantieels dat we aan onszelf moeten veranderen. We hoeven niet bestaande processen beter te laten verlopen, we moeten anders worden. Om te kunnen verdedigen waarom we anders zouden moeten zijn dan we nu zijn, hebben we een argument nodig, en dit argument is niet binnen het internalisme voorhanden.

Stel je voor dat blijkt dat we de psychologie van de marsmannetjes, zoals beschreven door H.G. Wells (2005) in *War of the worlds*, moeten hebben, willen we volledig informatie hebben. Deze hyperrationele marsmannetjes zijn in vrijwel niets vergelijkbaar met ons. Vooral hun lichaam lijkt in niets op het onze. Bijna al onze lichamelijke functies zijn afwezig en het enige dat hen kenmerkt zijn hun enorme brein en hun tentakels. Wells geeft ons een inzicht in het functioneren van deze marsmannetjes als hij zegt: 'without the body the brain would, of course, become a mere selfish intelligence, without any of the emotional substratum of the human being' (p. 127). Alle wrede praktijken die Wells beschrijft, zijn hier een verder blijk van. De menselijke psychologie is onherroepelijk verbonden aan de mogelijkheid van het hebben van emoties. Zou blijken dat, willen we volledig informatie hebben, we net zoals de wellsiaanse marsmannetjes afstand moeten doen van onze emoties, dan zou er iets wezenlijks veranderen aan onze psychologie en aan onze huidige invulling van het actorschap. Wij kunnen immers geen afstand doen van onze emoties en worden zoals een wellsiaans marsmannetje. Volledige informatie zou in dit geval niet iets zijn dat bereikbaar is binnen onze huidige psychologie.

Stel dat we in dit geval toch nog steeds willen volhouden dat volledige informatie relevant is voor het beoordelen of iemand een normatieve reden heeft of niet, dan zullen we geen constitutief existentie-internalist meer kunnen blijven. Een extern wezen is, omdat hij dingen ziet die wij niet kunnen zien, de beoordelaar geworden van normatieve redenen. Het is niet langer mogelijk om de actor zelf als de normatieve autoriteit te zien. De normatieve autoriteit is komen te liggen bij een wezen dat anders is dan dat wij zijn. Het is dan net alsof God terug zou zijn gekomen op de cruciale plek in de ethiek. Net als in een theologische ethiek zouden we

niet in staat zijn om zelf te achterhalen of iets goed is of niet, maar hebben we een bepaald extern wezen hiervoor nodig.

Natuurlijk zijn wellsiaanse marsmannetjes fictief, en zal ook niet blijken dat we een dusdanige psychologie nodig zullen hebben om volledige informatie te kunnen bezitten. Wat dit fictieve voorbeeld echter laat zien, is dat volledige informatie bereikbaar moet zijn binnen onze psychologie. Als het onmogelijk is om volledige informatie te bezitten omdat we een andere psychologie moeten hebben, dan wordt internalisme geënt op volledige informatie onmogelijk. Het is dus ook niet voldoende als zou blijken dat als we iets aan onze huidige psychologie zouden veranderen, we toch in staat zouden zijn om volledige informatie te kunnen krijgen. Stel je bijvoorbeeld voor dat we in plaats van de psychologie van wellsiaanse marsmannetjes de psychologie van Phineas Gage moeten hebben om volledige informatie te bezitten. Phineas Gage is de man die een enorme metalen balk in zijn hersenen kreeg, als gevolg waarvan hij een volledig veranderde psychologie kreeg (Damasio, 1994). Het is nu dus mogelijk voor ons om net als Phineas Gage te worden. Er blijft echter nog steeds een onoverkomelijk probleem voor de internalist. Op het moment dat we namelijk staan voor de keuze om te worden net als Phineas Gage of niet – en dat moment zal moeten aanbreken, willen we, zoals de internalist, volledige informatie weer kunnen opvatten als binnen onze psychologie passend –, dan zullen we een antwoord moeten geven op de vraag waarom we net zo moeten worden als hij. Wat is er zo goed aan volledige informatie? Deze vraag kan een internalist echter onmogelijk beantwoorden zonder buiten zijn internalistische kader te stappen. Er moet dan namelijk iets goeds kleven aan het hebben van volledige informatie. En dit betekent dat er iets, onafhankelijk van de verlangens van de actor, goed is. De enige manier waarop deze voor de internalist nare consequentie voorkomen kan worden, is wanneer dus blijkt dat volledige informatie mogelijk is binnen onze huidige psychologie.<sup>10</sup>

Het project van de internalist is dus enkel mogelijk als het volgende in acht genomen wordt: de fictie van volledige informatie mag psychologisch gezien niet te ver doorgeslagen zijn. De elementen die treffend zijn voor de psychologie van de volledig geïnformeerde actor, moeten ook in ons worden gevonden. Als wij niet op dezelfde manier in elkaar steken, dan komt het gebruik van de volledig geïnformeerde actor door de internalist in gevaar. Voordat we de volgende stap zetten, en gaan bekijken of de volledig geïnformeerde actor té fictief is of niet, is het misschien goed om eerst nog wat uitgebreider bij de psychologie achter het humeaanse motivatiemodel stil te staan.

10. Merk op dat de kantiaanse variant van het constitutief existentie-internalisme net zo goed geen raad weet met een ideale actor die té verschillend is van jou. Ook zij, willen ze gebruikmaken van een rationelere versie van jou, moeten op de een of andere manier aantonen dat jij psychologisch net zo werkt als de fictieve rationele versie van jou die ze gebruiken om normativiteit te verklaren en begrijpen, als ze een fictieve rationele versie van jou willen gebruiken.

## Humeaanse psychologie

Wat we gezien hebben, is dat het humeaanse model van motivatie onze psychologie opdeelt in twee soorten mentale toestanden, verlangens en overtuigingen. Deze mentale toestanden spelen een rol in de totstandkoming van onze handelingen doordat ze op een bepaalde manier met elkaar samenwerken. We kunnen aan de hand van een metafoor de humeaanse visie op de actor verder karakteriseren. Acterschap bestaat volgens de humeaan namelijk bij gratie van het functioneren van een systeem dat gereguleerd wordt door bepaalde procedures. De humeaanse psychologie is, met andere woorden, een mechanische. Nu zegt dit op zich niet zoveel meer dan dat het humeaanse model onze handelingen als een resultaat ziet van een procedure die in ons zit en in gang gezet wordt. Voor elke handeling treedt er klaarblijkelijk een mechanisme in werking, en dat mechanisme is verantwoordelijk voor de totstandkoming van de handeling. Elke handeling is het gevolg van in ieder geval de volgende twee procedures. Eerst is er de weging van onze verlangens, en vervolgens de koppeling van het sterkste verlangen aan een middel om op die manier dat verlangen te verwezenlijken. Natuurlijk kan de uiteindelijke omzetting van deze procedure in een handeling stokken als gevolg van handelingsaandoeningen zoals depressie, maar normaal gesproken zijn deze twee procedures de enige benodigdheden om te verklaren waarom iemand doet wat hij doet.

Dit model lijkt niet veel eisen te stellen aan ons en aan onze psychologie. Wat nodig lijkt te zijn, is dat we in staat zijn om verlangens en overtuigingen te hebben. Dat we die hebben, daar hoeven we, lijkt mij, niet aan te twifelen. Het enige dat verder vereist lijkt, is dat ze op een bepaalde manier met elkaar verbonden zijn. Ook de verbinding door middel van instrumentele principes lijkt geen groot probleem om te veronderstellen. Als we het zo bekijken, lijkt de humeaanse psychologie dus prima op weg om een adequate voorstelling te geven van onze psychologische mogelijkheden. Het risico dat de volledig geïnformeerde actor, die toch grotendeels rust op de humeaanse psychologie, té fictief is, lijkt dus ook niet al te groot.

Zoals we zullen zien, is het allemaal echter niet zo simpel. We moeten oog houden voor een derde component in het humeaanse psychologische model. De verlangens die we hebben, zijn in het humeaanse model contingent. Ze hadden ook anders *kunnen* zijn. Onze overtuigingen hebben in principe niet zomaar de inhoud die ze hebben. Ze reflecteren de wereld. Alleen onze foute overtuigingen zijn contingent. Het opvallende aan dit verhaal is dat we onze mentale toestanden hebben en dat daarmee de kous af is. Er is geen noodzaak om onze mentale toestanden als onherroepelijk gebonden te zien aan ons lichaam, onze geschiedenis of omgeving. Waar het om gaat is dat het een bepaalde mentale toestand is. Er is geen noodzaak om ons lichaam, onze geschiedenis of omgeving een rol te laten



spelen in de bepaling van een handeling buiten hoe ze tot uitdrukking komen in een mentale toestand.<sup>11</sup>

McDowell heeft de aantrekkingskracht om in termen van dit humeaanse model te denken over onze psychologie, wel eens toegeschreven aan de 'quasihydraulische' interpretatie van dit model (McDowell, 1981). In een quasihydraulische lezing van het humeanisme bevindt zich in ons een grote hoeveelheid motivationele krachten, en de kracht die de overhand heeft, bepaalt wat wij doen. Het kanaal waardoor deze kracht zijn weg naar buiten vindt, is gereguleerd door het instrumentele principe. Hoewel McDowell hier niet voor argumenteert, meent hij dat het feit dat wanneer het humeaanse *belief/desire*-model een quasihydraulisch beeld van onze psyche heeft, dit een reden is om het humeanisme te verwerpen. De gedachte dat wij een quasihydraulisch systeem zijn, is een misconceptie van onze psychologie. Onze wil is geen onafhankelijk opererend mechanisme bestaande uit allerlei krachten die in gedrag uitmonden.

Michael Smith (1994) neemt in *The moral problem* deze opmerking van McDowell zeer serieus en probeert hem van repliek te dienen. Een humeaanse conceptie van motivatie zit, zo stelt hij, niet noodzakelijkerwijs vast aan een quasihydraulische interpretatie. Smith zelf is voorstander van een dispositionele lezing. In deze lezing is onze psyche op een dusdanige manier gevormd dat in een bepaalde situatie bepaalde verlangens opkomen. Dat deze verlangens opkomen, is niet het gevolg van tot dan verstopte krachten in onze wil, ze zijn disposities en hangen samen met het je bevinden in een situatie. De verlangens, op het moment dat ze opkomen, spelen een functionele, causale rol, net als onze overtuigingen overigens. De functie die mentale toestanden vervullen, hangt volgens Smith samen met hun zogenoemde *direction of fit*. Verlangens hebben een *direction of fit* van *mind to world* en zijn mentale toestanden die de wereld willen veranderen. Overtuigingen hebben een *direction of fit* van *world to mind* en proberen de wereld zo getrouw mogelijk weer te geven.

In deze visie is de wil geen drukvat vol krachten die hun weg naar buiten willen vinden, maar is hij dispositioneel gestructureerd. Door te spreken in termen van disposities kan de humeaan veel beter overweg met het psychologische feit dat onze handelingen vaak reacties zijn op de situatie waarin we ons bevinden. Een verlangen voor een ijsje komt niet (altijd) uit het niets, maar is bijvoorbeeld soms het gevolg van het feit dat je langs een ijscoman komt. In een quasihydraulische interpretatie zijn onze verlangens niet gerelateerd aan de situatie, waardoor het

11. Er is steeds meer bewijs dat ons lichaam en onze omgeving een veel grotere rol spelen in de bepaling van onze handeling. Zie bijvoorbeeld Clark (1997), *Being there. Putting brain, body, and world together again*, en Keijzer (2001), *Representation and behavior*, en Varela e.a. (1991), *The embodied mind* voor pogingen om de wereld en ons lichaam te integreren in het motivatieverhaal. Vanwege ruimtegebrek zal ik me in de tekst concentreren op de problemen van het humeaanse psychologiemodel zonder de kritieken uit deze hoek volledig recht te kunnen doen. Mijn kritiek is echter wel degelijk geïnspireerd door deze pogingen om de wereld en ons lichaam te integreren in een verhaal over motivatie en gedrag.

altijd niet meer dan toeval kan zijn dat we op een situatie reageren met een verlangen. Je hebt het verlangen toevallig wel of niet.

Hoewel we met Smith nu misschien kunnen claimen dat het humeanisme meer is dan een quasihydraulische interpretatie, zou het een vergissing zijn om hiermee de kritiek van McDowell als beantwoord te zien. McDowells kritiek op het humeanisme is namelijk het beste te begrijpen als zich richtend tegen een *mechanisme* dat onafhankelijk van de situatie opereert, niet tegen het feit dat de inhoud van de verlangens onafhankelijk van de situatie is. En hoewel het dispositionele model van Smith een stap lijkt te zetten richting het koppelen van het mechanisme aan de situatie, is dit bij lange na niet voldoende, zoals we zullen zien. Het enige dat situatieafhankelijk is in het dispositionele model, is het opkomen van verlangens. De input is gebonden aan de situatie, het mechanisme zelf niet. Bij Smith, zoals bij alle humeanen, is het enkel de input waar we aan hoeven te sleutelen om te zorgen dat iemand beter zal handelen. Het mechanisme zelf blijft simpel en onafhankelijk, net als in een quasihydraulische interpretatie.

### Hoe fictief is de psychologie van de volledig geïnformeerde actor?

Ben jij vergelijkbaar met de volledig geïnformeerde actor? Dit is de kritieke vraag. Als we de internalist moeten geloven, ben je dat. Om te beginnen hebben jullie dezelfde *zelf*. De verlangens die de volledig geïnformeerde actor heeft, zijn namelijk de verlangens die *jij* zou hebben als je maar genoeg zou hebben gedelibereerd over de situatie en met genoeg verbeeldingskracht geprobeerd zou hebben je voor te stellen hoe het zou zijn om iets gedaan te hebben, om iets te hebben, of om op een bepaalde manier te zijn. Als we de redeneringen volgen die in de laatste secties naar boven zijn gekomen, dan lijkt er op het eerste gezicht inderdaad weinig verschil te zijn. De ideale zelf is niet een fictie in de orde van grootte als een breinlezer. Er verandert ogenschijnlijk niets substantieel aan hoe je psychologisch in elkaar zit, het enige dat verandert, is de inhoud die gevoed wordt in jouw motivationele systeem. Maar dit zal schijn blijken te zijn. We kunnen namelijk met goede redenen betwijfelen of wij op dezelfde manier met informatie om kunnen gaan als de volledig geïnformeerde actor.

Het proces van deliberatie dat moet leiden tot de *eigenlijke* motivationele set van jouw zelf, is behoorlijk complex. Er wordt door de internalisten gezegd dat wat jij moet doen om te komen tot je eigenlijke verlangens, niets anders is dan je verbeelding te gebruiken om aan de hand daarvan in te zien welke van de verschillende levens die je zou kunnen leiden, je het meest verlangt te leiden. Om te kunnen oordelen welk leven je het meest verlangt te leiden, zul je dan dus ook in staat moeten zijn allerlei verschillende levens die je zou kunnen leiden, te vergelijken. De specifieke verlangens van de volledig geïnformeerde actor zijn de uitkomst van dit proces, zo wordt ons voorgehouden. In de woorden van Railton (1986):



'An individual's good consists in what he would want himself to want, or to pursue, were he to contemplate his present situation from a standpoint fully and vividly informed about himself and his circumstances, and entirely free of cognitive error or lapses of instrumental rationality.' (p. 16)

Maar hoe zou ons bestaande zelf bewust kunnen zijn van al de verschillende ervaringen van deze verschillende levens? Dat je ideale volledig geïnformeerde zelf het kan is elementair voor het bestaan van deze versie van jouw zelf, maar kun jij het?

Er is meer dan genoeg reden om aan te nemen dat jij dit niet kunt. David Sobel (1994) laat in 'Full information accounts of well-being' op overtuigende wijze zien dat er grote twijfels dienen te bestaan over de haalbaarheid van een vergelijking en waardering van de verschillende voor ons mogelijke keuzes en levens. Onze psychologie is veel te veel verankerd in ons huidige zelf en zijn verleden, omgeving en lichaam om dit soort informatie te hebben, laat staan daar iets mee te doen.

De eerste stap in zijn argument is om aan te tonen dat om echt recht te kunnen doen aan alle opties, we niet enkel kunnen vertrouwen op verbeelding of de in bijvoorbeeld literatuur neergeslagen verbeelding van anderen. Op die manier zullen we hooguit recht kunnen doen aan bepaalde mogelijke keuzes, maar niet aan alle. We worden nu eenmaal wanneer we over sommige levensinvullingen horen, minder geraakt dan wanneer we over andere horen. De enige manier om te zorgen dat we over alle levens en keuzes even 'fully and vividly informed' zijn, is om van alle keuzes en levens ervaringen uit de eerste hand te hebben. Er kleven echter allerlei problemen aan de eis om alle keuzes en levens te doorleven. Dit maakt het proces zo complex dat de zelf van een volledig geïnformeerde actor, zoals Sobel zegt, een 'chimaera' is, een hybride wezen dat een schim van onze verbeelding is.

De volledig geïnformeerde actor is een actor die kan kiezen tussen de verschillende mogelijke levens die hij kan leiden. Deze mogelijkheid om te kunnen kiezen tussen levens impliceert dat er een positie is waarvandaan je dat kunt doen. Deze positie moet zoals gememoreerd onpartijdig zijn. Het enige dat hoort te spreken in deze positie zijn je verlangens. Het opvallende aan de verlangens die je hebt in deze positie is dus dat ze onafhankelijk zijn van je huidige leven en perspectief. Op het moment dat de positie waarvandaan beoordeeld wordt je huidige leven is, kan er geen sprake zijn van volledige informatie, aangezien je dan bepaalde blinde vlekken zult houden voor mogelijke andere levens en keuzes, en er dus geen sprake kan zijn van volledige informatie.

Dat wij een dergelijk leeg deliberatiepunt zouden kunnen innemen, is misschien in bepaalde gevallen mogelijk en denkbaar. Als we moeten kiezen tussen chocoladerepen, zo zegt Sobel, dan is het denkbaar dat we geen gevuld perspectief nodig hebben als vertrekpunt van onze deliberatie, maar enkel verlangens. Uit onze ervaring uit eerste hand weten we welke reep we het lekkerst vinden en

voor welke reep we het sterkste verlangen hebben. Maar dat dit lege deliberatiepunt ook een mogelijkheid is wanneer we een keuze moeten maken over belangrijkere zaken in ons leven, lijkt problematischer, want dan wordt het onduidelijk welke verlangens we moeten gebruiken en ook wie de keuze moet maken. Bij chocoladerepen kunnen we terugvallen op hoe het smaakt. Maar hoe zit dat als we moeten beslissen tussen verschillende manieren dat we verder kunnen na het overlijden van een geliefde, of moeten beslissen aan de hand van welke projecten we ons leven inrichten of van welke hinderlijke eigenschappen we af willen?

Als wij nadenken over onze toekomst en we worden geacht een voorkeur voor een bepaalde koers te geven, dan hebben we een bepaald ijkpunt nodig om te kunnen beslissen. Wat we nodig hebben is een bepaald leven met zijn specifieke perspectief op zaken. Dat het lijkt alsof we zo'n ijkpunt niet nodig hebben in het kiezen tussen chocoladerepen, is enkel omdat daar geen vergelijking gemaakt hoeft te worden zonder ons ijkpunt op te geven. Het is daar te onbelangrijk voor. Op het moment dat we voor belangrijke beslissingen staan en afstand moeten doen van hoe we tot nu toe ons leven hebben geleid, wordt het zeer lastig, zo niet onmogelijk om te kiezen. De narratieve eenheid die ons leven bezit, verschaft ons een context waarbinnen het zinnig is om het ene te verkiezen boven het andere. Het moment dat we gaan kiezen tussen levens, zoals de volledig geïnformeerde actor doet, verliezen we deze context en raken we gedesoriënteerd, en kunnen we niet meer kiezen. Sobel (1994) stelt dan ook dat,

'the hope of commensurating our well-being by constructing a vantage point fully informed about our possible futures is misguided. (...) [T]he full information account is not adequate for us because some of the limitations which are idealized away by the full information account play a fundamental role in shaping our capacity to value in the ways that we do. In order to have many experiences one must be a particular kind of person. The idealized self which the full information theorist recommends is not the kind of person who could have some of the experiences which could be ours.' (p. 808-809)

De enige manier om zo te beslissen zoals de volledig geïnformeerde actor doet, is om meerdere levens te hebben. Je bent dan misschien in staat om zonder een ijkpunt van één leven te werken. Maar gegeven onze psychologie is het onmogelijk dat wij onafhankelijk opereren van ons geleefde leven. Wij hebben maar één leven en daarmee één context.

Dit is niet het enige moment dat de geachte onafhankelijkheid van de informatie van onze psychologie de volledig geïnformeerde actor té fictief blijkt te maken. Een vergelijkbaar probleem treffen we namelijk aan als we kijken naar onze overtuigingen. Als we op het eerste gezicht kijken, dan lijkt er opnieuw niets aan de hand te zijn wanneer we zeggen dat de volledig geïnformeerde actor hetzelfde werkt als jij. Jij hebt informatie over de wereld nodig om te beslissen welk middel je het beste kunt nemen tot je doel. Het verschil tussen jou en de

volledig geïnformeerde actor is dat hij betere informatie heeft, en dus ook in staat is om een betere keuze te maken over de benodigde middelen om zijn doelen te bereiken.

Deze informatie van de volledig geïnformeerde actor is opnieuw losgezongen van ons perspectief op de wereld. Een van de cruciale pijlers van de volledig geïnformeerde actor is, zoals we gezien hebben, dat de overtuigingen en de verlangens strikt gescheiden mentale toestanden zijn. Een overtuiging heeft, grof gezegd, enkel met de wereld te maken en een verlangen enkel met ons. Een overtuiging heeft een *'world to mind' direction of fit*, en een verlangen een *'mind to world'*. Om deze scheiding te kunnen laten bestaan, is het cruciaal dat de wereld onafhankelijk van iemands doelen wordt waargenomen. De wereld moet waardevrij *kunnen* worden waargenomen. De overtuigingen van de volledig geïnformeerde actor zijn de overtuigingen gebaseerd op hoe de wereld daadwerkelijk is. Er is geen verstoring van zijn waarneming van de wereld als gevolg van doelen, verlangens of waarden. Het is pure informatie van de wereld, onbesmet door wie wij zijn en hoe wij kijken.

Of wij kunnen komen tot zo'n waardevrije ideale blik op de wereld, is maar zeer de vraag. Niet alleen hoe wij waarderen lijkt namelijk onontwaarbaar verbonden aan ons huidige leven en perspectief, ook hoe we de wereld kennen lijkt dat. Of we nu *mind to world* of *world to mind* mentale toestanden hebben, ze hebben een verbinding met ons huidige leven nodig. Ons perspectief zet de wereld en de keuzes namelijk in een kader waar we niet zonder kunnen. Zonder dit kader zou er niets overblijven van de informatie behalve chaos. Onze geschiedenis, onze omgeving en ons lichaam bepalen de bandbreedte waarbinnen wij opereren, en geeft ons ook nog eens de mogelijkheid om te opereren zoals we doen. De orde in de chaos aan informatie is enkel mogelijk omdat we gebonden zijn aan een perspectief op de wereld.

Aan de hand van Wittgenstein (1984) kunnen we deze gedachte extra kracht bijzetten. In een lange rij met aforismen laat Wittgenstein zien dat de concepten die je gebruikt om de wereld te begrijpen, sociale constructen zijn. Je hebt deze concepten niet zonder omgeving. En de omgeving, waarbinnen je de concepten geleerd hebt, bepaalt daarmee hoe jij de wereld begrijpt, maar ook hoe je haar tegemoet treedt. Je volgt in je ontmoeting met de wereld de regels die je geleerd hebt voor het gebruik van deze concepten. Dit volgen is blind (Wittgenstein, 1984, par. 219). Je bent je er niet bewust van en het is ook onbevraagbaar. Je kunt simpelweg niet anders. Deze regels zijn niet gebaseerd op hoe de wereld werkelijk is, noch op subjectieve of intersubjectieve ideeën. Het enige dat we zinnig kunnen zeggen, is dat we regels volgen en gebruiken in onze reacties op de wereld. Elke poging om deze regels van een grond te voorzien of te argumenteren dat ze grondloos zijn, is een misvatting van wat het is om een regel te volgen.<sup>12</sup> Wat we

12. Wittgenstein zegt dat de contextgebondenheid van concepten niet betekent dat de concepten enkel interpretaties zijn, want zoals McDowell (1984) mooi laat zien in 'Wittgenstein

met Wittgenstein kunnen zeggen, is dat onze informatie gebonden is aan onze levensvorm. Hoe wij dingen zien is niet los te zien van hoe wij zijn, en wat wij geleerd hebben.

McDowell stelt dat dit argument van Wittgenstein aantoont dat er zoiets als een *'besire'* bestaat. De scheiding tussen overtuigingen (*belief*) en verlangens (*desire*) is niet zo netjes als verondersteld in het humeaanse model, deze mentale toestanden zijn onontwaarbaar verbonden, waardoor er sprake is van een combinatie van de twee (*besire*). Omdat we de wereld niet onafhankelijk van onze levensvorm en situering kunnen zien, maar we de wereld altijd al zien vol betekenis, kunnen overtuigingen ons onafhankelijk van onze verlangens motiveren. De overtuigingen zijn normatief geladen. Er is een bepaalde regel van gedrag gekoppeld aan het zien van een feit. Als ik een schuchter iemand zie, dan hoeven we niet een onafhankelijk verlangen te poneren om te begrijpen hoe ik met hem omga. Het zien van zijn schuchterheid is al voldoende om mijn gedrag zo te sturen dat ik zal proberen hem op zijn gemak te stellen. Dit is de praktijk die gekoppeld is aan het concept schuchterheid. Zoals ik dit concept begrijp, is dit wat ik hoor te doen. Ik volg enkel de regel waarvan ik gebruikmaak op het moment dat ik een schuchter iemand ontmoet. Overtuigingen kunnen dus ons gedrag sturen.<sup>13</sup>

on following a rule', blijf je dan in de controverse rond antirealisme-realisme hangen. Wittgenstein haalt deze controverse echter overhoop en zegt dat we niet moeten zoeken naar de basis van de concepten. Al wat we moeten doen, is begrijpen dat we ze geleerd hebben en dat, nu we ze geleerd hebben, we ze niet kunnen bevragen. Ze zijn hoe wij de wereld bevragen, maar kunnen zelf niet bevraagd worden. Ze vormen onze praktijk.

13. Smith (1994) in *The moral problem* argumenteert tegen het bestaan van *'besires'*. Volgens hem moeten, en kunnen we altijd overtuigingen en verlangens van elkaar scheiden, al is het maar modaal. Als het zien van iemand als schuchter echt een *'besire'* zou zijn, dan zou het niet mogelijk kunnen zijn om deze twee uit elkaar te trekken. Als ik een schuchter persoon zie en reageer door hem op zijn gemak te stellen, dan kunnen we ons ook iemand voorstellen die wel een schuchter persoon ziet, maar niet zou verlangen hem op zijn gemak te stellen. Omdat we het bij deze persoon los van elkaar kunnen trekken, moet dat bij mij ook kunnen.

Wat we in weerwoord zouden moeten zeggen tegen Smith is dat hij de verlangens en overtuigingen alleen maar uit elkaar kan trekken op een theoretische manier. Net zoals we bij de volledig geïnformeerde actor op theoretische manier kunnen abstraheren van de omgeving, context en het lichaam van een actor, kunnen we op theoretische manier ook iemands verlangens van iemands overtuigingen lostrekken. Het gebruiken van iemand die niet nader omschreven is en geen context gekregen heeft, om aan te tonen dat we een onderscheid bij hem kunnen maken tussen overtuigingen en verlangens, is onvoldoende. Het moment dat we zijn context gaan invullen, vervalt deze mogelijkheid hoogstwaarschijnlijk, tenzij het zien van een schuchter iemand hetzelfde is als het zien van een glas gin en tonic (zie verderop in de tekst). Als dat laatste het geval is, dan kunnen we de situaties echter niet vergelijken en stelt ook de mogelijkheid om verlangens en overtuigingen van elkaar los te trekken, niets voor. Dus het moment dat we het gaan hebben over wezens zoals wij, kunnen we de verlangens en de overtuigingen niet zomaar lostrekken. Wij zijn gebonden aan ons perspectief en in dit perspectief hebben overtuigingen een normatieve

Betekent dit dat we geen onafhankelijke toegang tot de wereld hebben maar dat ons verleden en onze lessen altijd een rol spelen? Ja, maar natuurlijk zal het opnieuw geen groot probleem zijn om iets als een glas gin en tonic vanaf een betrekkelijk leeg perspectief te zien. Hoewel we wel concepten hiervoor nodig hebben en deze concepten geleerd zijn in een sociale context, is het goed voor te stellen dat we een glas gin en tonic zien zonder een al te grote connectie aan ons leven en ons perspectief te veronderstellen. Maar op het moment dat we het gaan hebben over de overtuigingen die wij hebben over dingen die meer verweven zijn met onze identiteit, wordt het ook hier lastiger om deze overtuigingen los te weken van ons perspectief. Als een zeer goede vriend pas is overleden, kan iets onbenulligs als een trui van je overleden vriend veranderen van iets waar je nooit om zou huilen tot iets waar je niet met droge ogen naar kunt kijken, of van iets dat je nooit in je klerenkast had willen hangen tot iets dat een speciale plek in je kast verdient. Het object is veranderd. Natuurlijk is dat zo op een betrekkelijk oninteressant niveau, aangezien het nu de trui is van je *overleden* vriend. Maar het is dat toch ook op een fundamentele wijze. Het is een sentimenteel belangrijker object voor je geworden en dat terwijl er aan de trui zelf niets veranderd is. Het lijkt lastig om de sentimentele waarde die de trui heeft, helemaal los te koppelen van de trui zelf.

Een ander voorbeeld is de roker die beslist te stoppen met deze sigaret. Hoewel er niets inhoudelijks aan de sigaret veranderd is, doet het feit dat het zijn laatste is, deze sigaret veranderen in een speciale sigaret. Ook al is het niet meer dan toeval dat dit zijn laatste sigaret wordt en niet de sigaret die ernaast in het pakje zat. De informatie dat het de laatste is, is niet volledig waarde-vrij. Het is waardevolle informatie en deze waarde laat zich lastig uit het concept 'laatste sigaret' of 'trui van mijn overleden vriend' verwijderen. Om dat te kunnen doen moeten we volkomen losgezongen van ons perspectief en onze context met de wereld omgaan. Wij kunnen dat niet. Het is natuurlijk wel denkbaar en we kunnen ons wel iemand voorstellen die dit kan, bijvoorbeeld de volledig geïnformeerde actor, maar wij kunnen het niet. Wij zijn sociaal, historisch en lichamelijk gesitueerd en aan deze situering kunnen wij niet ontsnappen. Deze situering bepaalt mede hoe en wie we zijn en hoe we de wereld tegemoet treden.

Het idee achter de volledig geïnformeerde actor berust op een visie op onze psychologie waarin situering en een daaraan gebonden perspectief geen invloed hebben op hoe wij functioneren. De machine die ik eerder beschreef als de basis voor het humeaanse model van onze psychologie, werkt op basis van overtuigingen en verlangens. Omdat overtuigingen en verlangens vergissingen kunnen zijn en we deze vergissingen in het humeaanse model niet kunnen toeschrijven

lading. Zeggen dat we ze theoretisch kunnen lostrekken, is volkomen irrelevant als we het willen hebben over wezens met een psychologie als de onze.

aan een fout in het systeem, moet de vergissing liggen in de input in het systeem, en dus in onze overtuigingen en verlangens. Volledige informatie biedt de humeaan de mogelijkheid om het bestaan van fouten te erkennen. Om iets zinnigs van de volledig geïnformeerde actor te kunnen maken, moeten de inhouden van jouw overtuigingen en verlangens dan alleen wel kunnen veranderen zonder dat *jij* verandert. De situering en de context van deze inhoud en hoe je ermee omgaat, verdwijnen hiermee echter uit beeld. Er is enkel ruimte voor onafhankelijke informatie. Informatie die niet specifiek gebonden is aan jou en jouw omgeving, maar informatie die puur en onbezoedeld is door een perspectief op de wereld. Een dergelijk losgezongen ik is denkbaar, maar wij zijn het niet. Onze psychologie zit anders in elkaar. Wat je geleerd hebt en hoe je geleefd hebt maken een verschil op hoe je de wereld kunt zien en hoe je op de wereld kunt reageren. Als we al een mechanische beeldspraak willen gebruiken om onze psychologie te karakteriseren, dan moeten we hier rekening mee houden. De machine functioneert zoals ze functioneert omdat ze in de omgeving zit waarin ze zit, en ze geleerd heeft wat ze geleerd heeft. De omgeving en lessen zijn niet los te zien van hoe wij zijn. Deze geeft ons de gereedschappen in handen om te kunnen reageren zoals we reageren. We kunnen de omgeving en de lessen niet uit de persoon halen en hem voorzien van nieuwe informatie, daarbij denkend dat deze gereedschappen ongeschonden achterblijven. Geloven dat dit wel kan, is *de* fout die voorstanders van de volledig geïnformeerde actor maken.

Concluderend kunnen we zeggen dat de volledig geïnformeerde actor té fictief is voor de internalist om te gebruiken. Onze gebondenheid aan ons leven is cruciaal voor hoe wij in elkaar zitten. Natuurlijk zouden we kunnen zeggen dat we van deze gebondenheid af zouden moeten stappen om een beter persoon te zijn. Of dat om onze normatieve redenen te achterhalen ongebondenheid noodzakelijk is. Als we dit willen, moeten we hier alleen wel een argument voor geven. Zeggen dat de volledig geïnformeerde actor enkel de optimalisering van ons systeem is, is geen mogelijkheid meer. Daar is ons systeem te verschillend voor. Om de volledig geïnformeerde actor normatieve autoriteit toe te schrijven moeten we dan dus doen wat de internalist niet kan doen, we moeten zeggen dat het goed is om zo te zijn als de volledig geïnformeerde actor.<sup>14</sup>

## Literatuur

- Broome, J. (1999) 'Normative requirements', *Ratio*, 12, p. 398-419.  
 Clark, A. (1997) *Being there. Putting brain, body, and world together again*, Cambridge, MA: MIT Press.  
 Damasio, A. (1994) *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*, New York: Quill.  
 Dancy, J. (2000) *Practical reality*, Oxford: Oxford University Press.

14. Met dank aan Bruno Verbeek en Janneke Barendse voor zeer behulpzaam commentaar.

- Darwall, S. (1992) 'Internalism and agency', *Philosophical Perspectives*, 6, p. 155-174.
- Gauthier, D. (1986) *Morals by agreement*, Oxford: Oxford University Press.
- Gibbard, A. (1990) *Wise choices, apt feelings*, Oxford: Clarendon Press.
- Hartogh, Govert den (2002) *Mutual expectations: a conventionalist theory of law*, Den Haag: Kluwer Law International.
- Kavka, G. (1983) 'The toxin puzzle', *Analysis*, 43, p. 33-36.
- Keijzer, F. (2001) *Representation and behavior*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Korsgaard, Ch. (1996) *Sources of normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Ch. (1998) 'The normativity of instrumental reason', in: G. Cullity & B. Gaut (red.), *Ethics and practical reason*, Oxford: Oxford University Press, p. 215-254.
- McDowell, J. (1981) 'Non-cognitivism and rule-following', in: J. McDowell (1998) *Mind, value and reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 198-218.
- McDowell, J. (1984) 'Wittgenstein on following a rule', in: J. McDowell (1998) *Mind, value and reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 221-262.
- McDowell, J. (1995) 'Might there be external reasons?', in: J. McDowell (1998) *Mind, value and reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 95-111.
- Parfit, D. (1997) 'Reasons and motivation', *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume*, 71, p. 99-130.
- Parfit, D. (z.j.) *Rediscovering reasons* (ongepubliceerd manuscript).
- Railton, P. (1986) 'Facts and values', *Philosophical Topics*, 14, p. 5-29.
- Smith, M. (1994) *The moral problem*, Oxford: Blackwell.
- Smith, M. (1995) 'Internal reasons', *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, p. 109-131.
- Sobel, D. (1994) 'Full information accounts of well-being', *Ethics*, 104, p. 784-810.
- Varela, F., E. Thompson & E. Rosch (1991) *The embodied mind: cognitive science and human experience*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Velleman, J.D. (2000) *The possibility of practical reason*, Oxford: Clarendon Press.
- Wells, H.G. (2005) *War of the worlds*, Londen: Penguin Books.
- Williams, B. (1980) 'Internal and external reasons', in: B. Williams (1981) *Moral luck*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 101-113.
- Williams, B. (1989) 'Internal reasons and the obscurity of blame', in: B. Williams (1995) *Making sense of humanity*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 35-45.
- Wittgenstein, L. (1984) *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.