

De morele verplichting ten aanzien van toekomstige generaties

Bachelorscriptie Wijsbegeerte

Roeland Vervloet

De morele verplichting ten aanzien van toekomstige generaties

Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.¹

Bachelorscriptie wijsbegeerte

Door:

Roeland Vervloet,
r.m.j.m.vervloet@students.uu.nl,
Studentnummer: 3495191

Begeleider: Dr. J. Vorstenbosch

Januari 2013

Universiteit Utrecht

Aantal woorden: 7052

¹United Nations, *Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development*, 1987, <http://www.un-documents.net/ocf-02.htm>, (geraadpleegd: 9-1-2012), p 54.

Inhoudsopgave

Inleiding.....	4
Het non-identiteitsprobleem	5
De toekomstige mens	7
Taylor's <i>obligation to belong</i>	8
Identiteit, de samenleving en de toekomst.....	10
Rawls' <i>veil of ignorance</i>	12
Conclusie	14
Bibliografie	16

Inleiding

De gevolgen van de gemiddelde westerse levensstijl hebben al jaren een forse impact op het milieu. Vervuiling, uitputting van grondstoffen en klimaatverandering hebben nu al, maar zullen vooral ook in de toekomst een grote impact op de leefomgeving van de mens hebben. Klimaatverandering heeft de afgelopen jaren veel aandacht gekregen. Het overgrote deel van de wetenschappers is het er over eens dat het verbranden van fossiele brandstoffen op de schaal die nu plaatsvindt deels verantwoordelijk is voor het versterkte broeikaseffect. De gevolgen van deze handelingen zullen bij een ongewijzigde levensstijl in de komende tientallen tot honderdtallen jaren desastreuze gevolgen aannemen voor een deel van de mensheid. De rijzende zeespiegel zal overstromingen van dichtbevolkte kustgebieden veroorzaken, nieuwe ziektes zullen in een warmere atmosfeer snel om zich heen grijpen. Extremere weersomstandigheden zullen oogsten vernietigen en tekorten die hierdoor ontstaan zullen tot vele doden leiden.

Vele milieubewegingen roepen overheden dan ook al jaren met klem op verantwoordelijkheid te nemen voor de te verwachten gevolgen. Ze sporen individuen aan tot een andere levensstijl en trachten bedrijven aan te zetten tot duurzame manieren van ondernemen. De geboekte successen betreffen echter voornamelijk vervuilingproblemen die op korte termijn grote schade veroorzaken. Problemen die pas op lange termijn opspelen blijken veel moeilijker te behandelen. Toch wordt de intuïtie dat we ook op de lange termijn verantwoordelijkheid voor ons handelen af moeten leggen breed gedragen. Weinig mensen zullen onderschrijven dat we geen enkele morele verplichting hebben om een leefbare aarde na te laten voor onze nazaten.

Regelgeving omtrent waterzuivering en uitstoot van vervuilende stoffen is in de westerse wereld succesvol in het reduceren van vervuiling.² Maar ook technische ontwikkelingen zoals katalysatoren voor auto's, ozonvrije drijfgassen en het verbod op DDT hebben hun vruchten afgeworpen. Kenmerkend voor deze succesverhalen is echter dat de problemen vaak al directe invloed hadden op de kwaliteit van leven voor de mens, en dat er reële alternatieven waren voor de vervuilende middelen. Vele mondiale conferenties ten spijt lukt het nog maar nauwelijks om regelgeving te implementeren die het welzijn van toekomstige generaties moet waarborgen.

Waar ik nader op in wil gaan is op de vraag in hoeverre we morele verantwoordelijkheid dragen ten opzichte van toekomstige generaties. De markt blijkt niet in staat met problemen om te gaan die generaties overstijgen, klimaatverandering brengt kosten met zich mee die niet de huidige, maar toekomstige generaties op hun bord krijgen. Marktwerking zelf biedt hier geen oplossing voor, interventie van de politiek is noodzakelijk.³ En indien ingrijpend beleid nodig is vanuit de overheid, is een gedegen fundament voor dit beleid noodzakelijk opdat toekomstige generaties de vruchten van hun eigen arbeid kunnen plukken en niet alleen met de wrange vruchten blijven zitten die hun voorouders hun hebben nagelaten.⁴

De intuïtie dat we toekomstige generaties niet mogen schaden wordt breed gedragen. Deze intuïtie blijkt echter niet zonder problemen. Het probleem is dat onze keuzes *nu* niet goed of slecht kunnen zijn voor toekomstige generaties, omdat we met de keuzes nu überhaupt bepalen wie er in de toekomst zullen leven. Een toekomstige mens zal ons dus nooit iets kunnen verwijten, omdat indien we het anders hadden gedaan, deze specifieke toekomstige mens helemaal niet zou hebben bestaan. Dit zo genoemde non-identiteitsprobleem wordt door Derek Parfit uiteen gezet in *Reasons and*

² Jerald L Schnoor, "Top 10 environmental success stories," in *Environmental Science & Technology*, 9/1/2004, Vol. 38 Issue 17, p 319 .

³ Nicholas Stern, *The Economics Of Climate Change*, The Stern Review, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 27.

⁴ Marc D. Davidson, "Intergenerational Justice: How Reasonable Man Discounts Climate Damage," in *Sustainability* 4, no. 1, 110.

Persons. De basis van het non-identiteitsargument is dat iedere keuze voor een bepaald beleid direct of indirect het tijdstip en de omstandigheden van het verwekken van kinderen zal beïnvloeden. En indien een kind ook maar een maand eerder of later wordt verwekt is er genetisch gezien sprake van een ander kind. Bij ingrijpende beleidsverandering gericht op het beschermen van het voor mensen leefbare milieu is het dan ook aannemelijk dat over bijvoorbeeld 200 jaar er geen enkel mens meer zal leven die ook geleefd zou hebben indien we voor een vervuilend beleid gekozen zouden hebben. De contra-intuïtieve these van het non-identiteitsprobleem is dan ook dat het kiezen voor het vervuilende beleid helemaal niet slechter is voor *iemand*, er is geen schade toegebracht aan een persoon, want hadden we ander beleid gekozen, dan hadden deze mensen überhaupt niet bestaan. En indien iemand niet of waarschijnlijk niet zal bestaan kun je ook geen rechten aan dit ‘individu’ toeschrijven.

Er zijn auteurs die beargumenteren dat, op basis van het non-identiteitsprobleem, we geen morele verplichting hebben om het welzijn van toekomstige generaties niet negatief te beïnvloeden.⁵ Het merendeel van de denkers die zich in het non-identiteitsprobleem hebben verdiept zoeken echter een manier om hun intuïties in stand te houden. Parfit zelf probeert dit ook, met onbevredigend resultaat. In dit paper wil ik kijken in hoeverre er op basis van de sterke morele intuïties die we hebben een morele plicht geformuleerd kan worden ten aanzien van toekomstige generaties zonder in het non-identiteitsprobleem te verzanden. Bij de zoektocht naar de precieze reden waarom we een morele verplichting hebben ten opzichte van toekomstige generaties zal ik de volgende vraag hanteren: In hoeverre zijn we moreel verplicht zorg te dragen voor een leefbaar milieu in de toekomst?

Mijn doel zal zijn aannemelijk te maken dat we een sterke morele verplichting hebben een leefbare leefomgeving na te laten voor toekomstige generaties. Om dit doel te bereiken zal ik beargumenteren dat het er niet toe doet dat we de toekomstige individuen niet kunnen schaden zoals het non-identiteitsprobleem laat zien, maar dat juist relevant is dat we wel het mens-zijn van toekomstige aardbewoners in de waagschaal stellen. Aan de hand van het gedachtegoed van Charles Taylor en John Rawls zal ik beargumenteren dat er naast de identiteit van het individu ook een bepaalde algemeen menselijke identiteit is. Een identiteit die niet primair persoonlijk is, maar is vormgegeven door en afhankelijk van de cultuur en maatschappij. Deze identiteit staat ter discussie, en deze identiteit biedt uiteindelijk ook de oplossing omdat we, zoals ik zal trachten aan te tonen, deze identiteit willen behouden, ook in de toekomst.

Ik zal eerst het non-identiteitsprobleem nader uiteenzetten. Vervolgens zal ik dieper ingaan op de notie van identiteit. Hierbij zal ik ook kijken naar de rol van de maatschappelijke structuren en beargumenteren dat het juist de maatschappelijke context is die de oorsprong van onze morele intuïties herbergt, en daarmee ook bepaalde normatieve aspecten met zich mee brengt.

Het non-identiteitsprobleem

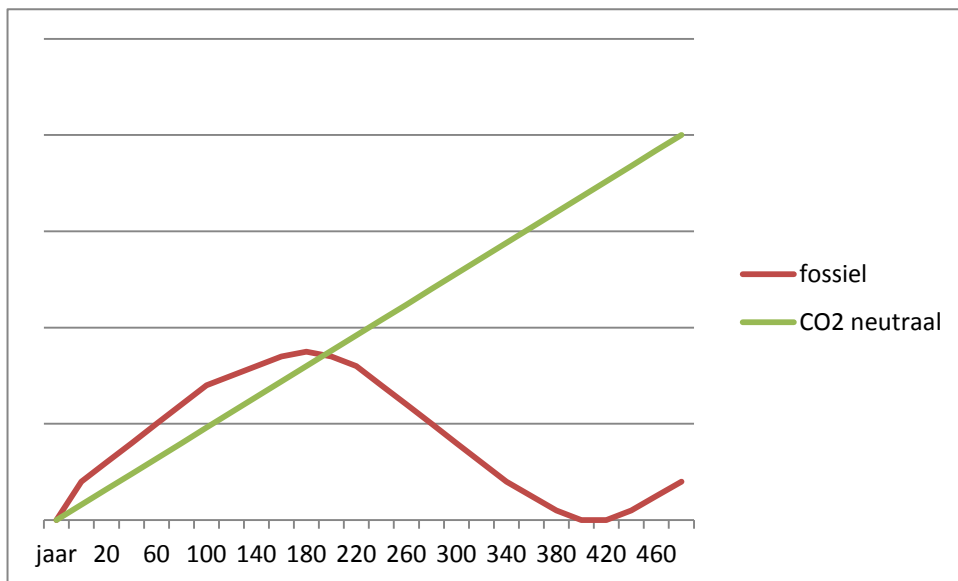
Het non-identiteitsprobleem zoals Parfit dit uiteenzet in het vierde deel van *Reasons and Persons* berust op aannemelijke assumpties. Als eerste stelt Parfit de tijd-afhankelijkheidsclaim: indien een specifieke persoon niet verwekt was op het moment dat hij daadwerkelijk verwekt was, is het een feit dat hij dan nooit bestaan zou hebben.⁶ Om discussie te voorkomen neemt Parfit als tijds marge één maand. Maar het idee is natuurlijk duidelijk, en intuïtief lijkt het waar te zijn. Neem nu als tweede aanname dat de persoon die uiteindelijk verwekt en geboren wordt in ieder geval een leven zal leiden dat het waard is geleefd te worden, en dus verkieslijk boven de dood. Uit deze twee aannames volgt de conclusie dat er geen persoon is die geschaad kan worden.

In keuzes op het gebied van milieubeleid, bijvoorbeeld de keuze tussen een CO₂ neutrale

⁵ Thomas Schwartz, “Welfare Judgements and Fututre Generations,” in *Theory and Decision*, vol. 11, 1979, 181-194.

⁶ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, (Oxford: Clarendon Press, 1984), 351.

energievoorziening en doorgaan met het gebruik van fossiele brandstoffen, is aannemelijk dat de keuze op de lange termijn de hele samenleving zal beïnvloeden. Indien we kiezen voor het voortzetten van het gebruik van fossiele brandstoffen zal dit een licht hogere levensstandaard met zich mee brengen voor bijvoorbeeld de komende 200 jaar dan wanneer er voor de omschakeling naar een CO₂ neutrale energievoorziening wordt gekozen. Na deze 200 jaar zal de levensstandaard aanzienlijk lager uitvallen, al zullen de mensen waarschijnlijk niet een dusdanig beroerd bestaan hebben dat hun leven het niet waard is geleefd te worden. De keuze voor een omschakeling naar een CO₂ neutrale energievoorziening zal in de eerste 200 jaar een wat lagere welvaart met zich mee brengen, maar de welvaart zal daarna constant blijven groeien zonder dat toekomstige generaties in hoeden te leveren. Voor een globale uitwerking van dit scenario zie figuur 1.



Figuur 1, welvaart en energiebeleid (naar voorbeeld van Parfit, Reasons and Persons, 362)

De mogelijke wereld waarin we kiezen voor de CO₂ energievoorziening bevat dus wezenlijk andere individuen dan de mogelijke wereld waarin we het gebruik van fossiele brandstoffen voortzetten. Zoals de kleinste verandering op een bepaald tijdstip enorme gevolgen kan hebben later, neem als voorbeeld een lawine, zo zal ook de keuze voor een ander beleid ervoor zorgen dat mensen die kinderen zouden krijgen in het geval van 'business as usual' elkaar helemaal niet zullen ontmoeten. Eén kleine beleidsverandering kan dus de identiteit van de personen die toekomstige generaties zullen vormen drastisch beïnvloeden. Over 200 jaar zal de complete bevolking dan ook anders zijn dan wanneer we zouden kiezen voor de omschakeling naar een klimaatneutrale energievoorziening. Onze keuze voor fossiele energievoorziening is dan ook slecht voor niemand. Daar komt nog bij dat de mensen die zullen leven wel een menswaardig leven zullen leiden, al zal de kwaliteit van leven voor vele miljarden mensen aanzienlijk lager zijn dan in het geval we kiezen voor de omschakeling naar een duurzame energievoorziening.

Parfit onderscheidt nu twee scenario's, enerzijds het scenario waarin we stellen dat we mensen een dienst bewijzen door een leven te 'veroorzaken' dat het waard is te leven. Anderzijds de these dat we mensen geen dienst bewijzen door ze geboren te laten worden met het vooruitzicht op een leven dat het waard is geleefd te worden. Indien we nu stellen dat we een persoon niet kunnen bevoorstellen door hem tot bestaan te brengen, dan schaden we alleen toekomstige mensen niet in het kiezen voor de fossiele energievoorziening. Indien we echter stellen dat je iemand een dienst bewijst door hem geboren te laten worden in een situatie waarin hij een leven kan leiden dat het waard is geleefd te

worden en dan bewijzen we mensen zelfs een dienst door te kiezen voor een vervuilend beleid.⁷ Elders laat Parfit het in het midden of het mogelijk is iemand een dienst te bewijzen door hem tot bestaan te brengen.⁸ Ik zal op dit specifieke punt niet nader ingaan.

Parfit stelt zelf dat hij de conclusies van het non-identiteitsprobleem intuïtief niet aanvaardbaar vindt. Daarom heeft hij de onbepaaldheid van de identiteit van toekomstige generaties ook een probleem genoemd.⁹ Hij stelt echter wel dat het onze intuïties zijn die berusten op foutieve aannames, en dat het non-identiteitsprobleem echt een probleem is: *“I shall therefore end with a practical question. When we are discussing social policies should we ignore the point about personal identity? Should we allow ourselves to say that a choice like that of the Risky Policy or of Depletion might be against the interests of future people in the further future? This is not true. Should we pretend that it is? Should we let other people go on thinking it is? If you share my intuitions, this seems permissible”*.¹⁰

De toekomstige mens

Onze intuïties en de ogenschijnlijk weinig betwifelbare these van het non-identiteitsprobleem lopen dusdanig ver uiteen dat sommige auteurs het zelfs een paradox genoemd hebben.¹¹ Parfit zelf kon zich zoals we gezien hebben ook niet vinden in de conclusies van het non-identiteitsprobleem. Om zijn intuïties ‘te redden’ heeft hij een onpersoonlijk principe geformuleerd, principe Q. Principe Q vergelijkt verschillende mogelijke levens van generaties en stelt dat de situatie waarin de mensen het beste af zijn de beste situatie is.¹² Het voordeel van een onpersoonlijk principe is dat het niet ten prooi kan vallen aan het non-identiteitsprobleem. Een onpersoonlijk principe bevat namelijk niet de these dat er aan *personen* schade toegebracht kan worden maar stelt veeleer dat er een bepaalde verkieslijke *situatie* is. Nadeel van het principe Q van Parfit is echter dat het niet meer de intuïtieve kracht heeft die een persoonlijk principe heeft. Er zijn echter nog meer problemen met principe Q. Zo is er bijvoorbeeld de mogelijkheid dat er niet alleen een verschil in de kwaliteit van levens zal zijn, maar ook in de kwantiteit. Hiervoor heeft Parfit dus een volgend principe nodig om zijn intuïties in een werkbaar principe te verwerken. Ik wil hier echter niet nader ingaan op de verdere conclusies die Parfit in *Reasons and Persons* trekt maar me beperken tot mogelijke oplossingen van het non-identiteitsprobleem.

Het non-identiteitsprobleem berust sterk op een notie van identiteit. De achterliggende aanname is dat de identiteit van een individu afhankelijk is van niet alleen de ouders, maar ook de specifieke zaad- en eicel en daarmee dus van het moment van conceptie. Al is dit tegenwoordig geen controversiële visie op identiteit, toch denk ik dat er een ander belangrijk aspect van identiteit is dat tot nu toe buiten beschouwing is gebleven. De notie van identiteit zoals die door Parfit wordt gebruikt om het non-identiteitsprobleem uiteen te zetten zal ik de individuele, of biologische identiteit noemen. Naast deze biologische identiteit zie ik een meer sociaal vormgegeven identiteit. Een vorm van identiteit die niet afhankelijk is van het precieze moment van conceptie, maar die sterk geworteld is in de context van het individu, die vormgegeven wordt door de cultuur en de samenleving.

De mens wordt in grote mate gevormd door de samenleving, door de directe en minder directe omgeving waar de mens opgroeit, en leeft. Het is in dit complexe geheel van menselijke interactie dat de mens zijn individualiteit kan ontwikkelen. Het is ook dankzij de deelname aan de maatschappij dat

⁷ Derek Parfit, “Energy policy and the further future, The identity problem” in *Climate Ethics, Essential Readings*, ed. Stephan M. Gardiner e.a., (Oxford: Oxford University Press, 2010), 114.

⁸ Parfit, *Reasons and Persons*, 363.

⁹ Idem.

¹⁰ Parfit, “Energy policy and the further future, The identity problem,” 118

¹¹ Gregory S. Kavka, “The Paradox of Future Individuals,” in *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 11, No. 2 (Spring, 1982), 95

¹² Parfit, *Reasons and Persons*, 369 & 377.

de mens zich als mens kan ontwikkelen. Het mensbegrip dat we in de westerse maatschappij kennen vormt daarmee tevens een belangrijk deel van de identiteit van het individu. Deze identiteit is niet los te zien van de context. De mens is in hoge mate dan ook het product van zijn omgeving, maar ook vormgever van zijn omgeving. Het is deze interactie die het individu zijn specifiek menselijke identiteit verleent. Deze vorm van identiteit is niet afhankelijk van de specifieke zaad- en eicel waar de biologische identiteit wel afhankelijk van is. Natuurlijk is deze vorm van identiteit niet aanwezig zonder een individu voortgekomen uit een zaad- en een eicel. Het conceptuele onderscheid dat ik wil maken gaat er echter om dat de specifiek menselijke identiteit primair het gevolg is van sociale fenomenen, en dus primair als onpersoonlijk dient te worden beschouwd. Deze identiteit is namelijk de identiteit die mensen delen in een samenleving, die maakt dat ze samen kunnen leven, en een overeenkomend mensbeeld hebben. Deze identiteit zal ik de algemeen menselijke identiteit noemen.

Ik ben me er van bewust dat dit een problematisch concept is. Verschillende culturen en samenlevingen zullen namelijk een deels andere vorm van deze sociale identiteit hebben, al zullen er ook overeenkomsten zijn. Ik zal me in dit paper beperken tot de gedeelte sociale identiteit zoals we die in de westerse samenleving vinden. Deze beperking tot de westerse samenleving houdt in dat mijn theorie dus ook alleen geldigheid zal hebben voor de westerse samenleving. Wat hier echter niet uit volgt is dat de gevolgen van bijvoorbeeld klimaatverandering voor andere culturen geen slecht resultaat is. Inherent aan de westerse cultuur zie ik een Kantiaans ideaal, waarbij de mens nooit als middel maar altijd als doel op zichzelf beschouwd dient te worden. En mensen in andere culturen zijn boven alles mens, al delen we misschien niet eenzelfde mensbeeld en beschouwen we andere manieren van samenleven als minder gelukkig.

In het volgende deel zal ik het gedachtegoed van Charles Taylor aangaande de verhouding tussen de samenleving en de plicht die mensen in deze samenleving hebben de samenleving te ondersteunen, uiteenzetten. Ik hoop hiermee tevens de notie van een sociaal vormgegeven algemeen menselijke identiteit duidelijker neer te zetten.

Taylor's *obligation to belong*

Het begrip 'een levenswaardig leven', een leven dat het waard is geleefd te worden, is sterk geworteld in een bepaalde opvatting over de maatschappij. De mens is een wezen dat in hoge mate gevormd wordt door zijn omgeving. De samenleving is dan ook van cruciaal belang voor het welzijn van een individu. De context waarin een mens opgroeit, de normen en waarden, de manier van omgaan met anderen en vele andere relaties maken dat het individu überhaupt een notie kan vormen van wat een menswaardig leven is. Wat het betekent mens te zijn, nu en in de toekomst, is dan ook onlosmakelijk verbonden met een bepaalde opvatting van wat de maatschappij precies is. Ik denk dat een nadere kijk op de maatschappij dan ook een uitweg kan bieden uit de problemen die het non-identiteitsprobleem met zich mee brengt, omdat het uiteindelijk van cruciaal belang is dat we rechten aan mensen toeschrijven en mensen voor hun menselijke identiteit afhankelijk zijn van de samenleving.

Charles Taylor stelt dat als we al rechten aan mensen toekennen (en dat doen we) dat we dan daarmee de waarde van bepaalde menselijke capaciteiten bevestigen.¹³ Want wat zou je hebben aan rechten, aan vrijheid, als je in principe niet de capaciteiten hebt hier iets mee te doen? "*If we cannot ascribe natural rights without affirming the worth of certain human capacities, and if this affirmation has other normative consequences (i.e., that we should foster and nurture these capacities in ourselves and others), then any proof that these capacities can only develop in society or in a society of a certain*

¹³ Charles Taylor, "Atomism," in *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1985) 197.

kind is a proof that we ought to belong to or sustain society or this kind of society."¹⁴ Taylor argumenteert expliciet tegen een liberale visie waarbij de mens van zichzelf rechten heeft. Hij stelt dat de mens niet 'self sufficient' is maar dat de mens de sociale context nodig heeft. Hiermee staat hij dus in de lijn van Aristoteles, de mens kan slechts als sociaal en politiek wezen gezien worden.¹⁵ Deze zo genoemde *primacy of rights* autonomie is volgens Taylor ingebed in een sociale context. Alleen de directe familie is niet genoeg om de specifiek menselijke capaciteiten te ontwikkelen zoals we die nu ervaren in de westerse samenleving. Een uitgebreid educatief stelsel, wetenschap, kunst en de politieke en sociale ontwikkelingen zijn noodzakelijk voor de ontwikkeling van vrijheid en autonomie zoals we die nu kennen.¹⁶

Deze vrijheid en autonomie zijn niet aangeboren maar een verdienste van de samenleving. Voor het individu zijn deze capaciteiten een cruciaal deel van zijn identiteit.¹⁷ En om deze identiteit te behouden is het noodzakelijk om de mogelijksvoorwaarden hiervoor te behouden: *"In other words, the free individual or autonomous moral agent can only achieve and maintain his identity in a certain type of culture, some of whose facets and activities I have briefly referred to."*¹⁸ Het is volgens Taylor dus slechts dankzij de samenleving zoals die nu is, met zijn theaters, wetten, persbureaus, treinverbindingen enzovoort dat we zijn wie we zijn. En tenslotte, de sluitsteen: *"And I want to claim finally that all this creates a significant obligation to belong for whoever could affirm the value of this freedom; this includes all those who want to assert rights either to this freedom or for its sake."*¹⁹ We hebben dus een *obligation* tot het behouden en faciliteren van de mogelijksvoorwaarden van die delen van de maatschappij die het ons mogelijk maken onze capaciteiten te ontwikkelen. Taylor noemt deze plicht tot het zich verbinden aan de maatschappij, de gemeenschap: de *obligation to belong*. Taylor is dan ook een bij uitstek communitaristisch denker.

Taylor gaat niet expliciet in op milieuproblematiek en wat deze zou kunnen betekenen voor toekomstige generaties. Hij stelt echter wel dat: *"[...] future generations will need this civilization to reach these aspirations [vrijheid en autonomie], and if we affirm their worth, we have an obligation to make them available to others."*²⁰ en *"[...] in asserting our rights to the point of destroying the society, we should be depriving all those who follow after us of the exercise of the same capacity. To believe that there is a right to independent moral convictions must be to believe that the exercise of the relevant capacity is a human good."*²¹ Ik denk dat Taylors conservatieve these een belangrijk argument bevat voor het debat over de vragen van intergenerationele moraliteit. Taylor geeft namelijk aan dat bepaalde specifieke capaciteiten belangrijke menselijke eigenschappen zijn. Indien we nu deze eigenschappen in onszelf waarderen, dan moeten we daarmee, willen we enigszins consequent zijn, ook de voorwaarden voor deze eigenschappen waarderen, voor onze tijdgenoten, maar ook onze nazaten. Zoals een geletterde nu, zijn geletterdheid waarderende, niet consequent is door scholing voor analfabeten tegen te werken, zo is ook de mens die nu de schoonheid van de natuur waardeert niet consequent indien hij deze niet tracht te behouden voor zijn achterkleinkinderen. De samenleving is een generatie-overstijgend fenomeen, niet alleen leven er altijd al meerdere generaties samen, volgende generaties zijn ook sterk afhankelijk van voorgaande generaties voor de mogelijkheden een bepaalde manier van samenleven te kunnen behouden of ontwikkelen. Erkennen dat mensen

¹⁴ Taylor, "Atomism," 197.

¹⁵ Daniel Bell, "Communitarianism," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/communitarianism/>>, Geraadpleegd, 18-12-2012.

¹⁶ Taylor, "Atomism," 204.

¹⁷ Taylor, "Atomism," 205.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Taylor, "Atomism," 206.

²⁰ Idem.

²¹ Taylor, "Atomism," 198.

behorende tot toekomstige generaties dezelfde capaciteiten hebben en onderdeel uitmaken van een gelijkende samenleving leidt dus tot de plicht tot het behouden van de mogelijkheidsvoorwaarden voor het ontwikkelen van deze capaciteiten.

Een problematisch punt is de voortdurende verandering van de samenleving. Het is moeilijker ons voor te stellen dat we verantwoordelijk zijn voor mensen die over 1000 jaar leven dan voor mensen die over 100 jaar zullen leven. Het morele punt waar het hier echter om draait is niet of de samenleving zal veranderen, maar dat we moreel gezien, vanuit de huidige situatie de toekomstige mens zien als drager van bepaalde menselijke capaciteiten, ongeacht welke. De capaciteiten die we nu waarderen moeten we echter faciliteren, hoe de toekomst er ook uit moge zien. Het genieten van de voordelen van ons huidige systeem brengt de plicht met zich mee de mogelijkheid hiertoe voor toekomstige generaties niet te schaden.

Identiteit, de samenleving en de toekomst

Ik denk dat het gedachtegoed van Charles Taylor als basis kan dienen voor het formuleren van een moreel principe ten aanzien van onze verantwoordelijkheid voor de levensomstandigheden van toekomstige generaties. Het onderscheid tussen een puur biologische identiteit en een specifiek menselijke identiteit zorgt er voor dat we niet meer genoodzaakt zijn te stellen dat onze keuzes nu mensen in de toekomst helemaal niet kunnen schaden. Het schaadt de mensen namelijk wel in hun mens-zijn, in hun verhouding tot datgene wat ze de mogelijkheid geeft mens te zijn. In een bepaald opzicht is de *obligation to belong* zoals Taylor die formuleert dus net als Parfitts principe Q een onpersoonlijk principe. Het non-identiteitsprobleem is dan ook geen relevant probleem.

Je hebt niet alleen een morele verplichting ten opzichte van een persoon die te identificeren is als een specifiek persoon, maar je hebt juist ook een morele verplichting die gericht is op datgene wat een individu een menselijk individu maakt. En de assumptie dat er in de toekomst menselijke individuen zullen zijn is een assumptie die ik zonder voorbehoud durf te maken. Ik ben er van overtuigd dat onze intuïties gebaseerd zijn op het gegeven dat we waarde hechten aan het feit dat ook de toekomstige mens een individu zal zijn met een specifiek menselijke identiteit. En onze morele plicht gaat dan ook uit naar dit *menselijke* deel van de identiteit van toekomstige aardbewoners.²² Wie de leveranciers van de zaad- en eicel dan ook mogen zijn, we hebben een morele verplichting ten opzichte van een wezen dat in potentie dezelfde menselijke capaciteiten heeft zoals wij deze hebben, zoals wij deze waarderen en koesteren. De biologische identiteit is in dit opzicht dan ook niet relevant voor het vraagstuk naar intergenerationele rechtvaardigheid.

Als we nu terugkijken naar het probleem waarmee we begonnen zijn, namelijk de verwachte ernstige gevolgen van klimaatverandering, dan is het nu tijd te kijken wat de hierboven uiteengezette bevindingen precies voor dit probleem kunnen betekenen. Hiertoe zal ik, in navolging van Parfit een principe formuleren, Principe M:

²² Eerder heb ik de beperking gemaakt tot de westerse samenlevingen. Ook hier zal ik me helaas moeten beperken tot een plicht voor de leden van een westerse samenleving. Ik denk echter niet dat dit betekent dat de plicht alleen gericht is op toekomstige westerse generaties. Het affirmeren van bepaalde waarden betekent ook dat deze waarden als verkieselijk worden gezien boven een andere manier van leven met andere waarden. Een bepaalde drang tot het verspreiden van de gewaardeerde manier van leven is dan ook niet vreemd. Ook de leden van andere culturen dienen we als mens te zien, al delen we niet de algemeen menselijke identiteit zoals ik die hier heb geformuleerd met ze. In potentie kunnen ze echter wel tot eenzelfde maatschappelijke vorm komen. Het waarderen van het eigen perspectief brengt dan ook een missionaire plicht met zich mee dit perspectief te verkondigen en voor andere mensen ook mogelijk te maken. Dit is wederom een vereiste van consequentheid. Het accepteren dat andere mensen mensen zijn, en dus de potentie hebben tot eenzelfde manier van leven te komen als wij, en het waarderen van onze manier van leven boven al het andere, brengen de missionaire plicht met zich mee onze eigen beginselen te promoten. Hier is veel meer over te zeggen, voor het huidige probleem zal ik me helaas moeten beperken tot deze beperkte en onbevredigende voetnoot.

Er is een specifieke manier van menselijk leven die waardevol is. Deze manier van menselijk leven heeft bepaalde mogelijkheidsvoorwaarden zoals een schoon milieu, een educatief systeem, gezondheidszorg et cetera. Het voor mogelijke toekomstige generaties vernietigen van de mogelijkheidsvoorwaarden voor de specifieke waardevolle manier van leven is slecht.

Principe M is een onpersoonlijk principe, het valt dus niet ten prooi aan de kritiek van het non-identiteitsprobleem. Mijn kritiek op het onpersoonlijke principe dat Parfit formuleerde was dat het niet de intuïtieve kracht heeft van een persoonlijk principe. Nader kijken naar de verschillen tussen de principes laat mijns inziens zien dat Principe M intuïtief sterker is. Principe Q beschrijft dat een situatie waarin mensen het beste af zijn verkieselijk is. Ik denk dat het grootste probleem met Principe Q is dat er geen kader wordt geschetst voor de notie ‘het beste’. Deze notie lijkt utilistisch opgevat te moeten worden. Dit veronderstelt de mogelijkheid tot een objectieve bepaling van de kwaliteit van de situatie. Principe M heeft deze vereiste niet. Principe M is dan ook een principe dat samenlevingafhankelijk is, en dus geen objectieve standaard vereist. De notie van ‘waardevol’ en ‘slecht’ hebben betekenis binnen het kader van waarden dat de samenleving voortbrengt. Ik denk dat het aanhalen van dit kader Principe M zijn kracht geeft boven het vrij arbitraire principe Q. Principe M is ingebed binnen een moreel kader terwijl Principe Q verwijst naar een weinig invoelbaar extern ideaal. De intuïtieve kracht van Principe M is daarmee mijns inziens te vergelijken met de kracht van een persoonlijk principe omdat het appelleert aan het kader van waarden waarbinnen het persoonlijke ook zijn vorm krijgt, zonder zelf persoonlijk te zijn.

In het licht van het gedachtegoed van Charles Taylor kunnen we de notie van ‘een waardevolle manier van leven’ begrijpen. Dit is geen claim op een aan een objectieve standaard af te meten waarde, maar de notie ‘waardevol’ kan begrepen worden als waardevol voor de mensen die het betreft, waardevol in de context van een complexe samenleving. Het is deze context die maakt dat de mens is zoals hij is, die maakt dat de mens iets kan waarderen zoals hij dat doet. Het is ook de context die de mogelijkheidsvoorwaarde is voor al wat gewaardeerd wordt. Deze context, de samenleving, de maatschappij, heeft een structuur die voor een belangrijk deel berust op interactie met de natuurlijke leefomgeving. Een leefbaar milieu, met voldoende hulpbronnen, met beheersbare ziektes en een klimaat dat niet sneller verandert dan dat de maatschappij zich er redelijkerwijs aan kan aanpassen zijn dan ook mogelijkheidsvoorwaarden voor het bestaan van een stabiele samenleving, zijn noodzakelijk voor het behouden van al wat we waarderen in zijn huidige vorm.

Klimaatverandering kan in de komende vijftig tot honderden jaren al dusdanig ingrijpende gevolgen hebben dat eilanden onbewoonbaar worden. Dat gehele bevolkingen zullen moeten verhuizen, al wat hun lief is achterlatend. Critici zouden kunnen aanvoeren dat de wereld sowieso verandert, vulkanen *zullen* uitbarsten, het klimaat *zal* veranderen en ziektes zullen vele slachtoffers eisen. Tegenstanders zouden kunnen opperen dat de mens zich altijd heeft moeten aanpassen aan een veranderende wereld. Dat wij nu denken dat we een waardevolle beschaving hebben opgebouwd betekent geenszins dat dit ook objectief een waardevolle samenleving is. Misschien zorgen de klimaatproblemen er juist wel voor dat de mens, genooddaakt door de snelle veranderingen, gedwongen wordt tot extra inventiviteit en zo een nog veel grotere ontwikkeling doormaakt.

Toch hebben we de intuïtie dat het moreel verwerpelijk is de leefomgeving van toekomstige generaties ten slechte te beïnvloeden. Hebben we de intuïtie dat het slecht is dat onze huidige levensstijl ervoor zorgt dat toekomstige generaties zullen moeten vechten tegen natuurverschijnselen die er anders niet of in mindere mate geweest zouden zijn. De redenen dat we dit alles als moreel verwerpelijk beschouwen vinden we terug in de *obligation to belong*. Enerzijds de eigen behoeften bevredigen, en hiermee blijk geven van de noodzaak deze behoeften te moeten bevredigen, en anderzijds de mogelijkheid deze behoeften te bevredigen voor anderen onmogelijk maken, getuigt van een grote inconsequentheid. Het is de inconsequentheid die een gevoel van onrechtvaardigheid

oproept, zoals discriminatie dit doet, zoals slavernij dit doet. Gelukkig zijn veel mensen zich bewust van de inconsequentheid en de daarbij komende onrechtvaardigheid van een levensstijl die een gezond leefmilieu in de toekomst in gevaar brengt. Met relatief kleine offers nu, kunnen alternatieven ontwikkeld worden die toekomstige generaties op veel gebieden zullen ontzien, waarmee we toekomstige generaties niet verplichten slaaf te zijn van de gevolgen van onze uitspattingen nu.

Het voor het slagen van mijn queeste noodzakelijke onderscheid tussen een biologische identiteit en de algemeen menselijke identiteit biedt de mogelijkheid het non-identiteitsprobleem te omzeilen. Een bepaalde vorm van de algemeen menselijke identiteit zoals ik die aan de hand van Taylor's gedachtegoed heb geformuleerd is ook terug te vinden in het werk van een ander groot denker van de afgelopen eeuw. John Rawls formuleert in zijn omvangrijke oeuvre een gedachte-experiment waarbij individuen achter een *veil of ignorance* gaan. Achter deze sluier van onwetendheid laten ze hun individuele eigenschappen achter, maar behouden ze hun menselijkheid, hun moraliteit. Dit is een ander, meer praktisch voorbeeld van hoe de algemeen menselijke identiteit zoals ik die geformuleerd heb gezien kan worden. Rawls gaat net zo min als Taylor in op de milieuproblematiek, maar hij formuleert wel een principe dat intergenerationele rechtvaardigheid moet bewerkstelligen. Ik zal kort ingaan op dit principe en het gedachte-experiment van Rawls om de parallellen met de eerder door mij geschetste theorie te kunnen ontdekken en te kijken naar een meer praktische en methodologische uitwerking van een morele plicht ten aanzien van toekomstige generaties.

Rawls' veil of ignorance

In zijn eerste grote werk, *A Theory of Justice*, stelt John Rawls zich de taak de klassieke inzichten van het Kantiaanse gedachtegoed in een algemeen raamwerk te gieten om de kracht van deze inzichten tot vol recht te doen komen.²³ Hiertoe ontwikkelt hij een contracttheorie in de lijn van de klassieke contractdenkers zoals Locke, Rousseau en Kant. Om aan de traditionele problemen te ontkomen tilt hij het contract-denken naar een hoger niveau van abstractie. In het eerste deel van *A Theory of Justice* ontwikkelt Rawls de pijlers van het sociale contract. In het tweede deel gaat Rawls in op een rechtvaardige verdeling van goederen. Hier besteedt hij ook expliciet aandacht aan de verhoudingen tussen elkaar opvolgende generaties. Ik zal eerst heel kort de centrale begrippen van Rawls' theorie van rechtvaardigheid uiteenzetten om vervolgens uitgebreider in te gaan op zijn verhandeling omtrent intergenerationele rechtvaardigheid.

Om tot rechtvaardige principes te komen hanteert Rawls een gedachte-experiment waarbij een onpartijdig (impartial) gezichtspunt centraal staat. Hij noemt dit de *original position*. Indien we moeten beslissen over belangrijke rechtvaardigheidsprincipes moeten we het gezichtspunt van de *original position* aannemen. Een belangrijk onderdeel van de *original position* is *the veil of ignorance*. Deze sluier van onwetendheid moet onze onpartijdigheid in het besluitvormingsproces garanderen. Iedereen die achter de *veil of ignorance* gaat heeft geen kennis meer van zijn persoonlijke karaktereigenschappen, sociale status, talenten et cetera. Wel weten de individuen hoe de mens en samenleving functioneren. Rawls stelt nu dat besluiten genomen van achter deze *veil of ignorance* rechtvaardige besluiten zijn. Je wordt namelijk gedwongen de maatschappij te bezien zonder te weten welke rol je in de maatschappij hebt, of je oud of jong bent, rijk of arm. Hierdoor zul je volgens Rawls kiezen voor rechtvaardige principes omdat je als moreel persoon kiest en niet als individu met persoonlijke belangen.²⁴

Het probleem van intergenerationele rechtvaardigheid dient volgens Rawls vanuit het

²³ John Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford, Clarendon Press, 1972), preface: viii.

²⁴ Samuel Freeman, "Original position," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, ed. Edward N. Zalta URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/original-position/>, Geraadpleegd: 9-1-2013.

standpunt van de *original position* bekeken te worden.²⁵ De deelnemers aan het gedachte-experiment weten niet tot welke generatie ze behoren, ze weten niet in welk stadium van ontwikkeling de samenleving is waarin ze zullen leven. In deze positie van onwetendheid zullen ze zichzelf moeten afvragen hoeveel ze zouden willen ‘sparen’. Rawls noemt het principe waartoe de mensen in de *original position* zullen komen het *just savings principle*. Vanuit de *original position* zal er één principe volgen dat voor alle generaties zal gelden.²⁶ In *A Theory of Justice* stelt Rawls dat de motivatie tot het naleven van een *just savings principle* het natuurlijke gevoel van zorgzaamheid is dat we voelen voor onze directe nazaten, zoals (klein)kinderen.²⁷ In zijn latere werk, *Political liberalism* komt hij hier echter, o.a. naar aanleiding van Parfit’s gedachtegoed, deels op terug. Hier formuleert hij een rechtvaardig *savings principle* als volgt: “*Thus the correct principle is that which the members of any generation (and so all generations) would adopt as the one their generation is to follow and as the principle they would want preceding generations to have followed (and later generations to follow), no matter how far back (or forward) in time.*”²⁸ In deze formulering van het *just savings principle* is de motivationele voorwaarde puur theoretisch, en is er geen intergenerationele verstandhouding nodig. Hieruit volgt dan ook dat dit een onpersoonlijk principe is.

Het gedachte-experiment dat ten grondslag ligt aan het *just savings principle* behelst impliciet het onderscheid tussen biologische identiteit en algemeen menselijke identiteit. Vanuit de *original position* kan worden beslist over wat eerlijke principes zijn, principes die binnen de samenleving nageleefd dienen te worden. Rawls benoemt in zijn verhandeling over het *just savings principle* nergens de noodzaak een leefbaar milieu na te laten. Als we echter nader kijken naar het doel dat Rawls voor ogen heeft met dit principe zullen we al snel zien dat de vertaalslag naar de milieuproblematiek geen enkel probleem oplevert.

Het doel van het *just savings principle* is niet simpel het verrijken van toekomstige generaties, of het bevorderen van de positie van de minst bevoordeelden op het niveau van generaties gezien, maar het *just savings principle* vraagt ons te ‘sparen’ *alleen* voor het behoud van rechtvaardige instituties.²⁹ “*Justice does not require that early generations save so that later ones are simply more wealthy. Saving is demanded as a condition of bringing about the full realization of just institutions and the fair value of liberty.*”³⁰ De “just institutions” waar Rawls over spreekt vormen de motivatie tot het *just savings principle*. Rechtvaardige instituties zijn onderdeel van de *basic structure* van een samenleving. De *basic structure* is de ordening van instituties zoals het rechtssysteem, het gezin, het politieke systeem, het educatieve systeem et cetera.³¹ In een welgeordende samenleving, waar mensen vrijheid kennen en elkaars gelijke zijn, zijn er *just institutions*. Rawls stelt dan ook expliciet dat hij schrijft voor een samenleving die een redelijke *basic structure* heeft, een democratische samenleving met een eerlijk systeem van sociale samenwerking.³² Het is de *basic structure* die ervoor zorgt dat mensen hun morele capaciteiten kunnen ontwikkelen, het is dankzij de sociale instituties die de *basic structure* bevat dat mensen zich tot vrije, gelijke en samenwerkende inwoners van een samenleving kunnen ontwikkelen.³³ Het *just savings principle* is er dan ook op gericht het voortbestaan van de

²⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, 287.

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice*, 288.

²⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 292.

²⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, (New York, Columbia University Press, 1993), 274.

²⁹ Roger Paden, “Rawls’s Just Savings Principle and the Sense of Justice”, in *Social Theory and Practice*, Vol. 23, No. 1, (spring 1997). 28.

³⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, 290.

³¹ Leif Wenar, “John Rawls,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rawls/>>. Geraadpleegd, 15-1-2012.

³² John Rawls, *Justice as Fairness, A Restatement*, ed. Erin Kelly, (Harvard, Harvard University Press, 2001), 39.

³³ Rawls, *Justice as Fairness, A Restatement*, 57.

rechtvaardige instituties in de toekomst te verzekeren.³⁴ Juist omdat het een grote verworvenheid is om rechtvaardige instituties te hebben dienen we deze volgens Rawls voor de toekomst te behouden.³⁵

Indien het dus nodig is om het milieu te beschermen om de rechtvaardige instituties in stand te houden in de toekomst, dan zal dit de taak zijn van de huidige generatie. Het principe waarmee deze conclusie bereikt wordt is een onpersoonlijk principe. Wederom zien we dat het niet gaat om het niet schaden van toekomstige mensen, maar dat er een rechtvaardig principe wordt gededuceerd vanuit dat deel van de menselijke identiteit dat niet onder de biologische identiteit valt. Het gedachte-experiment waaruit het principe voortkomt is dan ook te vergelijken met het meer expliciete onderscheid tussen de twee vormen van identiteit die ik gemaakt heb. De *veil of ignorance* verhuult de individualiteit, maar niet de menselijkheid, en er volgen dan ook principes uit die de voorwaarden van deze menselijkheid moeten behouden. Ook het *just savings principle* berust op de eis van consequentheid. Het inzien van de rechtvaardigheid van bepaalde instituties impliceert de plicht deze in stand te houden voor de mens.

Er zijn natuurlijk ook verschillen aan te wijzen, maar voor het onderhavige probleem denk ik dat ik twee manieren uiteen heb gezet die beide de morele plicht ten aanzien van toekomstige generaties aannemelijk maken. Vanwege de onpersoonlijke aard van deze visies is het non-identiteitsprobleem niet aan van toepassing op deze theorieën.

Conclusie

Ik heb in al het bovenstaande geprobeerd de vraag te beantwoorden hoe aannemelijk te maken is dat we een morele plicht hebben het milieu niet dusdanig te belasten dat dit voor toekomstige generaties ingrijpende negatieve gevolgen met zich mee brengt. Klimaatverandering zal, bij een voortzetting van de huidige levensstijl, naar alle waarschijnlijkheid in de komende 200 jaar grote gevolgen hebben voor een groot deel van de wereld. Met het voorbeeld van klimaatverandering in het achterhoofd heb ik dan ook gekeken naar hoe een morele plicht geformuleerd kan worden. Hierbij liep ik tegen het non-identiteitsprobleem aan. Eerst heb ik dan ook nader gekeken naar hoe Derek Parfit dit probleem uiteenzet. Ik heb gesteld dat er naast de identiteit die ieder mens uniek maakt, zoals de specifieke genetische opbouw van het individu, de specifieke ervaringen en stimuli die een individu in zijn leven vormt, er ook een algemene menselijke identiteit is. Ik heb deze omschreven als de gedeelde identiteit die de mens tot mens maakt, die afhankelijk is van een intersubjectieve context zoals de cultuur en maatschappij waarin individuen met elkaar samenleven. Deze algemeen menselijke identiteit is afhankelijk van samenleving en cultuur.

Ik heb aan de hand van het werk van Charles Taylor duidelijker uiteen gezet hoe ik de algemeen menselijke identiteit zie, en hoe deze verbonden is met de samenleving. Uit het gedachtegoed van Taylor heb ik tevens de *obligation to belong* gedestilleerd die ik heb gebruikt om een notie te vormen van de plicht die bij ieder recht om de hoek komt kijken. Het waarderen van rechten brengt noodzakelijkerwijs de plicht met zich mee, deze rechten te respecteren. Deze eis van consequentheid vinden we ook terug in onze intuïties aangaande morele kwesties. Het affirmeren van een recht, zonder tegelijkertijd te erkennen dat je ook een plicht hebt de voorwaarden die dit recht mogelijk maken in acht te nemen, is een inconsequentheid die door ons moreel gevoel helder wordt aangevoeld. Vervolgens heb ik gesteld dat indien we waarderen dat we de mogelijkheid hebben bepaalde als specifiek menselijk geziene capaciteiten te kunnen ontplooien, dat we dan ook de mogelijkheidsvoorwaarden voor de ontplooiing van deze capaciteiten moeten koesteren. Aan de hand van Taylor's gedachtegoed heb ik gesteld dat het in veel gevallen de gehele samenleving is die gezien moet worden als de mogelijkheidsvoorwaarde. En dat een 'leefbaar' milieu een directe mogelijkheidsvoorwaarde is voor de samenleving zoals we die nu kennen.

³⁴ Paden, "Rawls's Just Savings Principle and the Sense of Justice", 29.

³⁵ Rawls, *A Theory of Justice*, 285. En: Paden, "Rawls's Just Savings Principle and the Sense of Justice," 35.

Vervolgens heb ik de eerdere bevindingen gebundeld tot een principe dat het non-identiteitsprobleem naar mijn inzien succesvol omzeilt én in lijn is met onze morele intuïties. Dit principe dat ik principe M gedoopt heb is een onpersoonlijk principe, en valt dus niet ten prooi aan het non-identiteitsprobleem. Het principe betreft namelijk de algemeen menselijke identiteit, en stelt dan ook dat het niet uitmaakt wie er zullen leven, maar dat het uitmaakt dat er mensen zullen leven met specifiek menselijke capaciteiten, die ze alleen onder bepaalde voorwaarden zullen kunnen ontwikkelen. Het principe ligt dan ook in lijn met de morele intuïties omdat het principe de toekomstige mens wel duidelijk als mens neerzet, zonder echter afhankelijk te zijn van een biologisch wezen met een welomlijnde identiteit. Het principe stelt dat er een manier van menselijk leven is die waardevol is. Deze manier van leven heeft bepaalde mogelijkheidsvoorwaarden, zoals al duidelijk is geworden bij de behandeling van Taylor's gedachtegoed. Het vernietigen van deze mogelijkheidsvoorwaarden voor toekomstige generaties is dan ook slecht. Ik heb vervolgens gesteld dat waardevol niet perse gezien hoeft te worden als objectief waardevol, maar gezien kan worden als 'wordt gewaardeerd' of 'is waarderenswaardig'. Deze formulering is al sterk genoeg om, samen met het inzicht dat we datgene wat we waarden moeten koesteren (de *obligation to belong*) tot een morele plicht te komen om omwille van toekomstige generaties het milieu niet te belasten.

Vervolgens ben ik kort ingegaan op het gedachtegoed van Rawls. Ik heb de relevantie van het gedachtegoed van Rawls proberen aan te tonen door het gedachte-experiment dat hij gebruikt te vergelijken met het onderscheid tussen biologische en algemeen menselijke identiteit. In het gedachte-experiment komt ook naar voren dat de mens niet alleen als hebbende een biologische identiteit beschouwd dient te worden, maar juist ook als moreel wezen. Vervolgens heb ik gekeken naar Rawls' *just savings principle*. Dit principe is gericht op het behouden van de rechtvaardige instituties die een samenleving in stand houden. Hieruit heb ik dan ook geconcludeerd dat dit principe er ook op gericht moet zijn het milieu en klimaat in sterke mate te beschermen voor toekomstige generaties opdat de rechtvaardige instituties behouden blijven. Ten slotte heb ik gesteld dat deze uitkomst op veel vlakken vergelijkbaar is met de conclusies die ik aan de hand van het werk van Taylor getrokken heb. Ook het gedachtegoed van Rawls biedt de mogelijkheid een morele verplichting ten opzichte van toekomstige generaties aannemelijk te maken zonder in het non-identiteitsprobleem te verzanden.

Al met al heb ik geconcludeerd dat het principe M laat zien dat we de toekomstige mens als onze gelijke kunnen zien, zonder in het non-identiteitsprobleem te verzeilen. Het onderscheid tussen een individuele identiteit en een algemeen menselijke identiteit is hiervoor cruciaal. Ik ben me er van bewust dat er problemen zijn met de formulering van deze twee vormen van de menselijke identiteit, maar ik hoop toch een aanzet te hebben gegeven voor een andere manier van kijken naar de geschetste problemen.

Bibliografie

- Bell, Daniel. "Communitarianism." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, edited by Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/communitarianism/>. (Geraadpleegd, 18-12-2012).
- Davidson, Marc D. "Intergenerational Justice: How Reasonable Man Discounts Climate Damage." In *Sustainability* 4, no. 1, 2012, 106-122.
- Freeman, Samuel. "Original position." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, edited by Edward N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/original-position/>. (Geraadpleegd: 9-1-2013).
- Kavka, Gregory S. "The Paradox of Future Individuals." In *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 11, No. 2 Spring, 1982, 93-112.
- Paden, Roger. "Rawls's Just Savings Principle and the Sense of Justice." In *Social Theory and Practice*, Vol. 23, No. 1, spring 1997, 27-51.
- Parfit, Derek. "Energy policy and the further future, The identity problem." In *Climate Ethics, Essential Readings*, edited by Stephan M. Gardiner, Simon Caney, Dale Jamieson, Henry Shue, 112-122. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- . *Justice as Fairness, A Restatement*, edited by Erin Kelly. Harvard: Harvard University Press, 2001.
- . *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Schnoor, Jerald L. "Top 10 environmental success stories." In *Environmental Science & Technology*, 9/1/2004, Vol. 38 Issue 17, 319 .
- Schwartz, Thomas. "Welfare Judgements and Fututre Generations." In *Theory and Decision*, vol. 11, 1979, 181-194.
- Stern, Nicholas. *The Economics Of Climate Change, The Stern Review*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Taylor, Charles. "Atomism." In *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, 187-211. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- United Nations, *Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development*, 1987, <http://www.un-documents.net/ocf-02.htm>. (Geraadpleegd: 9-1-2012).

Wenar, Leif. "John Rawls", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition)*, edited by Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/rawls/>>. (Geraadpleegd, 15-1-2012).