

## Abstract:

Taal is voor de historicus onontbeerlijk. Via onze begrippen kunnen we het verleden indelen en analyseren. Op deze manier wordt de geschiedschrijving mogelijk gemaakt. Het gevolg is echter dat deze begrippen een significante impact hebben op de manier waarop we het verleden interpreteren. Het is daarom van belang dat we ons van die impact bewust zijn. Binnen deze scriptie onderzoek ik het (deels onbewuste) gebruik van één specifiek concept en de impact die dat gebruik heeft op de geschiedwetenschap. Dit concept is collectieve intentionaliteit. Collectieve intenties zijn de intenties die actoren hebben als ze gezamenlijk handelen. Ik zal dit concept uitgebreid analyseren en aangeven wat de aard van collectieve intenties is. Die analyse gebruik ik om het huidige taalgebruik binnen de geschiedwetenschap te onderzoeken. Vervolgens schets ik de gevolgen van dat taalgebruik op ons beeld van het verleden.

# **Collectieve Intentionaliteit en de Geschiedschrijving**

*Door Auke Alesander Montesano Montessori*

Opleiding: Geschiedenis (Universiteit Utrecht)

Studentnummer: 4300939

Begeleider: Pieter Huistra

Datum: 30 maart 2017

## Inhoudsopgave

I: Inleiding.....	3
II: Terminologie.....	4
III: Wij-intentionaliteit.....	8
IV: Gedeelde intentionaliteit .....	11
V: Groepsintentionaliteit.....	15
VI: Collectieve intentionaliteit in de geschiedwetenschappelijke praktijk .....	18
VII: Conclusie .....	23
Literatuur.....	26

## I: Inleiding

Om het gedrag van historische actoren en groepen te verklaren verwijzen historici regelmatig naar intentionaliteit. We zeggen dat iemand 'de intentie' of 'de bedoeling' had om iets te doen. Die intentie veroorzaakte het gedrag.<sup>1</sup> Dit lijkt een natuurlijke gang van zaken, maar het is een vergissing om te denken dat een term als 'intentie' simpel en onschuldig is. Het zou juist bij een talige wetenschap als geschiedenis zo moeten zijn dat we ons bewust zijn van de woorden die we gebruiken. Dat bewustzijn lijkt wat intentionaliteit betreft te ontbreken bij historici. Deze scriptie is een poging om meer bewustzijn onder historici te kweken over de aard van intentionaliteit en daarmee over de taal die wij hanteren om het verleden te verklaren. Omdat ik niet alle vormen van intentionaliteit kan behandelen, richt ik me op een specifiek soort intentionaliteit, collectieve intentionaliteit. Dat is het soort intentionaliteit dat bij gezamenlijk handelen hoort, van samen wandelen tot het organiseren en uitvoeren van revoluties. De hoofdvraag binnen deze scriptie is naar de aard van deze collectieve intenties. Wat zijn collectieve intenties? Mijn analyse zal duidelijk maken dat dit een zeer complex concept is. Dit zal er hopelijk toe leiden dat historici die deze scriptie lezen zich in het vervolg bewust zijn van die complexiteit en daarmee van de taal die ze hanteren. Ik zal een strikt onderscheid aanhouden tussen handelingen en intenties. Het hebben van een intentie leidt immers niet altijd tot daadwerkelijk handelen. Het zijn collectieve intenties, en dus niet collectieve handelingen, die ik binnen deze scriptie zal bestuderen. Het zou uiteraard interessant zijn om collectieve handelingen en collectieve intentionaliteit naast elkaar te bestuderen, maar elke scriptie moet zijn grenzen kennen.

De methode die ik voor de analyse van collectieve intentionaliteit zal gebruiken is ontleend aan de analytische wijsbegeerte. Dat betekent dat ik voornamelijk voor of tegen bepaalde stellingen zal argumenteren. Daarbij zal ik trachten om helder en precies te zijn, in het bijzonder wat mijn terminologie betreft. Voorbeelden worden gebruikt om bepaalde zaken beter te verbeelden en om standpunten te bestrijden of te onderbouwen. Empirisch bewijs gebruik ik niet omdat deze discussies theoretisch van aard zijn. Ik doe geen poging om collectieve intentionaliteit gedetailleerd te beschrijven zoals we het in praktijk tegenkomen. Ik wil slechts formeel kunnen vaststellen wat het concept inhoudt.

Ik ben niet de eerste die aandacht schenkt aan collectieve intentionaliteit. Denkers als John Searle<sup>2</sup>, Michael Bratman<sup>3</sup>, Raimo Tuomela<sup>4</sup> en Margaret Gilbert<sup>5</sup> hebben elk hun eigen theorie van collectieve intentionaliteit ontwikkeld. Ik zal dankbaar gebruik maken van hun denkbeelden. Deze scriptie is echter geen overzichtswerk. Ik zal de ideeën van de bovenstaande theoretici gebruiken als springplank. Ik zal ze bekritisieren en tegen over elkaar zetten om zodoende te komen tot een eigen formulering van collectieve intentionaliteit. De keuze voor de genoemde auteurs is dan ook deels

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Herman Paul en het intentionele verklaringsmodel. Herman Paul, *Als het verleden trekt. Kernthema's in de geschiedfilosofie* (Amsterdam 2014) 134-139.

<sup>2</sup> John Searle, 'Collective Intentions and Actions', in: P. Cohen, J. Morgan en M.E. Pollack (red.), *Intentions in Communication* (Cambridge 1990) 401-415.

<sup>3</sup> Michael Bratman, *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency* (Cambridge 1999) 93-161.

<sup>4</sup> Raimo Tuomela en Kaarlo Miller, 'We-Intentions', *Philosophical Studies* 53 (1988) 3, 367-389.

<sup>5</sup> Margaret Gilbert, *On Social Facts*, (Princeton 1989) 146-236.

gebaseerd op het feit dat ze zich goed tegen over elkaar laten zetten. Daarnaast zijn ze allen leidende denkers binnen de discussies over collectieve intentionaliteit.

Wat ik in deze scriptie inhoudelijk gezien zal verdedigen is dat we collectieve intentionaliteit zo kaal mogelijk moeten houden. We moeten er zo min mogelijk voorwaarden aan verbinden en waar mogelijk trachten om concepten te reduceren tot de meer fundamentele elementen. Hoe dit precies in zijn werk gaat valt in de loop van de scriptie te ontdekken.

De denkers die ik hierboven noemde hebben allemaal een achtergrond in de filosofie van actie en sociaal handelen. Hun onderzoek is dus niet specifiek op de geschiedenis of de geschiedwetenschap gericht. Ook ik ga voor een belangrijk deel van deze scriptie theoretisch te werk. Maar deze scriptie is wel degelijk op de geschiedschrijving gericht. Ik heb aan het begin van de inleiding beweerd dat historici zich te weinig bewust zijn van hun gebruik van het concept collectieve intentionaliteit. Om deze claim te bewijzen en om te onderzoeken welke onbewuste aannames historici precies maken, zal ik in het zesde deel van deze scriptie het handboek *Western Civilization Beyond Boundaries*<sup>6</sup> analyseren. Dit handboek wordt gebruikt om bachelor studenten geschiedenis op te leiden. We kunnen er dus vanuit gaan dat dit standaardwerk de geschiedwetenschappelijke status quo representeert. Ik zal beargumenteren dat de onbewuste aannames die in *Western Civilization* gemaakt worden ons beeld van de geschiedenis beïnvloeden en dat we ons als historici van die invloed bewust moeten zijn. Het ontdekken van deze invloed zou zonder het voorgaande theoretische werk onmogelijk zijn. De theorie stelt ons niet alleen in staat om met precisie te zeggen wat collectieve intentionaliteit is, maar het geeft ons ook een handvat om het al dan niet onbewuste gebruik van het concept door historici kritisch te onderzoeken. Daarom zijn de theorieën rondom collectieve intentionaliteit voor de geschiedtheoreticus interessant, opdat we kritisch op ons eigen woordgebruik kunnen reflecteren. Die mogelijkheid tot kritische reflectie is dan ook het uiteindelijke doel dat ik met deze scriptie wil bereiken.

Ik zal mijn scriptie openen met een uitleg van de terminologie die ik zal gebruiken. Deze terminologie is natuurlijk niet neutraal. Deel twee zal daarom ook enkele algemenere reflecties over het debat rondom collectieve intentionaliteit bevatten. In deel drie heb ik het over wij-intenties, waarbij de filosofen John Searle en Michael Bratman centraal staan. Deel vier gaat over gedeelde intenties, met Michael Bratman en Raimo Tuomela als belangrijkste figuren. Deel vijf gaat over groepsintenties, met filosofe Margaret Gilbert in de hoofdrol. Wat ik precies met wij-intenties, gedeelde intenties en groepsintenties bedoel zal in deel twee aan bod komen. Deel zes zal na alle theorievorming een blik werpen op collectieve intentionaliteit in de historiografische praktijk. In deel zeven, de conclusie, kijk ik terug op het theoretische geweld dat nu zal volgen.

## **II: Terminologie**

Een van de ingewikkelde aspecten van de discussies rondom collectieve intentionaliteit is dat er veel termen in voor komen met vrij specifieke betekenissen. Daarnaast hanteren niet alle auteurs dezelfde termen. Ik heb ook bepaalde keuzes moeten maken wat betreft mijn gebruik van het jargon. Om de scriptie inzichtelijker te maken zal ik in dit deel de betekenis van enkele termen uitleggen.

---

<sup>6</sup> Thomas F. X. Noble e.a., *Western Civilization Beyond Boundaries* (Wadsworth 2014).

De eerste term betreft singularistische intenties. Dit zijn intenties die door een specifiek persoon gedragen worden en dus niet door een groep. Dit betekent overigens niet dat singularistische intenties nooit op groepshandelingen gericht zijn. De term singularistisch slaat slechts op de drager van de intentie, niet op de inhoud ervan.<sup>7</sup> De tegenhangers van singularistische intenties zijn groepsintenties. Groepsintenties zijn intenties die door de groep worden gedragen. Hiermee bedoel ik niet dat alle individuele leden van de groep deze intentie hebben. De groep heeft dit soort intenties juist als groep. In deel vijf zal dit concept verder worden verhelderd.

Ik-intenties zijn intenties in de vorm van 'ik heb de intentie om X te doen'. Dat betekent dat de actor de intentie heeft om zelf iets te gaan doen.<sup>8</sup> Een ander woord voor een ik-intentie is een individuele intentie. We kunnen dat contrasteren met de intentie om samen met iemand iets te doen, dus om samen te werken. Dergelijke intenties zal ik wij-intenties noemen.<sup>9</sup>

Een contributieve intentie is de intentie om bij te dragen aan een gezamenlijke activiteit.<sup>10</sup> Een anti-contributieve intentie is de intentie om niet bij te dragen aan een gezamenlijke activiteit of om deze zelfs te ondermijnen. Let er op dat anti-contributieve intenties alleen als zodanig gelden op het moment dat iemand aangegeven had om mee te werken aan de activiteit. Een anti-contributieve intentie is dus een intentie om niet mee te werken, hoewel al was beloofd om wel mee te doen.

Het laatste concept dat ik hier grof zal definiëren is gedeelde intentionaliteit. In deze scriptie verwijst deze term naar intenties die, zoals de naam impliceert, gedeeld zijn. Dat betekent dat meerdere personen dezelfde intentie hebben en deze intentie samen willen uitvoeren. Meerdere mensen die dezelfde intentie hebben, maar die niet van plan zijn om die samen uit te voeren, hebben geen gedeelde intentie. Een gedeelde intentie impliceert dus samenwerking.<sup>11</sup>

Ik heb hier maar liefst zeven verschillende concepten geïntroduceerd, drie paren en een los concept. Dit zijn singularistische intenties en groepsintenties, ik-intenties en wij-intenties, contributieve en anti-contributieve intenties, en gedeelde intenties. Sommige van deze concepten zijn nieuw, andere zijn afkomstig uit het werk van anderen. Met deze indeling heb ik een eenheid gesuggereerd die in werkelijkheid niet bestaat. De verschillende auteurs binnen dit gebied hanteren vaak een eigen vocabulaire. Zo noemt Gilbert ik-intenties persoonlijke intenties<sup>12</sup>, terwijl Searle<sup>13</sup> net als ik de term ik-intenties hanteert. Daarnaast gebruiken niet alle auteurs alle bovengenoemde concepten. Zo heb ik contributieve intentionaliteit en singularistische intentionaliteit alleen bij Gilbert als expliciete

---

<sup>7</sup> Margaret Gilbert, 'Shared intention and personal intentions', *Philosophical Studies* 144 (2009) 1, 169-170.

<sup>8</sup> Tuomela en Miller, 'We-Intentions', 367-369.

<sup>9</sup> Tuomela en Miller, 'We-Intentions', 367-369.

<sup>10</sup> Gilbert, 'Shared intention', 171.

<sup>11</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 110-112.

<sup>12</sup> Gilbert, 'Shared intention', 169.

<sup>13</sup> John Searle, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization* (New York 2010) 47-49.

concepten terug gezien. Ik heb te midden van die diversiteit wat orde willen scheppen door de terminologie in een apart deel uit de doeken te doen.

Naast een bedrieglijke overzichtelijkheid heeft mijn terminologie nog een gevolg voor de discussies binnen deze scriptie. Alle filosofen die in deze scriptie langs komen proberen iets te definiëren. Datgene wat ze proberen te definiëren heb ik tot nog toe collectieve intentionaliteit genoemd. Maar wat is dat precies? De enige die collectieve intentionaliteit als term gebruikt is Searle<sup>14</sup>, de rest heeft een andere naam voor zijn of haar uiteindelijke doel. Bratman<sup>15</sup> en Gilbert<sup>16</sup> zoeken naar gedeelde intenties, Tuomela heeft het over wij-intenties en verbonden intenties.<sup>17</sup> De vraag rijst nu of de denkers het wel over hetzelfde hebben.

Het antwoord op die vraag is nee. Bratman geeft zelf al aan dat zijn zoektocht naar gedeelde intenties niet overeenkomt met de zoektocht van Searle.<sup>18</sup> Searle wil weten hoe de intenties van personen die samen willen werken er uit zien. Dit komt overeen met wat ik wij-intenties noem. Searle gebruikt daar de term collectieve intentionaliteit voor, maar voor die term heb ik een andere betekenis in gedachten die verderop aan bod zal komen.

Bij Bratman en Gilbert staan de zaken er ingewikkelder voor. Ze claimen allebei op zoek te zijn naar iets dat ze gedeelde intenties noemen en vallen elkaar aan alsof ze het over hetzelfde hebben. Toch spreken ze over twee fundamenteel verschillende begrippen. Bratman is geïnteresseerd in wat ik gedeelde intenties heb genoemd. Hij wil weten wanneer meerdere personen een intentie delen, oftewel allen de intentie hebben om samen iets te doen. Gilberts theorieën daarentegen passen beter bij wat ik groepsintenties heb gedoopt. Dat zijn intenties die een groep heeft als groep zijnde en dus niet als een verzameling individuen zoals bij Bratman.

Om het verschil helderder te maken zal ik een voorbeeld geven. Stel dat Mao een commissie oprichtte om de Chinese landbouw te hervormen. De commissie moest de hervorming zowel plannen als uitvoeren. Bratman zou naar de intenties van de commissieleden kijken. Wat waren hun intenties en waren ze van plan om zich contributief op te stellen? Gilbert zou deze singularistische intenties negeren en kijken naar de intenties van de groep. Zij zou geïnteresseerd zijn in de officiële besluiten en handelingen van de commissie. Voor haar was deze groep geen verzameling bureaucraten, maar een subject dat buiten de individuele commissieleden om bepaalde intenties had. Het waren dus niet de commissieleden die de intentie droegen, maar het was de groep als subject die de intentie droeg.<sup>19</sup>

Is dit onderscheid in invalshoeken voldoende om te concluderen dat Bratman en Gilbert twee verschillende concepten in gedachten hebben? Op zichzelf genomen niet. Het komt wel vaker voor dat twee filosofen dezelfde casus zeer verschillend benaderen. De vraag wordt nu of de twee

---

<sup>14</sup> Searle, *Making the Social World*, 42-45.

<sup>15</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 110-112.

<sup>16</sup> Gilbert, 'Shared intention', 168-169.

<sup>17</sup> Raimo Tuomela, 'We-Intentions Revisited', *Philosophical Studies* 125 (2005) 1, 340-343.

<sup>18</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 115.

<sup>19</sup> Gilbert, 'Shared intention', 179-182.

invalshoeken elkaar direct tegen spreken. Als de combinatie van de twee theorieën een contradictie oplevert is het plausibel dat de twee denkers hetzelfde fenomeen proberen te beschrijven. Maar deze directe contradictie lijkt niet te bestaan, hoewel Bratman en Gilbert elkaars theorieën expliciet afwijzen en aanvallen. Zoals gezegd kijkt groepsintentionaliteit niet naar individuele intenties. Het staat Bratman daarom vrij om rondom deze individuele intenties theorieën te vormen die niets met groepsintenties te maken hebben. En vice versa gaan de theorieën van Bratman niet over groepsintenties. Gilbert kan dus ook ongestoord haar gang gaan. De reden dat Gilbert en Bratman elkaar aanvallen is omdat ze dezelfde term hanteren. Zodra ze elk een eigen term toegewezen krijgen, zoals ik gedaan heb, verdwijnt het conflict.<sup>20</sup>

We zitten met het wonderlijke resultaat dat de denkers die zich zogenaamd allemaal met collectieve intentionaliteit bezig houden het over drie verschillende zaken hebben. Ze zijn op zoek naar de precieze werking van ofwel wij-intenties ofwel gedeelde intenties ofwel groepsintenties. Searle onderzoekt wij-intentionaliteit en Gilbert focust op groepsintenties. Bratman heeft gedeelde intentionaliteit als hoofddoel, maar geeft op een indirecte manier ook duidelijk een formulering van wij-intentionaliteit. Alleen Tuomela maakt tussen de drie soorten een helder onderscheid en behandelt ze apart.

De vier denkers hanteren dus allen andere termen en hebben andere doelen. Dit is niet gemakkelijk om te verklaren en ik zal dit dan ook niet in detail doen. Maar allicht is het goed om te wijzen op enkele verschillen tussen de denkers die de bovenstaande spraakverwarring begrijpelijker kan maken.

Ten eerst is het belangrijk om op te merken dat ze allen uit dezelfde traditie komen, namelijk de moderne, Westerse analytische wijsbegeerte. Dat is tevens de traditie waaraan deze scriptie veel van zijn methoden heeft ontleend. De discipline binnen de analytische filosofie waar ze onder vallen is die van sociale actie. De filosofie van sociale actie onderzoekt menselijk gedrag in groepsverband. Wat hun achtergrond betreft zitten er dus geen significante verschillen tussen de vier denkers. Ook hun afkomst (Bratman en Searle zijn Amerikanen, Tuomela is Fins en Gilbert is een Engelse) lijkt geen relevante rol te spelen. De verschillen kunnen slechts verklaard worden door twee elementen. De eerste is de geschiedenis van de studie naar collectieve intentionaliteit en de ander is de interesses van de vier theoretici.

Collectieve intentionaliteit is als onderwerp van analyse opgekomen aan het eind van de jaren tachtig, hoewel er ook oudere voorlopers zijn.<sup>21</sup> Alle vier de behandelde filosofen schreven al in dat vroege stadium over collectieve intentionaliteit. Tussen de eerste werken over collectieve

---

<sup>20</sup> Een ander voorbeeld van dit fenomeen kunnen we zien bij het denken van Austin en theorieën over de betekenis van woorden. Austin onderzocht taalhandelingen, maar had het daarbij niet over de letterlijke betekenis van woorden. Austin en betekenistheorieën spraken elkaar dus niet tegen, hoewel dit op het eerste gezicht soms zo leek.

<sup>21</sup> Wilfrid Sellars is het bekendste voorbeeld. Wilfrid Sellars, *Essays in Philosophy and its History* (Dordrecht 1974).



intentionaliteit van Tuomela<sup>22</sup>, Gilbert<sup>23</sup> en Searle<sup>24</sup> zit bijvoorbeeld telkens slechts één jaar. Het veld was in die periode nog erg fluïde, er waren nog geen vaste termen. Daarom bedacht ieder zijn eigen termen en aan deze termen hebben ze de afgelopen twintig jaar vastgehouden. Misschien zullen we over een paar decennia zien dat bepaalde termen definitief klassiek worden, maar dat stadium hebben is nog niet bereikt.

De verschillen qua interesses tussen de vier denkers is niet enorm, maar toch merkbaar aanwezig. Gilbert en Searle willen hun theorieën gebruiken om sociale feiten, zoals juridische wetten en de waarde van geld, te onderzoeken. Als ze dit met succes willen doen, hebben ze vrij hechte groepen nodig. Tuomela en Bratman zijn minder in sociale feiten geïnteresseerd en meer in samenwerking zelf. Hoe komt samenwerking tot stand, wat is de bijbehorende structuur, et cetera. Omdat zij met hun groepen geen sociale feiten hoeven te ondersteunen, maar slechts samenwerking, kunnen zij ook met een lossere conceptie van collectieve intentionaliteit werken.

Deze verschillen qua interesse veroorzaken enkele van de onenigheden die we verderop in de scriptie tussen de vier denkers zullen waarnemen. Maar ook hier, bij de terminologie, kunnen we al iets van die interessestrijd waarnemen. De verschillen tussen Gilbert en de andere denkers is daarbij het opvallendste. Gilbert wijkt zo sterk van de rest af omdat ze gericht is op die sociale feiten waarbij vooral grote groepen relevant zijn. In individuen is ze amper geïnteresseerd, ze wil naar de grote groepen toe. Searle heeft nog wel de impuls om ook naar individuen te kijken, maar Gilbert slaat die stap min of meer over.

Met deze uitleg heb ik hopelijk duidelijker kunnen maken waar de verschillen in terminologie en in denken tussen de vier theoretici vandaan komt. De geschiedenis van het veld en de interesses van de betrokken onderzoekers is waarschijnlijk de oorzaak. Ik realiseer me dat deze analyse lang niet uitgebreid genoeg is om de verschillen volledig te verklaren, maar dat was ook mijn bedoeling niet. Ik wilde slechts een kort schets geven van waarom die verschillen er zijn en voor dat doeleinde is de gegeven analyse voldoende.

Nu dit allemaal naar voren gebracht is komt de vraag op wat we precies met de hier ontdekte diversiteit aan moeten. De oplossing die ik gekozen heb is om de drie soorten van collectieve intentionaliteit apart te behandelen. De term 'collectieve intentionaliteit' zal ik daarbij gebruiken als een paraplueterm. Het eerste begrip waar ik mee aan de slag ga is wij-intentionaliteit. Gedeelde intentionaliteit en groepsintentionaliteit komen in delen vier en vijf aan bod.

### **III: Wij-intentionaliteit**

De theorie waarmee ik dit deel zal openen is afkomstig van John Searle. Zijn bijdrage is uniek omdat hij als enige wij-intenties expliciet als primitief beschouwd. Een primitief concept is een concept dat niet verder analyseerbaar is. We moeten simpelweg aannemen dat het bestaat en dat het verder niet te ontleden valt. Bij Searle krijgt dit vorm doordat hij zegt dat mensen de biologische capaciteit hebben om op elk willekeurig moment een intentie in de vorm van 'wij gaan X doen' te creëren. Wij

---

<sup>22</sup> In 1988. Tuomela en Miller, 'We-Intentions', 367-389.

<sup>23</sup> In 1989. Gilbert, *On Social Facts*.

<sup>24</sup> In 1990. Searle, 'Collective Intentions and Actions', 401-415.

hebben van nature de mogelijkheid om ons op anderen te richten en op basis van die anderen intenties te vormen. De intentie om samen te werken, dus om te zeggen en te denken 'wij gaan X doen', is zo basaal dat het verder niet nodig of mogelijk is om het verder te onderbouwen.<sup>25</sup> De manoeuvre van Searle om primitieven in te zetten maakt zijn theorie vrij kort en overzichtelijk, maar dat betekent geenszins dat er niets tegen in valt te brengen. Het belangrijkste pijnpunt betreft het anti-reductionisme van Searle. Volgens reductionisten zijn wij-intenties simpelweg een speciaal soort ik-intenties. Searle beweert dat een wij-intentie een intentie is met een volledig andere lading dan een ik-intentie. Wij-intenties worden gekenmerkt door de ervaring van een groepsgevoel. Er wordt niet geprobeerd om iets als een set individuen te doen, maar echt als groep. Daar horen volgens Searle ook een zekere mate van verplichting en saamhorigheid bij. Ik-intenties hebben al die kenmerken niet. We kunnen die kenmerken dus niet verklaren op het moment dat we wij-intenties tot ik-intenties reduceren.<sup>26</sup>

Toch is er een denker die wij-intenties volledig reduceert tot ik-intenties, namelijk Michael Bratman<sup>27</sup>. Hij beweert tegen Searle in dat wij-intenties niet principieel aan verplichtingen verbonden zijn. In praktijk zien we regelmatig gevallen van wij-intenties waarbij we het idee hebben dat de deelnemers een verplichting ten opzichte van elkaar hebben, maar dat is geen essentiële eigenschap van wij-intenties. Stel bijvoorbeeld dat Socrates en Protagoras elkaar op een dag op de agora tegen kwamen en besloten een stukje met elkaar mee te lopen. Daar kwamen geen verplichtingen bij kijken, beide actoren waren vrij om op elk willekeurig moment de 'samenwerking' weer op te geven en elk een andere kant op te gaan.<sup>28</sup>

Daar valt tegen in te brengen dat Socrates en Protagoras zich tijdens het lopen wel aan bepaalde normen moesten houden. Socrates mocht Protagoras bijvoorbeeld niet met een stok slaan. Dit was echter geen normativiteit die ontstond vanuit de wij-intentie. Deze vorm van normativiteit gaat meer over algemeen geaccepteerd sociaal gedrag en dat is een fenomeen dat ook buiten samenwerkingsverbanden bestaat en daar niet van afhankelijk is. Als Socrates alleen over de agora wandelde golden immers ook bepaalde normen. Het was niet acceptabel geweest als hij schreeuwend en naakt door de Atheense straten rende of de jeugd probeerde te bederven tijdens zijn wandeling. Sociale normativiteit<sup>29</sup> is dus niet afhankelijk van wij-intentionaliteit en Searle mag daar niet naar verwijzen als een argument tegen reductie. Daarvoor zou Searle moeten beargumenteren dat wij-intentionaliteit tot een speciaal soort sociale normativiteit leidt die in andere contexten niet kan ontstaan. Vervolgens zou hij moeten claimen dat reductie het onmogelijk

---

<sup>25</sup> Searle, *Making the Social World*, 43-50.

<sup>26</sup> Searle, *Making the Social World*, 47-48. Een alternatieve interpretatie van het argument van Searle tegen reductionisme is te vinden in L. A. Zaibert, 'Collective Intentions and Collective Intentionality', *The American Journal of Economics and Sociology* 62 (2003) 1, 209-232. Mijn interpretatie is wat vriendelijker jegens Searle en lijkt ook meer op wat andere denkers vaak tegen reductionisme inbrengen. Voor een voorbeeld van dat laatste: Björn Petersson, 'Collectivity and Circularity', *The Journal of Philosophy* 104 (2007) 3, 140-141.

<sup>27</sup> Binnen deze scriptie is Bratman de enige reductionist, mits ik mezelf niet mee tel. Voor een alternatieve reductionistische theorie zie Seumas Miller, *Social Action. A Teleological Account* (Cambridge 2001).

<sup>28</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 130-141.

<sup>29</sup> Sociale normativiteit moet hier worden opgevat als wat wel en wat niet geaccepteerd wordt door anderen binnen de maatschappij. Die normen zijn dus veranderlijk en kunnen per omgeving radicaal verschillen.

maakt om die speciale soort normativiteit te kunnen begrijpen. Dit doet hij niet, dus reductie blijft overeind als mogelijkheid.

Als laatste redmiddel zou Searle nog kunnen opmerken dat samenwerking wel degelijk een grote impact heeft op de sociale normen. Toen Socrates en Protagoras al pratende over de agora liepen was het niet acceptabel geweest als Socrates constant plotseling en zonder reden stil zou gaan staan terwijl Protagoras haast had om ergens heen te gaan.<sup>30</sup> Maar op momenten dat Socrates alleen was mocht hij wel willekeurig stilstaan. Searle zou kunnen beweren dat die verandering in normativiteit voldoende is om te beweren dat wij-intentionaliteit niet reduceerbaar is.

Ik ontken niet dat normativiteit verandert door samenwerking. Bij elke sociale omgeving horen immers andere normen. Maar Searle moet uitleggen waarom sociale normativiteit zonder samenwerking en sociale normativiteit met samenwerking radicaal verschillend zijn. De precieze normen zijn natuurlijk anders, maar zijn ze werkelijk zo anders dat we moeten concluderen dat we hier te maken hebben met een heel ander soort sociale normativiteit die alleen bij wij-intentionaliteit ontstaat? Ik zie niet in waarom dit zo zou zijn. Het is in dit geval aan Searle om te bewijzen dat er wel een groot kwalitatief verschil is. Dat heeft hij niet gedaan, dus normativiteit en verplichtingen blijven onproblematisch voor reductie.

Ook het groepsgevoel waar Searle zwaar op steunt voor zijn anti-reductionisme is niet voor alle gevallen van succesvolle wij-intentionaliteit noodzakelijk. Stel dat drie vorsten besluiten om samen te werken tegen een machtige vierde vorst. De drie vorsten zijn alleen op eigen gewin uit, wat er op dat moment uit bestaat dat de vierde vorst minder machtig wordt. Deze focus op eigen gewin voorkomt de vorming van een groepsgevoel. Allen weten dat het verbond weer zal wegvallen op het moment dat de vierde vorst afgezwakt is en om die reden vertrouwt niemand elkaar. Het blijven hierdoor duidelijk drie individuen die samenwerken, maar die verder geen groep van betekenis vormen. De speciale verbondenheid van een groep is dus geen essentieel onderdeel van wij-intenties. Wij-intenties kunnen immers ook zonder groepsvorming bestaan.

Searle's hoofdargument tegen reductie is onderuitgehaald. Een ander probleem dat Bratman moet oplossen betreft circulariteit. Searle's theorie is immuun voor circulariteit omdat zijn notie van wij-intenties primitief is en daardoor nooit circulair kan zijn. Voor Bratman geldt dit niet en er zijn denkers die beweren dat een reductieve benadering van wij-intentionaliteit al snel circulair wordt, oftewel de conclusie in de premissen al aanneemt.<sup>31</sup>

Bratmans formulering van wij-intenties is 'ik heb de intenties dat wij X'en'. In die formulering zit al de notie 'dat wij X'en'. Terwijl Bratman juist dergelijke samenwerking moest verklaren! Bratman verdedigt zichzelf door het proces waarin wij-intenties ontstaan te beschrijven zonder verwijzingen naar collectieve intenties. Stel dat ik een bepaald doel heb en zie dat een ander er ook in geïnteresseerd is om dat doel te bereiken of op zijn minst welwillend is om te assisteren. De ander gaat dus, of gaat mogelijk, op een bepaalde manier handelen. Als ik door mijn handelen op het handelen van de ander inspeel, dan kan ik mijn doel bereiken via de ander. Het collectieve handelen

---

<sup>30</sup> Uit *Het Symposium* van Plato blijkt dat Socrates zich niet door dergelijke conventies liet binden en alsnog regelmatig stilstond als hij met iemand ergens heen liep. Plato, *Het Symposium*, D. Loenen (vert.), (Amsterdam 1970) 24.

<sup>31</sup> Zie bijvoorbeeld Petersson, 'Collectivity and Circularity', 138-146.

dat daardoor ontstaat is dus gebaseerd op mijn doelen, op mijn voorspelling van het (mogelijke) handelen van de ander en op mijn eigen, individuele intenties. De ander komt slechts als een middel tot een doel voor. Van circulariteit is geen sprake.<sup>32</sup>

Deze verdediging van Bratman roept een interessante vraag op. Wat is het verschil tussen samenwerken met een ander mens en samenwerken met een computer of een hamer? Bij beide handelen we op basis van verwachtingen van wat de medespeler, of dit nu een hamer of een mens is, gaat doen. We rekenen er op dat de hamer niet zal breken, net zoals we er op rekenen dat de ander ons niet in de steek laat. We gaan er van uit dat onze omgeving op een bepaalde manier in elkaar zit en baseren ons handelen daarop.

Op die grond zou ik willen beweren dat collectieve intentionaliteit niet fundamenteel verschilt van individuele intentionaliteit. Uiteraard zijn de twee niet gelijk aan elkaar. Bij collectieve intentionaliteit moeten we rekening houden met de intentionaliteit van de ander. Dit maakt voorspellen lastig, maar computers of krakkemikkig gereedschap kunnen soms ook lastig te voorspellen zijn. Wel kunnen we met een mens praten en op die manier zijn intentionaliteit beïnvloeden. Dat is uniek, maar het is een verschil dat ik niet fundamenteel acht omdat een actor bij gewone voorwerpen ook bepaalde acties, zoals reparaties, kan ondernemen om het 'gedrag' van die voorwerpen te beïnvloeden.

Collectieve intentionaliteit heeft in feite geen bestaan op zichzelf. Het is slechts een specifieke soort individuele intentionaliteit. Daarom is circulariteit geen probleem. Vanwege de reductie is collectieve intentionaliteit uiteengevallen in individuele intenties, doelen en kennis over anderen. Geen van deze elementen impliceert collectieve intentionaliteit. 'Ik heb de intentie dat wij X'en' is, mits reductief opgevat, dus niet circulair.

Wat kunnen we nu afsluitend beweren over wij-intenties? Wij-intenties hebben de vorm 'ik heb de intentie dat wij X'en'. Deze conceptie is reductief, wat wil zeggen dat wij-intenties simpelweg een speciaal soort ik-intenties zijn. Wij-intenties hebben een impact op sociale normativiteit en kunnen leiden tot hechte groepsverbanden. Deze sociale normativiteit is echter niet fundamenteel anders dan sociale normativiteit in andere contexten. Groepsgevoel is bij wij-intenties optioneel en daardoor eerder accidenteel dan essentieel. Deze notie van wij-intenties is niet circulair, hoewel dat op het eerste gezicht zo kan lijken. We kunnen het ontstaan van wij-intenties volledig verklaren met elementen die op geen enkele manier van de notie van collectieve intentionaliteit afhankelijk zijn. Met de definitie 'ik heb de intentie dat wij X'en' heeft Bratman dus een coherent en reductief antwoord aan Searle geformuleerd.

#### **IV: Gedeelde intentionaliteit**

Gedeelde intenties zijn, zoals we in deel II gezien hebben, intenties die actoren met elkaar delen en die refereren naar acties die ze samen willen uitvoeren. Het startpunt van dit gedeelte is het beschrijven en bekritisieren van de theorie van Michael Bratman over gedeelde intenties. Hij formuleert zijn definitie van gedeelde intenties als volgt:

*"Shared Intention Thesis (SI Thesis): We intend to J if and only if*

---

<sup>32</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 93-98.

(1) (a) I intend that we J and (b) you intend that we J.

(2) I intend that we J in accordance with and because of (1)(a), (1)(b) and meshing subplans of (1)(a) and (1)(b); you intend that we J in accordance with and because of (1)(a), (1)(b) and meshing subplans of (1)(a) and (1)(b).

(3) (1) and (2) are common knowledge between us. <sup>33</sup>

(1) is een vrij voor de hand liggende stap. We kunnen geen intenties delen als we niet beide die intentie hebben. (2) en (3) zijn minder sterk. (2) refereert naar subplannen die we bij intenties hebben en is voor Bratman een essentieel onderdeel van zijn theorie. Subplannen zijn plannen die zich als het ware onder intenties bevinden. Stel bijvoorbeeld dat Churchill in 1939 besloot om Nazi-Duitsland militair te bestrijden. Onder die intentie zaten allerlei 'kleinere' intenties die bij dat grotere doel hoorden. Hierbij kunnen we denken aan de militaire strategie die Churchill wilde toepassen of aan de manier waarop hij de Britten mentaal op oorlog wilde voorbereiden. Dat soort zaken zijn subplannen. Bratman beweert dat actoren met gedeelde intenties er altijd naar moeten streven om hun subplannen in overeenstemming te brengen. Zowel ik als de ander hebben immers subplannen bij de gedeelde intentie. Als daar geen harmonie tussen bestaat zal de beoogde actie mislukken. Het is niet zo dat subplannen precies overeen moeten komen. We hoeven ons niet eens volledig van elkaanders plannen bewust te zijn. Het enige wat relevant is, is dat beide subplannen uitgevoerd kunnen worden zonder dat dat tot botsingen leidt. Alle actoren die gezamenlijk actie willen ondernemen moeten dus tot op zekere hoogte bereid zijn om hun subplannen aan elkaar aan te passen.<sup>34</sup> Als Churchill bijvoorbeeld besloot om de Amerikanen bij de oorlog tegen Hitler te betrekken, dan had hij moeten accepteren dat hij enkele van zijn subplannen had moeten aanpassen. Allicht hadden de Amerikanen een andere militaire strategie voor ogen. Dan was het noodzakelijk geweest een compromis te sluiten. Voor gedeelde intenties is het volgens Bratman nodig dat beide partijen bereid zijn om dat compromis te zoeken.

(3) is simpelweg de opmerking dat alle betrokken actoren zich ervan bewust moeten zijn dat de anderen ook de juiste intenties hebben en bereid zijn om eventuele conflicten tussen de subplannen op te lossen. Hier moet het woord 'knowledge' niet te sterk worden opgevat. De actoren hoeven niet zeker te zijn van de mentale toestand van de anderen. Volgens Bratman is het voldoende als er een rationeel gerechtvaardigd geloof of vertrouwen in de anderen bestaat.<sup>35</sup>

Het probleem met (2) is dat dit teveel op succesvol handelen is gericht en te weinig op intentionaliteit. Eventuele problemen met subplannen komen immers pas aan het licht zodra de actie in gang wordt gezet of als ze in wat meer detail worden doorgesproken. Maar tot op dat moment is er wel degelijk van een gedeelde intentie sprake. Het enige verschil is dat de kans dat de gedeelde intentie vroegtijdig sneuvelt groter is. Maar dat zou in principe geen probleem moeten vormen. Gedeelde intenties verzanden immers regelmatig voordat ze uitgevoerd kunnen worden. En zoals ik in de inleiding al gezegd heb ben ik hier geïnteresseerd in intenties en niet in handelingen.

---

<sup>33</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 131.

<sup>34</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 119-122.

<sup>35</sup> Bratman, *Faces of Intention*, 116-117.

We kunnen de subplannen-eis uiteraard wat verzwakken, iets waar Bratman ook wel ontvankelijk voor is. We kunnen bijvoorbeeld beweren dat de actoren slechts de intentie moeten hebben om eventuele botsingen tussen subplannen op te lossen. Dit slechts tot op zekere hoogte, soms is een compromis niet redelijkerwijs mogelijk. De claim wordt dan dat de actoren in principe een compromis moeten willen sluiten mits dat enigszins mogelijk is.

Er zijn echter gevallen waarbij de intentie om subplannen aan elkaar aan te passen volledig afwezig is, maar waar er wel sprake is van een gedeelde intentie. Stel dat twee koningen een verbond sluiten en beloven om elkaar te steunen in het geval van oorlog. Het vertrouwen is echter laag. Zodra er een meningsverschil ontstaat over de alliantie vanwege de verschillende subplannen die de vorsten hebben wordt de alliantie verbroken en sneuvelt de gedeelde intentie. Maar tot het moment dat het meningsverschil ontstaat hebben beide vorsten de intentie om elkaar bij oorlog te hulp te schieten. Er is dus sprake van een gedeelde intentie, ondanks het feit dat deze gedeelde intentie zeer wankel is. Dit is dus een geval waarin niemand bereid is om zijn subplannen aan te passen, maar waar er wel een gedeelde intentie is. Bratman zou nu gedwongen zijn om de legitimiteit van het voorbeeld te ontkennen. Ik zie daar geen grond voor. Daarom verwerp ik zijn eis rondom subplannen. Harmonieuze subplannen zijn allicht noodzakelijk voor succesvol gezamenlijk handelen, maar zolang we het slechts over intenties hebben is een potentieel falen op het gebied van subplannen niet problematisch.

Met (3) zijn er ook de nodige problemen. De eis dat de actoren elkaar moeten vertrouwen op rationele gronden is te sterk. Waarom zou wederzijds geloof op irrationele gronden niet voldoende zijn? Stel dat twee mensen, die beide een verschrikkelijke reputatie hebben, besluiten om samen te werken. Vanwege hun reputaties en diverse andere aanwijzingen lijkt het extreem onwaarschijnlijk dat ze zich aan eventuele afspraken zullen houden. Wederzijds vertrouwen tussen de twee actoren kan dus nooit rationeel gerechtvaardigd worden. Maar als ze toch tot samenwerking overgaan ontstaat er wel degelijk een gedeelde intentie. De fundamenteën van die intentie zijn niet erg stevig en de vorming van de gedeelde intentie is op zijn minst deels irrationeel. Toch is er sprake van een gedeelde intentie. Bratman probeert wederom om gedeelde intenties zodanig in te richten dat ze tot succesvol handelen leiden. Ook poogt hij om alleen rationele mensen gedeelde intenties te laten hebben. Dit terwijl we vaak genoeg gedeelde intenties aangaan op een irrationele basis. We hoeven alleen maar te denken aan de talloze romans die er geschreven zijn over mensen met een onbetrouwbare geliefde, maar die toch de gedeelde intentie aangaan om gezamenlijk monogaam door het leven te gaan. De gedeelde intentie is irrationeel omdat ze waarschijnlijk zal sneuvelen, maar totdat ze sneuvelt is het een gedeelde intentie.

Wegens de bovengenoemde problemen met Bratman is een alternatieve theorie wenselijk. De conceptie van gedeelde intenties die ik hiervoor zal aandragen is afkomstig van Raimo Tuomela en ziet er als volgt uit:

“(J1) Agents  $A_1, \dots, A_i, \dots, A_m$  have the joint intention to perform a joint action  $X$  if and only if (a) these agents have the we-intention (or are disposed to form the we-intention) to perform  $X$ ; and

(b) there is a mutual belief among them to the effect that (a).”<sup>36</sup>

Eis (a) komt overeen met eis (1). Alle deelnemende actoren moeten een wij-intentie hebben. Tuomela stelt geen eisen wat subplannen betreft, maar heeft net als Bratman wel een rationaliteitseis. Hij eist dat de actor gelooft dat de ander (mogelijk) wil samenwerken. Dit geloof hoeft niet heel sterk te zijn. Maar als de actor het onmogelijk acht dat de ander zal meewerken is het niet mogelijk om een gedeelde intentie te vormen. Het zou immers absurd zijn om met iemand samen te werken als je niet gelooft dat diegene wil samenwerken.<sup>37</sup>

Hier valt tegen in te brengen dat het soms om strategische of politieke redenen verstandig is om met iemand samen te werken waarvan het bekend is dat deze zich niet aan de afspraken zal houden. Tijdens de Spaanse Burgeroorlog werd de Sovjet-Unie bijvoorbeeld uitgenodigd om deel te nemen aan een verbond tussen Engeland, Frankrijk, Nazi-Duitsland en Italië. Dit verbond hield in dat geen van de betrokken partijen wapens mochten leveren aan Spanje, noch aan Republikeinen noch aan de Nationalisten. Stalin wist dat Hitler en Mussolini zich niet aan de afspraken zouden houden, maar moest toch aan het verbond meedoen om niet als agressor te boek te staan. Stel nu dat Hitler en Mussolini zich wel aan het verbond hadden gehouden en Stalin vervolgens ook, was er dan sprake geweest van een gedeelde intentie?

Tuomela zou hier moeten concluderen dat er in het begin geen gedeelde intentie was. Stalin dacht dat Hitler het pact zou breken en kwam dus niet bij het verbond met de intentie om gezamenlijk de verdere bewapening van Spanje te voorkomen. Dat achtte Stalin immers onmogelijk. Stalin had slechts de intentie om welwillend te schijnen en miste dus de wij-intentie om gezamenlijk het conflict in Spanje niet verder te voeden. Er was aan het begin van het verbond dus geen gedeelde intentie. Als Stalin er tot zijn grote verbazing achter zou komen dat Hitler en Mussolini zich wel aan het verbond hielden, was het mogelijk geweest dat hij ook had besloten om het verbond te respecteren. Vanaf dat moment zou er sprake zijn geweest van een werkelijke gedeelde intentie, maar niet daarvoor.

Deze mogelijke respons van Tuomela is legitiem. Maar wat nu als Stalin het absurde besluit had genomen om zich bij het verbond aan te sluiten met de wij-intentie om de doelstellingen van het verbond uit te voeren, terwijl hij dit totaal onmogelijk achtte wegens zijn (gefundeerde) wantrouwen jegens Hitler en Mussolini? In dat geval had hij dus de intentie om samen iets te bewerkstelligen, terwijl hij op geen enkele manier vertrouwen had in de samenwerking. Dit is natuurlijk een bizar besluit, maar het is strikt genomen niet onmogelijk. De vraag is dus of er sprake was van een gedeelde intentie zodra een absurde Stalin en een welwillende Hitler een verbond aangingen en beiden van plan waren om zich aan dat verbond te houden.

Mijn antwoord zou zijn dat er dan sprake was van een gedeelde intentie. Tuomela en velen met hem zouden de absurdistische Stalin als irrationeel afwijzen, maar ik heb al eerder betoogd dat irrationele intenties ook gewoon intenties zijn. Hun irrationaliteit maakt niet dat het niet langer intenties zijn. Waarom zou dat ook het geval zijn? Ik zie ook wel in dat het oncomfortabel is om deze intenties toe te laten omdat er iets inherent foutiefs aan de gang is. Maar dat foutieve element slaat slechts op het

---

<sup>36</sup> Tuomela, ‘We-Intentions Revisited’, 342.

<sup>37</sup> Tuomela, ‘We-Intentions Revisited’, 350.

redeneringsvermogen van degene die de absurde beslissing neemt. De intentie die op de absurde beslissing volgt is een legitieme intentie.

Daarom pleit ik voor een volledig kale notie van gedeelde intenties:

‘Een groep actoren heeft een gedeelde intentie om een actie X uit te voeren op het moment dat alle actoren de wij-intentie hebben om gezamenlijk actie X uit te voeren.’

Deze extreem beknopte notie van gedeelde intenties leidt ertoe dat er geen voorbeelden meer zijn van gedeelde intenties die niet bij de definitie passen. Zelfs absurde gevallen passen erbij. Maar deze openheid is natuurlijk een potentiële zwakte omdat er allicht gevallen denkbaar zijn die geen gedeelde intenties zijn, maar die wel onder mijn voorwaarden vallen. Ik heb daar echter tot op heden geen enkel voorbeeld van gezien. De meeste denkers zijn simpelweg te streng omdat ze allerlei rationaliteitseisen stellen of eisen stellen wat subplannen betreft. Deze eisen zijn onterecht, omdat intentionaliteit helemaal geen praktische haalbaarheid of rationaliteit vereist. Zowel de geschiedenis als het dagelijkse leven staan bol van beslissingen en intenties die niet zo verstandig zijn, maar dus wel voorkomen. Theorieën over intentionaliteit moeten hier rekening mee houden.

### **V: Groepsintentionaliteit**

De theorie die ik in dit deel zal behandelen is afkomstig van Margaret Gilbert. Deze theorie is binnen deze scriptie uniek omdat deze als enige groepen als een eigen entiteit ziet. Alle andere prominente denkers binnen deze scriptie, zijnde Searle, Tuomela en Bratman, beweren dat collectieve intenties alleen in het hoofd van individuen kunnen bestaan. Hoewel zowel Tuomela als Searle ontkennen dat we collectieve intenties volledig kunnen reduceren tot ik-intenties, geven ze beide aan dat wij-intenties en gedeelde intenties nog altijd in het hoofd van de actor zitten. Gilbert is de enige<sup>38</sup> die intentionaliteit buiten het hoofd van de actor plaatst. Het is namelijk de groep, niet het individu, die een intentie heeft.

Volgens Gilbert moet elke adequate theorie van groepsintenties aan drie criteria voldoen. Deze drie zijn het akkoordscriterium, het verplichtingscriterium en het disjunctiecriterium. Het disjunctiecriterium is hierbij het opvallendste. Volgens het disjunctiecriterium is het namelijk het geval dat als een groep een groepsintentie heeft, het niet noodzakelijk is dat alle leden van de groep de intentie hebben om de gedeelde intentie uit te voeren. Om het in het hierboven geïntroduceerde jargon uit te drukken, het is niet noodzakelijk dat alle leden een singularistische contributieve intentie hebben.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Hiermee bedoel ik overigens niet dat ze de enige ter wereld is die de hier beschreven mening is toegedaan. Ik bedoel slechts dat ze binnen deze scriptie de enige is. Voorbeelden van andere denkers die in groepsintentionaliteit geloven zijn: J. David Velleman, ‘How to Share an Intention’, *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1997) 1, 29–51. Of: Frank Hindriks, ‘The Status Account of Corporate Agents’, in: Bernhard Schmid, Katinka Schulte-Ostermann en Nikos Psarros (red.), *Concepts of Sharedness: Essays on Collective Intentionality* (Frankfurt 2008) 119-144.

<sup>39</sup> Gilbert, ‘Shared intention’, 171-173.



Ik zal deze opmerkelijke wending met een voorbeeld verduidelijken. In het jaar 9 na Christus leidde Arminius, een Germaan, drie Romeinse legioenen onder leiding van gouverneur Varus door het Teutoburgerwoud. Zowel Varus als Arminius gaven aan dat ze de legioenen door het woud wilden laten marcheren om een verderop gelegen legerkamp te bereiken. Er was dus sprake van een groepsintentie. Arminius had echter niet de intentie om de Romeinen succesvol naar hun kamp te leiden. Hij wilde ze in een hinderlaag lokken en ombrengen. Toch zou Gilbert spreken van een groepsintentie bij Varus en Arminius. Zodra er binnen de groep openlijk is afgesproken om een bepaalde actie uit te voeren is er sprake van een groepsintentie. Maar wat nu als ook Varus de intentie had om te voorkomen dat het legerkamp bereikt werd, maar dit niet aan Arminius vertelde? Is er nog sprake van een groepsintentie op het moment dat geen van de leden van plan zijn om die intentie uit te voeren of zelfs van plan zijn om die intentie actief te saboteren? Gilbert beweert dat er ook op dat punt nog steeds sprake is van een groepsintentie. Singularistische intenties zijn simpelweg niet relevant voor groepsintenties.<sup>40</sup>

Het akkoordscriterium houdt in dat de groepsintentie niet zomaar veranderd of ingetrokken kan worden zonder de toestemming van alle individuele groepsleden. Dus als ik met enkele anderen als groep een intentie heb, mag ik niet in mijn eentje afdwingen dat we de groepsintentie aanpassen. Ik mag ook niet besluiten om niet langer aan de beoogde actie deel te nemen. Tenzij er bijzondere omstandigheden zijn, zoals een afspraak van tevoren dat ik op elk moment de groepsintentie mocht opgeven, moet ik daarvoor toestemming van de rest van de groep hebben.<sup>41</sup>

Het verplichtingscriterium is aan het akkoordscriterium verwant. Volgens het verplichtingscriterium is het zo dat iedereen die zich aan een bepaalde groepsintentie verbonden heeft in principe de verplichting heeft om de acties uit te voeren die bij die intentie passen. Als ik bepaalde acties weiger uit te voeren, of als ik ze op een slechte of luie manier uitvoer, dan hebben de anderen het recht om te eisen dat ik mijn acties wel correct uitvoer. Ook mogen ze zich achteraf bij mij beklagen als ik mij niet volledig aan de groepsintentie heb gehouden.<sup>42</sup>

Nu de drie criteria helder zijn kunnen we kijken naar Gilberts definitie van groepsintenties. Dat is de volgende:

“Members of some population P share an intention to do A if and only if they are jointly committed to intend as a body to do A.”<sup>43</sup>

Let er hier op dat er ‘jointly committed’ staat en niet ‘personally’. Gezamenlijke gebondenheid is niet hetzelfde als persoonlijke gebondenheid. Persoonlijke gebondenheid houdt in dat het individu een bepaalde intentie ontwikkelt of plannen maakt. Omdat het individu de enige is die bij de intentie

---

<sup>40</sup> Gilbert, ‘Shared intention’, 171-173.

<sup>41</sup> Gilbert, ‘Shared intention’, 173-175.

<sup>42</sup> Gilbert, ‘Shared intention’, 175-179.

<sup>43</sup> Gilbert, ‘Shared intention’, 179.

betrokken is kan het individu die intentie ook zelf weer intrekken. Bij gezamenlijke gebondenheid levert de actor veel vrijheid in omdat de actor als onderdeel van een geheel verplichtingen heeft waar de actor zonder de toestemming van de anderen niet vanaf kan komen. Dit hebben we bij de drie criteria hierboven gezien. Via deze notie van gezamenlijke gebondenheid wil Gilbert aan de drie criteria voldoen. Gezamenlijke gebondenheid wil immers niet zeggen dat elk individu zich ook daadwerkelijk aan de gezamenlijk intentie zal houden. Elk individu zou dit volgens Gilbert in principe wel moeten doen, maar het kan ook zijn dat het individu dit niet van plan is. Maar ook als niet alle of zelfs geen van de deelnemers contributieve intenties hebben is er sprake van een groepsintentie. Gezamenlijke verbondenheid impliceert volgens Gilbert ook het akkoords criterium en het verplichtingscriterium en op die manier voldoet ze aan haar eigen eisen van een adequate theorie van groepsintentionaliteit.<sup>44</sup>

Een andere belangrijke observatie raakt aan de opmerking 'to intend as a body'. Dit moet niet te letterlijk maar ook niet te metaforisch opgevat worden. Een groep is niet letterlijk een soort 'lichaam' of een geest die boven de individuen zweeft. Zoals Gilbert zelf al aangeeft neemt ze ontologisch gezien niet meer aan dan tegenstanders zoals Bratman.<sup>45</sup> Toch moeten we ons er voor hoeden dat we dit verhaal over bodies te licht opvatten. De groep begrepen als een geheel dat intenties kan hebben die geen enkele van de onderliggende individuen deelt is immers een sterk filosofisch statement. Dit idee van een groep dat niet van singularistische intenties afhankelijk is maar alleen van de gezamenlijke intenties binnen de groep, dus datgene wat Gilbert 'a body' noemt, zal ik hier vertalen als 'het collectief'. Als ik het verderop in de scriptie over 'het collectief' of over 'collectieven' heb, dan heb ik het dus over deze specifieke conceptie van een groep.

Het idee van groepsintentionaliteit is verre van onproblematisch. Het eerste kritiekpunt heeft te maken met normativiteit. Met het akkoords criterium en het verplichtingscriterium geeft Gilbert aan dat groepsintenties vaste normatieve gevolgen hebben. Ze ziet normativiteit dus als een essentieel onderdeel van collectieve intentionaliteit. Dat heb ik in deel III<sup>46</sup> reeds ontkend, dus ik zal die discussie niet herhalen.

Het kernprobleem met Gilbert is dat de robuuste groepsintenties zoals zij ze beschrijft simpelweg niet bestaan. Gilbert gebruikt ontologisch gezien dezelfde bouwstenen als de andere filosofen, menselijke actoren met intenties. Volgens haar kunnen deze gezamenlijk een 'body' emuleren die acties onderneemt en intenties heeft. Dit impliceert een eenheid die in realiteit niet bestaat. Onder elk collectief bevindt zich een aantal actoren die elk hun eigen intenties, motivaties en handelingen hebben. Waar is de eenheid die Gilbert ziet op gebaseerd?

Gilbert wijst hierbij op het eerdergenoemde joined commitment. De actoren binden zich aan een collectief dat een bepaald doel heeft. Dit gebeurt op een publieke wijze en kan vele vormen aannemen. Mensen kunnen beloven om iets te doen, maar het kan ook voldoende zijn om in stilte

---

<sup>44</sup> Gilbert, 'Shared intention', 179-184.

<sup>45</sup> Gilbert, 'Shared intention', 180-181.

<sup>46</sup> Deel III ging alleen over wij-intentionaliteit, maar de argumenten die ik daar gebruikt heb zijn ook hier toepasbaar.

ergens aan deel te nemen. Het doel dient op een publieke manier duidelijk gemaakt te worden, dan wel expliciet in woorden dan wel impliciet in bepaald gedrag.<sup>47</sup>

Wat hier beschreven wordt is slechts een reeks handelingen die door de individuele actoren wordt uitgevoerd. Waar is de entiteit die de groepsintenties moet dragen? Een intentie kan niet als het ware in de lucht hangen, er moet een soort wezen zijn die de intentie draagt. Gilbert beweert dat het de groep is die de intentie draagt. Maar geen enkel individueel lid draagt de groepsintentie, zoals Gilbert zelf ook aangeeft. De groep als geheel is ook geen goede kandidaat, want 'de groep' is niet een op zichzelf bestaand iets. Het is slechts een set individuen. De groepsleden hebben elk hun eigen intenties en gaan de interactie met elkaar aan. Collectieve intentionaliteit wordt dus door individuen en hun interactie bepaald. Daarmee erken ik dat groepen in zekere zin wel bestaan en dat we ook uitspraken kunnen doen over groepen. Maar dit reductieve beeld van groepen is totaal ongeschikt om groepsintenties te dragen. Als we zeggen dat een groep een intentie heeft kan dat alleen maar betekenen dat de onderliggende individuen een intentie hebben. Er is immers niets voorbij de individuen! Dit terwijl het disjunctiecriterium duidelijk maakt dat de groepsintentie niet afhankelijk is van de onderliggende individuele intenties. Gilbert kan individuen dus niet als fundament voor groepsintenties gebruiken.

Kan Gilbert de interacties tussen individuen allicht gebruiken als fundament? Haar idee van gezamenlijke gebondenheid lijkt daar immers bij te passen. Maar hoe kan een interactie een intentie hebben? De interacterende actoren kunnen natuurlijk intenties hebben, maar de interactie op zichzelf heeft dat niet. Een interactie is een handeling, die overigens ook communicatief van aard kan zijn. Een handeling heeft slechts een intentie voor zover de handelende actor een intentie heeft. Ik zie daarom niet in hoe een interactie een intentie kan hebben buiten de individuen om. Interacties zijn simpelweg niet geschikt als dragers van groepsintenties. Gilbert heeft dus een fundament nodig dat niet bestaat uit individuele actoren of hun interacties. Een dergelijk fundament lijkt ze niet te geven. Wijzen op "groepen" en joined commitment is niet voldoende, want die bestaan slechts uit individuen en interacties.

Een laatste optie is om te beweren dat men groepen niet kan reduceren tot losse individuen. Maar in eerdere delen van deze scriptie hebben we al gezien dat argumenten tegen reductie niet succesvol zijn. Tenzij Gilbert met nieuwe, dwingende argumenten komt waarom reductie onmogelijk is, lijkt er geen hoop te zijn voor het vinden van een geschikt fundament voor groepsintenties.

## **VI: Collectieve intentionaliteit in de geschiedwetenschappelijke praktijk**

Nu ik de theoretische kant van collectieve intentionaliteit heb besproken, kan ik de geschiedwetenschappelijke praktijk bekijken. Ik zal dit doen aan de hand van het eenentwintigste hoofdstuk van *Western Civilization Beyond Boundaries*. Het boek is geschreven door zeven verschillende historici. Ik zal de voornaamste, Thomas F. X. Noble, als hoofdauteur beschouwen. Het onderzochte hoofdstuk behandelt de periode tussen 1814 en 1848.<sup>48</sup> Ik zal eerst kijken naar de collectieve intenties bij individuele actoren. Ik zal hierbij vier elementen in het oog houden. Dit zijn normativiteit, groepsgevoel, rationaliteit en subplannen. Searle is van mening dat normativiteit en

---

<sup>47</sup> Margaret Gilbert, 'Walking Together: A paradigmatic social phenomenon', *Midwest Studies in Philosophy* 15 (1990) 1, 7-9.

<sup>48</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 600-629.

groepsgevoel noodzakelijk zijn voor collectieve intenties. Bratman beweert dat passende subplannen nodig zijn. Tenslotte zijn Tuomela, Searle en Bratman het met elkaar eens dat rationaliteit ook relevant is.

Ik zal tevens reflecteren op de rol van Gilbertiaanse groepsintenties binnen *Western Civilization*. Mijn methode bij het bestuderen *Western Civilization* is de volgende. Eerst zal ik onderzoeken waar we in de tekst collectieve intentionaliteit kunnen lokaliseren. De term komt op geen enkele plaats in het boek voor, dus deze eerste opgave is niet eenvoudig. Zodra ik de vindplaats van collectieve intentionaliteit achterhaald heb, zal ik bekijken hoe Noble spreekt over collectieve intenties. Zoals gezegd zal ik eerst naar samenwerkende individuele actoren kijken en daarna naar groepsintenties. Ik sluit het hoofdstuk af met een reflectie op de invloed van de hier ontdekte manier van denken over collectieve intentionaliteit.

Op welke manier komt collectieve intentionaliteit naar voren in *Western Civilization*? Op het eerste gezicht lijkt intentionaliteit, zowel van het collectieve als het individuele soort, geen rol te spelen in de analyses van Noble. Het woord "intention" komt überhaupt niet in het hoofdstuk voor!<sup>49</sup> Hoe moeten we dit verklaren? Daarvoor moeten we onderzoeken hoe Noble het verleden benadert. Laten we eerst naar het voorwoord kijken, waarin enkele uitlatingen daarover gedaan worden. Deze uitlatingen zijn niet erg helder of structureel, maar toch kunnen we er het een en ander uit afleiden. Het woord waarmee Noble zelf zijn aanpak samenvat is "balance"<sup>50</sup>. Hiermee doelt hij op balans tussen een groot coherent narratief en kleinere analyses, balans tussen verschillende soorten geschiedenis, enzovoort. Daarbij wordt ook de wens uitgesproken om zoveel mogelijk invalshoeken toe te laten.<sup>51</sup> Laten we de tekst zelf er eens bij halen.

"For example, when we talk about government and politics, we present the institutional structures through which power was exercised, the people who possessed power as well as the people who did not, the ideological foundations for the use of power, and the material conditions that fostered or hindered the real or the would-be powerful. In other words, instead of treating old-fashioned 'high politics' in abstract and descriptive ways, we take an approach that is organic and analytical: How did things works?"<sup>52</sup>

De aanpak is dus inderdaad breed opgezet, met veel aandacht voor context. Maar het is juist deze focus op context die verklaart waarom intentionele verklaringen ontbreken. Doordat Noble helemaal opgaat in de politieke, culturele en materiele contexten, raken de actoren zelf uit beeld. Noble lijkt weinig interesse te hebben voor de precieze gedachten en intenties van de actoren. Dit omdat hij hun gedrag liever verklaart aan de hand van hun maatschappelijke positie, via ideologieën die destijds heersten of via praktische en materiële omstandigheden. Hun interne leefwereld is van

---

<sup>49</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 600-629.

<sup>50</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, XXIII.

<sup>51</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, XXII-XXIV.

<sup>52</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, XXIII.

minder groot belang. Deze nadruk op het externe verklaart de afwezigheid van intenties in het hoofdstuk.

Ik zal nu enkele korte voorbeelden geven waarin Noble het gedrag van een groep extern in plaats van intern verklaart. "A parallel movement developed among Greek peasants, who were hostile to the Ottoman Turks for having accumulated vast landholdings at their expense."<sup>53</sup> "The Spanish dominions had grown restless in the eighteenth century, for they had witnessed the advent of an independent United States and the French occupation of Spain itself. Spain's emboldened colonies had refused to recognize the Napoleonic regime in Madrid and became increasingly self-reliant. Their attitude did not change when French control of Spain ended."<sup>54</sup> In het eerste fragment zien we dat het gedrag van de Griekse boeren verklaard wordt aan de hand van politieke en materiele redenen. In het tweede fragment, zien we dat de Spaanse kolonies door wereldpolitieke en nieuwe ideologieën tot opstandigheid worden geïnspireerd. Hun gedrag wordt dus externalistisch verklaard. We krijgen geen inkijkje in de denkwereld van de betrokken groepen of hun intenties, maar worden doorverwezen naar ontwikkelingen die buiten de groep plaatsvinden.

Toch kunnen we Noble soms op internalistische verklaringen betrappen, hoewel we gezien hebben dat dit niet zijn focus is. "In 1838, political radicals with working-class support drew up a 'people's charter,' a petition calling for universal male suffrage, electoral districts with equal population, salaries and the abolition of property qualifications for members of Parliament, the secret ballot, and annual general elections. Chartism, the movement that grew out of this petition, sought political democracy as a means for social change."<sup>55</sup> "In August 1819, sixty thousand people gathered in St. Peter's Fields in Manchester to demand universal suffrage for men and women alike, an annual Parliament, and other democratic reforms."<sup>56</sup> Deze fragmenten bezitten een internalistisch karakter omdat groepen niet langer door krachten van buitenaf tot handelen gedreven worden. Ze hebben zelf bepaalde plannen of doelen en handelen volgens die plannen. Zowel de Chartisten als de demonstranten op de St. Peter Fields kwamen tot hun handelingen omdat ze Engeland democratischer wilden maken. Dit doel, een internalistisch element, verklaart het handelen. Het feit dat er wel enkele internalistische verklaringen in *Western Civilization* voorkomen is overigens niet in tegenspraak met mijn claim dat de focus van Noble op externalistische verklaringen ligt. Dat er een focus is op een bepaald soort verklaringen sluit andere verklaringen immers niet volledig uit. Het betekent slechts dat die andere soort verklaringen minder talrijk en minder uitgebreid zijn.

Waar deze focus op externalistische verklaringen precies vandaan komt is moeilijk te zeggen. Mijn hypothese is dat dit komt vanwege een bredere ontwikkeling binnen de geschiedwetenschap om minder met individuen en meer met (overwegend externe) contexten te werken. De opkomst van de Annales-school, de invloed van het Marxisme<sup>57</sup> en de cultural turn zijn enkele oorzaken hiervan. Deze

---

<sup>53</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 623.

<sup>54</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 607.

<sup>55</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 619.

<sup>56</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 603.

<sup>57</sup> Hier bedoel ik niet de politieke theorie, maar de Marxistische methode om het verleden te benaderen.

drie ontwikkelingen hebben gemeen dat er meer aandacht kwam voor het externe in allerlei vormen. Er kwam, respectievelijk, meer aandacht voor zaken als de ontwikkelingen van de *longue durée*, materiële oorzaken en de invloed van de cultuur. Interne verklaringen waren onder Leopold von Ranke nog vrij prominent. Hij was immers sterk in individuen geïnteresseerd, zeker als dit zeer invloedrijke individuen betrof. Ontwikkelingen in de twintigste eeuw brachten hier verandering in.<sup>58</sup> Een hint voor de juistheid van deze hypothese is te vinden in het voorwoord van *Western Civilization*. "For a long time, some said, Western Civilization books devoted excessive coverage to high politics – 'the public deeds of great men,' as an ancient Greek writer defined the historian's subject. Others felt that high culture- all the Aristotles and Mozarts - was include to the exclusion of supposedly lesser figures and ordinary men and women. In the 1970s, books began to emphasize social history. Many applauded this new emphasis even as they debated fiercely over what to include under this heading."<sup>59</sup> Hoewel Noble niet helemaal meegaat met deze neiging om individuen uit de spotlight weg te halen, staat hij wel degelijk onder de invloed van de door hem beschreven ontwikkelingen. Zodra individuen, en in het verlengde daarvan groepen, meer naar de achtergrond treden, worden externe invloeden, zoals "social history", prominenter. Deze externalistische neigingen, voortgekomen uit bredere historiografische ontwikkelingen, zijn er de oorzaak van dat intenties amper voor komen in *Western Civilization*.

Nu de benadering van het verleden van Noble wat uitgelicht is, kunnen we terug naar collectieve intentionaliteit. Zoals ik aan het begin van dit deel zei, maakt Noble in het bestudeerde hoofdstuk geen direct gebruik van intenties. Er lijkt dus weinig te analyseren. Maar zoals we net gezien gebruikt Noble soms internalistische verklaringen, meestal in de vorm van plannen of doelen van de actoren. Hiervan kan ik mooi gebruik maken. Plannen en intenties liggen namelijk zeer dicht bij elkaar. Een actor met een plan of doel is er op gericht om iets te bereiken, meestal via bepaalde acties. Dit lijkt sterk op een intentie. Een intentie is immers het voornemen om een bepaalde actie uit te voeren, al dan niet met een doel in het achterhoofd. Ik zal er daarom van uit gaan dat wanneer Noble beweert dat enkele actoren het plan of doel hebben om samen iets te bereiken, dat ze dan ook de intentie daartoe hebben. Dit geldt uiteraard niet in gevallen van bedrog, maar alleen als de besproken plannen oprecht en serieus zijn. Mijn methode zal zijn om te kijken hoe Noble praat over actoren met gezamenlijke plannen. Gaat hij er vanuit dat er bij dergelijke groepen sprake is van normativiteit, groepsgevoel, rationaliteit en aan elkaar aangepaste subplannen? Als we deze vragen kunnen beantwoorden kunnen we achterhalen wat Nobles beeld van samenwerking is.

Ik ben dus op zoek naar de minimale eisen van Noble aan gezamenlijke plannen. Noemt Noble een gezamenlijk plan nog altijd een gezamenlijk plan als de vier elementen afwezig zijn? Om dit te onderzoeken, richt ik me op een stuk tekst waarin gezamenlijke plannen onder grote druk komen te staan. Dit is het stuk over de grotendeels mislukte revoluties van 1848. Daar treffen we het volgende citaat: "The revolutions of 1848 went through two basic stages: unity in the shared goal of regime change, followed by disagreement about what should replace the toppled regimes. In the first stage,

---

<sup>58</sup> Tosh, John, *The Pursuit of History, Sixth Edition* (New York 2015) 46-228.

<sup>59</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, XXIII.

liberal demands for more political freedoms, such as the right to vote, joined popular demands for social and economic justice.”<sup>60</sup> We zien dus twee groepen, de liberalen en wat we maar “het volk” zullen noemen, die gezamenlijk bepaalde eisen gaan stellen. Er zijn dus gezamenlijke doelen, namelijk het creëren van een revolutie. Het is duidelijk dat Noble in deze eerste fase samenwerking ziet ontstaan, dankzij deze gedeelde plannen.

Zodra we verder lezen zien we echter dat de vier elementen niet of slechts zeer zwak aanwezig zijn. De samenwerking valt al snel volledig en gewelddadig uit elkaar. “In June, the new parliament terminated the costly national workshops that had employed thousands of workers. The latter, in despair, revolted. The government carried out a bloody repression, killing 3,000 and arresting 15,000.”<sup>61</sup> “Once the peasants had won their freedom from feudal dues in Germany and from serfdom in the Austrian Empire, they were no longer interested in what was occurring in the capital. Thus, the alliance in favor of change disappeared, and it could not even serve as a bulwark against counterrevolution.”<sup>62</sup> Het is duidelijk dat de revolutionaire partijen hun subplannen niet goed op elkaar afstemden. Het lukt niet om compromissen te sluiten. Het feit dat het binnen vier maanden (van eind februari tot juni)<sup>63</sup> al tot gewapende conflicten kwam toont dit. In deze beschrijving van de snelle afbraak van de eenheid ontbreekt ook groepsgevoel volledig. Van normativiteit kunnen we ook niet spreken, gezien het feit dat voormalige kameraden elkaar met geweld bestreden of weigerde elkaar te ondersteunen! Zelfs rationaliteit is niet veilig. De arbeiders komen immers “in despair” in opstand. Deze opstand was dus niet rationeel, maar toch voerden ze hem uit.

Vanwege het voorgaande concludeer ik dat Noble al vrij snel beweert dat actoren gezamenlijke plannen of doelen hebben. Er was sprake van een afwezigheid van een significant groepsgevoel, een afwezigheid van een sterke nieuwe normativiteit en het ontbreken van de wil om alle subplannen aan elkaar aan te passen bij de revolutionairen. De opstand van de Franse arbeiders toont dat zelfs rationaliteit niet noodzakelijk is.

Ook groepsintenties komen bij Noble niet op een directe manier naar voren. We moeten deze dus nagaan door te kijken of Noble beweert dat collectieven plannen kunnen maken. Het blijkt al snel dat dit het geval is. “Many Italian governments – notably the papacy, the kingdom of Naples, and the central Italian duchies – also successfully repressed aspirations for freer institutions and a unified Italy, knowing that they could count on Austrian assistance to squelch any uprising.”<sup>64</sup> “In 1815, the [British] Parliament passed legislation – known as the Corn Laws – that imposed high tariffs on various forms of imported grain. These laws shielded landowning grain producers from international competition and allowed them to reap huge profits at the expense of consumers.”<sup>65</sup> Hier zien we dat collectieven, zoals het koninkrijk Napels of het Britse parlement, zelfstandig kunnen plannen volgens

---

<sup>60</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 625.

<sup>61</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 626.

<sup>62</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 626.

<sup>63</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 625-626.

<sup>64</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 621.

<sup>65</sup> Noble e. a., *Western Civilization*, 603.

Noble. Het parlement had plannen om lokale producenten te bevoordelen en de Italiaanse overheden probeerden om hervormingen tegen te houden. Ze worden hier neergezet alsof ze kunnen handelen as a body. Deze weergave van het gedrag van collectieven impliceert de aannname van groepsintenties, ook al is die aannname allicht onbewust.

Wat Nobles overtuigingen over collectieve intentionaliteit betreft hebben we nu, via het analyseren van actoren met gezamenlijke plannen, twee zaken gesignaleerd. Noble is al snel geneigd om te beweren dat actoren gezamenlijke plannen hebben. Hij stelt er dus geen hoge eisen aan, wat impliceert dat hij ook al snel van collectieve intentionaliteit zou spreken. Samenwerking krijgt hierdoor een instabiel karakter. Beweren dat bepaalde actoren samen werkten stelt daardoor niet veel voor, omdat ook zeer zwakke gevallen als samenwerking tellen. Die zwakke gevallen ondermijnen daarmee de kracht van woorden als 'samenwerken'. De zwakte van deze woorden maakt dat we zaken zoals allianties als iets fragiels en tijdelijks zien. Hierdoor krijgt het verleden een vloeibaar karakter waarin weinig echt verankerd is.

Wat groepsintenties betreft zien we dat Noble deze met enige regelmaat gebruikt. Hij laat entiteiten die uit talloze individuen bestaan, zoals het Oostenrijkse keizerrijk of het Britse parlement, plannen smeden alsof het een collectief, oftewel "a body" is. Het erkennen van de mogelijkheid dat een staat als eenheid een bepaald plan kan hebben, heeft een sterke invloed op ons beeld van het verleden. Door staten, of andere collectieven, zo neer te zetten ontstaat het idee dat deze sterk en verenigd waren. De gepresenteerde stevigheid van de collectieven maakt dat we minder snel verwachten dat deze collectieven uit elkaar vallen. Het verleden wordt daardoor minder dynamisch.

Interessant genoeg zijn de richtingen waarop de twee keuzes ons opduwen tegengesteld. De losse conceptie van samenwerking leidt tot een instabiel en diffuus beeld van het verleden, terwijl de groepsintenties juist een veel vaster beeld suggereren. Dit lijkt paradoxaal, maar bij een organisch geëvolueerd labyrint zoals de taal kan dit voor komen. De invloed van de taal op de historiografie is dus complex en niet eenduidig. Dit maakt het extra lastig om die invloed te lokaliseren. Vandaar juist het nut van reflectie op collectieve intentionaliteit. Daarmee kunnen we het geschiedwetenschappelijke gebruik van collectieve intentionaliteit beter onderzoeken en de invloed die dat heeft lokaliseren.

## **VII: Conclusie**

Het hoofddoel van deze scriptie was om het begrip 'collectieve intentionaliteit' te definiëren. Om dit te kunnen doen heb ik het begrip in drieën gesplitst. Dit zijn wij-intenties, gedeelde intenties en groepsintenties. Wij-intenties, dus de singularistische intentie van een individu om samen te werken, heb ik gedefinieerd als 'ik heb de intentie dat wij X'en'. Deze definitie is ontleend aan Michael Bratman.

Gedeelde intenties, dus intenties die alle leden van een bepaalde groep hebben omtrent een bepaalde actie, heb ik een zelfbedachte definitie gegeven. 'Een groep actoren heeft een gedeelde intentie om een actie X uit te voeren op het moment dat alle actoren de wij-intentie hebben om gezamenlijk actie X uit te voeren.' Deze definitie verwijst terug naar de eerder gedefinieerde wij-intenties. Deze twee definities zijn reductief bedoeld. Collectieve intentionaliteit is simpelweg een vorm van normale individuele intentionaliteit. Het verschil is dat we met collectieve intentionaliteit rekening moeten houden met de intenties van anderen en hun gedrag moeten voorspellen en



beïnvloeden. Daarnaast heeft collectieve intentionaliteit een impact op sociale normativiteit en groepsgevoel. Die impact is significant en het zou het waard zijn om die impact zowel theoretisch als empirisch te onderzoeken. Desalniettemin zijn die verschijnselen niet essentieel voor collectieve intentionaliteit en dienen ze in definities daarvan niet terug te keren. Over de genoemde definities moet tevens gemeld worden dat ze vanwege hun reductieve karakter niet circulair zijn. De argumenten daarvoor zijn in deel III te vinden. Het laatste opvallende element bij mijn definities is dat ze irrationaliteit toestaan. Dit omdat ik absurde of irrationele collectieve intenties mogelijk acht, op zijn minst logisch gezien. Irrationaliteit en intentionaliteit spreken elkaar immers niet tegen. Met deze definities en de bijbehorende reflecties heb ik voldaan aan de opdracht om een definitie te geven van collectieve intentionaliteit die zo kaal en reductief mogelijk is. Mijn definities zijn kort, helder, reductief en open van karakter. Het is deze kale conceptie van collectieve intentionaliteit die ik de hele scriptie lang heb verdedigd.

De derde afsplitsing van collectieve intentionaliteit, groepsintenties, heeft geen eigen definitie gekregen. Dit omdat ik het bestaan hiervan ontken. Het is niet mogelijk dat een groep als groep zijnde intentionaliteit kan dragen. Een groep is niets meer dan een set individuen en alles wat 'de groep' doet verwijst direct terug naar een of enkele van de groepsleden. Het is dus onmogelijk dat de groep een intentie draagt die we niet terugvinden in de individuele groepsleden.

Dankzij het theoretische werk werd het mogelijk om de benadering van historici wat collectieve intentionaliteit betreft kritisch te onderzoeken. Dit was niet gemakkelijk omdat Noble geen expliciet gebruik maakt van collectieve intentionaliteit. Via het onderscheid tussen externalistische en internalistische verklaringen heb ik toch bepaalde zaken kunnen achterhalen. Ik ben me er van bewust dat dit onderscheid niet bijzonder scherp of helder is, maar voor de doeleinden van deze scriptie is het onderscheid voldoende vruchtbaar.

Mijn conclusie was dat historici, of in ieder geval de auteurs van *Western Civilization*, collectieve intentionaliteit op twee manieren benaderen. Aan de ene kant zijn ze vrij los in wat ze samenwerking noemen. Aan de andere kant maken ze gebruik van groepsintenties. Deze manoeuvres hebben elk een impact op de manier waarop geschiedenis wordt bekeken.

Het is overigens niet zo dat de impact van dit gebruik van collectieve intentionaliteit per se slechts of onwenselijk is. Het is slechts een van de vele manieren waarop het concept wordt gebruikt. Er is niet een evident juiste methode. Om de geschiedenis te beschrijven hebben we, normaal gesproken, een taal en concepten nodig. Dat de inhoud van die concepten ons beeld van de geschiedenis beïnvloeden is dan ook niet vreemd. Maar het feit dat taal die constructieve rol speelt wil niet zeggen dat we niet over onze woorden hoeven na te denken. Het is juist interessant om die talige invloeden te onderzoeken. Dit niet om die invloeden te elimineren, want dat is niet mogelijk, maar simpelweg om van die invloeden bewust te zijn. Via de taal vormen we onze onderzoeken, laten we dan ook kijken hoe de taal deze onderzoeken vormt.

Ik realiseer me dat de discussies die ik hier gevoerd heb allerlei interessante vraagstukken oproepen. Wat is bijvoorbeeld de precieze impact van collectieve intenties op sociale normativiteit? Bratman

geeft hiervan elders wel een opzet, maar ik kan er in deze scriptie niet meer op in gaan.<sup>66</sup> Een nog veel belangrijkere vervolgvraag zou zijn welke concepten historici nog meer hanteren die een onduidelijke betekenis hebben. Neem bijvoorbeeld gewone oftewel individuele intentionaliteit. Dat begrip heeft ook voldoende lastigheden en ambiguïteiten. We kunnen ook vragen naar de precieze status van sociale feiten zoals wetten of religieuze leefregels. Hoe ze werken zien we als historici vaak genoeg, maar wat is hun onderliggende structuur? Dit zijn allemaal vragen op een theoretisch niveau waar binnen de geschiedwetenschap niet veel aandacht voor is. Dat is jammer omdat de manier waarop we dergelijke concepten gebruiken een significante impact heeft op de geschiedschrijving. Deze scriptie heeft één concept uit de doeken gedaan, het is nu aan anderen om dat werk voort te zetten.

---

<sup>66</sup> Michael Bratman, 'Dynamics of Sociality', *Midwest Studies in Philosophy* 30 (2006) 1, 5–15.

## Literatuur

Bratman, Michael, *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency* (Cambridge 1999).

Bratman, Michael, 'Dynamics of Sociality', *Midwest Studies in Philosophy* 30 (2006) 1, 1–15.

Gilbert, Margaret, *On Social Facts* (Princeton 1989).

Gilbert, Margaret, 'Walking Together: A paradigmatic social phenomenon', *Midwest Studies in Philosophy* 15 (1990) 1, 1-14.

Gilbert, Margaret, 'Shared intention and personal intentions', *Philosophical Studies* 144 (2009) 1, 167–187.

Hindriks, Frank, 'The Status Account of Corporate Agents', in: Bernhard Schmid, Katinka Schulte-Ostermann en Nikos Psarros (red.), *Concepts of Sharedness: Essays on Collective Intentionality* (Frankfurt 2008) 119-144.

Miller, Seumas, *Social Action. A Teleological Account* (Cambridge 2001).

Noble, Thomas F. X. e.a., *Western Civilization Beyond Boundaries* (Wadsworth 2014).

Paul, Herman, *Als het verleden trekt. Kernthema's in de geschiedfilosofie* (Amsterdam 2014).

Petersson, Björn, 'Collectivity and Circularity', *The Journal of Philosophy* 104 (2007) 3, 138-156.

Plato, *Het Symposium*, D. Loenen (vert.), (Amsterdam 1970).

Searle, John, 'Collective Intentions and Actions', in: P. Cohen, J. Morgan en M.E. Pollack (red.), *Intentions in Communication* (Cambridge 1990) 401-415.

Searle, John, *Making the Social World: The Structure of Human Civilization* (New York 2010).

Sellars, Wilfrid, *Essays in Philosophy and its History* (Dordrecht 1974).

Tosh, John, *The Pursuit of History, Sixth Edition* (New York 2015).

Tuomela, Raimo en Kaarlo Miller, 'We-Intentions', *Philosophical Studies* 53 (1988) 3, 367–389.

Tuomela, Raimo, 'We-Intentions Revisited', *Philosophical Studies* 125 (2005) 1, 327–369.

Velleman, J. David, 'How to Share an Intention', *Philosophy and Phenomenological Research* 57 (1997) 1, 29–51.

Zaibert, L. A., 'Collective Intentions and Collective Intentionality', *The American Journal of Economics and Sociology* 62 (2003) 1, 209-232.