

# **Plichten naar de toekomst**

Benaderingen van het nonidentiteitsprobleem

Onderzoeksscriptie Wijsbegeerte

Ruben Noorloos

Liberal Arts & Sciences

Universiteit Utrecht

6 maart 2012

Eerste begeleider: dr. J.P.M. Philips

Tweede begeleider: dr. J.H. Lith-van Dis



# Inhoud

<b>I: Het nonidentiteitsprobleem</b> .....	5
1. Inleiding: intergenerationele rechtvaardigheid.....	5
2. Het nonidentiteitsprobleem .....	6
3. Kunnen we het probleem ontkennen? .....	9
4. Kunnen we het probleem inperken?.....	11
5. Implicaties en benaderingen van het probleem .....	14
<b>II: Onpersoonlijk consequentialisme en de weerzinwekkende conclusie</b> .....	18
1. Principe Q.....	19
2. Totaal consequentialisme en de weerzinwekkende conclusie.....	21
2.1 Verschillende vormen van consequentialisme .....	21
2.2 De weerzinwekkende conclusie .....	23
3. Gemiddeld consequentialisme en “mere addition” .....	25
3.1 Afwijzing van gemiddeld consequentialisme .....	25
3.2 “Mere addition” en de weerzinwekkende conclusie .....	26
4. Conclusie.....	28
<b>III: Rechten en overlappende generaties</b> .....	31
1. Plichten buiten de nonidentiteitscontext .....	33
2. De ‘laatste oordeel’-benadering .....	34
2.1 De ‘laatste oordeel’-benadering: eerste lezing.....	34
2.2 De ‘laatste oordeel’-benadering: tweede lezing.....	37
2.3 Problemen van de ‘laatste oordeel’-benadering.....	40
3. Transitieve plichten .....	43
3.1 Welke plichten kunnen naar de toekomst worden uitgebreid? .....	43
3.2 De ‘recursieve’ plicht.....	45
3.3 De ‘absolute’ plicht.....	46
4. Conclusie.....	47

<b>IV: Noncomparatief leed en suffiëntarisme</b> .....	49
1. Een noncomparatieve, suffiëntaire benadering .....	49
1.1 De drempelconceptie van leed .....	50
1.2 Invulling van de drempel .....	52
1.3 Implicaties voor het nonidentiteitsprobleem.....	54
2. De drempelconceptie van leed .....	55
2.1 Schade boven de drempel .....	55
2.2 Toch plichten boven de drempel? .....	56
3. Intergenerationeel suffiëntarisme .....	58
3.1 Hoe hoog moet de drempel zijn? .....	58
3.2 Het positieve en het negatieve argument .....	58
4. Kan Meyers theorie onafhankelijk onderbouwd worden? .....	60
4.1 Waarom de drempelconceptie?.....	61
4.2 Waarom andere intergenerationele principes?.....	63
<b>V: Afweging en conclusie</b> .....	65
1. Samenvatting van de theorieën .....	65
1.1 Parfit: onpersoonlijk consequentialisme .....	65
1.2 Gosseries: persoonlijk consequentialisme en de anticipatie van leed.....	67
1.3 Meyer: noncomparatief leed en suffiëntarisme.....	68
2. Afweging.....	69
3. Conclusie.....	71
<b>Bibliografie</b> .....	73

# I: Het nonidentiteitsprobleem

## 1. Inleiding: intergenerationele rechtvaardigheid

Hebben we morele plichten naar toekomstige generaties? De vraag is in de laatste halve eeuw steeds belangrijker geworden, nu meer en meer duidelijk is geworden dat we onze nakomelingen erg verreikende lasten kunnen nalaten. Denk aan klimaatverandering of nucleair afval. Maar hij is niet gemakkelijk te beantwoorden. Niet alleen bestaat er een fundamentele machtsasymmetrie tussen toekomstige mensen en ons – wij kunnen hen wel beïnvloeden, maar zij ons niet – waardoor er geen sprake is van wederkerigheid in de intergenerationele context.<sup>1</sup> Misschien is het zelfs helemaal niet mogelijk toekomstige personen te schaden.

Dit is mogelijk omdat niet alleen de sociale of economische omstandigheden van toekomstige mensen gedeeltelijk van ons afhangen, maar ook hun persoonlijke identiteit door ons bepaald wordt. Stel dat wij, de huidige mensen, besluiten de natuurlijke grondstoffen van de aarde op te maken. Hoogstwaarschijnlijk zullen de levensomstandigheden van de mensen die over tweehonderd jaar zullen leven daardoor veel slechter zijn dan wanneer we grondstoffen bewaard hadden. Maar omdat ons nieuwe beleid grote gevolgen zal hebben voor onze levensstijl, zal het vermoedelijk ook gevolgen hebben voor de hoeveelheid en met name de identiteit van de kinderen die geboren zullen worden. We zullen met andere mensen en op andere momenten kinderen krijgen. Deze verschillen hopen zich in de loop der tijd op. Na tweehonderd jaar is het goed mogelijk dat de twee bevolkingen – de bevolking zonder en die met grondstoffen – volledig verschillend van elkaar zijn. De crux van het probleem is dat

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Barry 1977 en 1979.

wanneer we nu vragen *wie* precies slechter af is door onze verkwisting, het antwoord ‘niemand’ moet zijn. Alle mensen in de bevolking zonder grondstoffen hadden immers helemaal niet bestaan wanneer we de grondstoffen bewaard hadden. Omdat hun levens vermoedelijk nog wel de moeite waard zijn, zullen ze een leven zonder grondstoffen prefereren boven niet-bestaan.<sup>2</sup>

Dit is in het kort het nonidentiteitsprobleem, dat gepopulariseerd werd door Derek Parfit in zijn boek *Reasons and Persons* (1984).<sup>3</sup> Hoewel het veel aandacht heeft gekregen, is er op dit moment nog geen algemeen geaccepteerde oplossing voor. Sommige voorstellen zijn echter prominenter dan andere. In deze scriptie worden drie van deze voorstellen besproken.

Het lijkt alsof het nonidentiteitsprobleem met name een obstakel is voor *persoongerelateerde* theorieën: theorieën die gestoeld zijn op de gedachte dat wat slecht is, slecht voor iemand moet zijn. Dit soort theorieën heeft moeite te zeggen dat iemand er in de bevolking zonder grondstoffen op achteruit is gegaan. We zullen nagaan hoe twee van dit soort ‘persoonlijke’ voorstellen het probleem proberen te omzeilen of in te perken, en in hoeverre zij in hun opzet slagen. Ook ‘onpersoonlijk’ welzijnsconsequentialisme kan het nonidentiteitsprobleem echter alleen oplossen ten koste van minstens even grote andere problemen.

Ik zal deze drie benaderingen behandelen, en daarna zal ik proberen te beantwoorden welke van de drie het meest overtuigend met het probleem omgaat, en of deze theorie ook een ‘goede’ (niet alleen de ‘beste’) oplossing voor het probleem is. Hoe ik dat zal doen en welke theorieën ik precies zal bespreken, zal ik uitgebreider uitleggen aan het einde van deze inleiding. Eerst is het nodig het nonidentiteitsprobleem zelf nader te bestuderen, en daarnaast twee eerste reacties erop te bespreken.

## 2. Het nonidentiteitsprobleem

Wat is precies de redenering achter het nonidentiteitsprobleem? Stel dat een veertienjarig meisje ons vertelt dat ze zwanger wil worden.<sup>4</sup> Onze instinctieve reactie is dat dit een slechte beslissing is. We zeggen dat ze de zwangerschap beter kan uitstellen: een kind dat ze nu krijgt zou waarschijnlijk een ‘slechte start’ in het leven krijgen, terwijl dat niet zo zou zijn als ze nog tien jaar zou wachten. Maar voor wie zou het eigenlijk slechter zijn als ze nu zwanger

---

<sup>2</sup> Ervan uitgaand dat een leven dat de moeite waard is te verkiezen is boven niet-bestaan. Als we neutraal zijn over de waarde van leven ten opzichte van niet-bestaan, dan moeten we concluderen dat leven zonder grondstoffen in elk geval *niet slechter* is dan helemaal niet bestaan. Nog steeds is er dan niemand door de handeling gekwetst. Zie Parfit 1987: 359. Vgl. ook Meyers aanpak, die beschreven wordt in n. 99.

<sup>3</sup> Parfit 1987. Andere vroege bronnen zijn Schwartz 1978 en Kavka 1982.

<sup>4</sup> Het voorbeeld is overgenomen uit Parfit 1987: 357-61.

werd? Het is duidelijk dat het kind dat ze over tien jaar zou krijgen een *ander* kind zou zijn dan het kind dat ze nu kan krijgen. Het zal immers uit een andere zaad- en eicel geboren worden. Aannemend dat het leven van het eerste kind de moeite waard zou zijn, is er dus niemand die door haar beslissing benadeeld wordt (behalve misschien zichzelf). Het kind zelf zou waarschijnlijk een leven met een slechte start prefereren boven helemaal geen leven. Sterker, we kunnen nog een stap verder gaan en zeggen dat dit kind *alleen* met de slechte start geboren kan worden. De kans dat het later nog geboren zal worden uit vergelijkbare ei- en zaadcellen is nihil.

Dit voorbeeld illustreert hoe het nonidentiteitsprobleem in de praktijk te werk gaat. Het probleem vereist ons twee aannames te maken. Een daarvan gaat over identiteit, de ander over causaliteit. Geen van beide is omstreden, maar ze zijn ook niet vanzelfsprekend.<sup>5</sup>

De eerste aanname is dat onze identiteit voor een belangrijk deel afhangt van onze genetische identiteit. Een verandering in ons DNA leidt tot een verandering in wie we zijn. Het aannemen van deze claim betekent niet dat we het culturele component van onze identiteit verwaarlozen. Evenmin betekent het dat *elke* verandering in ons DNA gevolgen heeft voor onze identiteit.<sup>6</sup> Of ons haar blond of bruin is heeft, kunnen we zeggen, geen noemenswaardige gevolgen voor wie we zijn. Maar de verschillen waar we het in het kader van het nonidentiteitsprobleem over hebben, zijn altijd groter dan dit en wel relevant voor ons karakter.

Als we de grote rol van onze genen voor wie we zijn accepteren, dan volgt daaruit dat het moment waarop we verwekt worden van doorslaggevend belang is voor deze identiteit. Op het moment van conceptie worden immers de eicel van de moeder en de zaadcel van de vader, die allebei de helft van ons genetische materiaal dragen, met elkaar verbonden. Omdat de eicel elke maand wisselt en omdat er grote competitie is tussen de grote hoeveelheid zaadcellen, volgt dat kleine veranderingen in het verwekkingstijdstip grote gevolgen hebben voor ons genetisch materiaal. Parfit noemt dit de

*Time-Dependence Claim*: Als een bepaalde persoon niet verwekt zou zijn geweest toen hij in feite verwekt werd, dan is het *in feite* waar dat hij nooit bestaan zou hebben.<sup>7</sup>

Deze claim is misschien iets te sterk geformuleerd. Het is mogelijk dat zeer kleine verschillen in het verwekkingstijdstip geen gevolgen hebben voor de identiteit van het kind, omdat dan

---

<sup>5</sup> Vgl. Parfit 1987: 351-5 en meer in het algemeen hoofdstuk 16 van *Reasons and Persons*, 351-79.

<sup>6</sup> Zie Kavka 1982: 94n2.

<sup>7</sup> "If any particular person had not been conceived when he was in fact conceived, it is *in fact* true that he would never have existed" (Parfit 1987: 351; oorspronkelijke nadruk).

nog steeds dezelfde zaadcel de eicel bevrucht.<sup>8</sup> Maar dit gebeurt alleen bij erg kleine verschillen. Een halve seconde kan theoretisch al het verschil maken tussen de ene zaadcel en een ander. Een paar minuten maakt dat verschil vrijwel zeker. Het verschil tussen twee zaadcellen kan zo groot zijn als dat tussen de leden van een twee-eiige tweeling uit één eicel.

De tweede aanname is dat zelfs heel kleine handelingen al gevolgen hebben voor het moment waarop we onze kinderen verwekken. Als we de eerste aanname accepteren, kunnen we moeilijk om deze tweede claim heen. De tijd die we nodig hebben om een keuze te maken en die uit te voeren zal immers vaak al verschillen afhankelijk van welke beslissing we nemen. Maar ook als we dit soort minieme verschillen onbelangrijk vinden – en ik zie niet in waarom we dat zouden doen – spelen er nog andere verschillen mee. Onze keuze om bijvoorbeeld de natuurlijke grondstoffen van de aarde uit te putten, zal namelijk ook gevolgen hebben voor ons gedrag en levensstijl. Dat betekent dat we in die situatie ook gaandeweg andere mensen zouden ontmoeten en met andere mensen kinderen zouden krijgen. Ook deze veranderingen vallen onder het nonidentiteitsprobleem. Hoewel nonidentiteit in deze gevallen langzamer optreedt, is er geen principieel verschil met de bredere interpretatie.

De acceptatie van deze tweede claim leidt tot de conclusie die het nonidentiteitsprobleem inhoudt: sommige van onze handelingen beïnvloeden de identiteit van toekomstige personen. Hadden we in die gevallen anders gehandeld, dan hadden andere personen bestaan. Daarom is het niet waar dat de toekomstige personen die wij normaal gesproken als slachtoffers van onze handelingen zouden zien, in feite *geschaad* zijn door ons gedrag: hun bestaan is er juist van afhankelijk. Dit betekent dat we de levens van toekomstige personen, individueel gezien, evenmin slechter als beter kunnen maken. Het nonidentiteitsprobleem ondergraaft daarom alle plichten om hen beter (of niet slechter) af te maken.

Dat op zich is al een belangrijke uitdaging, maar nog moeilijker is het om een theorie te vinden die niet alleen het bestaan van plichten naar de toekomst überhaupt kan redden, maar ook tot plichten komt die redelijkerwijs *adequaat* zijn. (De term ‘adequaat’ is natuurlijk erg onduidelijk, maar we hoeven hier niet te proberen hem scherp te definiëren. De voorbeelden van ‘inadequate’ plichten die we tegen zullen komen, zijn zo onomstreden dat elke redelijke invulling van het begrip ze inadequaat zou noemen.) Het lijkt redelijk om te eisen dat een theorie die probeert het nonidentiteitsprobleem op te lossen of te vermijden voor allebei deze

---

<sup>8</sup> Parfit vermijdt dit probleem door de Time-Dependence Claim zo aan te passen dat alleen verschillen in de *maand* van conceptie (en daarmee dus verschillen in de specifieke eicel die bevrucht wordt) van belang zijn voor de identiteit van het kind. Zie Parfit 1987: 352. Ik neem deze aanpassing niet over, omdat ik zoals gezegd niet denk dat kleine verschillen in het verwekkingstijdstip controversieel of irrelevant kunnen zijn. Ik neem aan dat een verschil van meer dan een paar minuten zeker de identiteit van het kind zal beïnvloeden, en in het vervolg zullen we alleen dit soort relevante verschillen behandelen.



uitdagingen slaagt. Het doel van deze scriptie (nader toegelicht in paragraaf 5 verderop) zal zijn om te onderzoeken of de theorieën die we bespreken dit ook doen.

### 3. Kunnen we het probleem ontkennen?

Het nonidentiteitsprobleem lijkt op het eerste gezicht zo vreemd dat we misschien denken dat we een fout gemaakt hebben. Onze intuïties over onze plichten zijn zo sterk dat we niet bereid zijn ze voor het probleem aan de kant te zetten. Parfit had dezelfde reactie.<sup>9</sup> In deze paragraaf zullen we kort bespreken hoe hij ermee om ging, en zullen we beargumenteren dat het nonidentiteitsprobleem, hoewel het wegens onze sterke intuïties geen directe praktische gevolgen zal hebben voor hoe we onze plichten naar toekomstige generaties opvatten, toch een serieus probleem is van groot indirect belang. Wanneer dit duidelijk is geworden, zullen we in de volgende paragraaf enkele grenzen aan zijn toepassing stellen.

Vergelijk deze twee medische programma's.<sup>10</sup> Programma A behandelt een zeldzame aandoening. Als een zwangere vrouw deze aandoening heeft, zal haar kind geboren worden met een ernstige maar niet levensbedreigende handicap (bijvoorbeeld blindheid). Deze is na de geboorte niet meer te verhelpen, maar tijdens de zwangerschap kan programma A door medicatie voorkomen dat de handicap optreedt. Programma B behandelt een vergelijkbare aandoening. Deze aandoening gaat echter na een paar maanden, zeg twee, vanzelf over. Onder programma B zouden vrouwen die van plan zijn zwanger te worden getest worden op deze aandoening. Als de test positief is, wordt ze gezegd een paar maanden te wachten tot de aandoening vanzelf over is gegaan.

Ons budget stelt ons in staat om slechts één van de twee programma's te financieren. Beide zouden evenveel succes hebben, en beide aandoeningen komen even vaak voor. Welke moeten we kiezen? Het lijkt alsof er geen enkel verschil tussen de programma's is en dat onze keuze willekeurig is. Maar volgens het nonidentiteitsprobleem is er wel een relevant verschil. Bij programma A worden dezelfde mensen geboren als die de ziekte hadden. Bij programma B wordt de zwangerschap uitgesteld en worden daarom andere mensen geboren. Het nonidentiteitsprobleem suggereert daarom dat we programma A moeten kiezen: daar maken we men-

---

<sup>9</sup> “When I saw the problem, I did not become less concerned [about effects on future generations]” (Parfit 1987: 367). Schwartz (1978) had deze reactie niet: hij betoogt dat het nonidentiteitsprobleem inderdaad een einde maakt aan onze plichten naar de toekomst.

<sup>10</sup> Het voorbeeld is opnieuw van Parfit. Zie Parfit 1987: 367.

sen effectief beter af, terwijl niemand er slechter van wordt als we programma B niet uitvoeren. B beïnvloedt immers de identiteit van de kinderen.<sup>11</sup>

Dit lijkt absurd en we vinden het moeilijk te accepteren. Liever accepteren we wat Parfit de *No-Difference View* noemt: de opvatting dat het nonidentiteitsprobleem geen moreel verschil maakt.<sup>12</sup> We denken dat de programma's even waardevol zijn.

Dat roept echter de vraag op wat onze reden was om de *No-Difference View* te accepteren. Onze intuïties speelden daar natuurlijk een belangrijke rol in, maar zij kunnen niet de enige reden zijn. Ze vertellen ons immers niets inhoudelijks over wat er mis is met het probleem, dat bovendien zelf ook op een schijnbaar even sterke intuïtieve onderbouwing kan rekenen. Het probleem is er bovendien juist op gericht de geldigheid van onze intuïties te onderwerpen. Als we niet direct in kunnen zien wat er met de redenering achter het nonidentiteitsprobleem mis is – en ik ga ervan uit dat we dat niet kunnen – dan betekent dat dat we de *No-Difference View* een onafhankelijke onderbouwing moeten proberen te geven. Kunnen we dat?

Parfit geeft wel zo'n onderbouwing.<sup>13</sup> Hij is welzijnsconsequentialistisch van aard. Beide programma's, schrijft hij, hebben hetzelfde resultaat: namelijk een even sterke daling in de frequentie waarin de aandoening voorkomt. Kiezen we A, dan zijn er daardoor evenveel mensen minder die blind zijn als wanneer we B kiezen. En beide groepen zijn even slecht af: "The people in the first group [onder A] would not be worse off than the people in the second group [onder B] would have been."<sup>14</sup> In die zin is er daarom geen verschil tussen de twee.

Dit is een overtuigend antwoord als we consequentialist zijn wat betreft levensstandaarden. Het is meer problematisch als we bijvoorbeeld een rechtenconsequentialist zijn. In dat geval zouden we namelijk moeten beargumenteren dat de kinderen onder programma B ook een recht hebben om niet blind geboren te worden, terwijl dat de enige manier is waarop ze

---

<sup>11</sup> Deze *No-Difference* casus is misschien niet erg aangrijpend. Het nonidentiteitsprobleem kan echter ook tot veel vreemdere situaties in onze morele overwegingen leiden. Overweeg Kavka's voorbeeld van de kindslaaf (1982: 100-1). Een stel dat van plan is om kinderloos te blijven, besluit na een aanbod van een slavenhandelaar om toch een kind te verwekken en dat aan hem te verkopen. Omdat de verkoop plaatsvindt voor het kind verwekt is, en het stel überhaupt geen plannen had om kinderen te krijgen, is het bestaan van het kind van de verkoop afhankelijk. Het wordt door de verkoop niet slechter af, en gezien het nonidentiteitsprobleem weten we niet goed waarom de handeling verkeerd is.

Vergelijk Kavka's voorbeeld nu met de situatie waarin het kind al verwekt was op het moment dat de verkoop gesloten werd. Zijn identiteit wordt nu niet beïnvloed, en we kunnen zonder probleem zeggen dat het slecht is om hem te verkopen, omdat dat hem slechter af maakt. Maar het enige verschil tussen de twee situaties is het moment waarop het kind verwekt wordt: voor of na het aanbod. Het lijkt absurd dat dit ene verschil zulke sterke gevolgen heeft voor onze beoordeling van de situaties.

<sup>12</sup> Parfit 1987: 367. Parfit bespreekt de *No-Difference View* in paragraaf 125 van *Reasons and Persons*, 366-71.

<sup>13</sup> Parfit 1987: 368-9.

<sup>14</sup> Parfit 1987: 369.

kunnen bestaan.<sup>15</sup> Zoals ook Parfit echter opmerkt,<sup>16</sup> is het niet voldoende als onderbouwing voor de No-Difference View in zijn geheel. We hebben deze situatie op kunnen lossen doordat in beide situaties evenveel leed bestond. Maar er zijn situaties waarin bijvoorbeeld verschillende hoeveelheden mensen zullen leven. In die situaties zullen de totale en gemiddelde hoeveelheden leed per uitkomst verschillen. Zoals we later zullen zien heeft Parfit grote moeite dit soort zaken adequaat op te lossen. Een zwakkere versie van de No-Difference View kunnen we echter wel accepteren: dat nonidentiteit geen moreel verschil maakt in situaties die in elk welzijnsconsequentialistisch opzicht verder gelijk zijn.<sup>17</sup> Maar dat is alleen omdat we er een consequentialistische onderbouwing voor hebben kunnen geven.

In alle gevallen die buiten de ingeperkte No-Difference View vallen, en voor iedereen die geen consequentialist met betrekking tot welzijn is, is het nonidentiteitsprobleem nog steeds moreel relevant. Als we het willen weerleggen, moeten we daarom met een uitgebreidere theorie komen – met een theorie, in feite, die lijkt op de theorieën die ik later zal bespreken. Tot dan moeten we het probleem serieus nemen, zelfs al zijn onze intuïties zo sterk dat we er in de praktijk niet direct rekening mee zullen houden. Ook al is dat zo, toch is het probleem relevant. Het lijkt immers simpelweg onaanvaardbaar om een morele theorie aan te hangen die het impliceert, zelfs alleen in theoretische gevallen. En zelfs als we theorie en praktijk in dit geval zouden willen scheiden – en waarom zouden we dat doen? – zal het oplossen van het theoretische deel van het probleem belangrijke implicaties hebben voor centrale onderdelen van ons morele denken. Het vraagt ons bijvoorbeeld om te heroverwegen wat de relaties zijn die tussen ons en onze nakomelingen spelen, en wat we bedoelen wanneer we zeggen dat iemand ‘geschaad’ is. Het speelt daarom een belangrijke rol als toetssteen voor onze morele theorieën. Als we het serieus nemen zal dat grote gevolgen hebben voor welke theorieën we acceptabel vinden, en daardoor indirect ook voor ons gedrag naar toekomstige generaties.

#### 4. Kunnen we het probleem inperken?

We kunnen het probleem daarom niet zomaar negeren. Toch zijn nog veel aspecten ervan onduidelijk. Het belangrijkste van die aspecten is misschien de precieze reikwijdte van het nonidentiteitsprobleem. Van welke op de toekomst gerichte handelingen, en naar welke toe-

---

<sup>15</sup> Omdat de behandeling onder B er natuurlijk voor zorgt dat andere kinderen ontstaan. Dit probleem keert terug in hoofdstuk IV (par. 4), wanneer we noncomparatieve rechtenbenaderingen bespreken.

<sup>16</sup> Parfit merkt op dat zijn antwoord de “different number choices” niet oplost (1987: 370). Zie hoofdstuk II voor deze “different number choices” en Parfits pogingen ze op te lossen.

<sup>17</sup> Dit is in feite Parfits ‘principe Q’, dat in paragraaf II.1 verder besproken zal worden.

standen van toekomstige personen, ontkent het nonidentiteitsprobleem dat we plichten hebben? We kunnen hier geen definitief antwoord op deze vraag verwachten, maar we kunnen wel twee groepen plichten aanwijzen die niet door het probleem worden aangetast. Dat zal ons duidelijk maken dat het nonidentiteitsprobleem aan de ene kant niet *al* onze plichten naar de toekomst onmogelijk maakt, maar dat het niettemin voor *sommige* (of zelfs voor *veel*) vermeende plichten wel belangrijke gevolgen heeft.<sup>18</sup>

Welke plichten worden dus niet aangetast door het nonidentiteitsprobleem? Allereerst zijn er plichten die simpelweg buiten het probleem vallen. Het nonidentiteitsprobleem beïnvloedt de gevallen waarin alle personen die mijn handeling lijkt te benadelen in hun identiteit beïnvloed worden. Maar niet elke intergenerationele handeling is van die soort. Begraaf ik bijvoorbeeld een bom die over honderd jaar afgaat en een bepaald aantal mensen doodt, dan is het onwaarschijnlijk dat hun identiteit van het begraven van de bom afhangt.<sup>19</sup> In dat geval speelt het nonidentiteitsprobleem dus geen rol en is mijn handeling wel duidelijk fout. Dit is waar vanuit zowel een welzijnsconsequentialistisch als een rechtenstandpunt, omdat ik zowel het welzijn van de geschade mensen verminder als hun rechten schend.

Deze identiteitsafhankelijke plichten worden beperkt door empirische en juridische problemen. Ten eerste weten we niet precies wiens identiteiten door mijn handelingen beïnvloed worden en of de bom überhaupt wel slachtoffers zal maken; en ten tweede is het moeilijk mij voor de 100-jaarbom te vervolgen, omdat ik hoogstwaarschijnlijk al dood zal zijn wanneer hij afgaat. Het bestaan van *enkele, morele* plichten kunnen deze bezwaren echter niet ontkennen. Evenmin is het een bezwaar dat er grote temporele afstand is tussen mijn handeling nu en zijn gevolgen in de toekomst. We nemen hier en in het vervolg van deze scriptie aan dat temporele afstand, net als fysieke afstand, geen invloed heeft op de strengheid van

---

<sup>18</sup> Onze strategie hier – de inperking van het probleem – wordt ook benut door Axel Gosseries, wiens theorie we in hoofdstuk III zullen bespreken (zie par. III.1). Zie ook Gosseries 2003: 463-4.

<sup>19</sup> Dit is een meer extreme vorm van Parfitts voorbeeld van het laten liggen van glasscherven in een bos. Zie Parfit 1987: 356. We moeten er misschien van uit gaan dat de mensen die de bom doodt geen familie van mij zijn of afstammen van kennissen van mij. Het begraven van de bom zal vermoedelijk wel bepaalde gevolgen hebben voor hoe ik me in de rest van mijn leven gedraag, dus als ik besluit kinderen te krijgen, zou hun identiteit wel door mijn daad beïnvloed kunnen zijn. Dit verschil zullen zij zelf weer doorgeven aan zowel hun kinderen als aan iedereen met wie ze in hun leven in aanraking komen, wat betekent dat mijn handeling op de (zeer) lange termijn wel wereldwijde gevolgen zal hebben voor de identiteit van de bevolking. Als ik in plaats van een 100- of 1000-jaarbom begraven had, dan was mijn daad misschien wel een nonidentiteitshandeling geweest. Een min of meer vergelijkbaar punt over hoe identiteitsverschillen tussen twee uitkomsten van een handeling per generatie exponentieel toenemen wordt gemaakt door Schwartz (1978: 5-6).

onze plichten.<sup>20</sup> Dat betekent dat mijn morele plicht om de 100-jaarbom niet te begraven even sterk is als mijn morele plicht om geen 24-uursbom te begraven.

Als dit plausibel is, hebben we nu één groep plichten waar het nonidentiteitsprobleem geen invloed op heeft. Overweeg nu een tweede groep. Het lijkt redelijk om aan te nemen dat een leven niet de moeite waard kan zijn.<sup>21</sup> En als iemands leven niet de moeite waard is, heeft hij altijd een geldig bezwaar tegen degene(n) die voor zijn bestaan verantwoordelijk is (zijn). Die hebben hem dan immers leed berokkend, zonder voor dat leed voldoende welzijn in de plaats te zetten. In tegenstelling tot de mensen die onder het nonidentiteitsprobleem vallen, is hij door zijn verwekking *wel* slechter af geworden. Het is daarom altijd verkeerd om een leven te creëren dat niet de moeite waard is.

Dit laat ons enkele plichten naar de toekomst over. Omdat we ons in het vervolg echter voornamelijk met grote maatschappelijke beslissingen (zoals de uitputtingszaak) en met voortplantingskeuzes (zoals de zaak van het veertienjarig meisje) zullen bezighouden, zullen we dit soort plichten niet veel in kunnen zetten.<sup>22</sup> In die gevallen nemen we steeds aan dat alle betrokken levens de moeite waard zijn, en dat ze allemaal voor hun identiteit van onze handelingen afhangen. We zullen zien dat het nonidentiteitsprobleem nog steeds betrekking heeft op de meeste van onze veronderstelde plichten.

Iemand zou kunnen aanvoeren dat in elk geval een deel van onze daadwerkelijke beslissingen wel hetzij mensen buiten de kaders van het nonidentiteitsprobleem zal treffen, of waardeloze levens zal creëren. In die gevallen, zou hij kunnen zeggen, kunnen we de plichten die we naar die twee groepen mensen hebben gebruiken om de verkeerde handeling in zo'n keuze af te kunnen wijzen. Dit lijkt aannemelijk: het is goed mogelijk dat sommige mensen levens die niet de moeite waard zijn zullen hebben omdat wij eerder hun natuurlijke grondstoffen hebben opgemaakt, of dat ons besluit om die grondstoffen op te maken bepaalde mensen in de nabije toekomst zal treffen die hoe dan ook bestaan zouden hebben. In die gevallen zouden we inderdaad het nonidentiteitsprobleem kunnen omzeilen.

---

<sup>20</sup> Aanhangers van de zogenaamde “social discount rate” denken wel dat morele plichten met de tijd afnemen. Het gaat te ver om deze theorie hier te bespreken, maar een overtuigende weerlegging van de theorie is te vinden in Appendix F van *Reasons and Persons*, Parfit 1987: 480-6.

<sup>21</sup> We kunnen ons dit voorstellen door een welzijnsdrempel aan te nemen waaronder het leven niet meer de moeite waard is. Noem deze drempel, naar Parfit, het “bad level”. (Parfits drempel is voor levens die nog net de moeite van het leven waard zijn. “Though worth living, they must be crimped and mean,” schrijft hij (1987: 433). Dit is echter een technisch verschil waar we hier geen rekening mee hoeven te houden.) We gebruiken dan een ‘drempelconceptie’ van leed. Een vergelijkbare drempelconceptie zal een belangrijke rol spelen in hoofdstuk IV, waar we Lukas Meyers theorie bespreken.

<sup>22</sup> Het hoofdstuk waarin we Gosseries bespreken, vormt hierop een uitzondering.

Maar dit is geen erg grondige oplossing voor het probleem. Ten eerste zijn er nog steeds veel beslissingen waarin deze overwegingen geen rol kunnen spelen. De meeste voortplantingskeuzes lijken hieronder te vallen. Ten tweede lijkt het wel degelijk redelijk om te eisen dat onze gronden voor de ‘juiste’ keuze zich ook uitstrekken naar de mensen die *binnen* het probleem vallen. Anders zouden we geen enkele plicht hebben om die mensen te compenseren wanneer we de ‘verkeerde’ handeling kozen. Maakten we alle natuurlijke grondstoffen op, dan zouden we alleen verantwoordelijk zijn voor de paar mensen die daardoor niet voor hun bestaan van afhankelijk waren, en voor de mensen die waardeloze levens leidden. Maar voor de mogelijk miljarden anderen zouden we geen enkele verantwoordelijkheid hebben. Dit lijkt duidelijk onacceptabel, en daarom moeten we op zoek naar een degelijker oplossing.<sup>23</sup>

##### 5. Implicaties en benaderingen van het probleem

De voorgaande twee paragrafen hebben hopelijk duidelijk gemaakt dat het nonidentiteitsprobleem robuuster is dan het op het eerste gezicht misschien lijkt. Het lijkt erop dat we een uitgebreidere theorie nodig hebben om het te kunnen oplossen. In het vervolg van de scriptie zullen we drie van zulke theorieën bespreken. Deze paragraaf dient om een korte opzet van dit vervolg te geven. Om deze benaderingen in een kader te kunnen plaatsen, is het goed ons eerst dit af te vragen: welke gevolgen heeft het nonidentiteitsprobleem precies voor ons denken over intergenerationele rechtvaardigheid?

We merkten eerder al op dat het probleem ons voor twee uitdagingen plaatst. De eerste is het veiligstellen van bepaalde plichten in nonidentiteitscontexten op zich. We willen in elk geval plichten hebben in *sommige* situaties die normaal gesproken als nonidentiteitssituaties gezien worden. De tweede uitdaging is het vinden van plichten die intuïtief gezien *omvangrijk* genoeg zijn en geen onaantrekkelijke consequenties hebben. Merk op dat het niet onmogelijk is om het tweede zonder het eerste te doen. We zouden bijvoorbeeld kunnen verdedigen dat plichten buiten het nonidentiteitsprobleem voldoende zijn voor intergenerationele rechtvaardigheid. Slagen we daarin – en dat zal natuurlijk niet gemakkelijk zijn – dan hebben we daarmee een acceptabel antwoord op het nonidentiteitsprobleem.

Laten we nu kijken naar welke reacties er op het nonidentiteitsprobleem mogelijk zijn. Wanneer duidelijker is welke onderliggende ethische aannames het nonidentiteitsprobleem onder druk zet, geeft ons dat ook een beter beeld van de verhoudingen tussen de theorieën die

---

<sup>23</sup> Maar vergelijk hoe Gosseries met dit probleem omgaat (hoofdstuk III, m.n. par. 2).

we zullen bespreken. Het nonidentiteitsprobleem heeft de meest directe gevolgen voor één specifieke ethische positie. Dit is het type consequentialistische theorie dat de volgende twee principes aanneemt:

*persoongerelateerde intuïtie* (“person-affecting intuition”): Een handeling is alleen slecht (of goed) als hij slecht (of goed) is voor iemand.<sup>24</sup>

*subjunctief-historische conceptie van leed*: een handeling schaadt iemand alleen als de actor diegene als gevolg van de handeling slechter af maakt dan hij zou zijn geweest als de handeling niet had plaatsgevonden.<sup>25</sup>

Beide principes hebben grote intuïtieve plausibiliteit, maar we kunnen ze niet allebei aanhangen als we het nonidentiteitsprobleem willen vermijden. Een nonidentiteitshandeling is immers slechter voor niemand in de subjunctief-historische zin: hij maakt de getroffen personen niet slechter af dan ze anders geweest zouden zijn. In andere gevallen hadden ze namelijk überhaupt niet bestaan. Als we denken dat bestaan moreel niet beter of slechter is dan niet-bestaan, dan moeten we dus zeggen dat niemand door de nonidentiteitshandeling slechter af is geworden. Bestaan met een bepaalde handicap is niet slechter dan niet-bestaan, als dat de enige manier is waarop we kunnen bestaan. Denken we daarentegen dat bestaan wel beter is dan niet-bestaan, dan volgt daar een nog sterkere conclusie uit: namelijk dat de betrokken personen er *beter* door zijn geworden. Ze zijn bevoordeeld, omdat ze alleen in deze uitkomst bestaan zouden hebben. Deze tweede opvatting is daarom problematischer, maar de eerste is al voldoende voor het optreden van het probleem.<sup>26</sup>

Het nonidentiteitsprobleem maakt het onmogelijk om te zeggen dat toekomstige personen ons plichten kunnen opleggen als we de beide genoemde principes tegelijk blijven aanhangen. Als dit het geval is, welke opties blijven ons dan open? Merk op dat de subjunctief-historische conceptie in zijn huidige definitie de persoongerelateerde intuïtie veronderstelt.<sup>27</sup> Het omge-

<sup>24</sup> In sloganvorm: “[W]hat is bad must be bad for someone” (Parfit 1987: 363; zijn nadruk). Zie Parfit 1987: 369-70, Meyer 2010: sect. 1 en Arrhenius 2000: 116-22 voor iets andere formuleringen en discussie.

<sup>25</sup> “An action (or inaction) at time  $t_1$  harms someone only if the agent causes (or allows) this person to be worse off at some later time  $t_2$  than the person would have been at  $t_2$  had the agent not interacted with (or acted with respect to) this person at all” (Meyer 2010: sect. 3.1). Merk op dat Meyers definitie, anders dan onze weergave ervan, leed door ‘inactie’ toelaat. We zullen dat soort gevallen echter niet tegenkomen, dus gebruik ik de eenvoudiger vorm. Meyers versie is natuurlijk wel inclusiever en strikt gezien correcter.

<sup>26</sup> We kunnen ook ontkennen dat het bestaan van een persoon überhaupt te vergelijken met zijn niet-bestaan. In dat geval is de subjunctief-historische conceptie helemaal niet bruikbaar in nonidentiteitszaken en kunnen we geen enkele uitspraak meer doen over de staat van het vermeende slachtoffer in vergelijking met een andere situatie. Dit is Meyers opvatting; zie n. 99.

<sup>27</sup> Het is misschien mogelijk om hem anders te definiëren, zodanig dat de centrale eenheid bijvoorbeeld niet een individu maar een staat van zaken is. Maar in zo’n geval zou het moeilijk zijn om nog van ‘leed’ te spreken.

keerde is echter niet waar. Dat suggereert dat het mogelijk is de persoongerelateerde intuïtie te behouden, als we er een geschikte nieuwe conceptie van leed bij kunnen vinden. Dat is één optie. Een voor de hand liggende andere, meer radicale optie is om, zoals Parfit dat deed,<sup>28</sup> ook de persoongerelateerde intuïtie af te wijzen. Van beide reacties zal ik een voorbeeld bespreken. Er is echter ook een derde oplossing mogelijk: een die beide principes aanhoudt, maar toekomstige plichten volledig uit huidige en identiteitsonafhankelijke plichten afleidt.

De eerste benadering die ik bespreek wordt gevormd door de groep van consequentialistische theorieën die de grootste rol speelt in Parfits originele discussie in *Reasons and Persons*. Deze theorieën proberen het nonidentiteitsprobleem te vermijden door een beroep te doen op een onpersoonlijke standaard. Deze standaard luidt dat de beste situatie die is waarin het meeste welzijn bestaat – waarin ‘meeste’ totaal, gemiddeld of door een mengvorm van die twee wordt opgevat. Zo’n benadering kan zonder veel moeite plichten naar toekomstige personen waarborgen, maar loopt daarbij tegen een even groot probleem als het nonidentiteitsprobleem aan: dat van de ‘weezinwekkende conclusie’. We zullen nagaan hoe deze theorieën met dit probleem te maken krijgen.

De tweede benadering is Gosseries’ persoonlijke theorie. Gosseries’ theorie is bijzonder, omdat hij aan de ene kant wel de gevolgen van het nonidentiteitsprobleem accepteert, maar aan de andere kant niet de persoongerelateerde intuïtie en de subjunctief-historische conceptie van leed afwijst. Hij doet een beroep op de overlapping die er tussen generaties bestaat om zo uit contemporaine plichten ook toekomstige af te leiden. Hoewel zijn aanpak consistent is en bepaalde plichten wel kan verzekeren, is hij erg beperkt. Zijn theorie laat maar een kleine groep plichten toe. Zijn succes hangt bovendien op een cruciale manier af van een ononderbouwde aanname: de veronderstelling dat we een bepaald type levenslange plichten naar het milieu hebben.

De derde benadering tenslotte probeert het idee van toekomstige rechten te redden door een andere opvatting van leed te ontwikkelen. Lukas Meyer introduceert een nieuwe, ‘non-comparatieve’ conceptie van leed die volgens hem het nonidentiteitsprobleem kan omzeilen. Zijn sufficiëntaire benadering draait om het aannemen een ‘welzijnsdrempel’ waaronder iemand geschaad heet, zelfs als hij *alleen* onder die drempel kan bestaan. Eén probleem voor zijn theorie is dat het moeilijk is voor hem om te specificeren hoe hoog deze drempel precies

---

Vermoedelijk veronderstelt de term ‘leed’ altijd een lijdend subject, en moet elke conceptie van leed daarom persoongerelateerd zijn. We komen met zo’n onpersoonlijke conceptie wel in de buurt van bijvoorbeeld een onpersoonlijke consequentialistische conceptie van wat ‘slecht’ is.

<sup>28</sup> Parfit stelt dat “different number choices” (zie par. II.1 voor uitleg) “cannot be explained in person-affecting terms” (1987: 370-1).



moet zijn. Een ander, misschien nog belangrijker probleem draait om de vraag waarom we überhaupt met de drempel zouden werken. Als iemand alleen onder de drempel kan bestaan en zijn leven de moeite waard is, waarom zouden we hem dan geschaad noemen?

Ik zal deze drie theorieën proberen te beoordelen op hoe goed ze voor de genoemde uitdagingen slagen. We hebben geconstateerd dat het nonidentiteitsprobleem niet alleen *adequate* plichten naar toekomstige generaties onmogelijk maakt, maar dat het *het hele idee* van plichten als zodanig onder druk zet. Zolang de levens van de mensen wier identiteiten we beïnvloeden de moeite waard zijn, plaatst het nonidentiteitsprobleem vraagtekens bij de plichten die we naar ze hebben. Elk van de drie genoemde benaderingen is in staat om *enkele* plichten naar de toekomst te garanderen, en dus zal het grootste deel van de discussie erop gericht zijn na te gaan of deze plichten omvangrijk genoeg zijn.

We zullen echter zien dat geen van de drie theorieën *adequate* plichten kan voorschrijven. Parfits methode brengt even grote problemen met zich mee als hij kan oplossen, Gosseries kan alleen met een heel beperkt type plichten werken, en Meyer is niet in staat om een degelijke, onafhankelijke onderbouwing voor zijn theorie te geven. Het zal wel mogelijk zijn om op grond van de bespreking Gosseries' benadering als de meest succesvolle van de drie aan te wijzen. Maar een 'goede' oplossing voor het probleem zullen we niet vinden. Ik zal concluderen dat dat grote gevolgen heeft voor het belang van het nonidentiteitsprobleem.

## **II: Onpersoonlijk consequentialisme en de weerzinwekkende conclusie**

In dit hoofdstuk zal ik de implicaties van onpersoonlijk, maximaliserend welzijnsconsequentialisme voor het nonidentiteitsprobleem behandelen.<sup>29</sup> Er zijn verschillende vormen van dit soort consequentialisme mogelijk. Ze hebben gemeen dat ze allemaal die handeling (uit een verzameling van mogelijkheden) als goed definiëren die de grootste hoeveelheid welzijn tot gevolg heeft. Dit ‘grootste hoeveelheid’ kan op verschillende manier worden opgevat, namelijk als ‘grootste totale hoeveelheid’, ‘grootste gemiddelde hoeveelheid’, of een tussenvorm, die afhankelijk van de situatie zowel ‘totale’ als ‘gemiddelde’ interpretaties toelaat. ‘Welzijn’ is in dit kader bewust een brede term, één die zowel iemands geestelijke als fysieke of financiële status kan omvatten.

Het gebruik van een dergelijke onpersoonlijke standaard heeft vanzelfsprekende voordelen voor het omgaan met het nonidentiteitsprobleem. Zonder een persoongerelateerd perspectief kan het immers überhaupt niet optreden – we hoeven een keuze niet te beoordelen op de mensen die als gevolg van die keuze ‘slechter af’ zijn geworden. Deze sterke punten bespreken we aan de hand van Parfits ‘principe Q’ voor “same number choices”. Maar onpersoonlijk consequentialisme staat voor een groot probleem in de intergenerationele context. Het stuit op de ‘weezinwekkende conclusie’ als het op bevolkingsvraagstukken ingaat. Dit laatste probleem is minstens even groot als het nonidentiteitsprobleem. Er bestaat nog geen goed ant-

---

<sup>29</sup> Tenzij anders aangegeven zal ik in het vervolg “onpersoonlijk consequentialisme” als synoniem van de gebruikte omschrijving behandelen.

woord op, wat een groot nadeel is voor de theorieën die het impliceren. In dit hoofdstuk zal ik nagaan hoe de theorieën de weezinwekkende conclusie precies impliceren.

De voorbeelden die ik in dit hoofdstuk zal bespreken, komen voor het grootste deel uit de *bevolkingsaxiologie*. Arrhenius geeft een losse definitie van deze term:

A population axiology is an ordering of populations in regard to their goodness. The goodness in question is not their instrumental goodness but how good they are in themselves, their intrinsic goodness, as it is sometimes expressed.<sup>30</sup>

We zullen daarom bevolkingen met elkaar vergelijken en vragen welke van die twee, als we ze beiden konden voortbrengen, we zouden kiezen. Omdat de theorieën die we bespreken voor het grootste deel van de ‘grootst mogelijke’ hoeveelheid geluk uitgaan, zullen ze in elke situatie waarin de hoeveelheid welzijn verschilt één van de alternatieven verkiezen.<sup>31</sup> Ik neem aan dat een consequentialistische theorie, als hij compleet wil zijn, zich voor een deel met bevolkingsaxiologie zal moeten bezighouden.

De vormen van consequentialisme die ik zal behandelen vormen maar een deel van de mogelijke welzijnsconsequentialistische benaderingen. Eén mogelijke vorm gaat bijvoorbeeld niet van maximale maar van minimale eisen uit: hij definieert een minimaal juiste staat. Een dergelijke theorie wordt besproken in hoofdstuk IV, in de vorm van Meyers suffiëntarisme. Het gaat te ver om andere mogelijke vormen hier te bespreken, maar we zullen een minimale eis kunnen stellen waar een onpersoonlijke theorie aan moet voldoen om de weezinwekkende conclusie te vermijden en dus acceptabel te zijn.

### 1. Principe Q

Parfits ‘principe Q’ illustreert goed enkele sterke punten van de consequentialistische benadering. In zijn bespreking van het nonidentiteitsprobleem maakt Parfit al snel een onderscheid tussen twee verschillende soorten vragen. “Same number choices” draaien om keuzes die in de toekomst twee verschillende maar even grote bevolkingen opleveren. “Different number choices” leveren daarentegen bevolkingen van verschillende groottes op. Beide soorten keuzes zijn voorbeelden van “different people choices”, het type keuze dat vatbaar is voor het

---

<sup>30</sup> Arrhenius 2000: 35-6. Hij vervolgt dit citaat met een nauwkeuriger invulling van de definitie (p. 36), maar wij zullen het hier bij deze losse vorm laten.

<sup>31</sup> In Arrhenius’ termen gaan we uit van ‘complete’, niet ‘incomplete’ axiologieën. Zie Arrhenius 2000: 36.

nonidentiteitsprobleem, waar “same people choices” dat niet zijn.<sup>32</sup> Een goede benadering van het nonidentiteitsprobleem moet op noch “same” noch “different number choices” tegenintuïtieve antwoorden geven. Parfits principe Q is gemaakt als richtlijn voor de eerste soort keuze. In de volgende paragrafen zullen we zien dat de tweede soort een veel groter obstakel voor een welzijnsconsequentialistische benadering vormt.

We hebben eerder één “same number choice” besproken. Denk terug aan het voorbeeld van het veertienjarige meisje. Ze kan ervoor kiezen om nu of over tien jaar een kind te krijgen. Het kind dat ze nu krijgt zal een ‘slechte start’ krijgen die het latere kind niet zal hebben. Zijn levenskwaliteit zal in het begin van zijn leven minder zijn (hoewel niet zo slecht dat zijn leven niet meer de moeite waard is). Parfit verwoordt onze intuïtie dat ze beter het latere kind kan krijgen in zijn

*principe Q:* Als in twee mogelijke uitkomsten dezelfde hoeveelheden mensen zouden leven, dan zou het slechter zijn als zij die zullen leven slechter af zijn, of een lagere kwaliteit van leven hebben, dan zij die geleefd zouden hebben.<sup>33</sup>

Mits we aannemen dat de keuze van het meisje exclusief is – dat het geen keuzemogelijkheid is *beide* kinderen te krijgen – kan Q uitleggen waarom ze het latere kind moet krijgen: “The child she has now will probably be worse off than a child she could have had later would have been, since this other child would have had a better start in life.”<sup>34</sup> De levenskwaliteit van het eerdere kind zou *ceteris paribus* lager zijn, en daarom zou het de slechtere keuze zijn als ze vroeg zwanger werd. En ook als ze toch besluit al op haar veertiende een kind te krijgen, blijft haar daad volgens Q verkeerd.<sup>35</sup> Dit antwoord is direct en aannemelijk. Dat suggereert dat Q dit soort problemen op een heel eenvoudige manier oplossen, zonder er rekening mee te hoeven houden dat de keuze van het meisje niemand schaadt.

Het principe heeft echter ook beperkingen. Dit voorbeeld vereist alleen een vergelijking tussen twee personen. Q zou ook bruikbaar moeten zijn in even grote, omvangrijkere bevolkingen. Wanneer we echter welzijnsongelijkheden introduceren, blijkt Q ambigu te zijn. Ver-

---

<sup>32</sup> Parfit 1987: 355-6.

<sup>33</sup> “If in either of two possible outcomes the same number of people would ever live, it would be worse if those who live are worse off, or have a lower quality of life, than those who would have lived” (Parfit 1987: 360).

<sup>34</sup> Parfit 1987: 360. Het krijgen van *beide* kinderen zou haar keuze natuurlijk in een “different number choice” veranderen, en Q is niet gemaakt om daarmee om te gaan. Het zou kunnen antwoorden dat ze dan beide kinderen laat zou moeten krijgen, maar daarop zou ze zelf weer kunnen antwoorden dat ze ook drie kinderen zou kunnen krijgen, etc. Dit is het type probleem dat we in de volgende twee paragrafen zullen bespreken.

<sup>35</sup> We zouden dan moeten claimen dat het beter zou zijn geweest als hij nooit geboren was (zolang in zijn plaats het latere kind was ontstaan). Parfit merkt op dat we dit misschien problematisch vinden. Toch, schrijft hij, moeten we deze claim maken om consistent te zijn. Zie Parfit 1987: 360-1.

gelijk twee bevolkingen van elk twee personen. We nemen aan, alleen voor dit voorbeeld, dat welzijn meetbaar is. Bevolking 1 bestaat uit A en B. A heeft een welzijnsniveau van 9, B van 1. (Een niveau van 1 is nog steeds beter dan niet-bestaan.) In bevolking 2 leven C en D, beide met een welzijn van 5. Welke van deze twee is de betere?

Ons antwoord hangt af van hoe we Q interpreteren. Als we Q's 'zij' in 'zij die zullen leven' collectief opvatten, dan vinden we dat de twee bevolkingen even goed zijn – in beide bevolkingen is het totale welzijn 10. Als we het echter individueel opvatten, dan denken we dat bevolking 2 beter is. B is immers slechter af dan C of D. In het eerste geval wordt Q een kwantiteitsclaim, die de situatie met het meeste totale welzijn superieur acht. In het laatste geval ontwikkelt het zich tot een soort maximinprincipe, dat het welzijn van wie het slechtst af is van superieur belang acht. Voor beide opvattingen zijn gemakkelijk tegenintuïtieve voorbeelden te bedenken.<sup>36</sup> Dit suggereert dat Q niet goed om kan gaan met ongelijkheden, en moet worden aangescherpt om dat wel te kunnen, of verworpen als we dat niet kunnen. Tot dan kunnen we Q alleen in gebruiken in situaties zonder ongelijkheden, of in gevallen waarin *iedereen* in de ene bevolking een hogere kwaliteit van leven heeft dan *iedereen* in de andere.

Parfit besteedde in *Reasons and Persons* niet veel tijd aan de verdere specificatie en invulling van Q.<sup>37</sup> Wij zullen dit hier evenmin doen. In plaats daarvan richten we ons nu op het veel grotere probleem van de “different number choices”.

## 2. Totaal consequentialisme en de weerzinwekkende conclusie

### 2.1 *Verskillende vormen van consequentialisme*

“Different number choices” introduceren een factor die bij “same number choices” niet aan de orde is: kwantiteit. Als we een bevolking van een miljoen mensen die erg gelukkig zijn prefereren boven één van slechts één persoon die niettemin een klein beetje gelukkiger is, dan is duidelijk dat we bepaalde waarde hechten aan de hoeveelheid mensen die er in de wereld bestaat. Maar het is niet duidelijk hoe we die waarde moeten opvatten of hoe groot hij moet zijn. In deze en de volgende paragraaf bespreek ik de twee bekendste vormen van maximaliserend

---

<sup>36</sup> Het huidige voorbeeld is vermoedelijk al een reden om Q niet in totale zin op te vatten. Voor een maximin-voorbeeld: laat bevolking 1 uit een miljoen mensen met welzijn 10 bestaan, en laat bevolking 2 bestaan uit 999.999 mensen met welzijn 11 en 1 persoon met welzijn 9. Als maximinprincipe verkiest Q bevolking 1, terwijl de meesten van ons bevolking 2 als de betere zouden zien.

<sup>37</sup> Hij ging in plaats daarvan op zoek naar de ‘Theorie X’ die de problemen in de intergenerationele context op zou moeten lossen. Zie Parfit 1987: 361. Misschien zou X, wanneer hij eenmaal gevonden was, ook de juiste interpretatie van Q kunnen geven.

welzijnsconsequentialisme: ‘totaal consequentialisme’, dat stelt dat de totale hoeveelheid welzijn die erin bestaat de waarde van een situatie bepaalt, en ‘gemiddeld consequentialisme’, dat de gemiddelde hoeveelheid welzijn als maatgevend ziet.<sup>38</sup> De eerste plaatst een volledige nadruk op kwantiteit: elk leven dat de moeite waard is (ook al is het maar nauwelijks) heeft positief welzijn en is daarom goed. De tweede plaatst een volledige nadruk op kwaliteit en geen enkele op kwantiteit, zolang het ‘extra’ leven althans het gemiddelde welzijn in de bevolking niet verhoogt.

Naast deze twee vormen gebruik ik wat ik ‘milde’ consequentialistische theorieën noem: theorieën die een ongespecificeerde combinatie van totale en gemiddelde principes tegelijk aanhouden. Deze theorieën zouden bijvoorbeeld grenzen stellen aan de toename in kwantiteit, zodat extra levens alleen worden verwelkomd als ze het gemiddelde welzijn niet te ver laten dalen.<sup>39</sup> Niets in wat volgt hangt af van de plausibiliteit of zelfs van de precieze invulling van deze theorieën – ze dienen alleen om een van de centrale uitdagingen van de weerzinwekkende conclusie voor onpersoonlijke theorieën, welke vorm ze verder ook hebben, duidelijk te maken.

We zullen zien dat gemiddeld consequentialisme in zichzelf onaantrekkelijk is (zoals het voorbeeld dat we aanhaalden al impliceerde), en dat elke theorie die uitgaat van een ongekwalificeerde ‘grootste hoeveelheid’ geluk – en al de theorieën die we bespreken doen dat – de zeer problematische weerzinwekkende conclusie impliceert. Om dit aan te tonen zal ik in het vervolg van deze sectie laten zien hoe totaal consequentialisme tot de weerzinwekkende conclusie leidt, waarna ik in de volgende paragraaf inga op de ‘mildere’ theorieën. Ook deze vormen krijgen met de weerzinwekkende conclusie te maken – maar in een andere vorm. In beide paragrafen zal ik grotendeels Parfits eigen argumentatie uit *Reasons and Persons* volgen, zij het op minder genuanceerde wijze.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Parfit noemt de eerste variant het ‘Impersonal Total Principle’ en de tweede het ‘Impersonal Average Principle’. Zie Parfit 1987: 387 en 386 resp.

<sup>39</sup> Vgl. Parfit over het “Valueless Level” (1987: 412-3), en zie meer in het algemeen de verschillende mogelijke theorieën die hij bespreekt op 401-5 en in het vervolg van deel 4 van *Reasons and Persons*.

<sup>40</sup> De weerzinwekkende conclusie wordt behandeld in hoofdstuk 17 van *Reasons and Persons* (Parfit 1987: 381-90, “mere addition” komt aan de orde in hoofdstuk 19 (419-41). Merk op dat Parfit nog veel andere problemen en theorieën bespreekt. Hij introduceert bijvoorbeeld ook wat hij de ‘absurde conclusie’ noemt (hoofdstuk 18, 391-417) en behandelt een reeks theorieën die de weerzinwekkende conclusie misschien zouden kunnen vermijden. Het gaat te ver om deze hier de revue te laten passeren. Belangrijk is misschien dat Parfit uiteindelijk moest concluderen dat hij “failed to find such a theory [die de verschillende problemen kan oplossen]” (443).

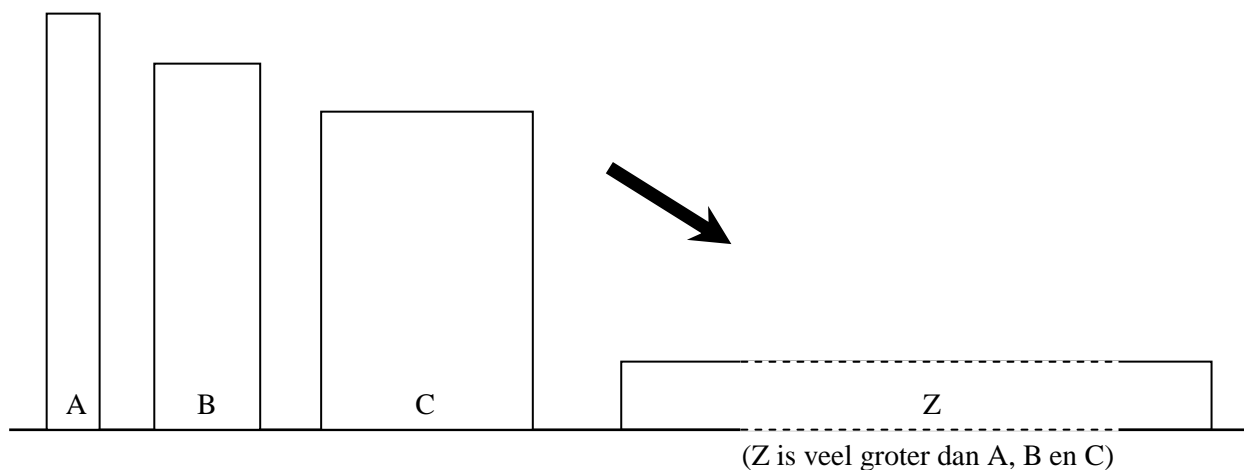
## 2.2 De weerzinwekkende conclusie

Parfit definieert de ‘weerzinwekkende conclusie’ (*repugnant conclusion*) als volgt:

voor elke mogelijke bevolking van een bepaalde grootte van mensen met een erg hoge levensstandaard, is er een andere, veel grotere bevolking denkbaar die *ceteris paribus* beter is, ook al hebben al haar inwoners een leven dat nog maar net de moeite waard is.<sup>41</sup>

Het lijkt duidelijk waarom deze conclusie ‘weerzinwekkend’ is. We geven allemaal genoeg om onze levenskwaliteit om niet deel uit te willen maken van een gigantische bevolking waarin het leven maar net de moeite waard is. Het is echter verrassend moeilijk om de conclusie als welzijnsconsequentialist te vermijden.

Vergelijk deze vier mogelijke bevolkingen.<sup>42</sup>



De hoogte van de rechthoeken stelt de kwaliteit van leven in de bevolking voor, de breedte haar omvang. (Dat we de kwaliteit van leven hier op zo'n schematische manier weergeven, betekent niet dat we denken dat er precieze welzijnsvergelijkingen tussen verschillende mensen mogelijk zijn. We hoeven alleen aan te nemen dat we met logische operatoren als ‘hoger dan’, ‘even hoog als’ en ‘meer dan de helft zo hoog als’ kunnen werken. We kunnen nog steeds denken dat er slechts “rough or partial comparability” tussen de verschillende bevol-

<sup>41</sup> “For any possible population of at least ten billion people, all with a very high quality of life, there must be some much larger imaginable population whose existence, if other things are equal, would be better, even though its members have lives that are barely worth living” (Parfit 1987: 388; mijn nadruk). Niets in het vervolg hangt af van de aanvankelijke grootte van A, dus heb ik Parfits eis dat A tenminste tien miljard mensen bevat niet overgenomen.

<sup>42</sup> Overgenomen uit Parfit 1987: 388. De aanloop naar en de bespreking van dit voorbeeld zelf vinden plaats op pp. 384-90.

kingen mogelijk is.<sup>43</sup>) We nemen aan dat er geen ongelijkheid in deze werelden bestaat, en dat geen van de leden van de bevolkingen overlappen.

Laten we eerst werelden A en B vergelijken. We zien dat de kwaliteit van leven in A hoger is dan in B – in feite is de kwaliteit van leven er astronomisch hoog. In B is de kwaliteit van leven nog steeds bijzonder hoog, maar lager. Daarentegen leven er tweemaal zoveel mensen in B. Omdat er twee keer zoveel mensen in B wonen en de levensstandaard er meer dan de helft zo hoog is, is er meer totaal welzijn in B. Dus is het duidelijk dat het totaal consequentialisme B boven A verkiest.

Tot dusver is er niets aan de hand. We kunnen deze stap echter herhalen. Wereld C is twee keer zo groot als B, en de kwaliteit van leven is er meer dan de helft zo hoog. Daarom moet een totale consequentialist C verkiezen. Als hij C verkiest, dan zal hij ook D verkiezen, en vervolgens E, en zo verder het alfabet af. Elke vergelijking is precies gelijk aan de vorige, en dus kiezen we telkens voor de grotere wereld. Uiteindelijk komen we aan bij de gigantische populatie Z, die vele (mogelijk miljoenen) malen groter is dan A en waarin iedereen een levenskwaliteit heeft die nog maar net positief is. De totale consequentialist verkiest deze wereld boven A waarin iedereen een bijna onvoorstelbaar goed leven heeft. Zijn positie impliceert de weezinwekkende conclusie.

Een bezwaar tegen dit voorbeeld zou kunnen zijn dat er geen scenario in de echte wereld mogelijk is waarin we daadwerkelijk een keuze tussen A en Z moeten maken. Dit is hoogstwaarschijnlijk waar, maar het is geen antwoord op het probleem. Het klopt, schrijft Parfit, dat “[w]e could not in practice face a choice between A and Z,”<sup>44</sup> maar dit is geen ‘diepe’, maar alleen een ‘technische’ onmogelijkheid. Het vereist geen “major change in the laws of nature, including the laws of human nature.”<sup>45</sup> In plaats daarvan hoeven we alleen maar enkele aannames over de “nature and availability of resources” te maken.<sup>46</sup> Dat onze ideeën de weezinwekkende conclusie impliceren, is op zichzelf al voldoende om ze verdacht te maken, zelfs als ze geen praktische toepassing hebben.<sup>47</sup>

---

<sup>43</sup> Parfit 1987: 385.

<sup>44</sup> Parfit 1987: 389.

<sup>45</sup> Parfit 1987: 388.

<sup>46</sup> Parfit 1987: 390.

<sup>47</sup> Zie Parfit 1987: 388-390. Zoals we hierboven zagen, geldt iets vergelijkbaars voor het nonidentiteitsprobleem.

Parfit beargumenteert dat we ons wereld Z voor kunnen stellen, omdat we ons een heel grote bevolking kunnen voorstellen en een bestaan dat nog maar net de moeite waard is (389). Ik betwijfel met name dat eerste. Ik geloof bijvoorbeeld niet dat ik me een bevolking voor kan stellen die miljoenen keren zo groot is als de huidige wereldbevolking. Toch verandert dat niets aan het belang van de weezinwekkende conclusie. Dat we ons Z niet voor kunnen stellen, betekent niet dat het verschil tussen A en Z ‘diep’ is.



Merk bovendien op dat een keuze tussen elk van de wereldenparen afzonderlijk (A en B, B en C, etc.) in de praktijk wel mogelijk is.<sup>48</sup> Hoewel we in zulke gevallen niet direct met de weerzinwekkende conclusie te maken hebben, willen we vermoedelijk wel dat een consequentialistische benadering ons er een zinnig oordeel over helpt te vellen – niet dat hij zonder na te denken steeds voor de grotere wereld kiest.

Nu is het mogelijk dat dit voorbeeld ons niet erg imponeert. Totaal consequentialisme is immers een hopeloos ongenueanceerde positie. Het is niet vreemd dat zo'n extreme theorie extreme gevolgen heeft. In reactie zouden we het voorbeeld kunnen veranderen zodat ook 'mildere' totale versies van het consequentialisme erdoor geraakt worden.<sup>49</sup> In plaats daarvan richt ik me nu op een andere vorm van het probleem.

### 3. Gemiddeld consequentialisme en "mere addition"

#### 3.1 *Afwijzing van gemiddeld consequentialisme*

Vergelijk nu nogmaals A en B. Als de bespreking van totaal consequentialisme hiervoor enig succes heeft gehad, zullen we nu niet meer zo snel zeggen dat B de betere wereld is. Verkiezen we immers B boven A, dan zullen we vermoedelijk ook C boven B verkiezen, enzovoorts tot de weerzinwekkende conclusie. Als we dit willen vermijden, is de meest voor de hand liggende stap dat we gemiddelde consequentialisten worden. In dat geval is duidelijk dat we A verkiezen, want in A is de levensstandaard gemiddeld hoger.

Gemiddeld consequentialisme is echter geen overtuigende positie. We kunnen dit gemakkelijk inzien. Vergelijk een bevolking van één bijzonder gelukkig persoon met een van miljoenen personen die allemaal net iets minder gelukkig zijn. Strikt gemiddeld consequentialisme zou de eerste bevolking verkiezen en daarmee onze intuïties ernstig tegenspreken. Een ander probleem van gemiddeld consequentialisme is dat het het euthanaseren van de minst

---

<sup>48</sup> Parfit schrijft eveneens dat "A and B could in practice be real alternatives" (1987: 388).

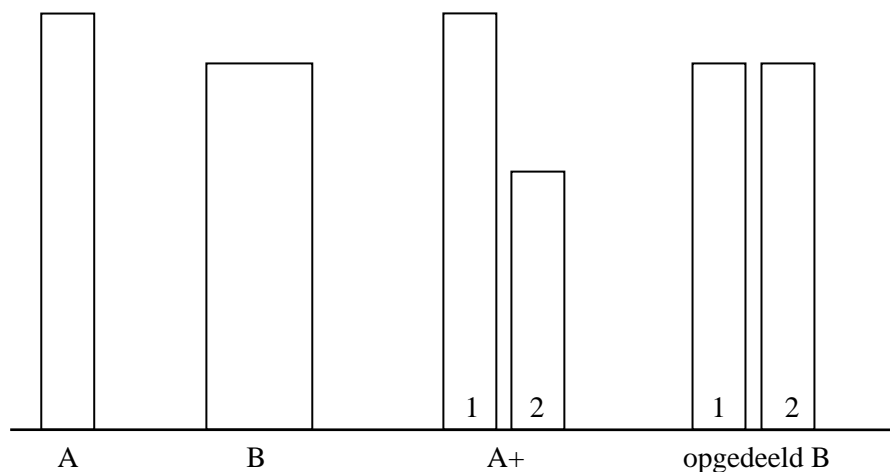
<sup>49</sup> Zoals eerder beschreven zou zo'n 'mildere' vorm bijvoorbeeld een afname in kwaliteit van leven alleen toestaan als daar een voldoende grote toename in kwantiteit tegenover stond. (Omdat elk extra leven dat de moeite waard is, positief welzijn bevat, is totaal consequentialisme niet van deze soort.) Een 'milde' vorm zou dan B pas boven A verkiezen als de kwaliteit van leven in B maar heel weinig lager lag dan in A, of als B vele malen groter was dan A. Natuurlijk zou zo'n theorie dan nog steeds de weerzinwekkende conclusie impliceren – zijn wereld Z zou alleen groter zijn. Hij zou ook moeten kunnen verklaren waarom hij kwantiteit pas boven een bepaalde grens van belang acht.

gelukkige personen in onze bevolking voorstaat.<sup>50</sup> Dat zou immers het gemiddelde welzijn verhogen. Dit is absurd, en dus moeten we gemiddeld consequentialisme verwerpen.

Wat moeten we dan zeggen over de relatie tussen A en B? Eén mogelijkheid is te stellen dat A en B even goed zijn, bijvoorbeeld omdat iedereen er boven een bepaalde levensstandaard leeft.<sup>51</sup> Of we kunnen de positie van wat ik een ‘milde’ consequentialist innemen en zeggen dat de toename in totaal welzijn in B niet opweegt tegen zijn afname in gemiddeld welzijn.<sup>52</sup> Deze posities hebben vermoedelijk hun eigen, specifieke problemen. Ik zal die echter niet bespreken. In wat volgt zal ik van geen enkele consequentialistische theorie in het bijzonder uitgaan. Ik zal in plaats daarvan het fenomeen van “mere addition” bespreken, en laten zien hoe dat tot een tweede vorm van de weerzinwekkende conclusie leidt. Als een consequentialistische theorie die wil vermijden (en we hebben aangenomen dat hij dat moet), dan zal het de toelaatbaarheid van “mere addition” moet ontkennen. Mijn discussie in het vervolg van deze paragraaf zal erop gericht zijn om aan te tonen dat er geen goede redenen lijken te zijn om dat te doen.

### 3.2 “Mere addition” en de weerzinwekkende conclusie

Vergelijk de volgende vier bevolkingen.<sup>53</sup>



Opnieuw staat hoogte voor kwaliteit van leven en breedte voor omvang. A en B kennen we al uit de eerdere discussie. Dit schema heeft bovendien de eigenschap dat twee van zijn werel-

<sup>50</sup> Voor verfijndere versies van in essentie dezelfde bezwaren, en voor enkele andere problemen, zie Parfit 1987: 420-2.

<sup>51</sup> Een voorbeeld van een theorie die dit antwoord geeft is het efficiëntarisme, dat in hoofdstuk IV verder wordt besproken. We zullen bespreken hoe het met “mere addition” omgaat in par. IV.4.

<sup>52</sup> Maar zie n. 49.

<sup>53</sup> Overgenomen uit Parfit 1987: 419.

den, A+ en ‘opgedeeld B’, uit twee aparte groepen bestaan. Deze groepen staan misschien wel in contact met elkaar, maar verder kunnen we aannemen dat ze niet veel met elkaar omgaan.<sup>54</sup>

Vergelijk A en A+. In A+ woont een groep mensen die even groot en even gelukkig is als alle mensen in A. We kunnen zelfs aannemen dat dit *dezelfde* mensen zijn als in A.<sup>55</sup> Daarnaast leeft er echter nog een groep, even groot als A, maar waarvan de leden allemaal minder gelukkig zijn. Het gemiddelde geluk in deze groep A+(2) is echter nog steeds tamelijk hoog. In Parfits termen zeggen we dat het verschil tussen A en A+ ligt in de “mere addition” van de extra bevolkingsgroep. We spreken van “mere addition” omdat (1) de levens van deze toegevoegde groep nog steeds de moeite waard zijn, (2) de toevoeging van de groep voor niemand anders gevolgen heeft, en (3) de toevoeging geen sociale ongelijkheid introduceert.<sup>56</sup>

Verkiezen we A+ boven A? Er lijken twee redenen te zijn om dit niet te doen. We kunnen dit ten eerste doen als we strikte gemiddelde consequentialisten zijn. Het gemiddelde welzijn in A+ ligt immers lager dan in A. Maar, nog afgezien van de zojuist genoemde bezwaren tegen gemiddeld consequentialisme, is het helemaal niet duidelijk waarom dat in dit geval relevant is. Zoals gezegd: iedereen in A leeft ook in A+. Niemand wordt dus benadeeld door de overgang tussen de twee. Evenmin zijn de leden van A+(2) ongelukkig. Het zou absurd zijn om hier een beroep te doen op een daling in het gemiddelde welzijn.<sup>57</sup>

Dat brengt ons op de tweede reden. Het enige andere opzicht waarin A+ slechter is dan A, is dat er een bepaalde mate van ongelijkheid bestaat in A+. We kunnen denken dat dit intrinsiek slecht is. Ook deze ongelijkheid is echter slechter *voor niemand*. Het kan een *natuurlijke ongelijkheid* zijn, ontstaan doordat de twee groepen historisch gescheiden van elkaar zijn opgegroeid.<sup>58</sup> Het lijkt daarom redelijk om te denken dat deze ongelijkheid niet in zichzelf

---

<sup>54</sup> Parfit's originele voorbeeld ging verder dan dit: het nam aan dat de twee groepen in zowel A+ als opgedeeld B door een oceaan gescheiden waren en nog nooit contact met elkaar hadden gehad (1987: 420). Dit roept echter misschien de vraag op of we in zo'n geval nog wel van één bevolking kunnen spreken. We zouden daarvoor een derdepersoonsperspectief moeten innemen dat voor de inwoners van deze werelden niet beschikbaar is. Daarom heb ik de aanname verzacht tot zijn huidige vorm.

<sup>55</sup> Parfit spreekt zich niet uit over hoe de identiteiten van de twee groepen zich tot elkaar verhouden (1987: 419-20). Het lijkt alsof hij ervan uit gaat dat de identiteiten wel verschillen. Maar hij bespreekt ook voorbeelden van “mere addition”-zaken waarin de identiteiten gelijk blijven. Het argument voor “mere addition” is natuurlijk sterker als we dat laatste doen.

<sup>56</sup> “There is *Mere Addition* when, in one of two outcomes, there exist extra people (1) who have lives worth living, (2) who affect no one else, and (3) whose existence does not involve social injustice” (Parfit 1987: 420; zijn nadruk). Er is geen sociale ongelijkheid omdat we kunnen aannemen dat de twee groepen, bijvoorbeeld, op verschillende continenten leven. Hoewel ze wel contact hebben, lijkt het sterk om van de meer welvarende groep te eisen dat ze hun hogere welzijn eerlijk delen met de nog steeds erg gelukkige andere groep.

<sup>57</sup> Zie ook Parfit 1987: 420-2.

<sup>58</sup> Parfit 1987: 422.

slecht is.<sup>59</sup> Dat betekent dat we geen reden hebben om “mere addition” van deze soort af te wijzen.

Klopt dit, dan hebben we nu de mogelijkheid om een nieuwe reeks vergelijkingen te maken.<sup>60</sup> We hebben geconcludeerd dat A+ beter is dan A. Vergelijk nu A+ en ‘opgedeeld B’. ‘Opgedeeld B’ bevat evenveel mensen als A+, alleen is de ongelijkheid er verdwenen. In de overgang van A+ naar B leveren de mensen in A+(1) een deel van hun welzijn in, maar de mensen in A+(2) krijgen daar een grotere toename in welzijn voor terug. De gemiddelde levensstandaard in B ligt daarom hoger dan in A+. Het lijkt duidelijk dat B beter is dan A+, op zowel totale als gemiddelde gronden. Omdat B beter is dan A+ en A+ beter is dan A, moeten we concluderen dat B beter is dan A.<sup>61</sup>

Merk eerst op dat dit onze eerdere conclusie tegensprak. We namen toen aan dat B slechter dan of in elk geval ‘even goed’ was als A. Merk vervolgens op dat we nu in staat zijn een tweede vorm van de weerzinwekkende conclusie te demonstreren. Deze maakt gebruik van “mere addition”. We doen dit als volgt: definieer een wereld B+ door alle mensen in B te nemen, en een even grote groep nieuwe mensen die allemaal minder gelukkig zijn. Dan bestaat er een wereld C waarin het gemiddelde welzijn hoger is dan in B+, en waarin vergeleken met B+ de inwoners van B+(2) meer welzijn winnen dan de inwoners van B+(1) inleveren. Van wereld C kunnen we dan naar wereld D en opnieuw het alfabet af naar Z. We concluderen opnieuw dat we wereld Z boven wereld A verkiezen.<sup>62</sup>

#### 4. Conclusie

We beginnen nu hopelijk iets te zien van de hardnekkigheid van het probleem. We kunnen de eerste versie van de weerzinwekkende conclusie vermijden door een rigide nadruk op kwaliteit te plaatsen. Zoals ik echter heb beargumenteerd, heeft een dergelijke theorie sterk tegenintuïtieve implicaties. We moeten gemiddeld consequentialisme afwijzen.

---

<sup>59</sup> Zie ook Parfit 1987: 422-5 voor meer argumenten tegen een beroep op ongelijkheid.

<sup>60</sup> Vgl. Parfit 1987: 425-6.

<sup>61</sup> Maar vgl. Parfit 1987: 430-2. De conclusie dat B beter is dan A hangt af van de premisse dat A+ beter is dan A. Parfit bespreekt een vorm van deze versie van “mere addition” waarin hij alleen concludeert dat A+ *niet slechter* is dan A. Op grond daarvan, vanwege de slechts ‘ruwe’ vergelijkbaarheid van bevolkingen, kunnen we ontkennen dat de relatie ‘niet slechter dan’ in deze context de relatie ‘minstens even goed als’ impliceert. In dat geval kunnen we niet concluderen dat B *beter* is dan A, maar alleen dat B *niet slechter* is. Aangezien wij *wel* hebben geconcludeerd dat A+ beter is dan A, hoeven we met dit probleem geen rekening te houden. Bovendien ontwikkelt Parfit later twee vormen van “mere addition” die deze conclusie wel impliceren (zie 433-41).

<sup>62</sup> Zie Parfit 1987: 430.

Doen we dat, dan blijft er een in principe grote groep onpersoonlijke theorieën over, die ik niet in veel detail besproken heb. In plaats daarvan heb ik in deze paragraaf een obstakel voor dit soort theorieën naar voren gebracht. Een plausibele onpersoonlijke theorie moet goede redenen hebben om de conclusie dat A+ beter is dan A te weerstaan. Hij moet “mere addition” kunnen afwijzen. Kan hij dat niet, dan is het haast onvermijdelijk dat hij daarna zal concluderen dat B beter is dan A+, dus dat B beter is dan A. En daarna zal hij al snel bij de weerzinwekkende conclusie uitkomen.

Ik kan me één theorie voorstellen die dit doet. Dit is de eerder aangestipte theorie die een absoluut welzijnsniveau voorstelt en alleen extra mensen toelaat die boven dit niveau leven. Als de extra mensen in A+ daarom onder dit niveau leven, dan zal deze theorie zeggen dat hun toevoeging A+ *slechter* maakt dan A in plaats van beter. Daarom kan deze benadering de weerzinwekkende conclusie zoals die hier geformuleerd is vermijden.<sup>63</sup>

Dit is het type theorie dat we in hoofdstuk IV zorgvuldiger zullen bespreken. We kunnen hier echter één uitdaging naar voren brengen, voor deze en voor elke andere theorie die “mere addition” wil ontkennen. Deze uitdaging luidt simpelweg: waarom zouden we “mere addition” überhaupt willen ontkennen? Zolang de toegevoegde mensen levens hebben die de moeite waard zijn (zoals we hebben aangenomen) en hun toevoeging geen onrechtvaardige ongelijkheid creëert (zoals we eveneens hebben aangenomen), is helemaal niet duidelijk waarom we zouden ontkennen dat hun toevoeging verkeerd is.<sup>64</sup>

Wat betekent de weerzinwekkende conclusie voor de onpersoonlijke theorieën die “mere addition” niet kunnen afwijzen? Het is mogelijk dat er “different number choices” bestaan waarin onpersoonlijke principes ons van dienst kunnen zijn. In die gevallen is overduidelijk dat een toename in kwantiteit opweegt tegen een afname in kwaliteit of andersom. Dat suggereert een beperkte toepasbaarheid van onpersoonlijke benaderingen in dit soort situaties. Maar we hebben geen goed criterium om de ene van de andere situatie te onderscheiden. Het lijkt erop dat we daarvoor alleen onze intuïties over wat de goede uitkomst is kunnen gebruiken. Dat is overduidelijk onvoldoende. We hebben een beter, onafhankelijk ontwikkeld criterium nodig om de twee soorten keuzes te onderscheiden. Tot we dat hebben, denk ik dat we de onpersoonlijke benadering niet in “different number choices” kunnen gebruiken. De onpersoonlijke theorieën krijgen daarom wel niet met het nonidentiteitsprobleem te maken, maar zolang

---

<sup>63</sup> Hij zal wel een mildere vorm van de weerzinwekkende conclusie impliceren: hij zal een wereld waarin extreem veel mensen nog maar net boven het welzijnsniveau leven verkiezen boven een wereld waarin een kleinere groep erg ver boven het niveau leeft. Dit is gemakkelijk na te gaan aan de hand van de in deze paragraaf ontwikkelde redenering.

<sup>64</sup> Zie par. IV.4 voor de bespreking van dit probleem in verband met de aangehaalde theorie.

ze “mere addition” blijven omarmen, krijgen ze voor dat voordeel alleen maar een even groot probleem terug.

### III: Rechten en overlappende generaties

Het vorige hoofdstuk liet zien hoe sommige onpersoonlijke benaderingen tegen een groot probleem in de intergenerationele context aanlopen. In dit en het volgende hoofdstuk keren we terug naar de ‘persoonlijke’ theorieën. Dit zijn de soorten theorieën die, zoals we eerder hebben gezien, vatbaar zijn voor het nonidentiteitsprobleem. Omdat sommige vormen van wat wij instinctief als ‘leed’ herkennen, preconceptueel plaatsvinden, zijn deze theorieën niet in staat om, op grond van onze normale (subjunctief-historische) conceptie van leed, deze vormen van ‘leed’ ook als zodanig aan te merken.

Eén manier om dit probleem op te lossen, is door op zoek te gaan naar andere voorwaarden voor leed. Als we een conceptie kunnen vinden die preconceptueel veroorzaakt leed wel als zodanig herkent, dan levert ons dat een onmiddellijk antwoord op het probleem op. Dit is de aanpak die in het volgende hoofdstuk besproken wordt.

Hier richten we ons op een andere aanpak, één die ingenieuzer maar tegelijk ook noodzakelijk beperkter is. Dit is de benadering van Axel Gosseries. Gosseries heeft in twee artikelen<sup>65</sup> een methode ontwikkeld die ons ondanks het nonidentiteitsprobleem plichten naar toekomstige generaties op kan leveren. Deze methode berust op het toekennen van rechten aan die personen die buiten het bereik van het nonidentiteitsprobleem vallen, en die daarna naar de toekomst uit te breiden. Als hij succesvol is, levert hij ons in een groot deel van de non-identiteitshandelingen plichten op naar mensen die niet van onze handeling voor hun bestaan afhankelijk zijn. Als deze mensen door wat wij instinctief als de ‘verkeerde’ handeling zien, benadeeld worden, dan zal hij in staat zijn om de actor te verbieden om deze handeling uit te

---

<sup>65</sup> Gosseries 2003 en 2008b.

voeren. Op die manier kunnen we het nonidentiteitsprobleem in deze gevallen ‘oplossen’, zonder een beroep te hoeven doen op het leed dat het identiteitsafhankelijke ‘slachtoffer’ voor ons gevoel geleden heeft.

Gosseries’ methode stelt ons daarom in staat om weliswaar de implicaties van het nonidentiteitsprobleem volledig te accepteren, maar niettemin vast te blijven houden aan zowel de persoongerelateerde intuïtie als de subjunctief-historische conceptie van leed.<sup>66</sup> Dat is erg bijzonder. Het is echter ook enigszins problematisch, en we zullen zien dat het erg sterke grenzen stelt aan het type, de hoeveelheid, en de strengheid van de plichten die hij kan verdedigen. Toch hoeft het, anders dan we misschien denken, niet inconsistent te zijn.

Gosseries’ argument doorloopt drie stappen, die tot op zekere hoogte onafhankelijk van elkaar zijn. Eerst accepteert hij dat het nonidentiteitsprobleem het onmogelijk maakt rechten toe te schrijven aan toekomstige personen wier identiteit van ons handelen afhangt. Niettemin benadrukt hij dat het bereik van het nonidentiteitsprobleem beperkt is, en dat daarom bepaalde plichten naar de toekomst nog steeds gelden.

In de tweede stap introduceert hij vervolgens het mechanisme van de “complete-life obligation”. Nemen we deze plichten aan, dan zijn we daarmee in staat om met sommige nonidentiteitszaken op een redelijk bevredigende manier om te gaan. Er zijn twee lezingen van Gosseries’ argument bij deze stap mogelijk. De tweede lezing is meer succesvol in het omgaan met het nonidentiteitsprobleem, maar hij vereist meer onderbouwing dan Gosseries geeft. Ik zal me alleen bij de eerste lezing houden. Verder zal ik bepaalde algemene problemen met Gosseries’ tweede stap noemen, zonder de plicht echter af te wijzen. De derde stap – de uitbreiding van deze beperkte plichten naar de verdere toekomst – introduceert een nieuw mechanisme, maar is daarnaast afhankelijk van het succes van de tweede stap.

In de bespreking van deze drie stappen zal duidelijk worden dat het succes van Gosseries’ argument op een cruciale manier afhangt van het type milieuplichten dat hij kan verdedigen. Omdat Gosseries echter zelf geen poging tot deze verdediging doet, moet onze bespreking van hem wel enigszins aporetisch eindigen. Als we echter in staat zijn de plichten te onderbouwen die voor zijn argument het meest geschikt zijn, dan kunnen we daarmee tamelijk veel plichten naar de toekomst veilig stellen. En we kunnen het nonidentiteitsprobleem dan vermijden zonder dat we het hoeven op te lossen.

---

<sup>66</sup> Gosseries introduceert althans geen andere conceptie van leed in zijn artikelen. En zoals we zullen zien, beroept de oplossing die hij voorstelt zich nog steeds op de subjunctief-historische conceptie en is hij persoongerelateerd.



Een laatste opmerking: Gosseries articuleert zijn precieze argumentatiestappen in zijn artikelen erg onduidelijk. Ik heb geprobeerd hem recht te doen, maar het is mogelijk dat ik hem soms verkeerd interpreteer.

#### 1. Plichten buiten de nonidentiteitscontext

Stel dat we denken dat toekomstige personen toekomstige rechten zullen hebben, en dat wij daarom sommige plichten naar sommigen van hen hebben.<sup>67</sup> Kunnen ze dan ook rechten hebben wanneer hun identiteit van onze handelingen afhangt? Volgens Gosseries niet. We kunnen nu immers niet meer zeggen dat we toekomstige personen geschaad hebben (in de subjunctief-historische zin van het woord). Als we vervolgens, zoals Gosseries, aannemen dat “ascribing rights to people only makes sense if and only if their violation could be said to result in a harm to these people,” dan kunnen we niet meer spreken van de rechten van toekomstige personen in nonidentiteitszaken.<sup>68</sup>

Gosseries verwoordt deze aanname in slechts één zin, maar hij heeft verregaande implicaties voor zijn theorie. Bovendien is het onduidelijk waarom hij onjuist zou zijn. We moeten goed beseffen dat de aanname het *onmogelijk* maakt voor Gosseries om plichten te verdedigen naar mensen wier bestaan van onze handeling afhankelijk is. Het is voor hem hoe dan ook niet mogelijk om te zeggen dat het veertienjarige meisje moet wachten met het krijgen van een kind. Hij moet het nonidentiteitsprobleem daarom accepteren en kan het niet oplossen. Toch denk ik dat dit geen onmiddellijke diskwalificatie voor zijn theorie hoeft in te houden. Als zijn methode slaagt, dan kan hij *aanvullende* plichten in nonidentiteitsituaties formuleren die het optreden van ‘schadende’ nonidentiteitskeuzes kunnen voorkomen. Hoewel dat zonder twijfel een minder aantrekkelijke aanpak van het probleem is dan een ‘echte’ oplossing ervan, kan het, zeker bij het uitblijven van dit soort oplossingen, toch een geslaagde methode zijn.

Hoewel daarom elke mogelijkheid op plichten binnen de nonidentiteitscontext door Gosseries van tafel is geveegd, moeten we het nog niet opgeven. Al onze plichten die buiten het nonidentiteitsprobleem vallen gelden nog steeds. We hebben dit eerder al opgemerkt (zie par. I.4). De cruciale stap die Gosseries maakt is het aantonen dat deze hoeveelheid plichten misschien groter is dan wij denken. We hebben nog steeds plichten naar iedereen wiens bestaan

---

<sup>67</sup> Dit is de rechtentheorie die Gosseries verdedigt (2008b: 455-7; zie ook Meyer 2010: sect. 2 en de-Shalit 1995: 114-6). Omdat Gosseries denkt dat het nonidentiteitsprobleem hem in nonidentiteitscontexten onbruikbaar maakt, heeft het geen zin hem hier te bespreken.

<sup>68</sup> Gosseries 2008b: 459. Dit is waar zolang we de subjunctief-historische conceptie van leed aanhouden. We kunnen deze conceptie echter ook aanpassen. Dat is de benadering van Meyer, die in hoofdstuk IV aan bod komt.

niet van ons handelen afhangt. Deze groep bestaat uit alle mensen die tegelijk met ons geboren zijn, een grote hoeveelheid mensen die vóór ons geboren zijn,<sup>69</sup> maar ook een groep mensen die pas na ons geboren zal worden. Deze laatste groep bestaat uit de meeste mensen die tijdens ons leven geboren zullen worden, en zelfs uit een aantal mensen die pas na onze dood zal komen te bestaan. (Denk bijvoorbeeld terug aan de mensen die door mijn 100-jaarbom gedood worden.) Omdat de identiteiten van deze mensen losstaan van ons handelen, hebben we bepaalde plichten naar ze.

We hebben in het eerste hoofdstuk een aantal problemen met deze plichten opgemerkt. We zullen er hier nog één aanstippen. Dit is dat deze plichtenopvatting de No-Difference View tegenspreekt (zie par. I.3). Als we kunnen kiezen tussen een medisch programma dat foetussen na de conceptie helpt en een dat het tijdstip verlegt waarop de foetussen verwekt zullen worden, dan moeten we volgens deze theorie het eerste programma kiezen. We hebben immers geen plichten naar de foetussen die nog niet verwekt zijn. Dat is in tegenspraak met onze intuïtie dat de programma's even waardevol zijn. Dit is een serieus probleem, maar het is onvermijdelijk wanneer we Gosseries' uitgangspunten overnemen. Daarom moeten we het misschien voor lief nemen. Voor we de theorie hierom afwijzen, moeten we zijn verdere implicaties bestuderen.<sup>70</sup>

## 2. De 'laatste oordeel'-benadering

### 2.1 *De 'laatste oordeel'-benadering: eerste lezing*

De vorige paragraaf heeft ons bepaalde plichten naar toekomstige personen opgeleverd. Gosseries is echter ambitieuzer dan dit. Deze plichten strekken zich niet uit tot erg ver in de toekomst. Op de lange duur lijkt het immers aannemelijk dat al onze handelingen nonidentiteits-handelingen zijn. En bovendien kunnen ze niet omgaan met grote maatschappelijke beslissingen (zoals bijvoorbeeld de uitputtingszaak) die *alle* toekomstige mensen in hun identiteit beïnvloeden. Om deze problemen in elk geval gedeeltelijk te vermijden introduceert hij wat hij de 'laatste oordeel'-benadering noemt, een conceptueel mechanisme dat een bepaald type plichten genereert die in de volgende stap van zijn argument naar de verdere toekomst kunnen

---

<sup>69</sup> Inclusief, eventueel, mensen die ten tijde van onze geboorte al dood zijn. Zie Meyer 2008: sect. 5.

<sup>70</sup> Mijn argument in de voorgaande twee alinea's is niet expliciet bij Gosseries terug te vinden, hoewel hij wel opmerkt dat hij "believe[s] that non-identity does not cover all our actions" (2008b: 460). Ik denk echter dat een dergelijk argument als ik hier naar voren breng wel door hem verondersteld wordt. Het vormt de basis waarop in het vervolg de "complete-life obligation" gebouwd zal worden.

worden uitgebreid. We bespreken de ‘laatste oordeel’-benadering in deze paragraaf, en de uitbreiding in de volgende.

De ‘laatste oordeel’-benadering (“*last judgment*” approach)<sup>71</sup> is gestoeld op de gedachte dat de vervulling van sommige van onze plichten pas aan het eind van ons leven gemeten kan worden. We moeten meteen duidelijk maken dat deze benadering maar met enkele soorten plichten om kan gaan. Gosseries past hem alleen toe op een veronderstelde plicht om het milieu niet te vervuilen – “the obligation to bequeath a ‘clean’ environment”.<sup>72</sup> Het is mogelijk (dat wil zeggen: niet uitgesloten) dat er andere plichten zijn die voor de benadering in aanmerking komen. Maar we zullen ons vanaf nu alleen op deze milieuplicht concentreren. In elk geval is duidelijk dat deze benadering niet toepasbaar is op bijvoorbeeld de No-Difference View-casus of de zaak van het veertienjarig meisje.<sup>73</sup>

Hoe werkt deze benadering? Gosseries’ argument gaat als volgt. We moeten aannemen dat de leden van elke generatie het recht hebben “to inherit an environment in as good a state as the one the previous generation inherited, all else being equal”.<sup>74</sup> De acceptatie van dit recht houdt de plicht in voor elke generatie om het milieu tijdens haar leven niet netto te vervuilen, *zolang* die vervuiling niet noodzakelijk is voor de identiteit van de toekomstige rechtenhouders. (Deze voorwaarde volgt uit onze eerdere aanname dat het toeschrijven van rechten geen zin heeft wanneer de schending van dat recht niet schaadt.) Het is daarom, zegt Gosseries, een “complete-life obligation”: een plicht waarvan de vervulling “should be assessed *at the end of each person’s life*”.<sup>75</sup> Het is niet duidelijk of we hem vervuld hebben tot we op ons sterfbed onze netto-vervuiling kunnen meten. Is deze nul of negatief, dan hebben we aan onze plicht voldaan.<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> Zie Gosseries 2003: 464-5 en 2008b: 461.

<sup>72</sup> Gosseries 2008b: 461.

<sup>73</sup> Gosseries schrijft dan ook dat zijn theorie “applies in the car case [de casus die we zometeen zullen beschrijven], while not being applicable to our earlier medical case [die vergelijkbaar is met de zaak van het veertienjarig meisje]” (2008b: 461).

<sup>74</sup> Gosseries 2008b: 461.

<sup>75</sup> Gosseries 2008b: 461 (oorspronkelijke nadruk).

<sup>76</sup> Dit is de niet de enig mogelijke interpretatie van wat de “complete-life obligation” inhoudt. We zouden hem in plaats daarvan kunnen interpreteren als een plicht om een leven lang nooit meer dan een bepaalde hoeveelheid vervuiling te produceren. Vervuilingen die kleiner zijn dan die hoeveelheid worden wel toegestaan. Ook de vervulling van deze plicht kan alleen aan het eind van ons leven worden vastgesteld. Maar het lijkt overbodig om hem daarom een “complete-life obligation” te noemen en hem zoveel conceptueel gewicht te geven. Onze plicht om andere mensen niet te doden zou volgens deze opvatting ook een “complete-life obligation” zijn. Dat is echter niet hoe we gewoonlijk over die plicht denken. Evenmin wachten we tot het eind van iemands leven met het vaststellen of hij nooit gemoord heeft.

Gosseries spreekt zich niet uit over welke interpretatie de juiste is. Maar hij schrijft wel dat zijn milieuplicht het niet onmogelijk maakt om te *compenseren* voor eerdere “irreversible” vervuiling “through substitution measures” (2008b: 461). Dat impliceert dat hij mijn interpretatie van de plicht aanhangt. In het vervolg zal ik alleen van die interpretatie uitgaan.

Hoe helpt de “complete-life obligation” ons in de nonidentiteitscontext? Hij kan ons op twee verschillende manieren helpen. De eerste manier volgt logisch uit de bespreking die we tot nu toe gegeven hebben, maar voor de tweede moeten we een sterke, extra aanname maken. In de rest van de sectie bespreek ik de ‘eerste lezing’, in de volgende de ‘tweede’.

Gosseries introduceert een casus van een vader die zijn vervuilende gedrag tegenover zijn dochter moet verdedigen.<sup>77</sup> Voor haar verwekking nam hij altijd de auto naar het werk, terwijl hij evengoed de fiets had kunnen nemen. Daardoor leeft zijn dochter nu in een meer vervuilde wereld. Maar tegelijkertijd is het zo dat haar identiteit van deze vervuiling afhankelijk is. Had de vader de fiets genomen, dan zou hij elke dag – ook de dag waarop hij zijn dochter zou verwekken – later zijn thuisgekomen. Zijn keuze om elke dag de auto te nemen heeft daarom het moment waarop ze verwekt werd beïnvloed. Nemen we aan dat hierdoor haar identiteit beïnvloed is, dan maakt het nonidentiteitsprobleem het voor de dochter onmogelijk om te zeggen dat haar rechten door het gedrag van haar vader geschonden zijn. “[H]is preconception actions are immune to moral criticism when it comes to alleged harms to his daughter.”<sup>78</sup>

Daarmee is de zaak echter nog niet afgedaan. Zoals we zojuist hebben aangenomen, heeft de vader een “complete-life obligation” om tijdens zijn leven niet netto te vervuilen. Hij heeft deze plicht omdat *andere mensen* – niet de dochter! – slechter af zouden zijn als dat niet zo was. Ook zij hebben immers onder de vervuiling te lijden. Dat hij deze plicht heeft, betekent dat de vader zal moeten compenseren voor al die keren dat hij de auto nam, ook voor de keer toen hij zijn dochter verwekte. Hoewel zijn dochter dus geen geldige claim tegen hem heeft, kan ze wel wijzen op de claims van anderen. En vanwege die claims zal hij zijn preconceptuele gedrag later moeten goedmaken. “In principle,” schrijft Gosseries, “we should expect the father to *catch up* as soon as his daughter has been conceived in order to be able, at the end of his life, to eventually meet the requirements of his constitutional obligation.”<sup>79</sup>

Dit is één manier waarop de “complete-life obligation” ons helpt. We kunnen echter nog een stap verder gaan. De vader is vermoedelijk op de hoogte van zijn plicht, en zal er steeds rekening mee houden wanneer hij overweegt of hij de fiets of de auto zal nemen. Hij zal zich beseffen dat hij voor elke keer dat hij kiest om te vervuilen, later compenserende maatregelen zal moeten nemen. Deze introduceren daarom een “opportunity cost”. Neemt hij de fiets, dan heeft hij deze kosten (de tijd, inspanning en geld die het hem zal kosten om voor de vervuiling te compenseren) niet. Dat betekent dat hij vanaf het begin al meer geneigd zal zijn om de fiets

---

<sup>77</sup> Gosseries 2008b: 460.

<sup>78</sup> Gosseries 2008b: 461.

<sup>79</sup> Gosseries 2008b: 461 (oorspronkelijke nadruk).

in plaats van de auto te nemen. En *dat* betekent weer dat deze casus, op de manier waarop hij hierboven beschreven is, überhaupt nooit plaats zal kunnen vinden. Hij zal vanaf het begin de fiets nemen, zijn kind zal een andere identiteit hebben, en het zal zich nooit geschaad voelen door zijn vervuiling, omdat die nu eenmaal niet heeft plaatsgevonden. De ‘laatste oordeel’-benadering kan daarom niet alleen een reden geven voor de vader om voor zijn eerdere vervuiling te *compenseren*, hij kan er ook voor zorgen dat deze vervuiling helemaal niet tot stand zal komen.

## 2.2 De ‘laatste oordeel’-benadering: tweede lezing

Merk nadrukkelijk op dat weinig tot niets van de zojuist gegeven versie van de toepassing van de ‘laatste oordeel’-benadering letterlijk bij Gosseries is terug te vinden. Het is echter een sterke en voor zover ik kan zien geldige interpretatie van zijn theorie. Toch lijkt het of Gosseries zelf een andere lezing aanhangt. Deze lezing berust op een meer grondige toepassing van de “complete-life obligation”. Ik zal deze lezing hier bespreken en uitleggen waarom ik me in het vervolg bij mijn eigen interpretatie zal houden.

Volgens deze andere interpretatie draait het invoeren van de “complete-life obligation” erom om, ondanks het nonidentiteitsprobleem, toch plichten naar de dochter te kunnen formuleren. In een eerder artikel over hetzelfde onderwerp schrijft Gosseries:

We may consider that his [the father’s] ‘pre-conception’ pollution did not harm his daughter, given the non-identity circumstances. *However*, the father should not use this non-identity argument as an excuse for not taking action *after* conception took place in order to make sure that his complete-life obligations will turn out to have been fulfilled. Whatever he did before his daughter was conceived, if he turns out at the end of his life not to have fulfilled his intergenerational obligations as they apply to environmental matters, he will certainly have *harmed* his daughter. Given that he is able *to catch up* on the accumulated pre-conception pollution by taking post-conception measures, he should not be entitled to claim that the pollution eventually transferred to his daughter in violation of his intergenerational obligations was *necessary* for this daughter to have existed.<sup>80</sup>

We vinden in feite hetzelfde argument in het latere artikel, maar dan zonder de claims die in de laatste twee zinnen gemaakt worden – dat de vader de dochter *geschaad* zou hebben als hij zijn vervuiling niet goed zou maken, en dat hij niet zou mogen claimen dat zijn eerdere ver-

---

<sup>80</sup> Gosseries 2003: 464. Alle cursiveringen zijn van Gosseries.

vuiling *noodzakelijk* was voor het bestaan van de dochter. Maar misschien worden ze ook daar verondersteld.<sup>81</sup>

Hangen we de eerste lezing aan, dan zijn we het met Gosseries eens dat de vader zijn vervuiling na de compensatie moet inhalen. Maar we denken dan niet dat dit vanwege de dochter is. In plaats daarvan is het vanwege de andere mensen die door de vervuiling geschaad worden. Waarom zouden we mogen claimen dat de vader zijn dochter wel schaadt?

De crux van het argument ligt in de laatste zin van het citaat. Deze zin lijkt te veronderstellen wat we *volledige vervangbaarheid* kunnen noemen: het idee dat we eerdere vervuiling *altijd* en *volledig* kunnen goedmaken door latere compensatie.<sup>82</sup> Als dit waar is, en we het volledig kunnen ondersteunen, dan volgt hieruit dat de vervuiling in zekere zin inderdaad *niet* noodzakelijk is voor het bestaan van de dochter. In elk geval is het dan zo dat de vader zijn daadwerkelijke dochter kan verwekken – door de vervuiling uit te stoten die daarvoor nodig is – en daarna op zo'n manier voor die vervuiling kan compenseren dat de dochter bij zijn dood een milieu zal erven dat *precies even goed* is als het geweest zou zijn als de vader überhaupt niet vervuuld had.<sup>83</sup> De dochter kan nu niet meer *alleen* bestaan als de vader vervuult: ze kan ook bestaan als hij vervuult en daarna zijn vervuiling weer goedmaakt.

Opnieuw is dit een erg ingenieus argument, één dat misschien meer ruimte had verdiend dan slechts een enkele zin in een artikel. Ik denk echter niet dat het overtuigend is. Het is een goed antwoord op één verschijningsvorm van het nonidentiteitsprobleem. Dit is de vorm waarin we het opvatten als 'het probleem dat toekomstige mensen niet geschaad genoemd kunnen worden omdat ze maar in één mogelijke uitkomst kunnen bestaan'. Gosseries' argument toont aan dat er in sommige gevallen meerdere mogelijke uitkomsten zijn waarin dezelfde mensen bestaan, en in die gevallen vormt het een antwoord op het nonidentiteitsprobleem wanneer we het op deze manier opvatten.

Ons argument voor het nonidentiteitsprobleem was echter van een andere aard. Onze opvatting van leed was niet verbonden aan de beperkte realiseerbaarheid van toekomstige identi-

---

<sup>81</sup> Zie Gosseries 2008b: 461. De interpretatie is misschien impliciet aanwezig in het al eerder aangehaalde citaat dat "we should expect the father to *catch up* as soon as his daughter has been conceived in order to be able, at the end of his life, to eventually meet the requirements of his constitutional obligation".

<sup>82</sup> Cf. Gosseries' eerder al kort geciteerde uitspraak: "Note that the fact of the father having produced irreversible impacts does not make it impossible for him to catch up. For then, he should act in such a way as to compensate for such negative impacts through substitution measures (e.g. replacing an extinguished species with new energy-saving technology)" (2008b: 461). Ik denk dat dit een erg onwaarschijnlijke opvatting is – in welke zin is het ontwikkelen van nieuwe technologie adequate compensatie voor het laten uitsterven van een soort? – maar het gaat te ver om hem hier in detail te bespreken.

<sup>83</sup> Natuurlijk zal ze op dat moment al enige tijd geleefd hebben. Voor elk moment dat ze leeft en schade lijdt onder haar vaders vervuiling zal hij daarom later ook moeten compenseren. Dit is nodig om de compensatie 'compleet' te laten zijn en haar leed teniet te doen.

teiten. Hij was daarentegen eenvoudigweg verbonden aan het niet optreden van subjunctief-historisch leed. Ons argument voor het nonidentiteitsprobleem, aangepast aan de huidige casus, is als volgt: ‘de vervuiling van de vader maakt de dochter niet slechter af in de subjunctief-historische zin (omdat ze niet bestaan had als de handeling niet had plaatsgevonden), en daarom is de handeling niet verkeerd’. Gosseries’ argument kan deze redenering niet verwerpen, omdat hij nog steeds moet toegeven dat de eerdere vervuiling noodzakelijk is voor het bestaan van de dochter.

Om dit duidelijker te maken, moeten we nog eens naar onze oorspronkelijke definitie van de subjunctief-historische conceptie kijken. Deze luidde: ‘een handeling schaadt iemand alleen als de actor diegene als gevolg van de handeling slechter af maakt dan hij zou zijn geweest als de handeling niet had plaatsgevonden’. Merk op dat de relevante vergelijking in deze leedopvatting is tussen het optreden van een handeling of niet, niet tussen het optreden van de ene handeling of de andere. Stel nu dat de vader voor de keuze staat om preconceptueel te vervuilen of niet. Het is nog steeds waar dat zijn latere dochter, als hij vervuilt, niet slechter af zal zijn dan wanneer hij dat niet zou doen. Daarom is het nog steeds *niet slecht* voor zijn dochter als hij vervuilt. En daarom kan hij niet verplicht zijn om *voor haar* niet te vervuilen.

Natuurlijk kan hij iets anders doen (namelijk vervuilen en dan compenseren) waardoor zijn toekomstig kind *beter* af zou zijn dan wanneer hij alleen zou vervuilen. Maar dat verandert er niets aan dat het kind niet *slechter* af zou zijn als hij alleen zou vervuilen. In andere woorden: het is waar dat ongecompenseerd vervuilen *niet strikt noodzakelijk* is voor haar identiteit. Maar daaruit volgt niet dat het haar daarom *wel schaadt*.

Het meest voor de hand liggende antwoord van Gosseries op dit bezwaar is dat, wanneer we van “complete-life obligations” spreken, het geen zin meer heeft om de vervuilende handeling van de vader *op zichzelf* te bekijken. We moeten zijn langetermijngevolgen overzien en hem pas beoordelen op zijn sterfbed. Zo’n perspectief vind ik niet overtuigend. In de volgende sectie zal ik een paar problemen ervan noteren. Van belang voor onze discussie hier is dat Gosseries moet beargumenteren waarom dit perspectief in de huidige zaak terecht is. Als de handeling op zichzelf gezien niet schadelijk is, wat is dan de reden om hem op de lange termijn te zien? Hoewel de “complete-life obligation” in onze normale contemporaine relaties maar weinig verschil maakt voor de laakbaarheid van bepaalde handelingen, maakt hij hier *wel* een belangrijk verschil. Dit verschil moet verdedigd worden.

Gosseries zou goede redenen kunnen hebben om een positieve plicht ter compensatie te verdedigen. Het is bijvoorbeeld hoe dan ook duidelijk dat de dochter aan het eind van zijn

leven slechter af zou zijn als hij zijn eerdere vervuiling niet had goedge maakt. Ze zou dan slechter af zijn dan wanneer hij het wel had gedaan. Hadden we een plicht om mensen beter af te maken in dergelijke situaties, dan zou hij verplicht zijn om later te compenseren. Maar dit is een aanvullende plicht, en het is niet de plicht waar het bij het nonidentiteitsprobleem om draait.

Ik zal in het vervolg daarom geen gebruik maken van de tweede lezing van de ‘laatste oordeel’-benadering, maar me alleen bij de eerste lezing houden. Zoals we zullen zien is die eerste lezing, hoewel minder sterk dan de tweede, toch nog behoorlijk succesvol.

### *2.3 Problemen van de ‘laatste oordeel’-benadering*

Voor we deze paragraaf afsluiten moeten we nog enkele kanttekeningen plaatsen bij de ‘laatste oordeel’-benadering. De eerste daarvan ligt voor de hand. Het is het bezwaar dat, als mijn bezwaren tegen de tweede lezing kloppen, het voor Gosseries onmogelijk is om zijn milieuplichten uit te breiden naar mensen wier identiteit van de vervuilende handeling afhankelijk is. Deze mensen hebben geen aanspraak op compensatie. Als deze compensatie daardoor bijvoorbeeld financieel is (een mogelijkheid die Gosseries overigens niet noemt), dan zullen zij daar niet van profiteren. En ook als de compensatie van een andere aard is (dus bijvoorbeeld bestaat uit het aanplanten van bomen of iets dergelijks), dan zal bij het berekenen van de grootte van die compensatie geen rekening gehouden hoeven te worden met de interesses van deze mensen.

Dit is duidelijk een probleem, maar het hoeft niet fataal te zijn. Een voordeel van het beperken van de “complete-life obligation” tot milieuplichten is dat milieuvervuiling vrijwel nooit maar een kleine groep mensen treft. Zeker als we het over CO<sub>2</sub>-vervuiling hebben, zoals in het geval van de vader, zullen er zoveel claimhouders zijn dat de verkeerde handeling altijd gecompenseerd zal moeten worden. En omdat zulke compensatie vaak plaats zal vinden door een bijdrage aan een publiek goed (zoals de bossen), zullen ook de ‘geschade’ mensen er van kunnen profiteren. Het is waar dat als de vervuiling bijvoorbeeld ziektes tot gevolg heeft, de ‘laatste oordeel’-benadering geen compensatie zal kunnen voorschrijven aan die zieken die niet bestaan hadden zonder de vervuiling. Maar deze gevallen zullen hopelijk zeldzaam zijn. En hoe dan ook moeten we in gedachten houden dat Gosseries’ methode ons dwingt om dit soort gevallen helemaal niet plaats te laten vinden.

Accepteren we dat dit bezwaar niet fataal is, dan kunnen we ons nu op de overige twee bezwaren richten. Gosseries’ argumentatie doorloopt twee stappen. Eerst neemt hij aan dat we



plichten naar het milieu hebben, en daarna introduceert hij het concept van de “complete-life obligation”. Geen van beide stappen is vanzelfsprekend. We zullen daarom eerst de aanname van de milieuplicht problematiseren, en daarna zullen we enkele problemen van de “complete-life obligation” noemen. Hoewel ik denk dat deze bezwaren sterk zijn, zijn ze ook in dit geval niet sterk genoeg om de theorie in zijn geheel af te wijzen. Dat geeft ons de ruimte om in de volgende paragraaf de uitbreiding van de “complete-life obligation” naar de verdere toekomst te behandelen.

Jammer genoeg doet Gosseries in zijn artikel geen enkele moeite om de eerste stap te verdedigen. Hij neemt simpelweg aan dat geschikte milieuplichten bestaan. Toch is het verre van duidelijk dat dat ook echt zo is.<sup>84</sup> We zouden deze plichten ten eerste moeten verdedigen tegen Gosseries’ eerdere aanname: dat een recht alleen kan bestaan als de schending ervan iemand schaadt. Hoewel een serieuze vervuiling van de natuur ons zeker leed zal toebrengen, is het niet meteen duidelijk dat een kleine achteruitgang dat ook zal doen. Misschien wegen de voordelen op tegen de nadelen. Bovendien lijkt het duidelijk dat vrijwel niemand die op dit moment in leven is deze plicht vervult. Dit hoeft geen bezwaar voor de juistheid van de plicht te zijn, maar het zegt wel iets over hoe veeleisend hij is. Om een verdere bespreking van zijn theorie niet bij voorbaat overbodig te maken, leggen we zijn aanname niet meteen naast ons neer, maar we moeten onthouden dat hij openstaat voor serieuze kritiek.

De milieuplicht in kwestie – de plicht van elke generatie om het milieu niet slechter achter te laten dan ze het gevonden heeft – is per definitie een “complete-life obligation”. De tweede stap van zijn betoog heeft daarom geen eigen verdediging nodig. Maar er zijn twee problemen met het concept van een “complete-life obligation” die misschien twijfels oproepen over de mogelijkheid (of wenselijkheid) van een milieuplicht die op dit type plichten is gebaseerd. Stel, ten eerste, dat ik de eigenaar ben van een fabriek die dagelijks tonnen giftige stoffen in een nabijgelegen rivier dumpst. Alle mensen die aan de rivier wonen ondervinden hier last van. Het lijkt overduidelijk dat dit gedrag slecht is (omdat hij het recht op een schoon milieu schendt), en dat het bovendien *nu* slecht is. Ik moet onmiddellijk stoppen met lozen. Gosseries’ theorie spreekt dit echter tegen: wat ik doe is pas slecht wanneer ik het op mijn

---

<sup>84</sup> Gosseries lijkt wel van dit probleem op de hoogte te zijn. Hij schrijft: “Let us [...] assume that we *want to constitutionalise* the right for the members of each generation to inherit an environment in as good a state as the one the previous generation inherited, all else being equal” (Gosseries 2008b: 461; mijn cursivering). De formulering impliceert dat het recht nog niet bestaat, maar dat is wel wat in het vervolg van de alinea wordt aangenomen.

Het recht lijkt bovendien te steunen op de juistheid van ‘indirecte wederkerigheid’ – op het idee, om het zo simpel mogelijk te zeggen, dat we de aarde erven van onze ouders. Dat is problematisch, zoals Gosseries zelf elders heeft geconstateerd (2008a: 541-3). Zie ook Barry 1979.

sterfbed nog niet gecompenseerd heb. Tegen die tijd kan ik echter een rivier voor vele jaren vervuild en honderden mensen ernstig vergiftigd hebben.

Voorstanders van de “complete-life obligation” kunnen hun theorie van dit bezwaar red- den. Allereerst is het creëren van onherstelbare schade volgens hun theorie nog steeds onmid- dellijk verkeerd. Uit de definitie van ‘onherstelbaar’ volgt immers al dat deze schade niet kan worden goedgeemaakt.<sup>85</sup> Vervolgens kunnen ze een bovengrens stellen aan de hoeveelheid vervuiling die nog onder de plicht valt. Op die manier zal het ook onmiddellijk slecht zijn wanneer mijn afvalstoffen (bijvoorbeeld) iemand ernstig ziek maken. Deze laatste aanpassing haalt echter veel van de kracht uit de theorie. Het milieurecht wordt nu beperkt tot vormen van schade die eigenlijk maar weinig leed veroorzaken, zoals bijvoorbeeld het in beperkte mate uitstoten van broeikasgassen.

Een tweede probleem met de “complete-life obligation” draait om zijn toepasbaarheid. Normaal gesproken kunnen we niet weten wanneer we zullen sterven. Dit betekent dat we niet kunnen weten wanneer we onze plicht naar het milieu vervuld moeten hebben. Aan de andere kant is duidelijk dat we deze plicht *tijdens ons leven* moeten vervullen. Want als we niet in staat zijn hem te vervullen, dan moet het mogelijk zijn om daarvoor in elk geval op één punt in ons leven moreel<sup>86</sup> verantwoordelijk te zijn. Zonder die mogelijkheid heeft de plicht geen kracht.

Dat dit zo is, betekent dat sommige mensen empirische onzekerheid over hun levensduur zullen kunnen aanvoeren als reden voor het niet vervullen van hun plichten. Ze zullen com- penserende maatregelen uitstellen met het excuus dat ze ‘daar misschien nog jaren de tijd voor hebben’. Anderen zullen onverwachts sterven met onvervulde plichten, zonder dat we hen dat kwalijk kunnen nemen. (Deze laatste mensen zullen soms misschien wel genoeg nala- ten om de postume vervulling van hun plicht alsnog mogelijk te maken.) Het ‘empirische on- zekerheid’-bezwaar kunnen we misschien omzeilen door een leeftijdsgrens te stellen waar- voor de plicht vervuld moet worden. We staan dan echter voor de dubbele uitdaging dat we 1)

---

<sup>85</sup> Dit is als we ‘onherstelbaar’ opvatten als ‘onherstelbaar door de vervuiler’. Natuurlijk is het wel zo dat we, als we volledige vervangbaarheid veronderstellen, dergelijke situaties nooit tegen zullen komen. In elk geval zal puur natuurlijke schade dan altijd compenseerbaar zijn.

<sup>86</sup> Dit laat de vraag open of we ook *strafrechtelijk* verantwoordelijk zouden moeten zijn: of het mogelijk zou moeten zijn ons voor ons verzuim te straffen. Hoewel iemand misschien terecht zou kunnen zeggen dat dit laat- ste meer eist dan het redelijk is om van een morele plicht te eisen, denk ik dat een morele plicht zonder morele verantwoordelijkheid voor die plicht geen betekenis heeft. Het is waar dat we van de vervulling van sommige plichten (bijvoorbeeld de plicht om niet te doden) niet tijdens ons leven zeker kunnen zijn. Maar anders dan in het geval van de “complete-life obligation” is het overtreden van die plichten *wel* direct en tijdens ons leven al verkeerd. (Dit pleit opnieuw voor mijn interpretatie van de “complete-life obligation” – zie n. 76.)

een grens moeten kiezen die niet arbitrair is, en, wat belangrijker is, 2) een goede oplossing moeten vinden voor de milieuplichten die we *na* die grens nog hebben.

### 3. Transitieve plichten

#### 3.1 *Welke plichten kunnen naar de toekomst worden uitgebreid?*

In de vorige paragraaf is een heel minimaal intergenerationeel rechtenbegrip verdedigd. Onze casus was het recht op een schoon milieu. We hebben gezien hoe Gosseries ons “complete-life obligations” toeschrijft naar de mensen die voor hun bestaan niet van ons handelen afhankelijk zijn. We hebben deze plichten ingeperkt tot ze alleen nog kleine vervuilingen omvatten. Voor grotere vervuilingen achtten we ze ongeschikt. Hoewel er problemen bestaan met de praktische toepasbaarheid van de plichten, kunnen we die in het vervolg misschien negeren. We zullen daarom aannemen dat we “complete-life obligations” naar huidige en sommige toekomstige mensen hebben om het milieu niet slechter af te maken.

Het zou kunnen dat de toegevoegde waarde van de “complete-life obligation” ons op dit punt niet helemaal duidelijk is. Hij zou ons natuurlijk kunnen helpen om tot plichten in non-identiteitszaken te komen – maar dat is wanneer we de tweede lezing van de ‘laatste oordeel’-benadering aanhangen, en die heb ik verworpen. Dus welk nut heeft hij nu, behalve het benadrukken van de mogelijkheid voor eerdere vervuiling te compenseren?

Het antwoord is dat de “complete-life” milieuplicht wel, maar de ‘gewone’ milieuplicht niet, naar de verre toekomst kan worden uitgebreid. De plichten die we tot nu toe hebben gevonden omvatten maar een beperkt aantal toekomstige generaties. Het is enerzijds wel mogelijk dat ook lang na onze dood nog mensen gevolgen van onze vervuiling ondervinden zonder dat hun identiteit van die vervuiling afhankelijk is. Maar anderzijds willen we misschien alleen van plichten spreken wanneer de schending van die plichten daadwerkelijke sancties voor ons kan hebben (zoals ik in de vorige paragraaf veronderstelde). En op de zeer lange termijn lijkt het redelijk om te denken dat onze handelingen allemaal volledige nonidentiteits-handelingen zijn.<sup>87</sup>

Het is duidelijk dat dit problematisch is. Gosseries stelt echter een manier voor om toch plichten naar de verdere toekomst te garanderen. Dit kan door gebruik te maken van een *transitieve strategie*, “one that sets up rights and obligations only between neighbouring gen-

---

<sup>87</sup> Zie n. 19 hierboven.

erations that will at least at some point in time have a chance of overlapping”.<sup>88</sup> Door met een keten van zulke plichten te werken wordt het mogelijk plichten naar de verre toekomst te definiëren.<sup>89</sup>

Hoe is dit mogelijk?<sup>90</sup> Veronderstel dat we als generatie bepaalde “complete-life obligations” hebben naar volgende generaties. Stel nu dat we drie elkaar opvolgende generaties hebben – G1, G2 en G3. G1 overlapt met G2 maar niet met G3, terwijl G2 met beide andere generaties overlapt. Omdat G1 en G3 niet overlappen, hoeft G1 voor zijn nonidentiteitshandelingen geen verantwoording af te leggen aan G3. G1 heeft echter wel verplichtingen naar G2. Eén van die verplichtingen, kunnen we zeggen, is de plicht de vervulling van G2’s eigen plichten naar G3 niet moeilijker te maken. Als we denken dat dit slecht is, dan betekent dat dat G1 de plicht *naar G2 over G3* (“*towards G2 about G3*”<sup>91</sup>) heeft om het milieu tijdens G2’s bestaan niet te vervuilen.

Zo’n transitieve aanpak stelt grenzen aan de theorie die we kunnen verdedigen. Zo moeten we accepteren, schrijft Gosseries, dat we met een heel ‘specifiek type leed’ moeten werken, namelijk met “increased compliance costs for G2 due to G1”.<sup>92</sup> Dat we dit doen spreekt niet voor zich, maar het is wel aannemelijk. Als ik om een of andere reden de plicht heb om een tuin te verzorgen, en een buurman steelt al mijn gereedschap, dan ligt het voor de hand hem in elk geval gedeeltelijk verantwoordelijk te stellen voor de extra moeite die ik daardoor ondervind in het onderhoud van de tuin, en niet alleen omdat stelen op zich slecht is.<sup>93</sup>

Voor welke soorten (milieu-)plichten is deze strategie dan succesvol? Het liefst willen we een soort plicht die plausibel is, waarop de strategie überhaupt toepasbaar is, en die ook een transitieve toepassing van de strategie toelaat. Deze eerste vraag is misschien te complex om hier uitgebreid te bespreken, en dus zullen we ons op de laatste twee criteria concentreren. We zullen twee plichten voordragen en onderzoeken welke van de twee het meest succesvol is.

Dit zijn allebei ‘positieve’ plichten: ze schrijven een standaard voor die de plichtenhouder moet bereiken of in stand moet houden. In het eerste geval is deze standaard flexibel (‘recursief’, in mijn woorden), in de andere absoluut. Merk op de strategie niet toepasbaar is op zuiver negatieve plichten. Onze aanpak “presupposes that the nature of G2’s obligations towards

<sup>88</sup> Gosseries 2008b: 461-2.

<sup>89</sup> Gosseries 2008b: 462.

<sup>90</sup> Deze alinea volgt Gosseries’ voorbeeld (2008b: 462).

<sup>91</sup> Gosseries 2008b: 462 (zijn nadruk).

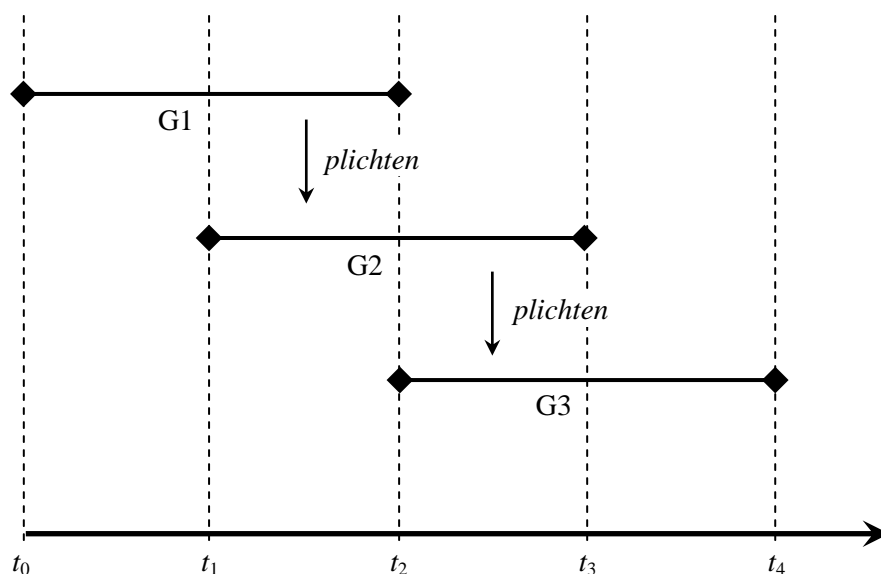
<sup>92</sup> Gosseries 2008b: 462.

<sup>93</sup> Aan de andere kant zou het ook redelijk zijn om te zeggen dat de grotere overtreding van de buurman het stelen is, en niet het bemoeilijken van mijn plichten. Dat roept de vraag op hoe streng de plichten die de transitieve benadering ons voorschrijft kunnen zijn. Dit bezwaar kan echter niet ontkennen dat de plichten een *bepaalde* strengheid hebben, hoe zwak ook.

G3 not fully rest on a notion of causal responsibility”.<sup>94</sup> Als onze plicht alleen was dat we niet *zelf* vervuilden, zouden we niet verantwoordelijk kunnen zijn voor de vervuiling van anderen.

### 3.2 De ‘*recursieve*’ plicht

Zie het volgende schema voor een visualisatie van de eerste soort plicht. Alle handelingen waar we het in het vervolg over hebben zijn nonidentiteitshandelingen.



De eerste formulering van de plicht is degene die Gosseries eerder zelf gebruikte.<sup>95</sup> Dit is een recursieve negatieve plicht: de plicht voor elke generatie om het milieu in dezelfde staat achter te laten als waarin men het heeft aangetroffen. Hij is recursief omdat de milieustaat die hij voorschrijft, gebaseerd is op de staat waarin de eerdere generatie hem achterliet. Dit type plicht is vatbaar voor de strategie. Wanneer we hem toepassen komen we tot deze tweede verplichting: de plicht het overlappende generaties niet moeilijker te maken hun eigen milieuplichten te vervullen.

Wanneer geldt deze tweede plicht precies? Merk op dat de formulering van de eerste plicht zo is dat zijn hoogte bepaald wordt door het moment waarop de generatie komt te bestaan. De plicht van G2 wordt daarom bepaald op  $t_1$ , en haar plicht luidt dat ze het milieu bij haar dood in dezelfde staat achter moest laten als waarin het zich op  $t_1$  bevond. Daarom zal elke vervuiling die G1 vóór  $t_1$  veroorzaakt, invloed hebben op de *inhoud* van de plichten van

<sup>94</sup> Gosseries 2008b: 462.

<sup>95</sup> Gosseries 2008b: 461; zie ook de vorige paragraaf.

G2. G1 kan de uitvoering van G2's plicht daarom niet moeilijker maken in de periode voor G2 zelf komt te bestaan. (Merk op dat dit zelfs zo is als we de tweede lezing van de 'laatste oordeel'-benadering aanhangen. Het volgt direct uit de formulering van de plicht.) G1 kan haar tweede plicht daarom alleen hebben in de periode tussen  $t_1$  (het moment waarop G2 komt te bestaan) en  $t_2$  (het moment waarop G1 zelf ophoudt te bestaan). Dit wordt in het diagram weergegeven door de neerwaartse pijl.

We zouden het vreemd kunnen vinden om G1 in deze periode een plicht om niet te vervuilen toe te schrijven. Aangezien ze namelijk haar eigen milieuplicht heeft, mag G1 tussen  $t_1$  en  $t_2$  alleen netto vervuilen als ze in de periode daarvoor het milieu netto heeft verbeterd. Onze nieuwe plicht heeft daarom het paradoxale gevolg dat hij G1 verbiedt om eerst in het milieu te investeren en het daarna weer gedeeltelijk te vervuilen, maar er geen bezwaar tegen heeft als G1 eerst vervuult en dan schoonmaakt. Als de eerste handeling compensatie aan G2 noodzakelijk maakt, geeft de tweede dan recht op een beloning?

Een belangrijker bezwaar is dat dit soort plichten geen transitiviteit toelaat. Stel dat op  $t_3$  de generatie G4 ontstaat. Heeft G1 dan plichten over G4? Dat kan alleen wanneer ze G2 dwingt om na  $t_2$  meer te vervuilen dan zij (G2) kan compenseren. Op die manier zou G2 dan haar eigen tweede plicht schenden. In dat geval zou G3 namelijk kunnen stellen dat ze door het verzuim van G2, en *daardoor* door het verzuim van G1, extra moeite zou moeten doen om aan haar plichten naar G4 te voldoen. Maar zo'n situatie kan alleen optreden als G2 in eerste instantie (tijdens het leven van G1) niet voldoende compensatie van G1 heeft geëist. Die situatie treedt niet op als de strategie goed wordt toegepast. Daarom is er in dit geval geen transitieve toepassing mogelijk – de recursieve plicht kan alleen clusters van drie generaties omvatten.

### 3.3 De 'absolute' plicht

Er is een manier om de plicht zo te definiëren dat hij wel een transitieve toepassing toelaat. Dit is de 'absolute' plicht. Voor deze plicht is het noodzakelijk dat we een 'goede' staat voor het milieu definiëren. Onze plicht is dan het milieu bij ons sterven in deze staat achter te laten, ongeacht van hoe hij is wanneer we hem ontvangen of hoe we zelf met hem omgaan.<sup>96</sup> Zo'n aanpak roept weer zijn eigen vragen op – bijvoorbeeld welke staat precies 'goed' is. Bovendien zal misschien geen enkele generatie in staat zijn hem daadwerkelijk te vervullen. Maar

---

<sup>96</sup> Een andere benadering die met 'absolute' grenzen werkt is het suffiëntarisme. De hier genoemde plicht kan misschien als een suffiëntaire plicht gezien worden. Zie hoofdstuk IV.

hij laat toepassing van de strategie toe en lijkt bovendien transitief te zijn. *Elke* vervuilende handeling van G1, ook die die vóór het bestaan van G2 gepleegd zijn, maakt het immers moeilijker voor haar om haar plicht te vervullen. En wanneer G1 het op een bepaalde manier moeilijker maakt voor G4 om haar plichten te vervullen, en wanneer de tussenliggende generaties dit voorzien, dan kan G4 compensatie vragen aan G3, G3 aan G2, en G2 tenslotte aan G1.

Deze plicht heeft twee belangrijke problemen. Hij moet ten eerste verdedigd worden tegen het nonidentiteitsprobleem. Als G1's vervuilende handelingen de identiteit van G4 bepalen, dan moet duidelijk worden gemaakt waarom G4 toch een claim ter compensatie heeft. We hebben gezien dat G3 de problemen van G4 moet compenseren, maar waarom moet dat als we niet kunnen zeggen dat G4 door die problemen geschaad is? Het is helemaal niet duidelijk hoe dit het geval kan zijn.

Daarnaast kan dit soort plichten niet goed omgaan met 'tijdbommen', handelingen die pas op de lange termijn kwade gevolgen krijgen. Als G1 nucleair afval produceert dat in G10 een ramp produceert, dan kan G10 misschien geen beroep doen op compensatie door G9.<sup>97</sup> G9 kan namelijk alleen compensatie van voorgaande generaties eisen als ze afwist van het gevaar van het afval. Wist ze dat niet, dan kan ze misschien compenseren uit humanitaire overwegingen (wanneer ze tijdens de ramp nog in leven is). Maar het is goed mogelijk dat G1 in dat geval vrijuit gaat, terwijl zij de verantwoordelijke voor de ramp lijkt te zijn.

De 'absolute' plicht heeft daarom nog grote problemen. Daarom is dit het beste dat we mogen concluderen: dat *als* we dit type milieuplichten kunnen aannemen (en dat is een groot *als*), we daarmee tot milieuplichten naar verre generaties kunnen komen.

#### 4. Conclusie

Wat heeft dit hoofdstuk ons opgeleverd? In de eerste plaats hebben we gezien dat acceptatie van het nonidentiteitsprobleem niet hoeft te betekenen dat we geen enkele plichten meer naar de toekomst kunnen hebben. We hoeven niet de persoongerelateerde intuïtie of de subjunctief-historische opvatting van leed af te wijzen om intergenerationele plichten te hebben. Deze plichten zijn erg beperkt, maar dat is volgens Gosseries "the price to pay" wanneer we het nonidentiteitsprobleem serieus willen nemen.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Vergelijk Parfits "Risky Energy Policy" (1987: 371-4).

<sup>98</sup> Gosseries 2008b: 463.

Welke plichten we precies hebben hangt af van de problemen die we bereid zijn te omarmen. Als we alleen bereid zijn de No-Difference View tegen te spreken, hebben we alleen bepaalde plichten naar toekomstige mensen wier identiteit niet van ons handelen afhankelijk is; als we daarnaast bereid zijn het idee van een “complete-life obligation” te accepteren, kunnen we milieuplichten naar de nabije toekomst hebben; en als we bereid zijn om absolute milieuplichten aan te nemen, dan kunnen we deze op een transitieve manier naar de verre toekomst uitbreiden. Op gebieden waar het niet mogelijk is een “complete-life obligation” te hebben – bijvoorbeeld op medische gebieden – is het ook niet mogelijk om plichten naar toekomstige personen te hebben.

Het grote voordeel van Gosseries’ benadering met betrekking tot het nonidentiteitsprobleem is niet dat hij daadwerkelijk plichten in nonidentiteitscontexten kan definiëren – die lezing van de ‘laatste oordeel’-benadering heb ik afgewezen – maar dat hij ons dwingt op toekomstige claims te *anticiperen*. Zo maakt hij het onaantrekkelijk om de intuïtief ‘verkeerde’ nonidentiteitshandeling uit te voeren. Anticipatie is misschien niet even goed als ‘echte’ plichten, maar zeker wanneer we absolute milieuplichten kunnen aannemen, kunnen we er veel problemen mee opvangen.

Of we bereid zijn “complete-life obligations” en absolute milieuplichten aan te nemen, hangt op een cruciale manier af van de milieutheorie die we aanhangen. Gosseries doet in zijn artikel geen poging zo’n theorie te ontwikkelen. Het is misschien onwaarschijnlijk dat zo’n theorie kan bestaan zonder het nonidentiteitsprobleem tegen te spreken. Als we niet willen dat onze benadering van de ononderbouwde aanname van zo’n milieutheorie afhangt, dan moeten we eerst een goed voorstel voor onderbouwing doen. In plaats van daar verder op in te gaan, richt ik me nu op een nieuwe benadering.



## IV: Noncomparatief leed en suffiëntarisme

### 1. Een noncomparatieve, suffiëntaire benadering

In het vorige hoofdstuk zagen we hoe Gosseries ontkennde dat er sprake kan zijn van rechten in nonidentiteitscontexten – voor zover die rechten niet het correlaat zijn van een “complete-life obligation”. Zijn argument was dat een recht alleen zin kan hebben als de schending van dat recht leed veroorzaakt. Aangezien mensen die voor hun bestaan van de schendende handeling afhankelijk zijn, door deze handeling niet geschaad genoemd kunnen worden, heeft het geen zin ze een recht toe te schrijven.

Impliciet wordt in deze redenering een bepaalde conceptie van leed – de subjunctief-historische – aangenomen. Als we in plaats daarvan een ander leedbegrip aannemen, dan is het misschien mogelijk om identiteitsafhankelijke mensen wel rechten toe te schrijven. Dit geeft ons de mogelijkheid de persoongerelateerde intuïtie aan te houden maar toch op een zinvolle manier van intergenerationele rechten te spreken, zelfs binnen de kaders van het nonidentiteitsprobleem. Deze mogelijkheid vormt de basis van de theorie die Lukas Meyer naar voren brengt om tot intergenerationele plichten te komen.

We zullen zijn benadering in dit hoofdstuk bespreken. Meyers argumentatie doorloopt twee stappen. Eerst introduceert hij een nieuwe conceptie van leed. Deze is echter incompleet zonder een theoretische invulling, die hij in de tweede stap ontwikkelt. In deze eerste paragraaf zullen we deze twee stappen bespreken. We zullen laten zien hoe zijn theorie het nonidentiteitsprobleem kan oplossen door het überhaupt niet op te laten treden. Na deze samen-

vatting van zijn theorie gegeven te hebben, kunnen we in de paragrafen daarna beginnen aan een kritischer onderzoek ervan.

### 1.1 *De drempelconceptie van leed*

We herhalen de formulering van de subjunctief-historische conceptie van leed:

*subjunctief-historische conceptie van leed*: een handeling schaadt iemand alleen als de actor diegene als gevolg van de handeling slechter af maakt dan hij zou zijn geweest als de handeling niet had plaatsgevonden.

Dit principe vereist een vergelijking tussen de staat van de persoon en zijn staat in een bepaalde andere situatie (in dit geval: zijn staat wanneer de handeling niet had plaatsgevonden). Zoals we gezien hebben, is dit waarom we het niet kunnen gebruiken binnen de kaders van het nonidentiteitsprobleem. De andere staat van die persoon is er een van niet-bestaan, en we hebben aangenomen dat een leven dat de moeite waard is nooit slechter kan zijn dan niet-bestaan. Zolang het leven van de persoon dus de moeite waard blijft, laat de subjunctief-historische conceptie elke nonidentiteitshandeling toe.<sup>99</sup>

Als we denken dat dit onacceptabel is, moeten we een ander leedbegrip zoeken. Dit leedbegrip moet *identiteitsafhankelijk* zijn: het moet het mogelijk maken om iemand te schaden zelfs wanneer hij voor zijn bestaan van deze schade afhankelijk is. Meyers suggestie is dat we gebruik maken van een absolute grens. Komen we door een bepaalde handeling onder die grens terecht, dan zijn we geschaad. We gebruiken dan de

*drempelconceptie van leed*: een handeling schaadt iemand alleen als de actor de kwaliteit van leven van deze persoon onder een bepaalde drempel laat vallen.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Vergelijk Meyers redenering in Meyer 2010: sect. 3.1. Meyer plaatst grotere nadruk op het niet-bestaan van potentiële personen. De subjunctief-historische conceptie van leed vereist dat personen ook vóór de schadelijke handeling al “in a particular state of well-being” zijn. In onze discussie hebben we aangenomen dat dit inderdaad het geval is, maar dat deze staat altijd minder goed of in elk geval niet beter is dan wel bestaan. Meyer beargumenteert dat dit niet zo is: “unless we can claim that there is a specific person who would have been better off [after the allegedly harming act] than this person actually is [after the act] had we not acted with respect to this person at all, this notion of harm makes no sense.” Meyers positie over het verschil tussen wel en niet bestaan leidt tot een sterkere afwijzing van de subjunctief-historische conceptie, maar ook onze ‘zachtere’ opvatting impliceert het nonidentiteitsprobleem.

<sup>100</sup> “[A]n action (or inaction) at time  $t_1$  harms someone only if the agent thereby causes (allows) this person’s life to fall below some specified threshold” (Meyer & Roser 2009: 227n13; cf. Meyer 2003: 147 en de meer uitgebreide notie in Meyer 2010: sect. 3.1).

Op deze manier kunnen we de ernstigste vormen van het nonidentiteitsprobleem omzeilen. Een adequaat geformuleerde drempel zal immers bijvoorbeeld een leven zonder voldoende natuurlijke grondstoffen afkeuren. Wie verantwoordelijk is voor deze situaties zal dan een andere handeling moeten uitvoeren, of compenseren wanneer de handeling al is uitgevoerd.

De drempelconceptie vermijdt ook de tegenwerping dat de betrokken personen er, alles bij elkaar genomen, beter op zijn geworden door te hebben komen bestaan. We zouden dit kunnen denken als we denken dat bestaan beter is dan niet-bestaan. Maar deze reactie heeft alleen kracht binnen een *comparatief* kader. Binnen zo'n kader kunnen we denken dat een nadeel kan worden goedge maakt door een even groot maar tegengesteld voordeel. De drempelconceptie is daarentegen *noncomparatief*: het beschouwt schade en eventuele baat apart. Brengt de handeling iemand op slechts één gegeven moment in een toestand waarin we hem geschaad kunnen noemen, dan is de handeling slecht, zelfs als de handeling hem daarna weer uit de geschade toestand brengt.<sup>101</sup> Als schade en voordeel beide van een andere aard zijn – de schade is bijvoorbeeld lichamelijk, terwijl het voordeel financieel is – dan moeten we in onze beoordeling van de handeling voorrang geven aan de schade.<sup>102</sup> Omdat we kunnen aannemen dat onze plicht om niet te schaden sterker is dan onze plicht om niet te baten, en omdat het voordeel van tot leven komen van een andere aard is dan het leed van een 'slechte start' of een gebrek aan grondstoffen, kunnen we zeggen dat de eerste niet van invloed is op de laakbaarheid van de tweede.<sup>103</sup> Dit betekent dat de drempelconceptie ons ondanks het nonidentiteitsprobleem plichten naar de toekomst kan geven.

---

<sup>101</sup> Zie Shiffrin 1999. Bijvoorbeeld het stelen van iemands spaargeld om het te investeren en daarna met hoge winst weer aan hem terug te geven is daarom fout, ook al leidt het tot een netto verhoging van zijn welzijn. Of, om Shiffrins eigen voorbeeld te nemen: we denken normaal gesproken niet dat iemand niet geschaad is wanneer een uit de lucht vallende goudstaaf zijn arm breekt (zie 127-31).

<sup>102</sup> Dit betekent niet dat het toebrengen van schade niet gerechtvaardigd kan worden door een groter voordeel. Dit kan als het voordeel de afwending van een groter leed is. We moeten bijvoorbeeld iemands arm breken om diegene van de dood te redden. Hoewel het in dit geval duidelijk is dat het niet slecht is dat we de schadelijke handeling uitvoeren (misschien zouden we zelfs zeggen dat we daartoe verplicht zijn), betekent dit niet dat de geredde persoon niet geschaad is (Shiffrin 1999: 125-6).

<sup>103</sup> Deze redenering wordt ondersteund door onze intuïtie dat we, zelfs wanneer we denken dat iemand er netto op vooruit is gegaan door een schadelijke handeling, vinden dat de uitvoerder van die handeling toch bepaalde verantwoordelijkheden heeft over die schade. Om het voorbeeld van het gestolen spaargeld nog een keer te gebruiken: als de bestolen persoon door de diefstal in de problemen komt (bijvoorbeeld omdat hij bepaalde rekeningen niet kan betalen en met de deurwaarder in aanraking komt), dan hebben we het gevoel dat het de verantwoordelijkheid van de dief is om die problemen op te lossen, zelfs al is het teruggegeven, in waarde gestegen spaargeld ruim genoeg om de problemen te verhelpen. Zie Shiffrins bespreking van haar vallende-goudstaafvoorbeeld in Shiffrin 1999: 127-31, en met name het vergelijkbare punt dat ze maakt op 128.

## 1.2 Invulling van de drempel

We richten ons nu op de tweede stap in Meyers argument. Deze stap bestaat uit de nadere specificatie van de drempel. We moeten een goed antwoord vinden op de vraag wat precies een overtreding van de drempel inhoudt. Zonder zo'n specificatie is de drempel tamelijk waardeloos: we kunnen dan alleen werken met handelingen die de drempel volgens *elke redelijke interpretatie* lijken te overtreden. Dat is echter erg vaag, en misschien bestaan er maar weinig van dat soort gevallen. Daarom is een duidelijker invulling erg wenselijk. Meyer overweegt drie mogelijkheden: een (strikt) egalitaire, een prioritaire en een sufficiëntaire invulling. Hij wijst de eerste twee af ten faveure van de derde. We zullen zijn argumenten daarvoor niet bespreken,<sup>104</sup> maar ons alleen op de sufficiëntaire invulling richten. Het is wel belangrijk om op te merken dat Meyers verdediging van zijn theorie vooral *negatief* is: het is doordat de andere theorieën op belangrijke punten tekortschieten dat zijn eigen theorie gerechtvaardigd wordt.

Zoals de naam impliceert streeft een *sufficiëntaire* opvatting van rechtvaardigheid naar een situatie waarin iedereen 'genoeg' heeft. "[W]hat primarily matters," schrijft Meyer, "is that everybody is well off, i.e. has well-being above a certain given threshold which is considered 'sufficient'". Wanneer iedereen genoeg heeft, maakt het niet uit hoe het overige welzijn verdeeld wordt: "one person being worse off than another is irrelevant if those persons are both well off".<sup>105</sup> Zolang mensen niet genoeg hebben, moeten we ze helpen volgens een *prioritair* principe, een dat stelt dat "[b]enefitting persons matters more the worse off the person is to whom the benefits accrue, the more people are being benefited and the greater the benefits in question".<sup>106</sup> Zo'n principe zal daarom over het algemeen zij die het slechtst af zijn het eerst helpen.<sup>107</sup> Een typische sufficiëntaire positie omvat dus zowel een 'negatieve' stelling (dat alleen genoeg hebben telt) als een 'positieve' (dat iedereen genoeg moet hebben).<sup>108</sup> Ook is hij door het specificeren van een drempel waarboven iedereen 'genoeg' heeft goed verenigbaar met de drempelconceptie van leed. Sterker nog, de twee lijken voor elkaar gemaakt.

<sup>104</sup> Zie Meyer 2010: sect. 4.1-2; Meyer & Roser 2009: 233-5.

<sup>105</sup> Meyer & Roser 2009: 220.

<sup>106</sup> Meyer 2010: sect. 4.2.

<sup>107</sup> Uitzonderingen zijn situaties waarin het mogelijk is een groter voordeel aan een grotere groep mensen die beter af zijn toe te kennen.

Merk op dat een sufficiëntaire theorie niet noodzakelijk prioritarisme onder de drempel aan hoeft te nemen. Zie Woodard 2007 voor een paar theorieën die dat niet doen. Maar omdat we hier alleen op Meyers theorie ingaan, zullen we deze andere soorten sufficiëntarisme niet tegenkomen.

<sup>108</sup> Meyer 2010: sect. 4.3. Zie Casal 2007: 297-305 en par. 3 later in dit hoofdstuk.

Er zijn verschillende vormen van suffiëntarisme mogelijk. Meyer behandelt er twee. Om een beter beeld te krijgen van de vorm die hij verkiest, zullen we beide kort bespreken. *Zwak suffiëntarisme* is de eerste vorm. Het is in feite de positie die zojuist beschreven is. Het kan gezien worden als een ‘gekwalficeerde prioriteitsopvatting’: een die een grens stelt waarboven de prioriteit om geholpen te worden nul is.<sup>109</sup> Maar deze grens is niet absoluut. Dat betekent dat er uitwisselingen mogelijk zijn tussen voordelen voor mensen boven en onder de grens. Als het voordeel voor mensen boven de grens groot genoeg is, dan kan zwak suffiëntarisme het baten van hen belangrijker vinden dan het voorkomen van schade aan mensen onder de grens. Het kan daarom bijvoorbeeld impliceren dat een kleinere groep huidige mensen het grootste deel van zijn welvaart in moet leveren om een triviaal voordeel in het leven van zeer veel toekomstige mensen te creëren.<sup>110</sup>

Om dit probleem te vermijden neemt Meyer een tweede vorm van suffiëntarisme aan. We kunnen deze als volgt karakteriseren:

*sterk suffiëntarisme*: 1) Verbetering van het welzijn van hen die zich onder de drempel bevinden heeft lexicale prioriteit; en het verbeteren van het welzijn van deze mensen is belangrijker naar mate ze slechter af zijn. 2) Zowel boven als onder de drempel is het belangrijker om mensen te baten naar mate meer mensen gebaat worden en de baat groter is. Maar uitwisseling van baten tussen mensen onder en boven de drempel is uitgesloten.<sup>111</sup>

In plaats van als een prioriteitsopvatting, kunnen we deze opvatting zien als een aangepaste maximinpositie.<sup>112</sup> Hij geeft namelijk weliswaar geen absolute voorrang aan wie *het slechtste* af is, maar hij geeft die wel aan wie *slecht* af is: aan wie zich onder de drempel bevindt. Omdat deze voorrang absoluut is, vermijdt hij het bezwaar dat tegen zwak suffiëntarisme werd ingebracht. Een groter voordeel voor mensen boven de drempel kan nooit opwegen tegen een kleiner voordeel voor de mensen eronder.

---

<sup>109</sup> Meyer & Roser 2009: 223.

<sup>110</sup> Meyer & Roser 2009: 223-4. Meyer gebruikt hetzelfde argument om de prioritaire invulling van de drempel te verwerpen.

<sup>111</sup> “First, the improvement in well-being of those whose level of well-being is below the threshold has absolute or lexical priority; and to benefit persons below the threshold matters more the worse off they are. Second, both below and above the threshold it matters more to benefit persons the more persons are being benefited and the greater the benefits in question. But: Trade-offs between persons above and below the threshold are precluded” (Meyer & Roser 2009: 224).

<sup>112</sup> Meyer & Roser 2009: 223.

### 1.3 *Implicaties voor het nonidentiteitsprobleem*

Meyers theorie bestaat uit een sterk-sufficiëntaire invulling van de noncomparatieve drempel. Als de theorie correct is, dan geeft hij antwoord op de meeste vormen van het nonidentiteitsprobleem. Wanneer een nonidentiteitshandeling iemand doet ontstaan die onder de sufficiëntaire drempel bestaat, dan kunnen we de actor verplichten om voor deze toestand te compenseren. Bovendien heeft de actor nu sterke redenen om dit soort handelingen überhaupt niet uit te voeren. En daarbovenop hebben we nu een algemeen model om onze algemene plichten naar de toekomst uit af te leiden: onze plichten moeten zo zijn dat we zo goed mogelijk zorgen dat alle toekomstige mensen in een toestand zullen leven waarin ze ‘genoeg’ hebben.

Meyers oplossing gebruikt een intuïtief aantrekkelijk idee – dat van de drempel waarop we ‘genoeg’ hebben – om op een elegante manier het nonidentiteitsprobleem te omzeilen. Daarbij zagen we zowel in de bespreking van de weerzinwekkende conclusie als in die van Gosseries’ benadering dat een theorie die van absolute grenzen uitgaat sterke voordelen had op andere theorieën. Een sufficiëntaire theorie kan een model zijn voor Gosseries’ absolute milieuplicht, en is daarnaast in staat om de weerzinwekkende conclusie, zoals die in hoofdstuk II geformuleerd werd, te omzeilen.<sup>113</sup> Dit alles spreekt in zijn voordeel.

Tegelijkertijd moeten we nu ingaan op bepaalde problemen die hij heeft. Ik zal deze in de komende drie paragrafen naar voren brengen. De eerste twee daarvan zullen de twee stappen in zijn argument nog eens nader onderzoeken. We zullen eerst zien dat Meyers drempelconceptie sommige voorbeelden van leed niet kan accommoderen, en daarna dat zijn sufficiëntaire invulling weleens op een cruciale manier van de ambiguïteit van het begrip ‘genoeg’ kan afhangen. Maar het belangrijkste bezwaar tegen zijn theorie komt in de vierde paragraaf aan bod.

Dit probleem heeft te maken met de onderbouwing van de theorie. Zowel Meyers aanname van de drempelconceptie als zijn aanname van een sufficiëntaire invulling daarvan berusten op een negatief argument: het argument dat andere mogelijke principes het allemaal slechter doen. Daarnaast is zijn theorie alleen goed bruikbaar in de intergenerationele, en niet in de contemporaine context. Dit is problematisch: idealiter willen we dat elke stap in zijn theorie ook een positieve argumentatie krijgt, die ons laat zien waarom de stap niet alleen de ‘best mogelijke’, maar ook een ‘goede’ is. Ik zal nagaan of we deze positieve argumentatie kunnen

---

<sup>113</sup> Zie par. II.4 en III.3.

vinden, en ik zal beargumenteren dat die alleen beschikbaar is voor de aanname van de bijzondere intergenerationele principes.

## 2. De drempelconceptie van leed

### 2.1 *Schade boven de drempel*

Voor we verdergaan moeten we één probleem van de drempelconceptie aanwijzen. Hoewel dit probleem in geen enkele zin fataal is, is het niettemin belangrijk. Het laat zien dat de hoeveelheid plichten die de drempelconceptie ons voor kan schrijven beperkt is, en dat zal een belangrijke factor zijn in de latere discussie en beoordeling van de theorie.

Dit probleem is dat de drempelconceptie per definitie niet om kan gaan met vormen van leed die boven de drempel plaatsvinden. Om Meyers eigen voorbeeld te gebruiken: als we de nieuwe cabriolet van een miljonair stelen, dan is het onwaarschijnlijk dat we zijn kwaliteit van leven daardoor onder de drempel laten vallen – ongeacht hoe we de drempel precies definiëren. Zoals Meyer schrijft: “[T]he theft is not likely to cause the wealthy person’s well-being to fall below any plausibly construed threshold of harm; the act cannot be described as causing harm to this person according to the [threshold] reading of harm”.<sup>114</sup>

Nu is deze diefstal niet identiteitsbepalend. Daarom kan hij gemakkelijk worden opgelost door een beroep te doen op de subjunctief-historische conceptie van leed. Omdat deze leedconceptie en de drempelopvatting elkaar niet uitsluiten, kan Meyer een beroep doen op een gecombineerde leedconceptie die de twee in zich verbindt.<sup>115</sup> Zo’n gecombineerde opvatting kan handelingen naar wens volgens de subjunctief-historische of de drempelconceptie beoordelen. Daarom kan hij alle contemporaine vormen van leed goed herkennen.<sup>116</sup>

In nonidentiteitszaken kunnen we echter geen beroep doen op de subjunctief-historische conceptie. Als we in zo’n geval de uitkomst kiezen waarin mensen slechter af zijn, zonder dat

---

<sup>114</sup> Meyer 2003: 154.

<sup>115</sup> De zogenaamde ‘disjunctieve’ notie van leed. Ruw gezegd stelt deze dat:

(leed volgens disjunctieve conceptie) = (leed volgens drempelconceptie) v (leed volgens de subjunctief-historische conceptie).

Zie de verschillende formuleringen in Meyer 2010: sect. 3.4; Meyer 2003: 154-5; en Meyer & Roser 2009: 232. Vergelijk ook de ‘aangepaste gecombineerde leedopvatting’ in Meyer 2003: 155n28.

<sup>116</sup> Het lijkt echter alsof hij dat alleen kan omdat de subjunctief-historische opvatting dat op zichzelf al kan. We kunnen ons afvragen wat daarom de waarde van de disjunctieve notie boven de eenvoudige subjunctief-historische opvatting is. Waarom niet deze laatste tot contemporaine gevallen beperken, en de drempelconceptie alleen in nonidentiteitszaken toepassen?

ze evenwel onder de drempel terechtkomen, hoe kan de drempelconceptie ons daar dan van pas zijn? Meyer geeft elders<sup>117</sup> een voorbeeld van zo'n situatie, die, schrijft hij, een variatie is op de zaak van het veertienjarig meisje.<sup>118</sup> Stel dat een vrouw die van plan is zwanger te worden een bepaalde voor haar ongevaarlijke aandoening heeft. Ze zou nu zwanger kunnen worden, maar dan zou haar kind geboren worden met een milde handicap – die echter niet erg genoeg is om het onder de drempel terecht te laten komen. Ze kan zich ook laten behandelen zodat de aandoening overgaat, maar deze behandeling duurt drie maanden. Haar gezonde kind zou daarom een ander kind zijn dan het gehandicapte. Moet ze zich laten behandelen?

De drempelconceptie geeft haar geen reden om dat te doen, aangezien elk kind dat ze krijgt boven de drempel zal leven. Het spreekt vanzelf dat we dit antwoord moeten afwijzen, om dezelfde reden waarom we het verkeerd vinden als het veertienjarig meisje zwanger wordt. Meyer ontwikkelt twee redenen om in dit soort gevallen toch van plichten te kunnen spreken. We zullen deze nu bespreken.

## 2.2 *Toch plichten boven de drempel?*

Meyers eerste antwoord is dat we ons in een situatie van dit soort kunnen beroepen op “an obligation of minimizing harm to other persons”. Hij schrijft: “This obligation requires that we not cause another person to fall to a lower level of well-being quite independently of the level of well-being the person already realizes.”<sup>119</sup> Hadden we deze verplichting, dan zouden we inderdaad in staat zijn om de zaak op te lossen. Maar het is belangrijk om in te zien dat deze verplichting niet gebaseerd is op de drempelconceptie. “Harm” wordt hier niet opgevat als ‘leven onder de drempel’, maar als ‘leven op een lager niveau van welzijn dan waarop de persoon zich bevond’. Deze verplichting is daarom onvereenigbaar met de drempelconceptie zoals wij hem gedefinieerd hebben.

Meyer schrijft dat “[w]hat counts as a lower level of well-being can be measured by the specified threshold”.<sup>120</sup> Dat is misschien waar – we kunnen de drempel misschien als ‘ijkpunt’ gebruiken waartegen we dalingen en stijgingen in welzijn afmeten – maar het betekent nog niet dat deze nieuwe interpretatie van leed een drempelconceptie is. De drempelconceptie ziet alleen leed wanneer de drempel *overschreden* wordt, en dat is niet het geval voor deze nieuwe interpretatie. Evenmin zouden we op deze opvatting van leed moeten overstappen, omdat hij

---

<sup>117</sup> Meyer & Roser 2009: 230.

<sup>118</sup> Meyer & Roser 2009: 230n21.

<sup>119</sup> Meyer 2003: 154.

<sup>120</sup> Meyer 2003: 154.



niet in staat is het nonidentiteitsprobleem op te lossen. Hij is namelijk identiteitsafhankelijk (of er sprake is van leed wordt bepaald door de staat van de persoon voor de handeling), en dat betekent dat hij ‘verkeerde’ nonidentiteitshandelingen niet kan veroordelen.<sup>121</sup>

Meyers tweede antwoord is praktischer. Uiteraard zijn bij de keuze van de moeder ook de belangen van andere mensen betrokken – niet in de laatste plaats die van haarzelf. Na het introduceren van het voorbeeld schrijft hij daarom:

According to the threshold conception of harm, she [the mother] cannot be said to owe [postponing conception] to her child. She might, however, have good reasons to decide to receive the medical treatment and conceive later. These reasons will reflect her interests and those of her partner as well as those of other present and future people.<sup>122</sup>

Dat is echter niet voldoende. Zoals we ook in onze eerdere bespreking van de zaak van het veertienjarige meisje al zeiden, willen we kunnen zeggen dat het wel het kind is dat door zijn vroege verwekking geschaad wordt.<sup>123</sup> Dat was ook de bedoeling toen we deze situatie überhaupt introduceerden.

We concluderen daarom dat de drempelconceptie niet met dit soort situaties om kan gaan. Hij kan geen schade boven de drempel herkennen. Hoe belangrijk is deze constatering? Hij kan op denk ik niet doorslaggevend zijn. In feite zou een aanhanger van de drempel kunnen argumenteren (hoewel Meyer dat niet doet) dat het niet herkennen van schade boven de drempel een essentieel *onderdeel* van de theorie vormt. Het stelt ons in staat om ons op belangrijkere vormen van leed – vormen waarbij mensen *wel* onder de drempel terecht komen – te richten, in plaats van op deze inferieure vormen. Zo’n betoog kan goed duidelijk maken waarom leed boven de drempel minder belangrijk is dan dat eronder. Maar het kan niet aantonen dat leed van de eerste soort *helemaal* onbelangrijk is. Het lijkt redelijk om te eisen dat een *complete* intergenerationele rechtentheorie ook dit soort gevallen zal kunnen oplossen. Hoewel het verwerpen van de drempel daarom duidelijk overhaast zou zijn, moeten we goed beseffen dat hij maar op een beperkt aantal plichten betrekking heeft.

---

<sup>121</sup> Zie de discussie in sect. 1.1 van dit hoofdstuk.

<sup>122</sup> Meyer & Roser 2009: 230.

<sup>123</sup> Zie par. I.2. Om toch plichten naar het toekomstige kind van de moeder te produceren, ontwikkelt Meyer in het verloop van de discussie een andere conceptie van leed. Dit is, in het kort, een contrafeitelijke conceptie die ons verplicht de ‘best mogelijke’ kinderen te krijgen. Meyer vergelijkt deze plicht met Parfits principe Q (zie par. II.1). Zie Meyer & Roser 2009: 230-1 en Meyer 2010: sect. 3.3. Het gaat echter te ver om deze andere plichten hier ook te bespreken. Voor zover de opvatting inderdaad op Q gebaseerd is, zal hij natuurlijk moeite hebben met “different number choices” boven de drempel en met keuzes waarin ongelijkheden zullen bestaan.

### 3. Intergenerationeel suffiëntarisme

#### 3.1 *Hoe hoog moet de drempel zijn?*

De vorige paragraaf heeft aangetoond dat de drempelconceptie van niet alle vormen van leed correct kan beoordelen. In paragraaf 4 zullen we een belangrijkere uitdaging voor de drempel bespreken. Maar eerst moeten we ons richten op de tweede stap in Meyers argument: de suffiëntaire invulling van de drempel. We zullen één belangrijke uitdaging voor Meyers theorie bespreken. Deze draait om de ambiguïteit van de term ‘genoeg’.

Het heeft een zekere aannemelijkheid om te denken dat er een bepaalde grens is waarboven we ‘genoeg’ hebben.<sup>124</sup> Maar wat is deze grens precies? Meyer doet geen uitgebreide poging om hem te specificeren. Op één punt heeft hij het wel over een specificatie van de drempel in termen van “equal minimal rights” voor iedereen.<sup>125</sup> Dat zou betekenen dat hij de drempel redelijk laag plaatst. Maar die uitspraak komen we maar één keer tegen en hij wordt niet onderbouwd of toegelicht. Daarom zullen we in deze paragraaf op een meer algemene manier ingaan op verschillende mogelijke hoogtes. We zullen zien dat elke hoogte wel een deel van de theorie kan ondersteunen, maar voor een ander deel problemen oplevert.

Onze discussie zal gebaseerd zijn op één van de bezwaren die Paula Casal<sup>126</sup> tegen suffiëntaire theorieën inbrengt. Casal heeft enkele grote tekortkomingen van suffiëntaire benaderingen opgemerkt. Het gaat echter te ver om deze problemen hier allemaal te bespreken. In plaats daarvan richten we ons alleen op één probleem: dat van de keuze tussen een hoge of een lage drempel.<sup>127</sup>

#### 3.2 *Het positieve en het negatieve argument*

Herinner je dat een typische suffiëntaire theorie zowel een positieve als een negatieve stelling omvat. De eerste stelt dat iedereen ‘genoeg’ moet hebben, en de tweede dat het niet uitmaakt hoe welzijn verdeeld wordt onder mensen die genoeg hebben. We zagen eerder (sect. 1.2) dat Meyer deze twee stellingen overneemt.

---

<sup>124</sup> Die aannemelijkheid is echter ook aangevallen. Zie Meyer & Roser 2009: 225 voor de korte erkenning van het bezwaar dat “thresholds are incompatible with our distributive convictions’ being non-heterogeneous” – oftewel, dat we intuïtief denken dat de verdeling van welvaart maar van één principe gebruik moet maken, in plaats van verschillende principes onder en boven de drempel, zoals in het suffiëntarisme.

<sup>125</sup> Meyer & Roser 2009: 233.

<sup>126</sup> Casal 2007.

<sup>127</sup> Zie Casal 2007: 315-6.

Beide stellingen worden ondersteund door een onuitgesproken argument. Het argument voor de positieve stelling – dat we daarom het ‘positieve’ argument zullen noemen – is dat het verkeerd is als mensen niet ‘genoeg’ hebben.<sup>128</sup> Het ‘negatieve’ argument is dan dat je, als je eenmaal ‘genoeg’ hebt, geen behoefte meer aan meer hebt – zelfs als andere mensen veel meer hebben dan jij.<sup>129</sup> Gezien de betekenis van het woord ‘genoeg’ zijn beide argumenten haast tautologisch. Met name het negatieve argument volgt onmiddellijk uit de definitie van de term. Maar hoeveel is ‘genoeg’ dan precies?

Wanneer we op die vraag een antwoord proberen te geven, zien we wat het probleem is. Stel dat we uitgaan van een tamelijk hoge drempel. Om maar een voorbeeld te geven: het welzijn en de levenskansen van de gemiddelde inwoner van West-Europa lijken een goede kandidaat voor een hoge suffiëntiegrens. Zo’n grens maakt het negatieve argument plausibel: het lijkt inderdaad alsof ik in zulke omstandigheden tevreden zou moeten zijn met wat ik heb, en niet jaloers zou moeten zijn op mensen die meer dan dat hebben.<sup>130</sup> Maar het positieve argument verliest bij zo’n hoge drempel veel van zijn overtuigingskracht. Het is immers helemaal niet duidelijk dat het echt zo verkeerd is als mensen niet even gelukkig en welvarend zijn als de gemiddelde West-Europeaan. Hoewel het redelijk lijkt om deze mensen een bepaalde prioriteit te geven boven de mensen die wel boven de drempel leven, betekent dat niet dat we ze een *absolute* prioriteit moeten geven, zoals Meyers sterke suffiëntarisme dat doet. Hoe dan ook bestaan er op dit moment miljarden mensen, en hebben er miljarden mensen bestaan, die met minder dan deze hoge drempel toch waardevolle levens leidden.

We zien dat een hoge drempel duidelijke problemen heeft. Laten we nu de lage drempel bespreken. Meyers voorbeeld van “equal minimal rights” geeft een goed idee van wat zo’n lage drempel in zou kunnen houden. Vermijdt hij de problemen? Nee, alleen zijn ze nu precies andersom. Het positieve argument is in dit geval erg overtuigend: het lijkt duidelijk verkeerd als mensen zelfs zonder de vervulling van hun minimale rechten moeten leven. Maar hebben ze met minimale rechten ook genoeg? Vermoedelijk niet. Afhankelijk van de omvang

<sup>128</sup> Casal noemt dit het “Deprivation Argument” (2007: 304-5).

<sup>129</sup> In Casals woorden is dit het “Abundance Argument” (2007: 310-2). Merk op dat Casal deze argumenten in veel meer detail behandelt en bovendien nog twee andere redenen voor suffiëntarisme bespreekt (het “Allegiance Argument” en het “Scarcity Argument”; zie 305-10). Deze twee andere argumenten zijn bedoeld als suffiëntaire bezwaren tegen het egalitarisme, daarom behandel ik ze hier niet.

<sup>130</sup> Maar merk op dat veel mensen met dit welzijnsniveau volstrekt ontevreden zijn. Dat betekent natuurlijk niet dat ze niet tevreden zouden *moeten* zijn. Maar een suffiëntarist zal er misschien voor terugschrikken om zo’n dogmatische positie te verdedigen. Bovendien lijkt het nog steeds redelijk dat, als ik vijfhonderd euro kan geven aan hetzij iemand die ongeveer even welvarend en gelukkig is als ikzelf, of aan de miljonair die zijn buurman is, ik het geld aan de minder rijke man geef. We kunnen ons afvragen of ik moreel *verplicht* ben het aan hem te geven. Toch lijkt het of de suffiëntarist ons uitleg verschuldigd is over waarom het volgens hem in het geheel niet uitmaakt aan wie ik het geld geef. Ook bij deze hoge drempel is het negatieve argument niet vanzelfsprekend waar.

van ons pakket aan minimale rechten kunnen ze dakloos, analfabeet, werkloos, of simpelweg erg arm zijn. Het zou vreemd zijn om te zeggen dat ze geen enkel recht hebben op meer.

We staan daarom voor het dilemma of we een hoge of een lage drempel kiezen. Elk van de twee kan maar één van de twee centrale argumenten ondersteunen die we hier genoemd hebben. Evenmin lijkt een middenweg beschikbaar te zijn. Ten eerste zou een middengrens aan elk van de argumenten maar een lauwe ondersteuning kunnen geven. En ten tweede zou hij niet het voordeel hebben dat de twee andere drempels hebben: een zekere intuïtieve aannemelijkheid.<sup>131</sup> De hoge en de lage drempel lijken op een bepaalde manier natuurlijker dan een drempel daartussenin. Deze laatste zou vermoedelijk erg arbitrair lijken.

Samenvattend lijkt het “unlikely that a single threshold, high or low, could lend plausibility to *all* of the sufficientarians’ claims”.<sup>132</sup> We krijgen het vermoeden dat “sufficientarianism maintains its plausibility by remaining vague about the critical threshold”.<sup>133</sup> Als onze discussie in deze paragraaf correct is, dan suggereert die dat het suffiëntarisme, voor zover het zowel het positieve als het negatieve argument wil incorporeren, niet goed op een positieve manier verdedigd kan worden.<sup>134</sup> Hoewel we dit geenszins bewezen hebben (misschien bestaat er wel een adequate drempel, maar moet die alleen nog gevonden worden), wijst het ons op een belangrijk intern probleem van de theorie.

#### 4. Kan Meyers theorie onafhankelijk onderbouwd worden?

Een positieve onderbouwing van de invulling van de drempel blijkt lastig te geven. En eerder zagen we al dat Meyers onderbouwing van zijn keuze voor het suffiëntarisme voornamelijk negatief is: het is omdat egalitarisme en prioritarisme in de intergenerationele context tekort schieten dat het suffiëntarisme er van toepassing kan zijn. Meyer geeft een aantal andere redenen voor intergenerationeel suffiëntarisme.<sup>135</sup> Maar ook die draaien steeds om het *voor-*

---

<sup>131</sup> Zie ook Casal over “The Choice between Ambiguous and Arbitrary Thresholds” (2007: 312-4).

<sup>132</sup> Casal 2007: 316 (haar nadruk).

<sup>133</sup> Casal 2007: 316.

<sup>134</sup> De suffiëntarist zou ook één van de twee argumenten kunnen laten vallen. Maar het is niet duidelijk of er dan een herkenbaar suffiëntaire theorie overblijft. Merk daarnaast op dat hij door het aanhouden van slechts een van de twee argumenten in andere problemen terecht komt. Het lijkt bijvoorbeeld het meest aannemelijk om het negatieve argument te laten vallen, omdat dat zelfs bij een hoge drempel niet vanzelfsprekend is (zie n. 130). Doet hij dat, dan kan hij met een lage drempel werken. Maar bij een lage drempel zal de drempelconceptie van leed minder vaak toepasbaar zijn. Overschrijdingen van de drempel komen dan minder vaak voor. Een lage drempel zou onze plichten naar de toekomst daarom tot een onaanvaardbaar kleine groep kunnen reduceren.

<sup>135</sup> Zie bijvoorbeeld Meyer & Roser 2009: 236-43.

*deel* dat sufficiëntarisme op egalitaire en prioritaire theorieën heeft.<sup>136</sup> In andere woorden: we krijgen wel argumenten waarom het sufficiëntarisme de *beste* oplossing is, maar niet waarom het een *goede* oplossing is. De juistheid van het sufficiëntarisme is afhankelijk van de onjuistheid van andere theorieën.

Toch lijkt het redelijk om ook een *onafhankelijke* verdediging van de theorie te vereisen. We hebben al gezien dat die voor het sufficiëntarisme op zichzelf misschien niet beschikbaar is. Hier zullen we twee gerelateerde uitdagingen bespreken: de uitdaging om de drempelconceptie op een onafhankelijke manier te verdedigen, en de uitdaging dat zijn theorie beter geschikt is om in de intergenerationele dan in de contemporaine context te gebruiken. Beide ondervragen de motivering achter zijn theorie en roepen zijn verklarend vermogen in twijfel.

#### 4.1 *Waarom de drempelconceptie?*

Keer terug naar de oningevulde drempelconceptie. Kunnen we hem een onafhankelijke verdediging geven? Toen we hem introduceerden, deden we dat alleen omdat identiteitsafhankelijke noties van leed niet in staat waren met het nonidentiteitsprobleem om te gaan. Maar zoals zojuist is beargumenteerd is dat niet voldoende. We willen weten waarom de drempelconceptie een goede, en niet alleen waarom hij de beste leedopvatting is.

We zullen hier één zo'n verdediging bespreken, en laten zien waarom hij ons niet veel verder brengt. Dit is een verdediging van de drempel op grond van de intrinsieke onaantrekkelijkheid van wat we "restricted lives"<sup>137</sup> of 'onvrije levens'<sup>138</sup> kunnen noemen.<sup>139</sup> Het is waar dat deze levens onaantrekkelijk zijn. En het lijkt redelijk om mensen met dit soort levens een

---

<sup>136</sup> Het is dus bijvoorbeeld omdat het egalitarisme in de intergenerationele context misschien een onaantrekkelijke wereldstaat vereist, dat sufficiëntarisme daar goed toepasbaar is. Zie Meyer & Roser 2009: 236-8.

<sup>137</sup> Een "restricted life" is "a life that is significantly deficient in one or more of the major respects that generally make human lives worth living" (Kavka 1982: 105). Zie Kavka 1982: 105-6; en zie Parfit 1987: 432-3 voor kritiek.

<sup>138</sup> Dit is Shiffrin's notie van leed. Ze schrijft:

On my view, harm involves conditions that generate a significant chasm or conflict between one's will and one's experience, one's life more broadly understood, or one's circumstances. Although harms differ from one another in various ways, all have in common that they render agents or a significant or close aspect of their lived experience like that of an endure as opposed to that of an active agent, genuinely engaged with her circumstances, who selects, or endorses and identifies with, the main components of her life. (Shiffrin 1999: 123)

Zie Shiffrin 1999: 123-5.

<sup>139</sup> Merk op dat beide leedopvattingen de drempel redelijk hoog plaatsen. In dit geval is dat geen bezwaar, omdat we het hier over de drempelconceptie *op zich* hebben, nog voor hij op sufficiëntaire wijze is ingevuld. Wanneer de conceptie, zoals bij Meyer, wel op die manier moet worden gespecificeerd, dan ontstaat natuurlijk het probleem dat we in sect. 3.2 besproken hebben: dat de hoge drempel niet de positieve stelling kan ondersteunen.

bepaalde prioriteit in onze morele overwegingen te geven, zodat we proberen om hun levens zo draaglijk mogelijk te maken. Maar daarnaast hebben deze visies de implicatie dat het beter zou zijn als deze levens helemaal niet geleefd worden – zelfs als ze strikt gezien nog wel de moeite waard zijn. En dat lijkt een te sterke implicatie.

Overweeg het volgende voorbeeld om dit in te zien. Stel dat een vrouw de keuze heeft om zwanger te worden van een kind dat onder de drempel zal leven, of om helemaal geen kind te krijgen. (Ze heeft bijvoorbeeld een genetische afwijking, waardoor elk kind dat ze kan krijgen een ongeneeslijke handicap zal hebben.) Omdat het leven van het kind ‘beperkt’ of ‘onvrij’ zal zijn, zal dit soort vormen van de drempel haar aanraden om niet zwanger te worden. Maar waarom zou ze dat niet doen? Hoewel het kind onder de drempel zal bestaan, zal zijn leven hoogstwaarschijnlijk toch de moeite waard zijn. Hij zal het waarschijnlijk, mits de beperking niet te groot is, niet erg vinden dat hij met deze beperking geboren is, zolang hij zich maar realiseert dat hij niet geboren had kunnen worden zonder die beperking. De keuze van de moeder om zwanger te worden is daarom slechter *voor niemand*. Daarom lijkt het alsof de keuze van de moeder op zijn minst vrij is. Als we denken dat bestaan beter is dan niet-bestaan, dan kunnen we zelfs zeggen dat *beter* is voor het kind om geboren te worden.<sup>140</sup>

Een andere manier om dit bezwaar te formuleren, is door terug te grijpen naar het “bad level”. In paragraaf I.4 introduceerden we dit als het niveau waarop een leven niet meer de moeite waard is (zie n. 21). Sindsdien hebben we aangenomen dat het inderdaad beter is om levens onder dit niveau niet te creëren. Maar dat is omdat deze levens per definitie niet de moeite waard zullen zijn. Een plausibele welzijnsdrempel zal boven – wellicht ver boven – dit niveau liggen. Omdat dit zo is, zal de drempelconceptie ons soms afraden om kinderen te krijgen, ondanks dat hun levens (wellicht zeer) de moeite waard zullen zijn.

We moeten daarom een argument eisen voor het verhogen van het “bad level” in dit soort gevallen. Dit bezwaar lijkt niet alleen problematisch voor wie de bovengenoemde verdediging van de drempel aanhangt. Het lijkt problematisch voor *elke* verdediging van de drempelconceptie. Als dit klopt, is het erg onwaarschijnlijk dat we een goede onderbouwing zullen vinden.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Vergelijk Parfits voorbeeld van ‘de man die naar de *Times* schreef’ en vrijwillig ‘afstand deed’ van zijn rechten. Hij had een ‘slechte start’ gehad, maar vergaf dat zijn moeder graag (Parfit 1987: 364-5). Zie meer in het algemeen hoofdstuk 16 van *Reasons and Persons*, Parfit 1987: 351-79, m.n. 364-6.

Deze vraag is gelijk aan de vraag waarom we “mere addition” zouden afwijzen. Zie par. II.3 en II.4.

<sup>141</sup> Een mogelijk beroep op onvervreembare rechten staat voor hetzelfde bezwaar. Daarnaast wordt zo’n rechtenperspectief vaak juist *zelf* verdedigd door een beroep op noncomparatief leed, in plaats van andersom. Meyer schrijft bijvoorbeeld: “My claim that rights-considerations can guide us in making decisions on the composition of future people relies upon a subjunctive-threshold interpretation of harm” (2003: 147). Op vergelijkbare wijze schrijft FitzPatrick, die een positie verdedigt die wel wat lijkt op die van Meyer: “[M]y claim that environmental

#### 4.2 *Waarom andere intergenerationele principes?*

Er is één laatste uitdaging voor Meyers theorie. Deze houdt in dat hij beter bruikbaar is in de intergenerationele dan in de contemporaine context. Dit vloeit voort uit de negatieve onderbouwing van zijn theorie: de voordelen die hem ertoe leiden de theorie aan te hangen, bestaan alleen in de intergenerationele ethiek. In de contemporaine ethiek kunnen we immers *wel* gebruik maken van identiteitsafhankelijke concepties van leed, en daar zijn egalitarisme en prioritarisme voor het grootste deel *wel* toepasbaar. Dus “the reasons for a sufficientarian understanding of global justice are not equally relevant for the relations among contemporaries [...]. For the reasons reflect particular features of intergenerational relations”.<sup>142</sup>

Is dit een probleem voor Meyers theorie? Idealiter, vermoed ik, zijn we aanhangers van wat we de *continuïteitshypothese* zouden kunnen noemen: de stelling dat onze intergenerationele ethische relaties volgens dezelfde principes gestuurd moeten worden als onze contemporaine relaties. Zoals we gezien hebben, verwerpt Meyer deze hypothese zonder daar een reden voor te geven. Is het niettemin verdedigbaar?

Dat is het misschien wel, maar alleen als we een goede motivering voor de nieuwe principes vereisen. Er zijn verschillende aspecten aan de intergenerationele ethiek die ons dwingen onze normale principes eraan aan te passen. Een daarvan is het probleem dat aan de wortel ligt van het nonidentiteitsprobleem: het feit dat we de identiteiten van toekomstige personen kunnen beïnvloeden. Een ander is wat helemaal aan het begin al werd opgemerkt: het ontbreken van wederkerigheid tussen toekomstige mensen en wijzelf. En we zouden de weezinwekkende conclusie als een derde factor kunnen zien.

Al deze problemen vereisen aanpassingen in ons ethische denken. We moeten bijvoorbeeld niet blijven vasthouden aan de subjunctief-historische conceptie van leed in de intergenerationele context – tenzij we er, zoals Gosseries, extra principes aan toevoegen – omdat we het nonidentiteitsprobleem willen vermijden.<sup>143</sup> In die zin kunnen ze Meyers aanpak ondersteunen. Maar ze ondersteunen niet elke aanpassing. We moeten nog steeds verklarende kracht van de theorie vereisen. En zoals we gezien hebben, heeft Meyers theorie daar vooralsnog te weinig van. Hoewel zijn theorie in de intergenerationele context in veel – maar niet

---

degradation [FitzPatrick's casus] violates the rights of future persons is predicated on the thought that it will cause future persons' lives to be impoverished or cut short” (2007: 378).

<sup>142</sup> Meyer & Roser 2009: 235-6.

<sup>143</sup> Schwartz' (1978) ontkenning van plichten binnen de kaders van het nonidentiteitsprobleem is bijvoorbeeld te verklaren vanuit zijn onwilligheid om andere intergenerationele principes aan te nemen.

in alle – gevallen de juiste antwoorden geeft, geeft hij ons te weinig inzicht in de reden achter deze antwoorden.

We concluderen daarom dat het misschien verdedigbaar is om andere intergenerationele dan contemporaine principes te gebruiken. Tegelijkertijd moeten we nog steeds eisen dat deze intergenerationele principes een onafhankelijke verdediging krijgen, en niet alleen de negatieve onderbouwing die Meyer ze geeft. Hun waarde moet niet alleen bepaald worden door de manier waarop ze bij onze intuïties aansluiten, maar door hun verklarende kracht. Opnieuw moeten we denk ik vaststellen dat het succes van Meyers theorie op een cruciale manier van het succes van deze onderbouwing afhangt. Maar anders dan bij Gosseries is bij Meyer minder waarschijnlijk dat deze onderbouwing zal lukken. Dat komt door de manier waarop de sufficiëntaire invulling niet één adequate drempel lijkt te kunnen specificeren. De invulling lijkt een interne tegenstrijdigheid te bevatten. En zelfs als deze verdediging wel lukt, kan Meyers drempelconceptie niet alle gevallen van leed adequaat afdekken.



## V: Afweging en conclusie

We zijn inmiddels vertrouwd met de gevolgen die het nonidentiteitsprobleem voor ons morele denken heeft. Omdat we voor een deel de identiteiten van toekomstige mensen bepalen, kunnen we voor keuzes staan waarin in elke uitkomst volstrekt andere mensen zullen leven. Hoewel de mensen in één van die uitkomsten slechter af kunnen zijn dan in de andere, kunnen we niet zeggen dat *zij* er door zijn benadeeld: ze zouden immers helemaal niet bestaan hebben als we iets anders hadden gedaan.

We hebben drie reacties op dit probleem besproken. In dit hoofdstuk moeten we proberen te bepalen welke van de drie we het meest succesvol vinden. Om dat te doen is het eerst misschien nuttig om de drie reacties nog eens kort samen te vatten, en daarbij duidelijk aan te wijzen op welke punten we ze wel, en op welke punten niet overtuigend vinden. Gedurende deze bespreking moeten we de dubbele uitdaging in het hoofd houden die we aan het eind van de inleiding opwierpen: de uitdaging om niet alleen *überhaupt* tot plichten naar de toekomst te komen, maar deze ook, voor zover wij kunnen zien, *adequaat* te laten zijn.

### 1. Samenvatting van de theorieën

#### 1.1 *Parfit: onpersoonlijk consequentialisme*

Eerst bespraken we Parfits voorbeelden van onpersoonlijke, maximaliserende vormen van welzijnsconsequentialisme. We zagen dat onpersoonlijk consequentialisme in feite niet met het nonidentiteitsprobleem te maken krijgt. Het neemt geen persoongerelateerd perspectief in,

dus is het er immuun voor. Daarnaast heeft het het voordeel dat het van de drie theorieën die we behandeld hebben, vermoedelijk het meest gebruik maakt van vertrouwde ethische principes. Deze voordelen werden geïllustreerd door principe Q, dat in “same number choices” waarin geen ongelijkheden bestaan, in staat was om te bepalen welke van twee uitkomsten de betere was.

Tegelijkertijd stond deze benadering voor zijn eigen problemen in het definiëren van plichten naar de toekomst. Zijn natuurlijke plicht – ‘maximaliseer de hoeveelheid welzijn, volgens de manier waarop je welzijn meet’ – leidde in de intergenerationele context namelijk tot de weerzinwekkende conclusie: hij verkoos een wereld Z waarin ontelbaar veel mensen een leven leiden dat maar net de moeite waard is, boven de zeer gelukkige, kleinere wereld A. We identificeerden één vorm van maximaliserend consequentisme – namelijk strikt gemiddeld consequentisme – dat dit probleem kon vermijden, maar die vorm verwierpen we omdat hij andere tegenintuïtieve implicaties had. De andere vormen van consequentisme leidden allemaal, voor zover ze een bepaalde rol gaven aan kwantiteit, tot vormen van de weerzinwekkende conclusie. Theorieën die een kleinere rol aan kwantiteit gaven deden dat ‘langzamer’ dan andere, maar niettemin konden ze het probleem niet vermijden.

Wat zijn de implicaties van de weerzinwekkende conclusie voor de dubbele uitdaging? Er bestaan vermoedelijk wel “different number choices” waarin een maximaliserende, onpersoonlijke benadering de juiste uitkomst voorschrijft – zelfs al impliceert die benadering de weerzinwekkende conclusie. Dat suggereert dat de theorie ons in sommige gevallen van nut kan zijn – vooropgesteld dat we een goed criterium hebben om de ene situatie van de andere te onderscheiden. Tot we dat hebben, kunnen we de onpersoonlijke benadering niet in “different number choices” gebruiken.

Voor principe Q ligt dat anders. We hebben een verzameling “same number choices” gespecificeerd waarin Q niet ambigu is en de juiste keuze voorschrijft. Dat zijn de keuzes waarin geen ongelijkheden bestaan. Omdat we hier wel een onafhankelijk criterium hebben dat de ‘goede’ van de ‘verkeerde’ toepassingen onderscheidt, is Q in de intergenerationele context beschikbaar. Parfits benadering geeft ons daarom wel bepaalde plichten naar de toekomst. Maar de totale omvang van deze plichten is zo klein dat we onmogelijk kunnen zeggen dat ze ‘adequaat’ zijn.

### 1.2 Gosseries: persoonlijk consequentialisme en de anticipatie van leed

Na Parfit onderzochten we Gosseries' aanpak van het probleem. Gosseries' benadering is, zagen we, bijzonder, omdat hij zowel de persoongerelateerde intuïtie als de subjunctief-historische conceptie van leed blijft aanhouden. Dat betekent dat hij niet in staat is om plichten naar toekomstige mensen binnen het kader van het nonidentiteitsprobleem te definiëren. Maar hij toonde aan dat dit niet per se een groot probleem is, omdat we nog altijd plichten hebben naar die mensen die wel buiten het probleem vallen. Hoewel zijn aanpak voor het grootste deel alleen goed werkt voor een heel bepaald type plichten – voor milieuplichten – is hij wel erg ingenieus.

We behandelden Gosseries' theorie in drie delen. Het eerste deel bestond uit de realisatie dat een groot deel van onze plichten naar de toekomst door het nonidentiteitsprobleem niet wordt aangetast. Deze claim namen we zonder bezwaar over. In de tweede stap introduceerde Gosseries vervolgens zijn idee van een “complete-life obligation”. Dit concept leidt tot plichten naar alle mensen die voor hun identiteit niet van ons handelen afhankelijk waren en tijdens ons leven geboren zullen worden. Het helpt bovendien om nonidentiteitszaken ‘op te lossen’ door ons te dwingen toekomstige schadeclaims van anderen te *anticiperen*. Omdat andere mensen, wier identiteit door onze handeling niet wordt veranderd, een legitieme claim hebben tegen mijn vervuilende nonidentiteitshandeling, kunnen zij mij dwingen die handeling niet uit te voeren. In dit soort gevallen wordt het nonidentiteitsprobleem als het ware in de kiem gesmoord.

Dit was onze eerste lezing van de theorie. We bespraken ook een tweede lezing, die ons wel plichten in nonidentiteitszaken zou kunnen geven, maar deze wezen we af omdat hij extra onderbouwing nodig had. We merkten daarnaast enkele problemen van de “complete-life obligation” op. En we vroegen ons af of Gosseries' aanname dat we überhaupt een “complete-life obligation” naar het milieu hebben wel verantwoord was. Maar het grootste deel van onze kritiek was gericht op de derde stap van Gosseries' argument.

Omdat het mechanisme van de “complete-life obligation” ons alleen plichten naar overlappende generaties oplevert, heeft Gosseries nog een mechanisme nodig dat deze plichten uit kan breiden naar verdere generaties. Hij ontwikkelt hiervoor een *transitieve strategie*. Dit mechanisme bestaat uit het idee dat generaties het elkaar *moeilijker* kunnen maken om hun plichten uit te voeren. Als een eerdere generatie het een latere bemoeilijkt om zijn milieuplicht goed uit te voeren, dan kan deze generatie aan de eerdere generatie om compensatie voor deze extra moeite vragen. Ziet de eerdere generatie de schadeclaim van de volgende ge-

neratie aankomen, dan kan deze van de generatie *daarvoor* weer compensatie vragen, en zo terug tot de generatie die de vervuiling veroorzaakte. Opnieuw is de methode bedoeld om de eerste generatie te dwingen toekomstige schadeclaims te anticiperen. Maar we merkten op dat hij in de eerste plaats alleen met een heel speciaal type milieuplichten kon werken: met de plicht om het milieu in een van te voren gedefinieerde ‘goede’ staat achter te laten. Zo’n plicht is veeleisend en nogal onpraktisch. Daarnaast laat hij de mogelijkheid van ‘tijdbommen’ die niet gecompenseerd hoeven te worden open.

We concludeerden daarom dat het succes van Gosseries’ benadering op een cruciale manier afhangt van het soort milieuplicht dat hij kan onderbouwen. Als hij in staat is om een goede verdediging van een ‘absolute’ plicht te geven, dan is het mogelijk dat zijn theorie ondanks bepaalde problemen toch redelijk succesvol is. In elk geval ‘slaagt’ Gosseries voor de eerste test: hij kan ons bepaalde plichten naar de toekomst geven. Dit zijn in elk geval de plichten naar mensen die voor ons buiten het nonidentiteitsprobleem vallen. Deze plichten zijn echter beschikbaar voor elke rechtentheorie: ze hangen niet op een belangrijke manier van Gosseries’ begrippenapparaat af. Willen we nonidentiteitsgevallen ook kunnen ‘oplossen’, dan moeten we de “complete-life obligation” en de transitieve strategie aannemen. In dat geval ontstaan er andere plichten die het moeilijker – maar niet onmogelijk – voor ons maken om in nonidentiteitsdilemma’s de ‘verkeerde’ keuze te maken. Maar het is niet zeker of we die extra aannames wel kunnen maken, en zelfs dan kan Gosseries alleen met milieuproblemen omgaan (en bijvoorbeeld niet met de zaak van het veertienjarig meisje).

### 1.3 *Meyer: noncomparatief leed en suffiëntarisme*

Tenslotte analyseerden we Meyers theorie. Meyer gaat net als Gosseries van een persoongereleerd rechtenperspectief uit, maar hij hangt een andere conceptie van leed aan. Deze is non-comparatief: hij staat niet toe dat een voordeel een nadeel kan uitsluiten, zelfs als het voordeel voor ons gevoel veel groter is dan het nadeel. Meyer interpreteerde deze conceptie als een drempel waaronder iemand geschaad heet. Deze drempel specificeerde hij vervolgens op een suffiëntaire manier: hij stelde hem voor als het niveau waarop iemand ‘genoeg’ heeft.

We constateerden zowel enkele problemen met de noncomparatieve conceptie van leed als met zijn suffiëntaire invulling. De noncomparatieve conceptie van leed bleek niet in staat om sommige soorten leed goed af te dekken. Daarnaast bleek het moeilijk om een overtuigende, niet-ambigue hoogte voor de suffiëntaire drempel te vinden. Dit was omdat de twee onderdelen van een suffiëntaire theorie – wat we de ‘positieve’ en de ‘negatieve’ stelling

noemden – elk het meest plausibel bleken bij een anders gedefinieerde drempel. Dit riep de vraag op of het wel mogelijk was om één absolute drempel te definiëren.

De belangrijkste kritiek die we naar voren brachten had echter te maken met de onderbouwing van Meyers theorie. Beide onderdelen van zijn benadering bleken moeilijk onafhankelijk te verdedigen. Met name het sufficiëntaire deel van zijn theorie bleek, zoals gezegd, interne problemen te hebben: het is misschien niet mogelijk om één overtuigende drempel te specificeren. Het bleek ook moeilijk om het gebruik van de drempelconceptie *zelf* te verdedigen. Toch vereisten we wel zo'n 'onafhankelijke', 'positieve' onderbouwing. We wilden niet alleen de 'best mogelijke' theorie, maar ook een 'goede'. We stelden ook zijn gebruik van radicaal andere intergenerationele dan contemporaine ethische principes ter discussie: ook deze stap vereiste volgens ons meer onderbouwing. Hoewel Meyer in veel problemen het 'juiste' antwoord kan geven, vielen we de theorie aan op zijn verklarende vermogen.

Dit is erg problematisch, omdat het de toepassing van Meyers theorie onmogelijk maakt. Zonder de aanname dat we in elk geval met de drempelconceptie kunnen werken (ongeacht zijn invulling), kan Meyer immers helemaal geen plichten naar de toekomst specificeren. Hij zou dan ook zakken voor de eerste test die we genoemd hebben.

Als we de drempelconceptie wel kunnen aannemen, dan is het mogelijk om plichten naar de toekomst te vinden in situaties waarin elke redelijke invulling van de drempel leed lijkt aan te geven. Het lijkt alsof we intuïtieve ideeën hebben over wanneer de drempel overtreden wordt. Sommige paradigmatische voorbeelden van nonidentiteitshandelingen (bijvoorbeeld de uitputtingszaak) lijken volgens elke redelijke interpretatie van de drempel tot schade te leiden. Zo komen we dan tot een klein plichtenpakket. Maar het is duidelijk dat veruit de meeste gevallen niet op deze manier zijn op te lossen. We geven de voorkeur aan een niet-intuïtieve invulling. Zelfs als we de sufficiëntaire invulling wel kunnen aannemen, komen we echter nog niet tot een 'compleet' plichtenpakket. Dat is omdat de noncomparatieve conceptie van leed met sommige voorbeelden van leed niet om kan gaan.

## 2. Afweging

Als we de drempelconceptie kunnen aannemen, dan slagen alle drie de theorieën voor de eerste test. Ze zakken echter voor de tweede. Ze kunnen dan alle drie plichten voorschrijven (hoewel in sommige gevallen erg onduidelijk is wat die plichten precies inhouden), maar ze kunnen dat niet doen zonder zich tot een heel nauw omschreven domein van onze intergenerationele relaties te beperken. Parfit moet zich beperken tot de gevallen die principe Q bestrijkt;

Gosseries beperkt zich voor zijn tweede en derde stap tot enkel milieuplichten en is hoe dan ook afhankelijk van een erg grote, onverdedigde aanname; en Meyer kan misschien alleen zaken oplossen waarin de drempelconceptie niet ambigu is, *als* hij dat al kan. Proberen ze zaken buiten deze beperkte domeinen op te lossen, dan lopen ze ofwel tegen sterk tegenintuïtieve implicaties aan (met name Parfit), of ze worden afhankelijk van onbewezen en verdachte aannames (Gosseries en Meyer).

Omdat de theorieën alle drie zakken voor de tweede uitdaging, kunnen we denk ik niet zeggen dat één van de theorieën een adequaat antwoord vormt op het nonidentiteitsprobleem. Geen van de drie theorieën is echt ‘goed’. Toch kan het misschien verhelderend zijn om na te gaan welke van de drie de ‘beste’ is. Dat kan ons enige houvast geven in het benaderen van het nonidentiteitsprobleem (dat immers niet vanzelf verdwijnt). En wellicht zegt het ons iets over welke theorie de meeste kans heeft om in de toekomst zijn problemen te overwinnen en wel een ‘goede’ benadering te worden.

Welke is daarom de beste? Ik denk dat we, als we de theorieën alleen vergelijken zoals ze nu zijn, de theorie van Gosseries als de meest succesvolle moeten kiezen. Als Gosseries in staat is de aanname van zijn milieuplicht te verdedigen (en het is niet uitgesloten dat hij dat kan), dan kan hij daarmee tot redelijk omvangrijke plichten naar de toekomst komen. Het is waar dat Meyer dat ook kan, als hij de aanname van een sufficiëntaire drempel bovenop de aanname van de drempel zelf kan verdedigen, maar wegens de problemen met het sufficiëntarisme is dat minder waarschijnlijk. Bovendien zal hij, ook als dat hem wel lukt, nog steeds problemen houden met de soorten leed die de drempelconceptie niet kan accommoderen. En Parfit is dan wel niet van onbewezen aannames afhankelijk, maar de benaderingen die hij noemt lijken hoe dan ook de weezinwekkende conclusie te impliceren. Dat laat ons principe Q over, maar dat geeft vermoedelijk een groep plichten die zelfs nog kleiner is dan Gosseries met zijn ‘gewone’ plichten naar mensen buiten de kaders van het nonidentiteitsprobleem kan verzekeren.

Het is mogelijk dat we denken dat een goede verdediging van Gosseries’ milieuplicht even onwaarschijnlijk is als een goede verdediging van Meyers sufficiëntaire invulling. In dat geval moeten we voor Meyers theorie kiezen, omdat hij gebruik kan maken van Gosseries’ minimale plichten naar mensen buiten het nonidentiteitsprobleem (die zijn immers niet afhankelijk van Gosseries’ begrippenapparaat – ze vereisen niet het aannemen van de “complete-life obligation” of de transitieve strategie) en daarnaast enkele plichten kan definiëren in zaken waarin de drempel niet ambigu is. Maar ik denk niet dat de verdediging van Gosseries’ plicht even onwaarschijnlijk is als die van Meyer. Meyers moeilijkheid is immers *intern*: ver-

schillende onderdelen van zijn theorie vereisen verschillende drempels. Gosseries' moeilijkheid is alleen *extern*: zijn theorie zelf maakt het voor hem niet moeilijker om plichten te definiëren, zolang dat 'absolute' plichten zijn.

Als we de theorieën vergelijken *zoals ze nu zijn*, moeten we daarom denk ik voor Gosseries kiezen. Maar datzelfde geldt niet als we kijken naar de *vooruitzichten* van de theorieën *op de lange termijn*. Het beste dat Gosseries met zijn theorie voor elkaar kan krijgen, is de verdediging van een stel milieuplichten naar de verre toekomst. Bij die plichten moet dan steeds rekening worden gehouden met het feit dat we geen plichten naar mensen binnen de nonidentiteitscontext hebben. Het is hoe dan ook onmogelijk voor hem om bijvoorbeeld plichten in medische zaken te verdedigen, omdat we in die zaken niet op een zinnige manier van een "complete-life obligation" kunnen spreken.

Voor de andere twee theorieën ligt dat anders. *Als* het lukt een onpersoonlijke consequentialistische theorie te vinden die de weezinwekkende conclusie vermijdt, dan kan ons dat adequate plichten naar de toekomst opleveren. En *als* het lukt de sufficiëntaire invulling bovenop de drempel zelf te verdedigen, dan levert ons dat ook een redelijk omvangrijke verzameling plichten op. Het is onwaarschijnlijk dat dit zal gebeuren, maar het is niet per se onmogelijk. In die gevallen moet Gosseries voor Parfit en Meyer afdoen. Bovendien lijkt het dan redelijk om Parfit boven Meyer te verkiezen, omdat Meyer hoe dan ook niet in staat is om in sommige gevallen van leed het intuïtief juiste antwoord te geven.

Voordat echter aan de genoemde voorwaarden voldaan is, lijkt het het meest redelijk om Gosseries' theorie als de beste van deze drie te zien.

### 3. Conclusie

We hebben gezien hoe "superficial facts about our reproductive system" tot een "real problem" in de intergenerationele ethiek leiden.<sup>144</sup> En hoewel we een aantal pogingen hebben onderzocht om dat probleem op te lossen, moesten we concluderen dat geen daarvan echt succesvol was. Toch is onze vooruitgang niet alleen negatief van aard geweest. We hebben een matig succesvolle theorie gevonden, en daarnaast hebben we bepaalde andere dingen over de intergenerationele ethiek in het algemeen en het nonidentiteitsprobleem in het bijzonder geleerd.

---

<sup>144</sup> Parfit 1987: 363.

De belangrijkste daarvan is misschien wel op hoeveel intergenerationele plichten het nonidentiteitsprobleem *geen* betrekking heeft. Zeker in maatschappelijke keuzes zal wat voor ons instinctief de ‘verkeerde’ uitkomst is vaak slechte gevolgen hebben voor mensen die voor hun bestaan niet van de uitkomst afhankelijk zijn. In die gevallen, heeft Gosseries ons getoond, kunnen we een beroep doen op plichten die buiten het bereik van het nonidentiteitsprobleem vallen. Hoewel dit ons geen gedegen theoretisch antwoord op dit soort zaken biedt (we willen immers ook plichten voor wie wel binnen het nonidentiteitsprobleem valt), en hoewel deze aanpak maar een beperkt aantal generaties in de toekomst beschikbaar lijkt te zijn, kan het ons niettemin helpen bij het maken van de ‘juiste’ keuze.

Toch blijft het nonidentiteitsprobleem een zeer belangrijk theoretisch probleem. We hebben gezien hoe de intergenerationele context bepaalde kenmerken heeft – waarvan de veranderlijke identiteit van toekomstige mensen misschien de belangrijkste is – die mogelijk een grote herziening vereisen van onze gebruikelijke ethische principes. Onze intergenerationele principes moeten deze andere eigenschappen reflecteren. Het zou geoorloofd kunnen zijn om, zoals ik het in hoofdstuk IV uitdrukte, de continuïteitshypothese te verwerpen. Aan de andere kant is het opvallend dat van de twee persoongerelateerde theorieën die we behandeld hebben, diegene het succesvolst was die het dichtst bij onze ‘gebruikelijke’ principes bleef.

We bevinden ons dus in een impasse. Het is mogelijk dat we nieuwe principes zullen moeten vinden – of dat we bestaande principes met minimale aanpassingen geschikt kunnen maken voor de intergenerationele context. Onze discussie hier heeft duidelijk gemaakt wat een paar van de problemen zijn die beide benaderingen zouden moeten zien te overkomen. In het bijzonder is duidelijk geworden dat een gedegen, grondige aanpak nodig is, die er niet alleen op gericht is tegenintuïtieve situaties te voorkomen, maar ons ook goede argumenten geeft waarom we die op de voorgeschreven manier moeten voorkomen. Verschillen tussen intergenerationele en contemporaine principes moeten worden verantwoord, en aannames verklaard. Doen we dit, dan zullen we daarmee een beter idee krijgen van de kracht van onze huidige theorieën, en zullen we misschien geholpen worden in het vinden van benaderingen die wel op een adequate manier met het probleem kunnen omgaan.



## Bibliografie

- Arrhenius, G. 2000 *Future Generations: A Challenge for Moral Theory*. Proefschrift. Uppsala: Uppsala University.
- Barry, B. 1977 "Justice between Generations". In: Brian Barry. 1991 *Liberty and Justice*. Essays in Political Theory: dl 2. Oxford: Clarendon Press. 242-58.
- Barry, B. 1979 "Justice as Reciprocity". In: Brian Barry. 1991 *Liberty and Justice*. Essays in Political Theory: dl 2. Oxford: Clarendon Press. 211-41.
- Casal, P. 2007 "Why Sufficiency Is Not Enough". *Ethics* 117: 296-326.
- de-Shalit, A. 1995 *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*. London: Routledge.
- FitzPatrick, W.J. 2007 "Climate Change and the Rights of Future Generations: Social Justice Beyond Mutual Advantage". *Environmental Ethics* 29: 369-88.
- Gosseries, A. 2003 "Intergenerational Justice". In: Hugh LaFollette (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics*. Oxford: Oxford University Press. 459-84.
- Gosseries, A. 2008a "Intergenerationele rechtvaardigheid: Een overzicht van de belangrijkste theorieën". *Ethische perspectieven* 18(4): 537-56.
- Gosseries, A. 2008b "On Future Generations' Future Rights". *The Journal of Political Philosophy* 16(4): 446-474.
- Kavka, G. 1982 "The Paradox of Future Individuals". *Philosophy & Public Affairs* 11(2): 93-112.
- Meyer, L. 2003 "Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm". In: Lukas Meyer, Stanley Paulson & Thomas Pogge (eds.), *Rights, Culture, and the Law: Themes from*

- the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*. Oxford: Oxford University Press. 143-59.
- Meyer, L. 2010 “Intergenerational Justice”. In: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/justice-intergenerational> ( geraadpleegd 29 februari 2012).
- Meyer, L. & Dominic Roser. 2009 “Enough for the Future”. In: Axel Gosseries & Lukas Meyer (eds.), *Intergenerational Justice*. Oxford: Oxford University Press. 219-48.
- Parfit, D. 1987 *Reasons and Persons*. Eerste druk 1984. Oxford: Oxford University Press.
- Schwartz, T. 1978 “Obligations to Posterity”. In: R.I. Sikora & Brian Barry (eds.), *Obligations to Future Generations*. Philosophical Monographs: Second Annual Series. Philadelphia: Temple University Press. 3-13.
- Shiffrin, S.V. 1999 “Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm”. *Legal Theory* 5: 117-48.
- Woodard, C. 2007 “Enough of Enough”. Ongepubliceerd manuscript. [http://web.me.com/christopherwoodard/Site/Papers\\_files/Enough%20of%20Enough.pdf](http://web.me.com/christopherwoodard/Site/Papers_files/Enough%20of%20Enough.pdf) ( geraadpleegd 29 februari 2012).