

Constructivisme en Commitment

**De commitment bias binnen Korsgaard's kantiaans constructivisme en een
repliek vanuit humeaans constructivisme**

Ruben van Rijswijk

s4832388

Begeleider:

dr. C.J.G. Bremmers

Aantal woorden: 14.075 (exclusief voetnoten)

19-06-2017

Scriptie ter verkrijging van de graad "Master of arts" in de filosofie
Radboud Universiteit Nijmegen

Praktische Filosofie

FTR-FIMA11-2016-JAAR-V: 1617

Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Ruben van Rijswijk, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: Wijk en Aalburg

Datum: 19-06-2017

Inhoudsopgave

Inleiding	4-7	
Hoofdstuk 1	Procedureel Realisme	8-13
Hoofdstuk 2	§1 Rationeel Acterschap	14-17
	§2 Praktische Identiteit	17-26
Hoofdstuk 3	Committeren	27-37
Hoofdstuk 4	§1 Humeaans Constructivisme	38-41
	§2 Argumenten tegen Korsgaard	41-44
	§3 Committeren aan moraal	44-46
Conclusie	47-48	
Bibliografie	49-50	

Inleiding

Christine Korsgaard is een filosofe die heeft bijgedragen aan het contemporaine ethisch debat door een eigen versie van het kantiaans constructivisme, genaamd het procedureel realisme te ontwikkelen. Evenals andere constructivistische theorieën, zoekt het procedureel realisme naar normatieve waarheid door te kijken naar processen van rationele deliberatie, naar beslissingsprocedures of naar totstandkoming van overeenstemming. De normatieve waarheid wordt daarmee niet gezocht in buiten de mens liggende gegevens, maar juist in menselijke processen.

Het kantiaans constructivisme onderscheidt zich van andere *constructivistische* theorieën door een sterke nadruk te leggen op eigenschappen van rationeel actorschap. Zo is het bij Korsgaards procedureel realisme van belang dat morele plichten worden gezien als het gevolg van het hebben van een praktische rede.¹ Dit is echter een van de weinige punten waarop elementen van Kants ethiek nog duidelijk aanwezig zijn in het procedureel realisme van Korsgaard. Hoewel ik er vanwege het onderwerp van mijn scriptie niet verder de nadruk op zal leggen, is het van belang te onthouden dat de nadruk in het procedureel realisme uiteindelijk op *constructivisme* wordt gelegd, in plaats van op *kantiaans*.²

Het procedureel realisme onderscheidt zich van overige *kantiaans* constructivistische theorieën door te stellen dat antwoorden op morele vraagstukken gevonden kunnen worden omdat er correcte manieren zijn om dergelijke antwoorden te vinden. De normatieve waarheid van deze antwoorden komt daarmee voort uit de correctheid van de processen van rationele deliberatie. Dit komt voort uit Korsgaards centraal staande stelling dat een moreel concept ontstaat als een antwoord op een probleem. Ik zal aan de hand van een kort voorbeeld het voorgaande pogen te verhelderen.

¹ Korsgaard, Christine M. et al, *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 36.

² Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 35.

Stel dat er een gemeenschap is waarin mensen elkaar met grote regelmaat en zonder enig bezwaar om het leven brengen. Dit zorgt voor situaties die de mensen in deze gemeenschap als ernstige problemen gaan ervaren. Niemand is zijn leven zeker, mensen kunnen elkaar niet vertrouwen en van onderlinge samenwerking is nauwelijks sprake. Omdat de mensen in deze gemeenschap dit als probleem beschouwen, willen ze voorkomen dat mensen elkaar met grote regelmaat om het leven blijven brengen. Als gevolg hiervan, gaan mensen het om het leven brengen van anderen 'moord' noemen. Op deze wijze ontstaat het concept 'moord' dan ook op *constructivistische* wijze; het is een door mensen gecreëerd concept dat van oorsprong al een normatieve lading heeft. Deze normatieve lading zal op zijn zwakst inhouden dat moorden vermeden moet worden en op zijn sterkst zal deze normatieve lading op mensen overkomen als een gebod of plicht dat luidt; 'gij zult niet doodslaan.' Wanneer mensen in deze samenleving kennis hebben van dit concept 'moord,' zullen ze de normatieve werking van dit concept in acht moeten nemen om als *rationele actoren* te kunnen handelen. Rationele actoren zullen inzien dat men elkaar niet om het leven mag brengen: men mag geen moord plegen. Doordat mensen rationele actoren zijn, hebben mensen volgens Korsgaard dan ook de plicht om niet te moorden.

Mensen zijn naast rationele wezens ook morele wezens; ze kunnen reflectie toepassen op hun handelen en daarmee hun handelingen als 'goed' of 'slecht' bestempelen. Dit leidt ertoe dat in het ontstaan van het concept 'moord' al besloten zit dat we moorden als 'slecht' zullen bestempelen. Op deze wijze kunnen mensen 'moord plegen' zien als iets dat moreel kwaad is en daarmee een *moreel* normatieve lading heeft. Hoewel het onderscheid tussen praktische normativiteit en morele normativiteit vervaagt, is een dergelijk onderscheid op basis van deze morele reflectie nog enigszins te maken. Desalniettemin is de vervaging van dit onderscheid tussen morele en praktische normativiteit problematisch binnen de theorie van Korsgaard.

Een voorbeeld van praktische normativiteit is hierbij het gegeven dat wanneer men honger heeft, men voedsel moet consumeren. De reflectie die hierbij wordt toegepast is niet moreel, maar louter doelmatig. Er wordt overwogen in

hoeverre het doel, de voedselinname, bereikt is. Wanneer men reflectie toepast als moreel wezen, gaat het in de eerste instantie niet meer om deze doelmatigheid, maar om het goed of slecht zijn van de handeling. Het onderscheid vervaagt echter door het uitgangspunt dat ook morele concepten opkomen als oplossing voor een probleem, waardoor ook deze aan de hand van doelmatigheid gemeten kunnen worden. Bij morele concepten gaat het weliswaar om een ander soort probleem, maar de methode om tot een concept te komen dat er een oplossing voor biedt blijft hetzelfde. De relatie tussen de vraag waaruit een concept ontstaat en het soort normativiteit dat zich in een concept bevindt wordt enigszins problematisch; men kan zich namelijk afvragen wat uniek is aan ons ‘moreel zijn’ dat ten grondslag ligt aan de vragen waaruit specifiek ‘morele’ concepten ontstaan.

In het **eerste hoofdstuk** zal ik uitgebreider uitleg geven van het procedureel realisme. In het **tweede hoofdstuk** zal ik dieper ingaan op twee van de onderliggende begrippen van het procedureel realisme, namelijk het *rationeel actorschap* en de *praktische identiteit*. In het **derde hoofdstuk** zal ik aan de hand van Robert Cialdini’s beschrijving van de *commitment bias*³ een alternatieve interpretatie geven voor de door Korsgaard gemaakte claims over eigenschappen van rationeel actorschap en de praktische identiteit. Deze *commitment bias* houdt in dat mensen een sterke drang voelen om te handelen op een manier die consistent is met datgene waaraan men zich gecommitteerd heeft. Ik zal stellen dat deze drang tot consistentie de basis vormt voor onze praktische identiteit. De *commitment bias* kent echter ook irrationele aspecten, wat problematisch is voor ons handelen als rationele actoren. De stelling dat de *commitment bias* als de basis van onze praktische identiteit kan worden gezien, gaat daarom in tegen het idee dat de praktische identiteit een *redelijke* basis van normativiteit kan vormen voor ons handelen. Doordat veel van Korsgaards theorie afhangt van dit begrip, zal het bekritisieren ervan tot meerdere complicaties leiden in het procedureel realisme. In

³ Robert B. Cialdini, “Commitment and Consistency: Hobgoblins of the Mind,” in *Influence: The psychology of Persuasion*. (Ebook: HarperCollins Publishers Inc, 2007), 43-46

het **vierde hoofdstuk** zal ik weergeven hoe het humeans constructivisme precies deze problematiek vermijdt. Daarnaast kan de neiging tot consistentie zelfs gelezen worden als een oplossing voor een probleem waar Sharon Street in haar uitwerking van het humeans constructivisme naar verwijst.⁴

Aan het slot zal ik daarom concluderen dat de *commitment bias* gezien kan worden als een argument tegen het kantiaans constructivisme en voor het humeans constructivisme.

⁴ Sharon Street, “Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason,” in *Constructivism in Practical Philosophy*, ed. James Lenman and Yonatan Shemmer, (Published to Oxford Scholarship Online: Oxford University Press, 2013), 56-57

Hoofdstuk 1

Procedureel Realisme

Korsgaard heeft in *The Sources of Normativity* een eigen versie van het kantiaans constructivisme geïntroduceerd, welke bekend staat als het procedureel realisme. De centrale stelling van deze versie van het constructivisme luidt als volgt: “The procedural moral realist thinks that there are answers to moral questions because there are correct procedures for arriving at them.”⁵ Korsgaard stelt dat antwoorden op morele vraagstukken gevonden kunnen worden omdat er juiste manieren zijn om op deze antwoorden te komen. Met deze stelling keert Korsgaard zich nadrukkelijk tegen theorieën die morele waarheden of feiten buiten deze procedures zoeken, welke Korsgaard beschrijft als *substantive moral realism*. “[T]he substantive moral realist thinks that there are correct procedures for answering moral questions because there are moral truths or facts which exist independently of those procedures, and which those procedures track.”⁶ Korsgaard heeft op het *substantive moral realism* de volgende kritiek:

“What is really wrong with substantive realism is its view about the source of normativity. (...) According to the substantive realist [we use normative concepts like good, right, reason, obligation] because we grasp that there are things that have normative properties. Some things appear normative, and there is no reason to doubt that they are what they seem. We have normative concepts because we've spotted some normative entities, as it were wafting by. (...) According to the substantive realist, then, the moral life is the most sublime feat of technical engineering, the application of theoretical knowledge to the solution of human problems. And in general human life and action consist in the application of theories, theories about

⁵ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 36.

⁶ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 36.

what is right or good.”⁷

Volgens Korsgaard zouden we, wanneer de stelling van de substantive moral realist volkomen correct is, moeten leven in een samenleving waarbinnen we gedurende heel ons handelen bezig zijn met het toepassen van 'morele feiten' die we via een soort van 'ethische wetenschap' ontdekken. Dit argument lijkt erop neer te komen dat de *substantive moral realist* te ver van de realiteit staat. Men kan zich echter afvragen of het ontdekken van morele feiten niet de gelijktijdige toepassing ervan met zich mee brengt. Daarnaast kan men zich afvragen of morele feiten in de dagelijkse praktijk niet juist vanwege hun morele feitelijkheid al toegepast worden. Op deze wijze zou de *substantive moral realist* enkel morele feiten hoeven te toetsen, gezien de feitelijkheid en haar moraliteit de toepassing ervan in het dagelijks leven al impliceert.

Persoonlijk vermoed ik daarom dat de kritiek van Korsgaard sterker kan worden gebracht door deze te lezen als een variant van de *is-ought gap*.⁸ Wat volgt is dan ook mijn eigen invulling door de kritiek te denken vanuit de *is-ought gap*. Wanneer deze wordt toegepast op dit onderwerp zou deze inhouden dat we, zelfs wanneer we tot volkomen correcte theoretische kennis zouden komen, alsnog géén normatieve redenen tot handelen hebben. Zelfs wanneer we een perfecte ethische wetenschap hebben welke ons alle morele feiten toont (de *is*), is het niet zo dat deze de normatieve leidraad voor ons alledaagse handelen (de *ought*) kan vormen. Normativiteit in de ethiek kan op grond van deze praktische redenen niet gevonden worden in feiten die onafhankelijk van de mens kunnen bestaan en daarmee vooraf zouden kunnen gaan aan menselijke constructies. Dergelijke feiten kunnen namelijk alleen leiden tot een *is* en impliceren geen *ought*, waardoor ze ongeschikt zijn om als een bron van normativiteit te dienen. Wanneer we ethische normativiteit zoeken moeten we deze zoeken in de bron van deze normativiteit zelf, namelijk de mens. De normativiteit die ethiek op ons

⁷ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 44.

⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Published Online: Project Gutenberg, 2010), last updated November 10, 2012, <http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>

uitoefent moet daarom gezocht worden in het proces waarmee we deze normativiteit in ons alledaagse leven aan dingen toeschrijven, in plaats van te zoeken naar normativiteit in feiten die vooraf gaan aan menselijke constructies of in feiten die onafhankelijk zijn van het bestaan van mensen.

Korsgaard gelooft dat er in ons dagelijks leven toch geregeld dingen zijn die normatief voor ons handelen zijn. Voorbeelden hiervan zijn onze praktische identiteit en onze identiteit als morele wezens, twee begrippen waar ik in de volgende sectie van de scriptie op terug zal komen. In het vervolg van deze sectie zal ik namelijk eerst de nadruk leggen op de meer algemene theorie die Korsgaard geeft over de totstandkoming van de voor ons normatief zijnde ethische concepten. Om dergelijke vormen van normativiteit te verklaren, maakt Korsgaard gebruik van het onderscheid tussen een concept en een conceptie. Ter verheldering van dit onderscheid maakt Korsgaard gebruik van een interpretatie van “A Theory of Justice”:⁹

“There, the concept of justice refers to the solution to a problem. The problem is what we might call the distribution problem: people join together in a cooperative scheme because it will be better for all of them, but they must decide how its benefits and burdens are to be distributed. A conception of justice is a principle that is proposed as a solution to the distribution problem, arrived at by reflecting on the nature of the problem itself. The concept refers to whatever solves the problem, the conception proposes a particular solution. The normative force of the conception is established in this way: if you recognize the problem to be real, to be yours, to be one you have to solve, and the solution to be the only or the best one, then the solution is binding upon you.”¹⁰

Korsgaard ziet het ontstaan van het concept 'rechtvaardigheid' als het antwoord op

⁹ John. A Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 113-116.

¹⁰ Christine M. Korsgaard, *The Constitution of Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 322.

de vraag hoe men de voordelen en nadelen van het leven in een samenleving moet verdelen. Doordat mensen samen gingen leven, werd de verdeling van goederen bijvoorbeeld een probleem waarop dit concept een antwoord vormt. Het gaat hierbij niet om de vraag of het samenleven zelf al dan niet goed is, maar louter om het gegeven dat het concept rechtvaardigheid op constructivistische wijze is ontstaan als antwoord op het verdelingsprobleem.¹¹ De concepties van dit concept zijn de particuliere invullingen die worden gegeven op basis van dit concept. Een voorbeeld van een dergelijke conceptie is het belastingstelsel, wat kan worden gezien als een uitgewerkte conceptie van de manier om op een rechtvaardige wijze geld aan de overheid te betalen ter bevordering van de samenleving. Daarnaast beweert Korsgaard dat het erkennen van een probleem het antwoord op dit probleem normatief maakt. Voor het voorbeeld houdt dit in dat iedereen het navolgen van de regels van het belastingstelsel als een normatief iets ziet voor zover men beseft dat dit nodig is om op rechtvaardige wijze bij te dragen aan de bevordering van de samenleving. Om de stelling dat concepten ontstaan als antwoorden op problemen te verduidelijken geeft Korsgaard het volgende voorbeeld:

“[T]he idea that some of our everyday concepts refer to the solutions to problems is perfectly familiar. To see this, consider artifact concepts— consider, for example, the concept of “chair.” Why do we have the concept of chair? Certainly not because it would form part of the absolute conception of the world, for those alien investigators with whom we are to share that conception might, for all we know, be oval creatures who swim

¹¹ Hoewel het een interessante exercitie is om het begrip 'samenleving' op eenzelfde wijze te toetsen als het begrip 'rechtvaardigheid', zal ik er hier op deze korte voetnoot na niet verder bij stilstaan. Mogelijk kan men het concept 'samenleving' als antwoord zien op problematiek die ontstond doordat mensen om geopolitieke redenen in grotere groepsverbanden kwamen te leven. Op de vraag hoe men in grotere groepsverbanden kon leven zouden we 'door middel van een samenleving' kunnen zien als constructivistisch antwoord, wat bijvoorbeeld enige normativiteit impliceert ten opzichte van het navolgen van politieke, sociale en morele wetten binnen deze samenleving.

through their environment like fish, and never sit down. We have the concept of “chair” because the physical construction of human beings makes it possible, and occasionally necessary, to sit down. So the concept of chair is functional; a chair is something that plays a certain necessary role in human life, and the conception of chair is filled out by asking what sorts of things can properly fill that role. The person who first came up with a conception of chair probably was also the first who constructed an object—a chair—to fit that concept, and so to solve the human problem that it represents. To this extent constructivism makes moral concepts like the concepts of artifacts. This doesn’t make them arbitrary or relative, for there are kinds of artifacts—“chair” is an example—that all human beings in all human cultures have some version of, and that have to have certain features given the problems that they solve.”¹²

Ook concepten van artefacten ontstaan als antwoorden op problemen. In het voorbeeld van het concept 'stoel' dat door Korsgaard wordt gebruikt, betekent dit dat 'stoel' een oplossing is voor iedereen voor wie het nodig is om te gaan zitten. Uitgedrukt als een alledaagse zin luidt dit als volgt: 'Iemand die graag wil gaan zitten, *moet* een stoel pakken.' De normativiteit van een concept ontstaat dus door de 'oplossende' werking die deze bezit. Gezien het in dit geval niet om een moreel probleem gaat, is deze normativiteit ook niet moreel geladen, maar veeleer doelmatig. Korsgaard beweert echter dat ook morele concepten op deze wijze ontstaan, wat ertoe leidt dat het onderscheidt tussen het morele van concepten en normativiteit en het doelmatige van concepten en normativiteit vervaagt. De vraag wat morele concepten onderscheidt van andere concepten wordt om deze reden moeilijker te beantwoorden, hoewel een mogelijk antwoord gegeven kan worden vanuit de manier waarop we reflectie toepassen. Hierbij wordt bij reflectie de doelmatigheid getoetst op basis van de mate waarin het doel bereikt is, terwijl moraliteit wordt getoetst in termen van 'goed' en 'slecht'. Omdat de nadruk binnen het ethisch constructivisme ligt op de constructivistische ontstaanswijze van de

¹² Korsgaard, *The Constitution of Agency*, 323.

concepten en niet op de vraag wat dergelijke concepten tot morele concepten maakt, zal ik in deze scriptie niet dieper op dit onderwerp ingaan.

Binnen het kantiaans constructivisme wordt een sterkere invulling gegeven aan de manier waarop deze concepten tot stand komen op basis van een formele karakterisering ervan. Het kantiaans constructivisme stelt namelijk dat mensen vanwege hun overeenkomsten op een aantal gelijksoortige problemen zullen stuiten (zoals bijvoorbeeld dat we allemaal af en toe moeten gaan zitten), waardoor mensen ook gelijksoortige concepten ontwerpen als antwoorden op deze problemen. Dit houdt in dat ethiek niet volkomen relatief is. Voor gelijksoortige problemen kunnen gelijksoortige antwoorden gegeven worden, naar aanleiding van eenzelfde concept. Veel samenlevingen zullen bijvoorbeeld gelijksoortige concepten van 'moord' hebben. Om dergelijke problemen echter te kunnen begrijpen en om deze problemen te kunnen erkennen als problemen die voor jou persoonlijk gelden, moet je in staat zijn tot het uitoefenen van *rationeel actorschap* en moet je in bezit zijn van een *praktische identiteit*. Iemand die niet in staat is om te handelen als rationele actor, kan ook niet bewust handelen naar oplossingen van deze problemen die zich uitdrukken in de concepties van deze concepten.

In het dagelijks leven handelt men bovendien veelal vanuit een aangenomen praktische identiteit. Door ons handelen als rationele actoren nemen we een identiteit aan die vervolgens normatief is voor ons toekomstige handelen. Iemand die docent is geworden vanuit zijn handelen als rationeel actor, zal bijvoorbeeld handelen naar de invulling die hij geeft aan dit concept (zijn conceptie van het concept 'docent') om op deze wijze een goede docent te kunnen zijn. In de volgende sectie zal ik daarom dieper ingaan op de begrippen 'rationeel actorschap' en 'praktische identiteit'.

Hoofdstuk 2

§1 Rationeel Acterschap

Acterschap wordt in een brede zin van het begrip toegeschreven aan iemand, wanneer deze in bezit is van de mogelijkheid tot het verrichten van een handeling. Bewust ademen kan men bijvoorbeeld al zien als een vorm van handelen, wat iemand in staat stelt tot actorschap.¹³ Binnen de ethiek wordt vaak een minder brede definitie van actorschap gehanteerd en wordt de definitie gespecificeerd tot het intentioneel actorschap. Binnen dit striktere begrip van actorschap treedt degene die handelt, de actor, op met een bepaalde intentie. Het is voor deze definitie namelijk belangrijk dat de persoon aan wie de handeling wordt toegeschreven zich bewust is van het zowel het verrichten van deze handeling als van het doel dat deze met zijn of haar handeling hoopt te bereiken. Iemand is in dit geval alleen in het bezit van oprecht actorschap wanneer deze bewust een handeling kan verrichten met het bewuste idee er een bepaald doel mee te bewerkstelligen.

Korsgaard hanteert een nog strikter begrip van actorschap, welke *rationeel actorschap* genoemd kan worden. Korsgaard voegt namelijk meerdere kernmerken van handelen toe aan het begrip van intentioneel handelen. Zo verbindt Korsgaard het handelen als actor aan het vormen van een praktische identiteit. Vervolgens beweert Korsgaard dat het handelen als actor en het vormen van een praktische identiteit op basis van dit handelen leiden tot het ontstaan van normativiteit. Onze praktische identiteit is normatief voor ons, in de zin dat deze ons toekomstig handelen (gedeeltelijk) bepaalt. Aan de hand van citaten en voorbeelden, zal ik in dit hoofdstuk de meest belangrijke kenmerken van dit begrip rationeel actorschap weergeven en uitleggen. Ik zal beginnen aan de hand van een citaat waarin Korsgaard weergeeft wat ze ziet als het verrichten van een

¹³ In het voorbeeld van de ademhaling is het verschil tussen het bewust en onbewust ademen duidelijk, wat bijvoorbeeld kan worden aangetoond door het gegeven dat er een reële kans is dat men door het lezen van deze tekst overgaat van een onbewuste vorm van ademhaling naar een bewuste vorm van ademhaling.

handeling als actor:

To act is not just to cause an end, but to *make yourself into* the cause of the end, and so to *make yourself into* the kind of thing that achieves that end. To be an agent is to transform yourself into a certain kind of cause. The activity we exhibit in action is a kind of *self-determined* efficacy.¹⁴

Het is volgens Korsgaard onvoldoende om te zeggen dat actorschap bestaat uit louter handelen vanuit een intentie of omwille van een bepaald doel. Wanneer je als actor handelt, maak je jezelf namelijk tot iemand die het gewenste doel veroorzaakt. Je hebt niet alleen bewustzijn van het doel dat je hoopt te bereiken met jouw handelen, je bent je er ook van bewust dat het gewenste doel wordt bereikt door dit handelen als actor. Je weet dat je iemand bent die door zijn of haar handelen dergelijke doelen probeert te verwezenlijken. Dit is van toepassing in een zeer brede zin. Twee aspecten van het handelen op deze wijze zijn bovendien vormend voor de praktische identiteit die je aanneemt. Ten eerste maak je met jouw handelen jezelf tot iemand die dergelijke doelen veroorzaakt. Ten tweede zijn het soort handelingen die je als rationeel actor verricht ook het soort handelingen die je als persoon verricht in het leven. Vanwege deze twee aspecten van het handelen als rationeel actor identificeer je jezelf met jouw handelen, wat vormend is voor jouw praktische identiteit. Ik zal dit pogen te verduidelijk met voorbeelden over het golfen.

Stel dat je graag een professioneel golfer wilt worden. Daarmee stel je jezelf professioneel golfer te worden als doel. Als gevolg zul je de handelingen die je hiervoor verricht, zoals het trainen, het meedoen aan wedstrijden en het uitzoeken van de best mogelijke golfclubs, allemaal zien als handelingen die eraan bijdragen dat je dit doel kunt bereiken. Met deze blik op jouw eigen handelen, zul je, wanneer je dichter in de buurt komt van een carrière in het professioneel golfen, jezelf dan ook gaan zien als iemand die dit doel aan het veroorzaken is.

¹⁴ Christine Korsgaard, “The Normative Constitution of Agency” (paper presented the Conference on Collective Intentionality VII: Perspectives on Social Ontology, held in Basel, Switzerland, in August 2010), 15.

Door je eigen harde werken, weet je jezelf uiteindelijk een weg naar het professioneel golfen te banen. Wanneer je eenmaal daadwerkelijk professioneel golfer bent, zul je jezelf dan ook zien als iemand die zichzelf tot professioneel golfer gemaakt heeft. Wanneer iemand je vraagt iets over jezelf te vertellen, zal het niet vreemd zijn dat je opmerkt dat je een 'professioneel golfer' bent waarmee je jezelf identificeert met de praktische identiteit die is voortgekomen uit het verrichten van al deze handelingen als rationeel actor.

Handelen als rationeel actor vind ook bij simpele gevallen van handelen plaats. Om te kunnen golfen zul je bijvoorbeeld meerdere malen de golfbal van de tee naar de hole moeten zien te krijgen, liefst in zo min mogelijk slagen. Elke keer dat je jouw spieren aanspant, de juiste hoek probeert te bepalen en vervolgens met zoveel mogelijk precisie de golfbal wegslaat, ben je je in meer of mindere mate bewust dat jij degene bent die deze handelingen verricht. Wanneer je de bal vervolgens wegslaat, weet je dat jij degene bent die het in beweging zijn van de golfbal heeft veroorzaakt. Als rationeel actor, in dit geval vanuit een praktische identiteit als golfer, ben jij de oorzaak van het bewegen van de golfbal. Op deze manier ben je je dus bewust dat jij degene bent die dit doel, het bewegen van de golfbal, heeft veroorzaakt. Op eenzelfde wijze ben je je ervan bewust dat jij (als de golfer) dergelijke doelen (het in beweging zijn van golfballen) veroorzaakt.

Er is echter een punt van onduidelijkheid dat met behulp van dit voorbeeld aantoonbaar is. Dat is het moment waarop je de golfbal uit niets dan gewoonte wegslaat. Als je de golfbal zonder na te denken wegslaat, kun je dit doen zonder een specifiek doel voor ogen te hebben. In sommige gevallen is het mogelijk dat je de golfbal zelfs weg weet te slaan zonder jezelf er bewust van te zijn, doordat je uit gewoonte of instinctief handelt. Korsgaard beweert dat: “Agency is a kind of control. To be an agent is to be able to move under the control of your own mind.”¹⁵ Acterschap is het in staat zijn om te bewegen door beheersing van het

¹⁵ Korsgaard, “Valuing Our Humanity,” 20.

<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Valuing.Our.Humanity.pdf>
Dit paper is eerder verschenen in het Spaans als “Valorar nuestra humanidad” in *Signos Filosóficos*, No. 26, 2011 en in het Portugees als “Valorizar a nossa humanidade” in *Forma de Vida*, 2013. Daarnaast zal het paper verschijnen in het

eigen denken, wat een bewustzijn inhoudt van het doel dat men wil bereiken met het handelen alsmede het bewustzijn van het gegeven dat men door het eigen handelen dit doel aan het bewerkstelligen is. In gevallen wanneer men handelt uit gewoonte wordt ons handelen echter vrijwel volledig door deze gewoonte bepaald, tot een punt waarop we in staat zijn om te handelen zonder ons hiervan volledig bewust te zijn. Dat we ons onbewust zijn van ons handelen zorgt ervoor dat deze vorm van actorschap niet langer als oprecht actorschap gezien kan worden. We zijn ons immers niet langer bewust van het feit dat we bepaalde doelen aan het bereiken zijn met ons handelen. Weliswaar kunnen we nog wel reflectie op dit handelen toepassen bij een latere bewustwording ervan. Het is daarom niet geheel duidelijk hoe ‘onder controle van het eigen denken’ opgevat moet worden.

Deze onduidelijkheid wordt verder gecompliceerd door Korsgaards begrip van 'praktische identiteit.' Het lijkt namelijk alsof handelen vanuit de praktische identiteit ook voor een groot deel handelen uit louter gewoonte omvat. De praktische identiteit die we aannemen is namelijk over het algemeen vergelijkbaar met het vormen van onze gewoontes. Door het verrichten van een bepaald soort handeling kan men zowel een praktische identiteit als gewoontes ontwikkelen. De golfer zal door veel te golven zowel bepaalde golfgewoontes ontwikkelen als de praktische identiteit 'golfer' aannemen. Ik zal daarom in het volgende deel van deze sectie verder ingaan op Korsgaards begrip van de praktische identiteit.

§2 Praktische Identiteit

Onvermijdelijk verbonden aan het in bezit zijn van rationeel actorschap, is het in bezit zijn van een praktische identiteit. Zoals in het voorgaande deel al aan bod is gekomen, komt deze praktische identiteit namelijk voort uit het handelen als rationeel actor. Korsgaard geeft onder andere in het volgende citaat een invulling aan dit begrip:

Engels in *Respect for Persons*, ed. Oliver Sensen en Richard Dean, alsmede in een volume ‘On the Principle of Humanity’ ed. César Barros Leal en Cancado Trindade van het Braziliaanse Instituut voor Mensenrechten.

In the course of choosing our actions, we constitute our own practical identities. (...) You make yourself into an effective friend, teacher, parent, citizen or whatever, by imposing the form of activity on principles derived from those roles. (...) That is why our actions are the appropriate grounds of the kinds of normative and personal attitudes that are supposed to be responsive to a person's identity.¹⁶

Door te handelen als rationeel actor, zoals door het bewust maken van bepaalde keuzes binnen het handelen, zullen we een praktische identiteit aannemen. Korsgaard geeft als voorbeelden het ‘jezelf maken tot een vriend, onderwijzer, ouder of burger.’ Vervolgens koppelt Korsgaard dit aan de reden dat ons handelen de basis vormt voor normatieve en persoonlijke houdingen die overeenkomen met onze praktische identiteit. Onze praktische identiteit is daarmee in zekere mate bepalend voor ons handelen, maar ons handelen zelf is juist datgene waar onze praktische identiteit uit voortkomt. Hiermee wordt niet ontkend dat we op basis van de invulling die we geven aan onze praktische identiteit, bepalen hoe we handelen, maar het verlegt enigszins de nadruk. Het is namelijk het handelen naar de invulling die we gegeven aan een identiteit die ervoor zorgt dat we deze identiteit als praktische identiteit kunnen aannemen. Wederom zal ik pogen dit te verhelderen door een voorbeeld gebruikmakend van het golfen.¹⁷

Zoals eerder vermeld, zal het beoefenen van de sport eraan bijdragen dat je de praktische identiteit golfer gaat aannemen. Deze praktische identiteit heeft echter ook invloed op jouw handelen. Je hebt namelijk een bepaald idee van wat men moet doen om te golfen, je hebt een eigen conceptie van het concept golfen. Om de praktische identiteit als golfer aan te kunnen nemen, zul je pogen te voldoen aan de eisen die worden gesteld om een praktische identiteit als golfer te

¹⁶ Korsgaard, “The Normative Constitution of Agency,” 19.

¹⁷ Uiteraard is golfen niet (direct) een moreel relevante situatie. Korsgaard gaat zelf echter uit van een niet moreel relevant voorbeeld (het concept ‘stoel’) om haar theorie uit te leggen. Bovendien beweert Korsgaard dat de manier waarop onze praktische identiteit als mens wel degelijk moreel relevant is, samenhangt met het hebben en vormen van een praktische identiteit in het algemeen. Om deze redenen heb ik ervoor gekozen om het voorbeeld van het golfen aan te houden.

verkrijgen. De eigen conceptie van dit concept 'golfer' en de daadwerkelijke beoefening van de sport zorgen vervolgens voor het verkrijgen van de praktische identiteit als golfer. Op deze manier kan iedereen een enigszins eigen invulling geven aan de manier waarop de praktische identiteit als golfer uitgevoerd wordt. Zo kan men golfen volgens bepaalde technieken, met bepaalde regels of bij verschillende soorten golfclubs.

Er is hier sprake van een enigszins circulair karakter. Evenals ons handelen ervoor zorgt dat we een praktische identiteit aannemen, zal onze conceptie van een dergelijke praktische identiteit ons handelen in zekere mate bepalen. Hoewel deze circulariteit ook door Sharon Street wordt opgemerkt in haar reconstructie van Korsgaards argument, zal ik er hier niet dieper op ingaan.¹⁸ In mijn behandeling van het humeans constructivisme in het laatste hoofdstuk zal ik op dit punt terugkomen. Ik zal nu eerst verder gaan met mijn behandeling van de praktische identiteit binnen het kantiaans constructivisme.

Het is van groot belang voor het kantiaans constructivisme dat ieder mens de praktische identiteit 'mens' heeft. We zijn allen handelende actoren, meer in het bijzonder actoren die handelen naar hun rationeel actorschap. Dit is dan ook niet louter een eigenschap, het is een onderdeel van onze levenswijze. Korsgaard geeft dit ook weer in het volgende citaat:

What it means to have a practical identity is not just to value oneself as the possessor of a property, but rather to value oneself in the performance of a role. So we should value our human identity, not merely as rational beings, but as legislators in the Kingdom of Ends. In that case, developing your talents and powers is like taking care that you are a well-informed voter; avoiding excess alcohol and drugs is like not going drunk to the polls. These duties are expressions of respect, not for the property of rationality, but for the legislative standing that it confers upon us. They express the value that we set upon the role that our rationality gives us.¹⁹

¹⁸ Street, "Coming to Terms with Contingency," 48.

¹⁹ Korsgaard, "Valuing Our Humanity," 33.

De praktische identiteit die we aannemen als rationele actoren is niet normatief doordat het een eigenschap is die we nu eenmaal hebben. De praktische identiteit is in de eerste plaats juist normatief doordat we deze beoefenen. Onze praktische identiteit nemen we aan vanuit het waarden van het handelen als rationeel actor. Wanneer we namelijk niet in staat zouden zijn tot het verrichten van handelingen als rationeel actor, zouden we ook niet in staat zijn om een praktische identiteit aan te nemen. Omdat we de praktische identiteit willen aannemen, zullen we dus waarde hechten aan datgene wat ons in hiertoe in staat stelt. In het voorbeeld van het golfen, zal het niet voldoende zijn om iemand als 'golfer' te bestempelen. Pas wanneer iemand ook daadwerkelijk de sport van het golfen beoefent, is het mogelijk dat deze een praktische identiteit als golfer kan aannemen en kan leren waarden. Omdat hij een golfer wil worden, zal hij zijn handelen als rationeel actor leren waarden als datgene wat hem in staat stelt dit doel te bereiken.

Op eenzelfde manier moeten we volgens Korsgaard onze menselijkheid waarden. Handelen als rationele actoren valt namelijk samen met het handelen als mensen, gezien rationeel actorschap een belangrijk onderdeel vormt van onze praktische identiteit als mens. We moeten niet louter de eigenschap 'rationeel wezen' waarden als iets dat op ons kan worden toegepast, maar we moeten onszelf waarden als wezens die bepaalde doelen kunnen bewerkstelligen vanuit hun handelen als rationele actoren. Bovendien staan we als rationele wezens aan de oorsprong van deze doelen; door een bepaald doel te gaan bewerkstelligen brengen we het in de wereld. Op deze manier zijn we ook 'wetgevers' in het Rijk der Doelen. Omdat we autonoom handelende wezens zijn en onszelf daardoor als een doel op zich beschouwen, zijn we in staat om andere doelen te bewerkstelligen.²⁰ We zijn in staat om onszelf te maken tot iemand die aan de oorsprong staat van bepaalde doelstellingen en deze kan nastreven.

²⁰ Het 'Rijk der Doelen' is een verwijzing naar Korsgaards eerdere interpretatie van dit begrip uit de filosofie van Immanuel Kant, waar Korsgaard dieper op ingaat in '*Creating the Kingdom of ends*, (New York: Cambridge University Press: 1996).' Omdat de nadruk ligt op het gegeven dat we als autonoom handelende wezens aan de oorsprong staan van onze doelen en we in staat zijn tot het bewerkstelligen van deze doelen, zal ik in mijn scriptie niet ingaan op de verdere uitleg van het Rijk der Doelen als formulering van de Categorische Imperatief.

We kunnen daarnaast reflectie toepassen op ons handelen. We zijn bijvoorbeeld in staat om ons eigen handelen te beoordelen als 'goed' of 'slecht' handelen. Dit maakt ons tot morele wezens. Op deze wijze hebben we dan ook een verantwoordelijkheid voor onze praktische identiteit als rationele actoren. Het bevorderen van onze talenten en vermogens als rationele actoren die doelen kunnen nastreven en tot stand kunnen brengen is daarom moreel goed. Zo is het volgen van goed onderwijs iets dat als moreel goed gezien kan worden. Alles wat het voor ons moeilijker maakt om als rationele actoren te handelen is daarmee moreel slecht. De duidelijkste voorbeelden hiervan zijn drugs- en alcoholmisbruik.

We moeten onze rationaliteit als mogelijkheidsvoorwaarde voor ons rationeel handelen leren waarderen. Onze rationaliteit geeft ons namelijk de mogelijkheid om aan de oorsprong van doelen te staan en om deze na te streven en te verwezenlijken. Daarnaast moeten we onze moraliteit waarderen als het principe dat ons in staat stelt om de doelen die we ons voorstellen en ons handelen naar morele maatstaf te beoordelen. Het waarderen van onze praktische identiteit hangt dan ook samen met het waarderen van onze menselijkheid.

Deze noodzaak tot het waarderen van onze eigen menselijkheid wordt voor een deel betoogd aan de hand van een transcendentiaal argument. Het waarderen van onze menselijkheid is namelijk een voorwaarde voor het kunnen waarderen van dingen in het algemeen. Om als rationeel actor de keuze te kunnen maken een bepaalde handeling te verrichten, moet je vooronderstellen dat het goed voor jou is om deze handeling te verrichten. Op deze manier hecht je waarde aan de handeling of aan datgene wat met de handeling wordt bewerkstelligd. Je kunt het verrichten van de handeling echter alleen zien als iets dat goed is vanuit de relatie die deze handeling tot jou heeft. De handeling is goed wanneer deze een bepaald doel dat je als rationele actor wilt nastreven bewerkstelligt, de handeling is slecht wanneer deze hier niet aan bijdraagt of juist het tegenovergestelde bewerkstelligt.²¹ Wanneer we géén waarde aan onszelf zouden hechten, zouden

²¹ Dit geldt alleen voor handelingen ten opzichte van doelen die mensen als rationele actoren kunnen nastreven. Het nastreven van irrationele doelen is moreel

we ook géén waarde kunnen hechten aan de doelen die we willen bewerkstelligen. We vinden bepaalde handelingen goed omwille van de doelen die we ermee willen bewerkstelligen, ze vervullen een verlangen, een behoefte of een neiging die we hebben. Alleen wanneer we onszelf waarderen zijn we in staat om het vervullen van deze verlangens, behoeften of neigingen te waarderen.²²

De relatie tussen het handelen als rationeel actor en het waarderen van onze menselijkheid, welke onze moraliteit en rationaliteit omvat, heeft volgens Korsgaard ook gevolgen voor de manier waarop we moeten omgaan met anderen. Korsgaard vat deze gevolgen samen in het volgende citaat:

Valuing our humanity, I conclude, involves a number of different things. It involves prizing our moral nature, not in the sense of congratulating ourselves upon it, but in the sense of taking the standards it sets for us seriously, and doing whatever we can to live up to them. It involves respecting the rational choices of other people, and making ourselves fit for the normative standing it confers on us, by developing and preserving our rational powers. And it also involves, quite simply, caring about ourselves and each other, not only as rational but as natural beings, whose interests we declare, through our moral legislation, to be worthy of realization, promotion, and pursuit.²³

Het waarderen van onze eigen menselijkheid vraagt ons ook onze moraliteit te waarderen. Juist omdat we handelingen als goed of slecht kunnen bestempelen, moeten we oprecht pogen om de handelingen die we als goed bestempelen na te streven en de handelingen die we als slecht bestempelen te mijden. Daarnaast moeten we de rationele keuzes van anderen waarderen, gezien ook anderen handelen als rationele en morele actoren. Wanneer we dergelijke keuzes van anderen zien als dingen die het nastreven waard zijn, zullen we ook moeten geven om de mogelijkheid die anderen hebben om deze keuzes na te streven. Ik zal het voorgaande wederom terugkoppelen aan het voorbeeld.

neutraal of (wanneer het nastreven van deze doelen op welke manier dan ook schadelijk is voor onszelf of voor anderen) moreel slecht.

²² Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 120-122.

²³ Korsgaard, "Valuing Our Humanity," 37.

Je kunt alleen de bewuste keuze maken om professioneel te gaan golfen, wanneer je een rationeel wezen bent. Je moet een rationele actor zijn die zichzelf doelen stelt en die in staat is deze doelen te gaan verwezenlijken. Als gevolg zul je niet alleen jouw praktische identiteit als golfer leren waarderen, maar ook jouw identiteit als rationeel wezen. Het zijn de rationele keuzes die jou in staat stellen om op een effectieve wijze een professioneel golfer te worden.

Daarnaast moet je ook jouw identiteit als moreel wezen waarderen. Gezien we morele wezens zijn kunnen we ons handelen beoordelen, waardoor we kunnen bepalen of handelingen 'goed' of 'slecht' zijn wanneer we ons doelen stellen en wanneer we willen handelen om deze doelen te bewerkstelligen.

Het verkrijgen van elke soort praktische identiteit, in dit geval een praktische identiteit als golfer, gaat samen met het leren waarderen van onze mogelijkheid tot het beoefenen van *rationeel actorschap* alsmede het leren waarderen van onze aard als *rationeel* en *moreel* wezen. Het zijn namelijk deze praktische onderdelen van de identiteit die je hebt als mens, die je in staat stellen om de identiteit als golfer te kunnen aannemen en te kunnen waarderen.²⁴

Het hebben van deze praktische identiteit als mens zorgt er echter ook voor dat we meerdere morele concepten in acht moeten nemen in ons handelen. In het laatste gedeelte van dit hoofdstuk zal ik terugkomen op de hiermee in verband staande noodzaak om te geven om anderen en de noodzaak tot het respecteren van hun doelen als doelen van rationele wezens. Deze claim wordt namelijk ook op de volgende wijze door Korsgaard verwoord:

The claim that we are ends in ourselves (...) is the claim that in virtue of the power of rational choice, we assign ourselves a normative standing – the standing to legislate the value of our own actions and ends. That

²⁴ Het is binnen het thema van deze scriptie niet mogelijk om uitgebreid onderzoek te doen naar de verschillen tussen de eigenschappen die men heeft vanuit een identiteit als mens en de eigenschappen die men heeft aangenomen vanuit een praktische identiteit als mens. Omdat Korsgaard de eigenschappen van *rationaliteit* en *moraliteit* als menselijke eigenschappen ziet, terwijl beide al handelen als actor veronderstellen, voel ik mij gerechtigd om ze in dit verband als 'praktische' eigenschappen van onze identiteit als mens te classificeren.

commits us to assigning the same standing to every other rational being, and so to respecting his choices, and helping him to pursue his ends.²⁵

Doordat we claimen dat we mensen zijn die als autonome wezens in staat zijn om aan de oorsprong te staan van de doelen die ze willen verwezenlijken, geven we onszelf een normatief standpunt. Wanneer we ons als doel stellen om professioneel golfer te worden, maken we bepaalde dingen normatief in relatie tot dit doel. Het beoefenen van de sport wordt een prioriteit en het oplopen van blessures die dit onmogelijk maken wordt iets dat we te allen tijde moeten zien te voorkomen. Omdat we door ons handelen deze mogelijkheid onszelf als het ware toe-eigenen, moeten we ook anderen deze mogelijkheid toeschrijven. Het gegeven dat we zelf bezig zijn om als rationele actoren doelen na te streven, betekent dat we ook respect moeten hebben voor andere rationele actoren die de door hun gestelde doelen nastreven.

Korsgaard's transcendentiaal argument lijkt zich echter voor een deel te baseren op een vervaging van het verschil tussen waarde en waardigheid. Het is namelijk mogelijk om te stellen dat we als mensen weliswaar een zekere *waardigheid* hebben, maar dat dit niet impliceert dat we onszelf (en anderen) om deze reden ook dienen te *waarderen*. Het gegeven dat we autonoom handelen en aan de oorsprong van doelen staan die we nastreven, is een bewijs dat we in het bezit zijn van een zekere *waardigheid*, maar het verplicht ons niet om onszelf en anderen te *waarderen*. Dit hangt enigszins samen met een tegenargument dat wordt gegeven vanuit het humeaans constructivisme.²⁶ Dit tegenargument stelt dat het transcendentiaal argument incoherent is, omdat de vraag die gesteld wordt de 'maatstaf' weghaalt. Door mensen (als degenen die waarde kunnen hechten aan dingen) weg te nemen door de vraag te stellen of mensen *zelf* waarde hebben, kan deze vraag niet meer worden beantwoord. Het is nog steeds mogelijk om te spreken van een waardigheid van mensen, gezien mensen nog steeds autonome wezens zijn die aan de oorsprong staan van doelen die ze na kunnen streven, maar

²⁵ Korsgaard, "Valuing Our Humanity," 31.

²⁶ Street, "Coming to Terms with Contingency," 49.

het is niet meer mogelijk om op basis hiervan een noodzaak tot het waarderen van mensen te verdedigen. Ik zal op dit tegenargument terugkomen in mijn hoofdstuk over het humeaans constructivisme. Ik zal dit hoofdstuk afsluiten met een korte herhaling van het voorgaande, waarbij ik ook mijn voorbeeld van het golfen koppel aan het in de inleiding genoemde voorbeeld van het concept 'moorden.'

Wanneer iemand graag een golfer wil worden, is dit een doel dat hij als rationeel actor besluit na te streven. Als moreel wezen kan hij dit doel en de handelingen die hij hiervoor verricht toetsen. Door dit doel na te streven zal hij een praktische identiteit als golfer aannemen. Dit is echter alleen mogelijk wanneer hij rationeel kan handelen en wanneer hij waarde kan hechten aan het worden van een golfer. Iemand kan echter alleen waarde hechten aan iets, wanneer hij waarde aan zichzelf hecht. Immers, iets kan alleen waarde voor ons als dit in relatie staat tot onszelf, wat impliceert dat we onszelf moeten waarderen om ergens waarde aan te kunnen hechten. Op deze wijze moeten we eerst onszelf waarderen om vervolgens het doel een golfer te worden te kunnen waarderen. Omdat we onszelf waarderen als een wezen dat zich door rationeel actorschap een praktische identiteit kan toe-eigenen, moeten we deze eigenschappen ook waarderen wanneer deze eigenschappen zijn van andere mensen. Als gevolg hiervan moeten we de normativiteit om te handelen als mens en de daarmee verbonden normativiteit om te handelen als moreel wezen serieus nemen. Dit houdt in dat we respect moeten hebben voor de rationele keuzes van onszelf en van andere mensen. Wanneer we zelf graag willen golfen, omdat we dit als een rationele actor ons tot doel gemaakt hebben, zullen we ook het handelen van iemand die zich als rationeel actor tot doel gemaakt heeft om professioneel voetballer te worden moeten waarderen. Omdat beiden rationele actoren zijn die rationele doelen nastreven, zullen we bovendien moeten geven om de ander zijn mogelijkheid deze doelen te bewerkstelligen. Op deze wijze krijgt ook een concept als 'moord' een tweede lading. Naast dat we rationeel kunnen inzien dat 'moord' een oplossing is voor een probleem (de problematische samenleving waarin iedereen elkaar ombrengt) en dat moord daarmee een normatieve lading heeft die inhoudt dat we anderen niet mogen doden, kunnen we inzien dat het

doden van iemand ingaat tegen de waarde die we dienen te hechten aan zijn of haar rationeel actorschap en aan zijn of haar mogelijkheid om als rationeel actor gestelde doelen na te streven.

De normativiteit die onze praktische identiteit voor ons heeft, kan echter ook op een andere wijze worden verklaard, namelijk vanuit de *commitment bias*. De *commitment bias* stelt dat mensen een soort druk voelen om keuzes waaraan ze zich hebben gecommitteerd te rechtvaardigen en om consistent te blijven handelen naar deze gemaakte keuze. Deze verklaring is mogelijk eenvoudiger en sterker gefundeerd dan de verklaring die Korsgaard geeft. De *commitment bias* kent echter meerdere irrationele aspecten. Als de normativiteit die Korsgaard beschrijft, voortkomt uit de *commitment bias*, zal dit de veronderstelde rationale basis van het handelen vanuit onze praktische identiteit betwifelbaar maken. Hierdoor zullen ook de bovenstaande argumenten in twijfel worden gebracht. In de volgende sectie zal ik daarom ingaan op deze alternatieve manier om de normativiteit van onze praktische identiteit te interpreteren.

Hoofdstuk 3

Committeren

De *commitment bias* wordt beschreven door Robert Cialdini, in het derde hoofdstuk van zijn boek *Influence*. In dit hoofdstuk genaamd “Commitment and consistency: Hobgoblins of the Mind”, gaat Cialdini in op de relatie tussen het zich committeren aan iets en de drang om met datgene waaraan men zich gecommitteerd heeft consistent te blijven. De centrale stelling van dit hoofdstuk, die bekend staat als de *commitment bias*, luidt dan ook als volgt:

Once we have made a choice or taken a stand, we will encounter personal and interpersonal pressures to behave consistently with that commitment. Those pressures will cause us to respond in ways that justify our earlier decision.²⁷

De *commitment bias* kan worden opgedeeld in twee delen. Het eerste deel stelt dat we, wanneer we een bepaalde keuze hebben gemaakt of een bepaalde stelling hebben ingenomen, persoonlijke en interpersoonlijke druk zullen voelen om ons consistent te gedragen met datgene waaraan we ons hebben gecommitteerd. Het tweede deel stelt dat we, als gevolg van deze druk, onze eerder gemaakte beslissing zullen pogen te rechtvaardigen. Cialdini drukt deze stelling ook uit met de volgende woorden:

Once we realize that the power of consistency is formidable in directing human action, an important practical question immediately arises: How is that force engaged? What produces the click that activates the whirr of the powerful consistency tape? Social psychologists think they know the answer: commitment. If I can get you to make a commitment (that is, to take a stand, to go on record), I will have set the stage for your automatic and ill-considered consistency with that earlier commitment. Once a stand is taken, there is a natural tendency to behave in ways that are stubbornly

²⁷ Cialdini, *Influence*, 43.

consistent with the stand.²⁸

Met de *commitment bias* wordt gesteld dat we, wanneer we een keuze maken of een stelling innemen, een soort drang zullen voelen om consistent te blijven met deze keuze of stelling. Als we ons ergens aan committeren ervaren we bijgevolg een drang om hier op consistente wijze aan vast te blijven houden. We voelen deze drang ten opzichte van onszelf, maar we voelen deze ook in ons naar anderen toe. We zullen naast dat we er consistent mee willen blijven ook pogen te handelen op een manier die het feit dat we ons ergens aan hebben gecommitteerd kan rechtvaardigen tegenover zowel onszelf als tegenover anderen.

Ik zie deze *commitment bias* als een mogelijke oorsprong van de normativiteit van de praktische identiteit die Korsgaard beschrijft, waardoor ik de voorbeelden die de *commitment bias* ondersteunen zie als voorbeelden die de normativiteit van de praktische identiteit kunnen verklaren. We lijken onszelf op dezelfde wijze te committeren aan onze handelingen en de daaruit voortvloeiende praktische identiteit, als de manier waarop we ons committeren aan de zaken die Cialdini aandraagt als voorbeeld. De praktische identiteit vormt daarmee een bron van normativiteit voor ons omdat we ons aan deze praktische identiteit hebben gecommitteerd en ermee consistent willen blijven. Deze drang tot consistentie wordt echter juist gezien als een manier om misbruik te maken van de irrationaliteit van mensen, wat duidelijk zal worden in een voorbeeld van Cialdini dat ik later in dit hoofdstuk zal behandelen. Om mijn eigen claim (dat de *commitment bias* een vormend principe is voor onze praktische identiteit) te verdedigen, zal ik voorbeelden van Cialdini gebruiken en uitleggen hoe deze kunnen worden gezien als bron van de normativiteit van de praktische identiteit.

Het eerste voorbeeld dat Cialdini geeft is relatief eenvoudig. Cialdini begint zijn hoofdstuk over de *commitment bias* met het resultaat van een studie naar het gedrag van mensen die gokken op paarden tijdens paardenraces. Uit dit onderzoek blijkt dat mensen voordat ze hun geld hebben ingezet op een bepaald

²⁸ Cialdini, *Influence*, 51.

paard veel onzekerder zijn over de kansen dat dit paard wint, dan nadat ze hun geld hebben ingezet op dit paard. Cialdini beschrijft dit als het resultaat van een diep geworteld verlangen om consistent te blijven met onze keuzes, in dit geval de keuze om te gokken op het paard.²⁹

Dat deze neiging tot consistentie ook een bron vormt voor de normativiteit van onze praktische identiteit, wordt echter duidelijker in een later voorbeeld. Dit voorbeeld komt van een truc die gebruikt wordt in de commerciële economie. Rond Kerst adverteren bedrijven bepaalde speelgoedproducten aan de hand van reclames die gericht zijn op kinderen. Deze reclames hebben het doel de kinderen zo te beïnvloeden dat ze hun ouders ver genoeg krijgen om hun te beloven het gewenste speelgoedproduct voor ze te kopen. Wanneer deze belofte gemaakt wordt door de ouder en deze rond Kerst het speelgoedproduct wil gaan kopen, blijkt dit product uitverkocht te zijn. Omdat de ouder het kind niet teleur wil stellen, koopt deze een ander speelgoedproduct. Enkele weken na Kerst worden de reclames voor het speelgoedproduct echter opnieuw uitgezonden. Dit helpt het kind zich de belofte van de ouder te herinneren, wat als gevolg heeft dat deze aan de ouder vraagt waarom de ouder het beloofde speelgoedproduct niet gegeven heeft. Gezien de ouder de belofte aan het kind niet wil breken, zal deze naast het eerder gekochte speelgoedproduct nu ook het beloofde product aanschaffen. Cialdini beschrijft hoe hij ook persoonlijk slachtoffer is geworden van deze verkooptruc in een amusant soort dialoog met de persoon die hem voor het eerst bekend maakte met deze truc. Cialdini komt er namelijk achter dat de winkels het speelgoedproduct waar veel reclame voor gemaakt was, bewust minder op voorraad hadden rond Kerst. Door de reclames voor dit product opnieuw uit te zenden na Kerst, zal het kind zich de belofte herinneren, waardoor de ouder uiteindelijk ook dit product zal aanschaffen. Op deze manier weten sommige bedrijven een extra product te verkopen. De laatste paar opmerkingen die Cialdini opschrijft zijn belangrijk voor de link tussen de *commitment bias* en de praktische identiteit.

²⁹ Cialdini, *Influence*, 43-44.

“I’m going to take that road-race set right back to the store.” I was so angry I was nearly shouting. “Wait. Think for a minute first. Why did you buy it this morning?” “Because I didn’t want to let Christopher down and because I wanted to teach him that promises are to be lived up to.” “Well, has any of that changed? Look, if you take his toy away now, he won’t understand why. He’ll just know that his father broke a promise to him. Is that what you want?” “No,” I said, sighing, “I guess not. So, you’re telling me that they doubled their profit on me for the past two years, and I never even knew it; and now that I do, I’m still trapped—by my own words. So, what you’re really telling me is, ‘Strike three.’” He nodded, “And you’re out.”³⁰

Het is de praktische identiteit als vader die Cialdini ervan weet te weerhouden om het speelgoedproduct terug te brengen naar de winkel. Cialdini gelooft dat hij, als vader, moet laten zien dat beloftes niet gebroken mogen worden. De normativiteit om de belofte niet te breken was niet sterk genoeg, gezien Cialdini in eerste instantie nog van plan was het product terug te brengen. Pas toen hij werd geconfronteerd met zijn praktische identiteit als vader, waarvan zijn conceptie inhoud dat een vader iemand is die zijn kinderen leert dat beloftes niet gebroken mogen worden, ervoer hij genoeg normativiteit om het speelgoedproduct toch niet terug te brengen. Op deze wijze wordt Cialdini ervan weerhouden het speelgoedproduct terug te brengen. Deze truc had niet gewerkt wanneer hij geen normativiteit zou ervaren vanuit zijn praktische identiteit als vader. Zijn idee dat vaderschap inhoudt dat je jouw kinderen moet aanleren geen beloftes te breken, is namelijk wat hem er uiteindelijk van weerhouden heeft het tweede speelgoedproduct terug te brengen. Door hierop in te spelen weet het bedrijf succesvol gebruik (zo al niet misbruik) te maken van een norm die mensen als een gebruikelijk onderdeel van het ouderschap zien, namelijk het aanleren dat beloftes niet gebroken mogen worden.

Door de ouder een belofte te laten maken aan het kind, kan het bedrijf

³⁰ Cialdini, *Influence*, 50-51.

inspelen op de normativiteit die ouders ervaren vanuit hun praktische identiteit als ouder. De ouder is hiermee op twee wijzen gecommiteerd aan het kopen van het speelgoedproduct. In de eerste plaats is hij namelijk gecommiteerd door zijn eigen keuze het product te kopen en door de woordelijke belofte dit te doen tegenover het kind. In tweede instantie is hij echter ook gecommiteerd doordat hij gecommiteerd is aan het vaderschap. Omdat hij een goede vader wil zijn, wil hij consistent blijven met de normen die zijn conceptie van het vaderschap met zich meebrengt. De normativiteit om geen beloftes te breken was in dit voorbeeld uiteindelijk de voornaamste reden voor hem om het product niet terug te brengen. Deze normativiteit weegt in het geval van Cialdini zelfs zwaarder dan de frustraties die voortkomen uit het gevoel opgelicht te zijn.

Op eenzelfde wijze als de ouder zich committeert aan de belofte het speelgoedproduct te kopen voor het kind, committeert de ouder zich aan het ouderschap als praktische identiteit en aan de normativiteit die de vader als gevolg hiervan ervaart. De normativiteit die hij als ouder ervaart lijkt zijn oorsprong te vinden in de drang consistent te blijven met het vaderschap waaraan hij zich gecommiteerd heeft. Dit wordt bevestigd wanneer Cialdini door zijn vriend wordt geconfronteerd met de normen van het vaderschap en hij deze mondeling bevestigt door in te stemmen met het idee dat het terugbrengen van het speelgoedproduct zijn zoon niet zou aanleren dat beloftes niet gebroken mogen worden.³¹ Zou hij zich namelijk niet hebben gecommiteerd aan deze praktische identiteit als vader, dan zou hij de normen die men daaraan toeschrijft niet als normatief hebben ervaren en zou het voor hem niet moeilijk zijn geweest om de eerdere belofte te breken en het product alsnog terug te brengen.

In het vervolg van zijn betoog geeft Cialdini enkele voorbeelden die de werking van het committeren aantonen als men zich committeert aan iets waar men extra moeite voor moet doen. Dit doet Cialdini door een vergelijking te maken tussen initiatierites bij Afrikaanse stammen en ontgroeningen op studentenverenigingen.³² Door het gebruik van deze vergelijking laat Cialdini zien

³¹ Cialdini, *Influence*, 50-51.

³² Cialdini, *Influence*, 64-70.

dat beide gebruik maken van het feit dat mensen zich sterker lijken te committeren aan een identiteit als ze meer moeite hebben gedaan om deze identiteit te verkrijgen. Dit wordt ook gebruikt om te verklaren hoe sommige initiatierites en ontgroeningen soms ongebruikelijk pijnlijk, walgelijk, of zelfs dodelijk kunnen zijn, terwijl mensen toch bereid zijn om deze rites te ondernemen. De neiging (of het verlangen) om zich aan te sluiten bij de stam of vereniging is sterk genoeg om mensen tot dergelijke dingen aan te zetten. Het blijft hierbij enigszins onduidelijk waarom mensen deze identiteit willen verkrijgen, gezien de nadruk wordt gelegd op de manier waarop men de identiteit verkrijgt. Men zou kunnen stellen dat het verkrijgen van een plaats in de stam of in de studentenverenigingen dusdanig begeerlijk is, dat men bereid is er een grote hoeveelheid moeite voor te doen, of dat het belang dat men ervaart om zich bij deze groepen aan te sluiten groot genoeg is. Voor zowel de uitleg van de *commitment bias* als voor het argument dat ik op basis van de *commitment bias* maak, is het voornamelijk van belang dat de moeite die men moet doen om een dergelijke identiteit te verkrijgen ervoor zorgt dat men zich sterk committeert aan deze identiteit. Ik zal daarom niet verder speculeren over de redenen waarom mensen zo veel waarde aan dergelijke identiteiten blijken te hechten.

Wanneer mensen erin slagen om de initiatierites te volbrengen en in de stam te worden toegelaten, zal de band met deze stam van een sterkere aard zijn dan wanneer de stam lagere toegangseisen gesteld had. Hetzelfde geldt voor ontgroeningen en studentenverenigingen. Dit is het voorbeeld waarmee mijn claim dat de praktische identiteit normatief is vanwege ons commitment aan deze praktische identiteit het duidelijkst gemaakt kan worden.

Wanneer men de keuze maakt om deel te nemen aan een initiatierite of ontgroeningsprogramma, doet men dit om zich met de stam of vereniging te kunnen identificeren. Men wil zich de gedeelde identiteit van deze stam of vereniging eigen maken. De neiging die men voelt om te voldoen aan de eisen om deze identiteit te verkrijgen, is in sommige gevallen sterk genoeg om mensen tot pijnlijke of walgelijke dingen te kunnen aanzetten. Dit draagt eraan bij dat de praktische identiteit, wanneer deze eenmaal aangenomen is, van een sterkere aard

is dan wanneer deze zou zijn aangenomen zonder dat er zware eisen zouden zijn gesteld. De exclusiviteit van de identiteit, de moeite die gedaan is om deze identiteit te verkrijgen en het idee dat ieder die deze identiteit draagt dezelfde moeite heeft gedaan om hem te verkrijgen, spelen alle mee in de kracht van deze identiteit. Het is echter bovenal het feit dat alle verrichte handelingen om aan de eisen te voldoen, zelfs de meest walgelijke en pijnlijke, zijn verricht als actor, dat deze identiteit een soort extra 'waarde' of kracht geeft. Hoewel het moeilijk is om te spreken van *rationeel actorschap*, is het wel degelijk omwille van het doel (het toetreden tot de stam of studentenvereniging) waarvan we ons bewust zijn, dat we in staat zijn deze handelingen te doorlopen. Door de rites en ontgroeningen te doorstaan maken we ons tot iemand die een dergelijke praktische identiteit heeft. We leren op een harde manier om onszelf op een sterke wijze te committeren aan deze identiteit.

Deze redenering valt wederom toe te passen op het voorbeeld van golfen. Hoe meer je je bezig houdt met golf en hoe meer je investeert om te kunnen golfen, hoe sterker je de identiteit als golfer zal uitdragen. Hoe sterker je je committeert aan een praktische identiteit als golfer, hoe sterker deze identiteit normatief zal voor zijn toekomstig handelen. In de eerste fases van het ontwikkelen van een praktische identiteit als golfer, wanneer je jouw doel om professioneel te golfen nog moet bereiken, zul je jezelf in het algemeen identificeren als 'iemand die oefent om professioneel te kunnen gaan golfen.' Wanneer je dit doel bereikt hebt, zul je jezelf met enige trots kunnen identificeren als 'professioneel golfer.' Als golfer, kun je jezelf ook op andere manieren identificeren met deze praktische identiteit. Zo kun je jezelf zien als 'iemand die veel golfballen wegslaat' of 'iemand die veel van golf weet' of als 'iemand die vaak op de golfbaan te vinden is.' Dit alles vormt een onderdeel van de praktische identiteit die je hebt verkregen door jouw vele handelen als golfer. Men zal dit dan ook niet zeggen van iemand niet net begint met golfen. Op deze wijze kan men zich dan ook steeds sterker committeren aan een identiteit als golfer, wat de neiging om daaraan consistent te blijven vergroot.

Het is zelfs in het niet direct moreel relevante voorbeeld van het golfen

mogelijk om moreel relevante eigenschappen toe te kennen op basis van het sterker gecommitteerd zijn aan de identiteit als golfer. Zo kan iemand die veel golft zeggen dat het golfen ‘ervoor zorgt dat hij een veel groter concentratievermogen heeft ontwikkeld’ of dat hij ‘veel betere contacten met andere mensen weet te onderhouden door de sociale omgang met anderen op de golfbaan.’ In deze zin kan iemand vanuit een praktische identiteit als golfer zelfs zeggen een ‘beter’ mens geworden te zijn, doordat hij zich gecommitteerd heeft aan het golfen. Ook kan een professioneel golfer die door anderen veel geholpen is om deze carrière te verwezenlijken, zeggen dat hij hierdoor ‘de hulp van anderen beter heeft leren waarderen’ en dat hij daardoor zelfs ‘sterker geneigd is om anderen te helpen om hun dromen waar te maken.’ Wanneer iemand die net begint met golfen dergelijke beweringen zou maken, zouden we diegene echter raar aankijken. Hoe zouden dergelijke veranderingen in de zeer korte periode dat deze persoon golft hebben kunnen plaatsvinden? Op deze wijze kan zelfs het committeren aan een praktische identiteit die moreel niet van directe relevantie is, alsnog gevolgen hebben voor ons morele handelen.

Het aannemen van de praktische identiteit gaat gepaard met een groeiende neiging tot het consistent blijven aan deze praktische identiteit, welke op zijn beurt weer een normatieve invloed heeft op ons handelen. Zo zal een professioneel golfer over het algemeen een sterkere neiging voelen regelmatig te oefenen dan iemand net aan het golfen is begonnen. Wanneer iemand namelijk professioneel golft, heeft deze om zover te komen keer op keer bevestigd dat hij daadwerkelijk professioneel golfer wil worden. Zo heeft hij dit bevestigd door de sport te beoefenen en door er tegen anderen over te praten. Bij al deze handelingen heeft deze persoon voor zichzelf bevestigd dat hij ‘professioneel golfer worden’ tot zijn doelstelling heeft en zal deze zich hierdoor uiteindelijk sterker hebben gecommitteerd aan het zijn van professioneel golfer. Omdat het geregeld beoefenen van de sport wordt gezien als een belangrijke norm voor een golfer, zal de professioneel golfer vanuit de drang om consistent te blijven met de praktische identiteit waaraan hij zich gecommitteerd heeft sterker geneigd zijn om ook regelmatig te golfen.

Men kan van een persoon die voor het eerst in aanraking komt met een golfclub nog wel zeggen dat het gaat om 'iemand die oefent om professioneel te kunnen gaan golfen,' maar zelfs een dergelijk zwakke vorm van het identificeren met een praktische identiteit als golfer zal niet altijd worden toegepast. Immers, van iemand die voor het eerst op de golfbaan is, zal worden verwacht dat deze persoon pas echt kan weten of de sport 'iets voor hem is' nadat deze persoon meerdere malen golf heeft gespeeld en zich daarmee de sport enigszins 'eigen' heeft gemaakt. Dit idee van het 'eigen maken' van dingen is op zichzelf al een vorm van het identificeren met handelingen en daarmee van het vormen van een praktische identiteit. Door iets je 'eigen te maken' maak je het in zekere zin onderdeel van je praktische identiteit, je committeert je eraan en de neiging tot consistentie die mensen ervaren bij het committeren zal ervoor zorgen dat je normativiteit ervaart vanuit deze praktische identiteit.

Ondanks de grote verschillen tussen het committeren aan het golfen, het committeren door het maken van een belofte of het gecommiteerd zijn aan een groep, is de rol van de *commitment bias* in al deze gevallen vergelijkbaar. Men committeert zich op een bepaalde wijze aan iets en men ervaart als gevolg hiervan een drang om hieraan consistent te blijven. We lijken ons zelfs aan de eerder genoemde concepten van 'moord' en 'rechtvaardigheid' te committeren. Als kind leren we namelijk vaak al dat we anderen géén pijn mogen doen (laat staan dat we ze om het leven zouden mogen brengen) en dat we dingen eerlijk moeten delen met anderen. In veel gevallen wordt aan een kind bovendien gevraagd hierop te reageren door hardop "Ja" te zeggen en zich daarmee verbaal te committeren aan de normen die we hebben binnen de samenleving, welke op hun beurt weer gebaseerd zijn op concepten die op constructivistische wijze zijn ontstaan.

Op dezelfde wijze kan men zelfs zeggen dat we ons committeren aan onze menselijkheid. Wanneer we iemand in nood helpen, is dit vaak omdat we het menselijk vinden om dit doen. We hebben ons gecommiteerd aan een praktische identiteit als mens, wat voor velen inhoudt dat we sociaal zijn naar andere mensen. Om consistent te blijven met de inhoud die we aan onze praktische identiteit als mens geven, zullen we anderen dan ook willen helpen. Hiermee komt

onze neiging om anderen te helpen eerder voort uit het idee dat dit de norm is voor de menselijkheid waaraan we ons hebben gecommitteerd dan uit de noodzaak anderen als mensen te waarderen.

We kunnen ons echter ook committeren aan irrationele dingen; aan waardeloze, slechte en futiele dingen. In zekere zin lijken we ons op drie niveaus te committeren. Het eerste niveau is het niveau van onze invulling van de mensheid zelf. Omdat we mensen zijn, zullen we in bepaalde mate een praktische identiteit als ‘mens’ aannemen waar we ons tevens aan zullen committeren. Dit is het belangrijkste niveau, gezien we door dit committeren een invulling geven aan wat het voor ons betekent om een ‘goed’ mens te zijn. Wanneer men zich vanuit zijn of haar irrationaliteit committeert aan een dergelijke invulling, kunnen de gevolgen die daaruit voortvloeien zeer gevaarlijk zijn.³³ Een tweede niveau is dat van onze specifieke praktische identiteit, zoals de praktische identiteit als golfer. Op dit niveau zullen we ons committeren aan een veel persoonlijkere invulling van ons leven, waar we minder snel van zullen claimen dat deze ook voor anderen ‘goed’ zou zijn. Hoewel we ook hier irrationeel kunnen zijn, lijkt dit voornamelijk persoonlijke gevolgen te hebben.³⁴ Tot slot kunnen we ons op een soort laatste niveau committeren aan totaal irrationele zaken, zoals gebeurt in het door Cialdini genoemde voorbeeld van het wedden op een bepaald paard tijdens paardenraces. Deze zaken zijn veelal niet of nauwelijks gefundeerd in een rationele of coherente beredening of ondergrond. Toch lijken ook deze zaken voornamelijk persoonlijke gevolgen te hebben, zoals in Cialdini’s voorbeeld van de paardenraces. In dit voorbeeld zal het vaak geen ernstigere gevolgen hebben dan een eventueel verlies van geld en geloofwaardigheid (door te wedden op een

³³ Zo kan men terrorisme pogen terug te voeren op een irrationeel commitment aan wat het volgens de terrorist betekent om een goed mens te zijn. In het kantiaans constructivisme zou men deze irrationaliteit pogen aan te tonen vanuit een algemeen standpunt van actorschap. In het humeans constructivisme zou men deze irrationaliteit pogen aan te tonen door deze terug te voeren op de incoherentie van de waarden die de terrorist heeft.

³⁴ Wanneer iemand zich committeert aan het worden van de beste straatstenenteller ooit, zal het moeilijk zijn om dit als een rationele keuze te beschouwen. Toch is een dergelijke keuze niet per definitie moreel verwerpelijk.

verliezend paard en door deze weddenschappen te hebben gerechtvaardigd tegenover anderen, omdat men zich eraan heeft weten te committeren op basis van irrationele gronden).

Het committeren aan een irrationeel idee van wat het betekent om een goed mens te zijn, lijkt daarmee de meest problematische vorm van irrationeel committeren te zijn. In het volgende hoofdstuk zal ik beschrijven hoe het humeans constructivisme omgaat met het feit dat mensen zich voor een groot deel committeren aan waarden die contingent zijn, ook op het niveau van het mens zijn zelf. Het humeans constructivisme is ontstaan vanuit kritiek op het kantiaans constructivisme. Door het verschil in uitgangspunt dat ontstaan is als gevolg van deze kritiek, kan het humeans constructivisme beter omgaan met de gevolgen die deze *commitment bias* heeft voor veronderstelde principes van rationaliteit waar het kantiaans constructivisme sterker van afhankelijk is. Het humeans constructivisme gaat namelijk uit van een contingente set van waarden die wordt beoordeeld op basis van de coherentie die deze heeft, waardoor het humeans constructivisme rekening kan houden met de contingentie van zaken waaraan mensen zich hebben gecommitteerd, zonder dat het humeans constructivisme daarmee de mogelijkheid verliest om irrationele vormen van committeren te bekritisieren.

Hoofdstuk 4

§1 Humeaans Constructivisme

In *Coming to Terms with Contingency: Human Constructivism about Practical Reasons* geeft Sharon Street tegenargumenten tegen het kantiaans constructivisme. Voor deze benadering geeft Street onder andere de volgende reden: “The specific position I wish to defend – Humean constructivism – is defined negatively in contrast to Kantian constructivism: it is characterized by a general skepticism about arguments which seek to establish moral values as following from the standpoint of 'agency' as such.”³⁵

Door het kantiaans constructivisme te bekritisieren is het mogelijk om het humeaans constructivisme te formuleren, gezien deze theorie zich baseert op een ontkenning van centrale kantiaans constructivistische stellingen dat men morele waardes uit het standpunt van actorschap kan afleiden. Het gaat in de tekst van Street voornamelijk om de ontkenning van Korsgaards stelling dat men vanuit het standpunt van rationeel actorschap tot algemene morele waardes kan komen door het waarden van menselijkheid als uitgangspunt te nemen voor het mogelijk zijn van het waarden van dingen in het algemeen, om dit vervolgens te koppelen aan rationeel actorschap en de praktische identiteit. Door Korsgaards transcendentiaal argument voor het waarden van de mensheid te ontkennen en vervolgens de conclusies die Korsgaard op basis daarvan maakt uit de theorie te halen, geeft Street het humeaans constructivisme als volgt weer:

“*Humean* versions of metaethical constructivism, in contrast, deny that substantive moral conclusions are entailed from within the standpoint of valuing as such. According to the Humean, the substantive content of an agent's normative reasons is a function of his or her, contingently given, evaluative starting points. On this view 'pure practical reason' – understood as the standpoint of 'valuing,' or normative judgement, as such – commits

³⁵ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 45.

one to no specific substantive values. Instead, the substance of one's normative reasons must ultimately be supplied by the particular contingent set of values with which one finds oneself alive as an agent. The Humean constructivist accepts the idea that if one had entered the world with a radically different set of values, or were merely causal forces to effect a radical change in one's existing set of values, then one's normative reasons would have been, or would become, radically different in a corresponding way.”³⁶

Het humeaans constructivisme poogt, in tegenstelling tot het kantiaans constructivisme, niet om vanuit het standpunt van actorschap tot algemene morele conclusies te komen die voor ieder mens zouden moeten gelden. Hoewel ook het humeaans constructivisme erkent dat het mogelijk is om normativiteit af te leiden uit de set van waardes die iemand bezit, leidt de contingentie van deze set van waardes tot contingentie van deze normativiteit zelf. Iemand die met een volkomen andere set van waardes ter wereld was gekomen, of iemand die radicaal van waardes verandert, heeft andere normatieve redenen op basis van deze andere contingente set van waardes. Dit gaat in tegen de opsomming die Korsgaard maakt over de dingen die zouden moeten volgen uit het waarden van onze menselijkheid, gezien deze juist voor ieder mens zouden moeten gelden, onafhankelijk van zijn of haar contingente set van waardes.³⁷ Volgens Street zijn er namelijk geen algemene eigenschappen die leiden tot algemene morele redenen, maar zijn er slechts contingente waardes die leiden tot contingente morele redenen. De normativiteit die we ervaren vanuit onze praktische identiteit is alleen normatief voor ons, op basis van onze eigen unieke contingente set van waardes.

Door de erkenning van deze contingentie, kan het humeaans constructivisme beter omgaan met mijn stelling dat de *commitment bias* als de ondergrond van de normativiteit van de praktische identiteit gezien kan worden.

³⁶ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 41.

³⁷ Korsgaard, “Valuing Our Humanity,” 37.

Waar het kantiaans constructivisme namelijk claimt dat de praktische identiteit normatief voor ons is op rationele gronden (vanuit onze mensheid, vanuit onze praktische identiteit als mens), kan het humeans constructivisme omgaan met het gegeven dat de dingen waaraan mensen zich committeren contingent zijn. Wanneer men, zoals ik betoog, de *commitment bias* als ondergrond van normativiteit ziet van de praktische identiteit, kan deze normativiteit worden verklaard vanuit deze contingente set van waardes.

Het is mogelijk dat de contingente set van waardes die iemand meekrijgt in zijn of haar opvoeding al zorgt dat mensen zich aan bepaalde concepten committeren, op basis waarvan we normativiteit zullen ervaren. Wanneer een kind bijvoorbeeld aangeleerd krijgt dat het anderen geen pijn mag doen (waarmee ook impliciet wordt aangeleerd dat anderen niet om het leven gebracht mogen worden), wordt vaak van het kind verwacht zich hieraan te committeren door verbale overeenstemming te geven. Wanneer een kind bestraft wordt voor het pijn doen van een ander, wordt van het kind verwacht dat het verbaal belooft het daarna niet meer te doen. Op deze manier zal het committeren aan het idee dat we anderen geen pijn mogen doen al op jonge leeftijd plaatsvinden. Dit zal het kind vervolgens meenemen in zijn of haar latere leven, als onderdeel van zijn of haar praktische identiteit.

Hetzelfde geldt voor andere dingen die een kind aangeleerd krijgt, zoals dat men niet mag stelen of liegen. Dit hangt samen met wat Korsgaard beweert over de normatieve geladenheid van dergelijke begrippen. Door het kind deze begrippen aan te leren, leert men het kind tegelijkertijd de normatieve geladenheid ervan aan. Waar Korsgaard echter de fout in gaat, is de poging om deze normativiteit universeel moreel geldig te maken aan de hand van een transcendentaal argument vanuit het waarderen van de menselijkheid. Hoewel er veel overeenkomsten zijn in de manier waarop mensen in verschillende tijden en culturen dergelijke concepten hebben aangeleerd, blijft het in de kern een contingent gegeven. Het is niet een onderliggende praktische identiteit als mens die op enigszins mysterieuze wijze normatief voor ons is, maar het zijn de concepten waar we ons van jong af aan aan leren te committeren die normatief

voor ons zijn.

Om mijn interpretatie dat de *commitment bias* als ondergrond kan dienen voor de normativiteit verder te verdedigen zal ik allereerst gebruik maken van de tegenargumenten die Street geeft aangaande Korsgaards theorie. Het is voor mijn stelling namelijk nodig om Streets tegenargumenten tegen Korsgaards argument over het waarderen van mensheid weer te geven, gezien de *commitment bias* als een alternatief dient welke overtuigender wordt wanneer Korsgaards stelling minder overtuigend wordt. Daarna zal ik uitleggen hoe de *commitment bias* bovendien een antwoord kan geven op enkele vragen die Street enigszins open laat.

§2 Argumenten tegen Korsgaard

Het eerste probleem binnen de theorie van Korsgaard welke door Street wordt aangetoond, is de circulariteit die schuilgaat achter de veronderstelde normativiteit van de praktische identiteit.³⁸ Wanneer men zich namelijk afvraagt waarom de praktische identiteit als normatief moet worden beschouwd, luidt het antwoord dat mensen op basis van normatieve redenen handelen om als rationeel actor op te treden. Evenals ons handelen ervoor zorgt dat we een praktische identiteit aannemen, zorgt onze praktische identiteit voor normativiteit voor ons handelen. Er is daarmee sprake van een zekere circulariteit waarvan de problematiek zichtbaar wordt wanneer men zich afvraagt wat de grond voor de normatieve redenen is voor het handelen waarmee we onze praktische identiteit hebben verworven. Dit kan immers niet de praktische identiteit zijn, gezien deze nog verworven moet worden. Dit brengt ons bij de vraag waar deze identiteit op grond waarvan we normatieve redenen hebben begint (of de vraag waar de regressie van vragen over de oorsprong van deze identiteit eindigt). In andere woorden: wat kan dienen als basis voor normatieve redenen voor ons allereerste handelen?

Volgens Street is dit echter niet het voornaamste probleem in Korsgaards

³⁸ Street, "Coming to Terms with Contingency," 48

theorie. Het voornaamste probleem bevindt zich namelijk in de vraag die door Korsgaard wordt gesteld zelf, niet in het antwoord dat Korsgaard erop geeft. In de woorden van Street:

'The real problem lies with the question at hand, and with the suggestion that there could be any coherent answer to it. As Korsgaard phrases it, the question is: "Does it really matter whether we act as our humanity requires, whether we find some ways of identifying ourselves and stand by them?" And her reply is: "But in this case you have no option but to say yes." But I think that as a matter of fact we do have an option here, and that the proper answer is not to say yes, but rather to reject the question at hand as ill-formulated.'³⁹

De vraag die Korsgaard stelt is slecht geformuleerd volgens Street, gezien Korsgaard geen maatstaf geeft die de vraag begrijpelijk kan maken. Hierdoor is er geen mogelijkheid om een coherent antwoord op deze vraag te geven. Omdat Street in enigszins andere termen praat, zal ik de begrippen 'rationeel actorschap' en 'praktische identiteit' waarmee ik Korsgaard heb uitgelegd linken aan de relevante passages van de manier waarop Street Korsgaards vraag en het antwoord daarop weergeeft. Volgens Street komt Korsgaards vraag neer op de vraag of het uitmaakt dat we handelen naar de normativiteit die zou voortvloeien uit onze menselijkheid (rationeel actorschap) en of we manieren vinden om ons te identificeren en daaraan vasthouden (praktische identiteit). Het antwoord luidt dat we geen keuze hebben dan hier 'ja' op te antwoorden. Street beweert echter dat we helemaal geen antwoord dienen te geven, maar de vraag moeten afwijzen. In zekere zin vraagt men zich met deze vraag namelijk af of men een reden heeft om iets als reden te hebben.⁴⁰ Het is echter niet mogelijk om dergelijke vragen te stellen zonder bepaalde waardes te hebben om een antwoord op te baseren.

Korsgaard geeft zelf aan dat iets alleen waarde kan hebben binnen de

³⁹ Street, "Coming to Terms with Contingency," 49.

⁴⁰ Street, "Coming to Terms with Contingency," 49.

betrekking die het heeft tot ons als wezens die waarde kunnen toeschrijven aan dingen. Volgens Korsgaard moeten we als gevolg hiervan ook aan onszelf waarde toeschrijven.⁴¹ Wanneer we ons echter afvragen of we waarde hebben, nemen we daarmee echter de enige maatstaf weg die we hebben, namelijk onze capaciteit als waarde toeschrijvende wezens. De maatstaf die wordt aangelegd om redenen te beoordelen komt voort uit iemands eigen overwegingen over wat als reden kan dienen, dit is de in beide constructivistische theorieën gedeelde ontkenning van realisme.⁴² Wanneer we deze enige manier om te bepalen of we redenen hebben wegnemen door te vragen of we voor dit geven van redenen zelf een reden hebben, kunnen we geen antwoord meer geven op de vraag. In de woorden van Street:

“This is precisely the mistake that is involved in the question about the value of humanity, in my view. In asking whether one has reason to take anything at all to be a reason, one is posing a normative question; and yet at the very same time one is stepping back from and suspending one's endorsement of all values, thereby robbing the question of the standards that could make the question make sense. (...) The proper reply to such a question is not to say yes, but rather to reject the question and say: Either you take something or other to matter or you don't; either you take something or other to be a reason or you don't. If you do, then something matters for you; then you have reasons. If you don't, then nothing matters for you; then you have no reasons.”⁴³

Het waarderen van mensheid is niet een coherente vorm van waarderen. Het is de menselijkheid zelf die ons in staat stelt om iets te waarderen. Wanneer we deze wegnemen hebben we geen maatstaf meer om de vraag me te beantwoorden, we hebben helemaal geen 'waarderen' meer om als antwoord te dienen. Het is daarom

⁴¹ Korsgaard, *The Sources of Normativity*, 122-124.

⁴² Street, “Coming to Terms with Contingency,” 49.

⁴³ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 49-50.

noodzakelijk om de vraag niet te beantwoorden, maar om deze juist te ontkennen.

Street anticipeert een tegenargument vanuit het kantiaans constructivisme. Ik zal dit argument van en de weerlegging hiervan kort weergeven. Door te stellen dat de claims voortkomen uit 'actorschap als zodanig' kan men alle particuliere normatieve redenen wegnemen, maar toch een evaluatief standpunt overhouden voor een substantief normatief standpunt. Het probleem met actorschap als zodanig, is dat er claims worden gemaakt die van buitenaf worden opgelegd als het gaat om normativiteit. Dit is echter juist een vorm van realisme die door het constructivisme wordt ontkend. “In Kantian language, what we've arrived at is the standpoint of the spontaneous will, which has a problem: it needs some law or other in order to be a will, but if it is to be a free will, this law cannot be supplied by an alien cause.”⁴⁴

Daarnaast anticipeert Street een tweede punt van kritiek. Als men iets waarde toeschrijft, moet men zichzelf waarde toeschrijven als bron van de mogelijkheid om waarde toe te schrijven. De bron van het toeschrijven van waarde moet in zichzelf waardevol zijn. Street ontkent dit door een voorbeeld te geven waarin het mogelijk is dat waarde wordt toegeschreven zonder dat degene die waarde toeschrijft zichzelf waardevol acht.⁴⁵ Het voorbeeld komt echter neer op het idee dat het mogelijk is om ergens dusdanig waarde aan te hechten dat men zichzelf slechts instrumenteel waarde toeschrijft omwille van dit andere doel. Mocht men een perfecte soldaat weten te vinden, zal deze zichzelf slechts instrumenteel waarde toeschrijven in zoverre zijn leven bijdraagt aan de bescherming van zijn land. We kunnen waarde toeschrijven zonder onszelf waarde toe te schrijven als waarde toeschrijvende wezens.

§3 Committeren aan moraal

Street komt uiteindelijk voor de volgende vraag te staan: Kan iemand gecommitteerd blijven aan moraliteit, ook al kan dit heel zwaar zijn, wanneer we

⁴⁴ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 50.

⁴⁵ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 52-55.

geloven dat het gegeven dat we morele wezens zijn slechts voortkomt uit contingente gegevens?⁴⁶ Street geeft hier meerdere mogelijke antwoorden op.

Het is niet volkomen contingent dat we onszelf als morele wezens zien, omdat we het beschouwen als een belangrijk onderdeel van onze identiteit. Moraliteit is een fundamenteel onderdeel van onze reflectieve natuur.⁴⁷

Onze relatie met moraliteit kan vergeleken worden met de liefde. Hoewel we goed kunnen beseffen dat degene op wie we verliefd worden slechts één mens is uit een groot aantal mogelijke mensen, maakt het deze persoon er niet minder speciaal om. Integendeel, voor sommigen zal dit de relatie met de persoon waar men uiteindelijk op verliefd is geraakt juist versterken. Op eenzelfde wijze kan het besef dat onze set van waardes en de daaruit voortvloeiende moraliteit contingent is er juist toe leiden dat we er meer waarde aan hechten.⁴⁸

Street zelf geeft echter toe dat deze argumenten niet volkomen overtuigend zijn. Na deze argumenten te hebben gegeven vervolgt Street dan ook: “The above remarks are meant only as preliminary thoughts, and in the meantime I might answer the cynic with the cynical remark that there's always the threat of prison.”⁴⁹

Dit is het punt waarop de *commitment bias* een positief argument kan vormen voor het humeaans constructivisme. Hoewel onze set van waardes contingent is, hebben we ons er gedurende ons leven aan gecommitteerd. Dit zorgt ervoor dat we deze set van waardes willen rechtvaardigen en er daardoor bovendien consistent mee willen blijven. Iedere keer dat we in een situatie onze moraliteit hebben bevestigd door iets als 'goed' of 'slecht' te beoordelen op basis van onze set van waardes, op welke manier dan ook, bevestigen we er op een bepaalde manier mee dat we aan deze set van waardes gecommitteerd zijn, wat onze neiging eraan consistent te blijven kan versterken. Wanneer Street het heeft over onze neiging onszelf te committeren aan waardes, onderschat ze de invloed die dit heeft. Juist omdat we de belangrijke keuze voor een bepaalde set van

⁴⁶ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 56.

⁴⁷ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 56-57.

⁴⁸ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 57.

⁴⁹ Street, “Coming to Terms with Contingency,” 57.

waardes maken, zullen we ons genoodzaakt voelen om deze keuze te rechtvaardigen en zullen we met deze keuze consistent willen blijven. We zien onze moraliteit als iets waarvoor we ons moeten rechtvaardigen, als een fundamenteel onderdeel van onze natuur waaraan we ons sterk hebben gecommitteerd en waar we consistent mee dienen te blijven.

De zoektocht naar een ‘fundament’ beëindigt het humeans constructivisme op het punt waarop we een coherente set van waardes bezitten, welke we voor een groot deel aangeleerd krijgen. Dit gebeurt voornamelijk via het aanleren van (morele) concepten, welke vaak al normatief geladen zijn. Dit leidt weliswaar tot een zekere mate van contingentie van waardes, maar het is een set van waardes waaraan we ons zeer sterk hebben gecommitteerd. Bovendien is deze contingentie niet volledig ‘irrationeel,’ omdat alle mensen (juist omdat mensen hun ‘mens zijn’ delen) voor een aanzienlijk deel voor eenzelfde soort problemen komen te staan. Als gevolg daarvan zullen mensen vaak eenzelfde soort concepten ter oplossing van deze problemen aandragen.

In zekere zin voeg ik het idee van de *commitment bias* dan ook toe aan het humeans constructivisme als een soort verklarende factor voor het bestaan van wijdverspreide concepten als ‘moord,’ welke al eeuwenlang bestaan en welke keer op keer aan nieuwe generaties worden doorgegeven. We kunnen gecommitteerd blijven aan onze moraliteit, omdat het committeren aan deze moraliteit zelf al een neiging tot het rechtvaardigen van deze keuze en tot een consistent handelen op basis van deze keuze teweegbrengt. Wanneer echter blijkt dat we ons hebben gecommitteerd aan irrationele zaken, wat vanuit het humeans constructivisme zal blijken doordat we een incoherente set van waardes bezitten, zal het soms noodzakelijk zijn om deze irrationaliteit in te zien en om het gemaakte commitment te doorbreken.

Conclusie

Ik zal pogen de samenhang van de verschillende hoofdstukken kort te herhalen. Concepten ontstaan door hun ‘oplossende’ werking voor (morele) problemen. Dit zorgt ervoor dat (morele) concepten van oorsprong al een normatieve lading hebben, zoals door Christine Korsgaard is betoogd. Omdat we rationeel kunnen inzien welke oplossende werking deze concepten hebben voor problemen die ook op ons van toepassing zijn, ervaren we deze concepten als normatief voor ons. Als gevolg hiervan zullen we ons aan deze concepten en aan de daarmee gepaard gaande normativiteit committeren.

Uit de *commitment bias*, zoals beschreven door Robert Cialdini, blijkt dat we elke keuze om ons te committeren aan een bepaalde invulling van onze moraliteit zullen willen rechtvaardigen en dat we consistent zullen willen blijven handelen op basis van deze invulling. Door ons te committeren aan normatief geladen concepten, nemen we in zekere zin al een bepaalde moraal aan. Deze geven we bovendien door aan volgende generaties, waarmee we deze generaties leren om zich ook aan deze concepten en aan deze moraal te committeren.

Omdat mensen over het algemeen voor dezelfde soort problemen zullen komen te staan (vanwege hun gedeelde ‘mens zijn’) kan men spreken van een zeker niveau van ‘mensheid’ waarop we ons committeren. Vanwege onze gedeelde problemen en de gedeelde concepten die daar als oplossing voor dienen, zullen we ons tot op zekere hoogte aan deze gelijksoortige concepten committeren.

Zoals door Sharon Street wordt beargumenteerd vanuit het humeaans constructivisme, zijn onze waardes echter contingent. Ondanks dat we als mensen voor eenzelfde soort problemen komen te staan, zal dit niet tot een zeer strikte vorm van noodzakelijke concepten leiden die we kunnen bereiken door na te denken over het standpunt van ‘actorschap’ zelf. Volgens het humeaans constructivisme kunnen we onze waardes echter wel toetsen op basis van hun onderlinge coherentie. Hier voeg ik het belang van het toetsen van onze commitments aan toe. We kunnen op basis van onze waardes kiezen om ons te committeren aan bepaalde zaken, maar we kunnen ons ook aan onze waardes zelf

committeren. Omdat we ons echter ook aan irrationele zaken kunnen committeren, is het van belang om de zaken waaraan we ons committeren te toetsen en om hun onderlinge coherentie te waarborgen.

Ondanks dat er sprake is van contingentie, zijn bepaalde concepten wijdverspreid. Dit komt doordat mensen over het algemeen tegen dezelfde problemen aanlopen en als gevolg hiervan eenzelfde soort concepten ter oplossing van deze problemen zullen maken. Zo is ‘moord’ een zeer wijdverspreid concept, dat voortkomt uit de problematiek van een gemeenschap waarbinnen mensen elkaar ‘zomaar om het leven brengen.’ Dit concept ontstaat met een normatieve inhoud, welke opgevat kan worden als ‘moord is slecht’ of als ‘gij zult niet doden.’ Door de inhoud van dit concept over te dragen, leer je anderen om zich te committeren aan het ‘niet moorden’ van mensen, iets dat ze door het maken van een commitment zullen willen rechtvaardigen (een principe dat er ook voor zorgt dat mensen dit concept willen overdragen) en waaraan ze consistent zullen willen blijven.

De *commitment bias* vormt een tegenargument voor het kantiaans constructivisme, omdat we ons committeren aan een contingente set van waarden. We committeren ons bovendien aan een contingente praktische identiteit, zelfs wanneer het gaat over onze invulling van de menselijke ‘praktische identiteit’ zelf. We kunnen namelijk, zoals Street vanuit het humeans constructivisme beweert, niet pogen om op coherente wijze de waarde van deze mensheid te bewijzen.

De *commitment bias* vormt daarnaast een argument voor het humeans constructivisme, omdat de drang tot rechtvaardiging en de neiging tot consistentie die het aangaan van een commitment teweeg brengt, verklaart hoe we toch op sterke wijze morele wezens zijn (we zijn sterk gecommitteerd aan moraal), alsmede waarom sommige ethische concepten zeer breed gedeeld zijn, ondanks hun contingente oorsprong. De concepten zijn contingent, maar niet irrationeel.

Bibliografie

Cialdini, Robert B. "Commitment and Consistency: Hobgoblins of the Mind." In *Influence: The psychology of Persuasion*, 43-76. Published as Ebook: HarperCollins Publishers Inc, 2007.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Published Online: Project Gutenberg, 2010. Last updated November 10, 2012.
<http://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm>

Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of ends*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Korsgaard, Christine M., G.A. Cohen, Raymond Geuss, Thomas Nagel, and Bernard Williams. *The Sources of Normativity*, edited by Onora O'Neill. Cambridge: Cambridge University Press, 2010 (first published in 1996).

Korsgaard, Christine M. *The Constitution of Agency*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Korsgaard, Christine M. "The Normative Constitution of Agency." Paper presented the Conference on Collective Intentionality VII: Perspectives on Social Ontology, held in Basel, Switzerland, August 2010.

Korsgaard, Christine M. *Valuing Our Humanity*. Harvard University.

<http://www.people.fas.harvard.edu/~korsgaard/CMK.Valuing.Our.Humanity.pdf>

Dit paper is eerder verschenen in het Spaans als "Valorar nuestra humanidad" in *Signos Filosóficos*, No. 26, 2011 en in het Portugees als "Valorizar a nossa humanidade" in *Forma de Vida*, 2013. Daarnaast zal het paper verschijnen in het Engels in *Respect for Persons*, ed. Oliver Sensen en Richard Dean, alsmede in een volume 'On the Principle of Humanity' ed. César Barros Leal en Cancado Trindade van het Braziliaanse Instituut

voor Mensenrechten.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999 (first published in 1971).

Street, Sharon. "Coming to Terms with Contingency: Humean Constructivism about Practical Reason." In *Constructivism in Practical Philosophy*, edited by James Lenman and Yonatan Shemmer, 40-59. Published to Oxford Scholarship Online: Oxford University Press, 2013.