*Het probleem van toekomstige generaties voor de capabilities approach*

Bachelorscriptie wijsbegeerte

16-11-2015

Tomas van den Broeke

Studentnummer: 4028031

ECTS: 7,5

**Inhoudsopgave**

**1. Introductie 2**

 **2. *Capabilities approach* 4**

2.1 Grondbeginselen van de *capabilities approach* 4

2.2 Lijst van centrale vermogens 6

 **3. Het intergenerationele debat 8**

3.1 De *impersonal view* 8

3.2 De *person-affecting view* 8

3.3 Het *nonidentity problem*  9

**4. Nussbaum over de oplossing van Rawls 11**

**5. Het *just savings principle*  12**

5.1 Het *difference principle* 12

5.2 De intergenerationele onzekerheid in de *original position* 12

5.3 De praktische werking van het *just savings principle* 13

**6. Het j*ust savings principle* en de *capabilities approach* 14**

6.1 De reikwijdte van het *just savings principle*  14

6.2 Onzekerheden in de *original position*  14

6.3 *Outcome orientated from the start*  15 6.4 Het verschil in motivatie 16

**7. De *capabilities approach* en toekomstige generaties 16**

7.1 De implicaties van ons recht om voort te planten 17

7.2 Onze onvermijdelijke menselijkheid 18 7.3 Positie in het intergenerationeel debat19

**8. De vermogens van toekomstige generaties toepassen 20** 8.1 De geschiktheid van de *capabilities approach* 20 8.2 Uitdagingen voor de *capabilities approach* 20

**9. Conclusie 22**

**10. Literatuurlijst 22**

**1. Introductie**

Tegenwoordig worden wij in ons dagelijks leven veelvuldig bestookt met schrikbeelden, die de voorwaarden van het bestaan van de mens in de nabije en verre toekomst bedreigen. We zouden de aarde uitputten en overbevolken, en het opkomende broeikaseffect brengt catastrofale gevolgen met zich mee. Moreel verantwoord omgaan met deze situatie is lastig. Stephen Gardiner noemt dit zelfs een ‘*perfect moral storm’.* Hij voorziet gigantische problemen in de toekomst door het broeikaseffect dat wij mede veroorzaakt hebben. Hij bedoelt met deze term dat zelfs als we gecompliceerde ethische vragen over de belangen van toekomstige generaties kunnen beantwoorden, het nog lastig is daarnaar te handelen.[[1]](#footnote-1)

Mijn thesis zal zich niet richten op de gevolgen van het broeikaseffect, maar heeft wel een gerelateerd onderwerp. Vanwege de bovengenoemde stand van zaken lijkt het mij raadzaam om aandacht te besteden aan de vraag hoe we de wereld moeten achterlaten voor de toekomstige generaties. Met andere woorden, die een wat meer filosofische inslag hebben: welke plichten hebben wij met betrekking tot de personen die in de toekomst zullen leven?

Ik ben natuurlijk niet de eerste die zich hiermee bezig houd. Tal van transnationale instituties, zoals *Friends of the Earths* en *CERES*, proberen bij bedrijven en instellingen aandacht te vragen voor het lot van toekomstige generaties.Daarnaast organiseert de Verenigde Naties conferenties, waarbij invloedrijke naties over oplossingen voor *global warming* spreken. De laatste was in Doha, Qatar, waar vrijwel alle mondiale grootmachten (zoals de Verenigde Staten, Duitsland en Japan) aanwezig waren.[[2]](#footnote-2) Tevens hebben verscheidene filosofen al geprobeerd rechten en plichten met betrekking tot toekomstige generaties op te stellen.[[3]](#footnote-3) Dit blijkt echter een lastige zaak. Het ongeboren kind van een zwangere vrouw valt onder een toekomstige generatie, maar datzelfde geldt voor het mogelijke achterkleinkind van diezelfde foetus. Rechten toekennen aan personen waarvan het bestaan nog helemaal niet vaststaat is een lastige opgave en er zijn enkele sterke argumenten ontwikkeld die het tegendeel beweren.[[4]](#footnote-4) Toch lijkt het intuïtief en zelfs evolutionair gezien logisch om je het lot van je nageslacht aan te trekken. Ik voel mij wel degelijk bezorgd over de gesteldheid van de volgende generatie.

Hierboven heb ik beweerd dat nu meer dan ooit aandacht moet worden geschonken aan de belangen van toekomstige generaties. Deze kwestie zou niet genegeerd mogen worden in een omvangrijke, politiek-filosofische theorie. Een goed voorbeeld van zo’n theorie is de *capabilities approach.* Deze theorie, ontwikkeld en nog altijd verder in ontwikkeling door academici uit verschillende velden, werd ontworpen door econoom Amartya Sen,[[5]](#footnote-5) al zijn sommige aspecten ook al duidelijk zichtbaar in de werken van Aristoteles (zijn ideeën over menselijke functies)[[6]](#footnote-6) en Karl Marx (zijn interpretatie van deze functies).[[7]](#footnote-7) De *capabilities approach* is zeer invloedrijk. De *United Nations Development Programme,* die landen helpt in zaken als het reduceren van armoede en HIV/aids en het bevorderen van democratie, is gebaseerd op de principes van de *capabilities approach.[[8]](#footnote-8)*  Politiek filosofe Martha Nussbaum heeft de afgelopen jaren deze theorie succesvol verder ontwikkeld. Zij stelt dat ieder mens recht heeft op een waardig leven, wat bereikt kan worden door hem een aantal vermogens te garanderen (dit zal later uitgebreid worden toegelicht). In dit verhaal komen de vermogens van mensen in de toekomst echter niet tot nauwelijks aan bod. Nussbaum geeft weliswaar haar goedkeuring aan John Rawls’ oplossing voor de problematiek rond toekomstige generaties (dit zal ik later uitgebreid behandelen), maar maakt hier bijna geen woorden aan vuil. Hierdoor blijft het onduidelijk of zij ook vermogens aan toekomstige personen zou willen toekennen en hoe zij dit in haar theorie zou rechtvaardigen. Aangezien de aandacht voor de omstandigheden van toekomstige personen de laatste decennia steeds meer is toegenomen, is het vreemd dat Nussbaum hun belangen nog niet heeft opgenomen in haar *capabilities approach*.

De theorieën van Nussbaum en Sen verschillen op diverse vlakken dusdanig met elkaar dat het niet handig is om beide theorieën als onderwerp te nemen. Omdat Nussbaum’s theorie meer filosofische fundamenten bezit, en zij een meer praktische invulling van de *central capabilities* heeft[[9]](#footnote-9) (dit zal ik later toelichten), heb ik ervoor gekozen mij op de *capabilities approach* van Nussbaum te richten.

In deze scriptie is mijn hoofdvraag of de *capabilities approach* van Nussbaum rekening kan en dient te houden met toekomstige personen.Mijn doelstelling is om de *capabilities approach* te versterken door de *capabilities* van toekomstige personen aan deze theorie toe te voegen. Om dit te doen moet ik ten eerste succesvol beargumenteren dat Nussbaum’s theorie de belangen en *capabilities* vantoekomstige personen moet meewegen, en ten tweede laten zien dat deze toepassing ook mogelijk is. Ik denk namelijk dat als de *capabilities approach* een coherente en overtuigende theorie wil blijven, het niet alleen de huidige maar ook de toekomstige generaties in haar gedachtegoed moet betrekken. Ik ga dit proberen te bewerkstelligen, op een zodanige manier dat de *capabilities approach* nog steeds zijn overtuigingskracht behoudt. Sterker nog, deze zou na dit paper groter moeten zijn geworden.

Het is belangrijk om een duidelijk beeld te schetsen van de *capabilities approach*, voordat ik haar ga becommentariëren en aanpassen. Daarom begin ik dit paper met het weergeven van de *capabilities* approach van Nussbaum. Daarna zal ik het huidige intergenerationele debat uitlichten; de verschillende stromingen hierbinnen en het *nonidentity problem*, dat traditioneel gezien wordt als het sterkste argument tegen de rechten van toekomstige personen. Vervolgens zal ik het bekende, en door Nussbaum omarmde maar niet werkelijk opgepakte idee van Rawls over onze plichten jegens toekomstige generaties toelichten en analyseren. De volgende stap is te onderzoeken of deze oplossing met Nussbaum’s theorie te verenigen is. Omdat ik verwacht dat deze vereniging niet succesvol of voldoende zal zijn, is het in de laatste sectie van mijn scriptie zaak te onderzoeken op welke grond toekomstige generaties wel betrokken kunnen en dienen te worden in Nussbaum’s *capabilities approach*; en hoe dit kan worden bewerkstelligd. Ik zal deze toepassing rechtvaardigen door te laten zien dat het een versterking is van de *capabilities approach* en bestand is tegen enkele belangrijke tegenargumenten. Na dit proces hoop ik mijn vraagstelling te kunnen beantwoorden en mijn doelstelling te hebben bereikt.

**2. *Capabilities approach***

In deze sectie zal ik de *capabilities approach* toelichten. Al heeft Sen de *capabilities approach* op de kaart gezet, toch zal ik me focussen op Nussbaum’s invulling van de *capabilities* approach, aangezien dit relevanter is voor mijn scriptie. Ik zal uitleggen op welke beginselen deze theorie berust, wat enkele *capabilities* zijn en welke implicaties het heeft in de praktijk.

**2.1 Grondbeginselen van de *capabilities approach*** Nussbaum geeft Sen de terechte eer voor het opzetten van de *capabilities approach*, maar stelt ook dat zij haar versie van de *capabilities approach* onafhankelijk van die van Sen begon. Ze gebruikt haar versie om als basis te dienen voor fundamentele politieke principes. Wat direct al opvalt, en tevens door haar zelf wordt benadrukt, is dat Nussbaum wil dat haar theorie daadwerkelijk in de praktijk kan worden toegepast; iets wat niet elke filosoof even cruciaal vindt.[[10]](#footnote-10)

Het is belangrijk de distinctie te benadrukken tussen *functions* en *capabilities* (in deze context wordt dit vaak vertaald met respectievelijk *functies* en *vermogens*, en dit zal ik in mijn thesis ook doen). Functies zijn *‘beings and doings’*; de verschillende toestanden waar een mens in kan verkeren en de verschillende activiteiten die een mens kan ondernemen.[[11]](#footnote-11) Met andere woorden: In wat voor toestand is een mens en wat kan hij doen? Een mens kan bijvoorbeeld goed verzorgd zijn, rijk, gelukkig of ook depressief zijn. Daarnaast kan hij activiteiten ondernemen zoals rennen, voetballen, lachen en eten. Functies zijn in principe moreel gezien neutraal (al zijn sommige functies zoals ‘moorden’ of ‘gezondheid’ wel moreel juist of onjuist).[[12]](#footnote-12)

Bij de ‘vermogens’ gaat het om de vrijheid die mensen hebben om de functies te kiezen die zij waarderen. Het gaat hier (vaak) om combinaties van functies die iemand daadwerkelijk kan verkrijgen in de wereld.[[13]](#footnote-13) Zo veronderstelt het vermogen ‘tennissen’ de functie tennissen, maar ook functies als ‘gezondheid’. Vermogens zijn dus eigenlijk een type vrijheid; de vrijheid om verschillende levensstijlen te verkrijgen.[[14]](#footnote-14) De distinctie van functies en vermogens is er dus vooral een tussen wat iemand verwezenlijkt heeft aan de ene kant, en de vrijheid die iemand heeft om uit verschillende kansen te kunnen kiezen aan de andere kant.[[15]](#footnote-15) Al zijn deze definities en vormen van onderscheid vooral gegeven door Sen, bekend is wel dat Nussbaum hiermee instemt.[[16]](#footnote-16)

In de *capabilities approach* is de hamvraag: Wat is persoon *X* in staat te doen en te zijn? Je kijkt bij deze aanpak dus naar de vermogens van *X*. Je moet *X* een bepaalde drempel van vermogens garanderen, opdat deze persoon een menswaardig bestaan heeft.[[17]](#footnote-17)

Deze achting voor de waardigheid van de mens is misschien wel het belangrijkste grondbeginsel van Nussbaum’s aanpak. Zij argumenteert dat er bepaalde functies zijn die kenmerkend zijn voor het leven van de mens. Dus als deze functies er zijn, duidt het aan dat er sprake is van een menselijk leven en vice versa. Daarbij zegt ze ook dat de ‘*doings’* onder de functies typisch op een menselijke manier worden uitgevoerd― dit is een Marxistisch idee. Marx geeft als voorbeeld het eten van voedsel. Als er voedsel aan een uitgehongerde man wordt gegeven, zal hij het opeten hiervan niet op een menswaardige manier uitvoeren; hij eet het zodat hij kan overleven en houdt geen rekening met de rationale en sociale aspecten van deze handeling. Dus pas als iemand zijn functies op een waardige manier uitvoert, op een manier die gebaseerd is op praktische rede en sociabiliteit, dan leeft hij een leven dat als menselijk gezien kan worden.[[18]](#footnote-18)

De ‘centrale vermogens’ zijn van cruciale betekenis voor het leven van de mens omdat ze het leven van de mens kenmerken; aan de hand van deze vermogens kan opgemaakt worden of een persoon menswaardig leeft.[[19]](#footnote-19) Dit idee ontleent Nussbaum aan de filosofie van Marx, die stelde dat de mens de noodzakelijke behoefte heeft aan menselijke activiteiten.[[20]](#footnote-20) Volgens Nussbaum maakt het niet uit of de persoon er gebruik van maakt, de centrale vermogens ( die veelal overeenkomen met Marx zijn definitie van menselijke activiteiten) moeten worden gegarandeerd. Om deze reden zijn ze ook niet slechts instrumenteel; ze zijn er niet slechts om gekozen doelen te bereiken: centrale vermogens hebben waarde in zichzelf.[[21]](#footnote-21) Dit staat in nauw verband met Nussbaum’s opvatting over de mens zelf. Ook de mens moet je namelijk als doel behandelen, en niet als middel. Dit is enigszins Kantiaans, aangezien dit een van Kant’s bekendste stelregels is (behandel iemand nooit als middel maar als doel).[[22]](#footnote-22) Zelf is ze vooral geïnspireerd door het idee van Marx, die min of meer dezelfde opvatting had. Marx’ specifieke principe is dat we niet naar het belang van de samenleving kijken in ons handelen, maar dat we het belang van elk individu in ogenschouw nemen, en dit als doel beschouwen. Nussbaum is het hier volledig mee eens. Zij geeft haar eigen draai aan het principe van Kant en Marx: ‘’*A principle for each and every person, not, in the first instance, for groups or families or states or other corporate bodies.’’[[23]](#footnote-23)* Het is dus zaak de *capabilities* van ieder individu in acht te nemen, en te zorgen dat elk persoon een menswaardig bestaan heeft door haar centrale vermogens te garanderen. Op deze manier is de *capability approach* ook een universele theorie; omdat centrale vermogens fundamentele waarde hebben voor elke burger in ieder land, moeten deze vermogens bij elk individu gerealiseerd en beschermd worden.[[24]](#footnote-24) Hiermee is een van Nussbaum’s belangrijkse argumenten afgerond:om de waardigheid van het leven van de mens te respecteren, moeten we ieder persoon als een doel beschouwen. En aangezien centrale vermogens hier een cruciale rol in spelen, hebben naast personen ook vermogens waarde in zichzelf.

Een terechte vraag zou nu kunnen zijn: Op welke basis zouden wij de centrale vermogens van elk persoon moeten garanderen? Met andere woorden: welke rechtvaardiging heeft Nussbaum voor haar eis? Nussbaum’s voornaamste rechtvaardiging is gebaseerd op het intuïtitionisme. Als wij voor een lastige morele keuze staan, testen wij volgens het intuïtitionisme verschillende ethische theorieën en systemen om te bepalen welke het beste bij onze intuïties past.[[25]](#footnote-25) Als wij bijvoorbeeld moeten bepalen of en hoe wij globale armoede moeten bestrijden, kijken wij welke theorie het beste aansluit op onze intuïties. Volgens Nussbaum is dat haar *capabilities approach*. Omdat wij de waardigheid van ieder mens respecteren, willen wij intuïtief dat ieder persoon een menswaardig leven leidt. Om zo’n menswaardig leven te leiden, moet iemand alle centrale vermogens bezitten (in de volgende paragraaf zal ik aangeven welke vermogens dit zijn).[[26]](#footnote-26) Elke centraal vermogen heeft namelijk een claim dat zij moet worden ontwikkeld. Als de mens zijn vermogens niet kan ontwikkelen, kan hij nooit zijn potentie bereiken. Dit heeft ten gevolge dat mensen een mensonwaardig en zelfs dierlijk leven leiden, iets wat wij zouden moeten voorkomen. Niet elk vermogen heeft een claim om te worden ontwikkeld. ‘Verkrachting’ is ook een vermogen, maar deze wordt niet gezien als een voorwaarde voor een menswaardig leven. Nussbaum legt hier daarom de nadruk op de ontwikkeling van de centrale vermogens. [[27]](#footnote-27) Deze claim is een vrijstaand moreel idee, dus niet gebaseerd op een metafysisch fundament. Dit idee is geïntroduceerd omdat het de politieke ambities van de theorie helpt de behalen. Hiermee volgt Nussbaum het voorbeeld van Rawls. Hij realiseerde zich dat een samenleving op moreel, religieus en politiek gebied sterk verdeeld is, en ontwikkelde zijn theorie op dusdanige wijze dat het gesteund kon worden door mensen met compleet andere achtergronden en denkwijzen (dit is het basale idee van een *overlapping consensus,* een van Rawls’ befaamde begrippen).[[28]](#footnote-28) Omdat Nussbaum wil dat haar theorie als fundament dient voor politieke instituties, en centrale vermogens op universeel niveau worden gegarandeerd, probeert zij ook rekening te houden met culturele en religieuze verschillen.[[29]](#footnote-29)

**2.2 Lijst van centrale vermogens** Nussbaum heeft een lijst opgesteld van *‘Central human functional capabilities.’* Zij stelt dat deze lijst, bestaande uit tien vermogens, een minimale drempel moet bieden waar elk individu aan moet komen. Als dat niet het geval is, ontbeert zijn of haar leven menselijke waardigheid. Deze lijst is opgesteld met het achterliggende idee van *multiple realizability:* verschillende samenlevingen kunnen de lijst tot op zekere hoogte op hun eigen manier interpreteren.[[30]](#footnote-30) De vermogens die haar lijst bevat zijn ‘*Life’* (bijvoorbeeld het vermogen een menswaardige levensduur te hebben geleefd) *, ‘Bodily Health’* (bijvoorbeeld het vermogen om gezond te zijn)*, ‘Bodily Integrity’* (bijvoorbeeld de keuze om jezelf voort te planten) *, ‘Sense, Imagination, and Thought’* (het vermogen waar te nemen, te denken en te redeneren op een menswaardige manier), ‘*Emotions’* (het vermogen om relaties te hebben met dingen en mensen buiten onszelf), *‘Practical Reason’* (bijvoorbeeld het vermogen kritisch te reflecteren op je eigen leven), *‘Affiliation’* (bijvoorbeeld het vermogen te leven met anderen en jezelf te respecteren), *‘Other Species’* (het vermogen te leven met dieren, planten en de natuur), *‘Play’* (het vermogen te lachen en te spelen), ‘*Control over One’s Environment’* (te onderscheiden in een politiek en materieel aspect).[[31]](#footnote-31)

Niet iedereen omarmt deze specifieke lijst van centrale vermogens. Volgens Sen zouden bevolkingsgroepen voor zichzelf een lijst moeten opstellen, en de diverse vermogens tegenover elkaar moeten afwegen en rangschikken. Al blijft hij zelf ietwat vaag over de precieze uitkomst hiervan, wel weigert hij zijn goedkeuring te geven aan de universele lijst van Nussbaum (ondanks haar principe van *multiple realizability*).Daarnaast stelt Senn dat een dergelijke lijst niet kan worden opgesteld zonder een grondige maatschappelijke discussie.[[32]](#footnote-32)

Nussbaum geeft aan dat ze de *capabilities approach* puur ontwikkeld heeft voor politieke doeleinden.[[33]](#footnote-33) Haar bovenstaande lijst van vermogens moet dienen als basis voor constitutionele garanties voor personen wereldwijd. Zij zou graag zien dat sociale en politieke instituties (deels) worden georganiseerd opdat zij een drempel van centrale vermogens bieden. Omdat deze centrale vermogens zo kenmerkend zijn voor het menselijk leven, zullen ze door mensen met totaal andere opvattingen toch worden gedeeld en kunnen daarom in elke samenleving (ook de pluralistische) worden toegepast.

Nu ik de hoofdpunten van de *capabilities approach* van Nussbaum heb gegeven, wordt het inderdaad duidelijk dat er vooralsnog geen plek is voor de vermogens van een toekomstig persoon (al heeft ze het kort over Rawls’ ideeën omtrent toekomstige generaties, hier kom ik later op terug). In zo’n omvangrijke theorie is dat vreemd. Ze stelt zelf dat haar *capabilities* gefocust zijn op menselijke gelijkheid. Er mag niet gediscrimineerd worden op zaken als ras, religie, geslacht of etniciteit.[[34]](#footnote-34) Betekent dit dat het wel aanvaardbaar is een willekeurig persoon van de volgende generatie te discrimineren en lak te hebben aan zijn vermogens? Intuïtief lijkt mij dit al onjuist, terwijl intuïties toch een belangrijke steunpilaar voor Nussbaum’s theorie vormen. Het lijkt mij dan ook een gemis in de politiek-geaarde *capabilities approach* dat er geen aandacht wordt besteed aan de vermogens van de volgende generatie. Daarom neem ik de taak op mij te bewijzen dat dit een tekortkoming is. Om dat te doen, zal ik nu eerst het huidige debat over de rechten van de toekomstige persoon weergeven.

**3. Het intergenerationele debat**

Er is al veel gediscussieerd over de rechten van de toekomstige generaties. Ik zou te ver van mijn onderwerp afwijken om elk standpunt van dit debat uit te lichten. Wel kunnen we grofweg twee stromingen onderscheiden:de *impersonal view* en de populairdere *person-affecting view.* Ik zal aan deze standpunten de vereiste aandacht schenken. Dit is nodig, omdat we dan een framework hebben waar we ook Nussbaum haar positie in het debat kunnen plaatsen. Tenslotte zal ik het traditioneel sterkste argument tegen de rechten van de toekomstige generaties introduceren, het *nonidentity problem.* Daarbij zal ik laten zien in welke relatie dit argument staat met de twee stromingen.

Praten over de rechten van een toekomstige generatie is lastig. Vooral omdat de identiteit van toekomstige personen nog niet vaststaat; we kunnen niet met zekerheid weten welke personen in de toekomst zullen bestaan. Hierdoor lijken we ook geen recht aan een bepaald toekomstig persoon te kunnen toeschrijven. Het bezitten van rechten terwijl het niet zeker is of je existeert komt immers paradoxaal over.

**3.1 De *impersonal view*** De i*mpersonal view* ziet het bestaan of niet-bestaan van een persoon niet per se als een probleem. Volgens deze stroming moet er bij het oordelen over morele zaken niet gekeken worden naar de belangen van actuele personen. Er moet namelijk zo gehandeld worden dat morele waarden gerealiseerd en gehandhaafd worden. Hierbij maakt het dus niet uit wie de betrokken personen zijn, en of ze nu al leven of in de toekomst[[35]](#footnote-35).

Dit argument wordt vaak gebruikt door consequentialisten. *‘’Impersonal consequentialism’’ (*dat overigens niet moet worden verward met het *impersonal consequentialism* van G. E. Moore, al zijn er natuurlijk meerdere gelijkenissen)stelt dat we altijd moeten streven naar de beste omstandigheden en het grootste goed, ook voor de volgende generatie. Natuurlijk komt er dan al snel een traditioneel probleem van het consequentialisme om de hoek kijken: de *‘’repugnant conclusion’’.* Dit probleem schetst een wereld waarin mensen een enorm hoge kwaliteit van leven hebben. Een wereld waarin er nog veel meer mensen zijn die een hele lage kwaliteit van leven hebben zou toch nog de voorkeur moeten krijgen, omdat deze wereld in totaal een groter goed heeft.[[36]](#footnote-36) Dit probleem wordt door sommige theoretici van deze stroming nog weerlegd, omdat zij stellen dat een hoge kwaliteit van leven waarde in zichzelf heeft. Hierdoor stellen zij dat de gemiddelde kwaliteit van leven zo hoog mogelijk moet zijn. Maar ook dit zorgt voor onaannemelijke situaties. Hieruit volgt namelijk dat als we aan een staat waarin burgers een gemiddeld hoge kwaliteit van leven hebben, wat extra mensen toevoegen met een iets lagere, maar nog steeds goede, kwaliteit van leven, de staat slechter af zou zijn.[[37]](#footnote-37)

**3.2 De *person-affecting view*** De *person-affecting view* heeft in het intergenerationele debat een totaal ander perspectief. Dit standpunt stelt dat een handeling slecht is als het een bestaand of toekomstig persoon schaadt. Hier wordt dus wel naar de specifieke persoon gekeken die eventueel wordt geschaad.[[38]](#footnote-38) Als bijvoorbeeld de overheid de beslissing neemt een nieuwe wet in te voeren, moet zij nagaan welke personen dit schaadt en gaat schaden in de toekomst. Slechts dan weet je of het beleid moreel gezien juist is.

Deze stroming kunnen we onderverdelen in enkele substromingen. Ik zal er hier twee toelichten. De *strong person affecting view* stelt dat een handeling schadelijk voor een persoon is als deze handeling diezelfde persoon in een slechtere situatie brengt dan als zij anders zou zijn geweest. Als ik bijvoorbeeld enorm veel CO2 in de lucht zou brengen, zou dat volgens de *strong person-affecting view* een toekomstig persoon schaden, omdat zij dan in een vuilere lucht leeft dan zij anders geleefd zou hebben.[[39]](#footnote-39)

Het *person-affecting consequentialism* wordt vaak gebruikt bij gevoelige problemen omtrent voortplanting. Dit standpunt beweert dat we een plicht hebben personen te verwekken die een hoge kwaliteit van leven kunnen hebben (er is in deze stroming geen definitieve invulling van ‘een hoge kwaliteit van leven’). Deze stroming legt net als de *strong person affecting view* vooral de nadruk op het schaden van een persoon: we moeten voorkomen een persoon in een lage kwaliteit van leven te brengen, omdat dit een persoon zou schaden.[[40]](#footnote-40)

**3.3 Het *nonidentity problem*** Deze theorieën lijken zeer plausibel en een valide basis te leveren om de rechten van personen van toekomstige generaties te beschermen. Want als wij nu besluiten alle grondstoffen van de aarde op te maken, zullen personen in de toekomst daar last van hebben, en wordt de actie immoreel. Volgens Parfit is dit echter onwaar. Hij ziet in dat de meeste mensen intuïtief instemmen met de *person-affecting view* enziet er ook waarheid in(let op: hij heeft het ook over een *person-affecting view,* maar deze heeft een andere insteek, die positiever is over de rechten van een toekomstig persoon).[[41]](#footnote-41)Toch trok hij hier andere conclusies uit. Hij stuit namelijk op een probleem waar veel van ons volgens Parfit overheen kijken.[[42]](#footnote-42) Daarom stelde hij zijn *nonidentity problem* op.

Laat ik dit probleem introduceren met wat voorbeelden. Stel dat mijn vader in het verleden besloot ontzettend veel te reizen, en dit zoveel mogelijk met het vliegtuig te doen. Hierdoor vervuilde hij het milieu veel meer dan als hij de trein had genomen of simpelweg thuis was gebleven. Om die reden groeien ik en mijn eventuele nageslacht op in een nog meer vervuilde wereld, met een nog hoger CO2 gehalte in onze atmosfeer. Het lijkt er dus op dat mijn vaders beslissing om het vliegtuig een immorele is jegens mijn toekomstige ik. Dit is echter onjuist. Als mijn vader dit namelijk niet had gedaan, en bijvoorbeeld de trein had gepakt, was het zeer goed mogelijk dat hij mijn moeder niet had ontmoet. Hierdoor had ik nooit bestaan. Nu zijn we bij het cruciale punt van Parfit beland. Volgens de *person affecting view* kan een handeling alleen immoreel zijn als het een bestaand of toekomstig persoon schaadt (ik richt me hier op het toekomstig persoon). Maar omdat de handeling van mijn vader mijn existentie mogelijk maakt, kan deze handeling mij nooit schaden. Het maakt mijn gesteldheid er namelijk niet slechter op, omdat hij altijd betere gevolgen heeft voor mij dan als ik niet had bestaan. Ik kan dus niet claimen dat ik het recht heb op een schonere wereld, want zonder de beslissing van mijn vader om geen rekening te houden met de gezondheid van de aarde, was er geen sprake van mijn existentie.

Deze notie klinkt op het eerste oog wellicht als een relatief irrelevante toevalligheid, maar kun je veel verder doortrekken. Als mijn vader wel veel met het milieu bezig was, waren mijn ouders door omstandigheden misschien wel pas later in hun relatie toe aan kinderen. Ook dan had ik zeer waarschijnlijk niet bestaan. En hier is eveneens hetzelfde argument van kracht: Deze handelingen van mijn ouders zijn niet immoreel jegens mijn toekomstige ik, omdat ik zonder deze handelingen niet bestaan had, waardoor ik niet benadeeld kan zijn. Volgens *het nonidentity problem* kan een toekomstig persoon niet eisen dat er nu anders gehandeld wordt, omdat onze handelingen hem onmogelijk kunnen schaden.[[43]](#footnote-43) Dit is weliswaar slechts een particulier geval. Maar ook een wijziging in het beleid van een overheid of volkenbond kan enorme gevolgen hebben voor de identiteit van de volgende generaties. Als het huidige EU-parlement besluit geen ontwikkelingshulp meer te bieden, zal dat de loop van onvoorstelbaar veel levens beïnvloeden. Toekomstige personen kunnen niet beweren dat ze hierdoor zijn benadeeld, omdat deze beleidswijziging mede verantwoordelijk is voor hun identiteit en existentie, en hierdoor niet in een slechtere situatie heeft gebracht. Het feit dat deze beleidswijziging niet schadelijk is voor toekomstige personen, vormt een groot probleem voor theorieën als de *person-affecting view.*

Deze voorbeelden geven de kern van het *nonidentity problem* weer. Parfit gebruikt een hoop voorbeelden, zodat hij veel mogelijke tegenargumenten onschadelijk maakt en hij uiteindelijk altijd weer op zijn onvermijdelijke conclusie uitkomt: de existentie van personen is afhankelijk van allerlei handelingen waardoor zij niet geschaad kunnen worden en zij hierdoor geen morele bezwaren kunnen maken.[[44]](#footnote-44)

Parfit benadrukt wel dat we niet al te rigoureus met dit argument moeten zijn. Hij beweert dat de kans bestaat dat als een kind een dag later is verwekt, hij nog dezelfde persoon is en identiteit bezit (al lijkt mij deze kans zeer klein). Daarom stelt hij voor de grens te trekken van een maand: bij dit verschil is er zeker sprake van een ander persoon.[[45]](#footnote-45) Daarnaast stelt hij dat lang niet al onze handelingen jegens een toekomstig persoon per se amoreel zijn. Hij geeft een voorbeeld van een stuk glas dat in een bos wordt achtergelaten. Als iemand zich hier honderd jaar later aan snijdt, is het zeer zeker een immorele actie. [[46]](#footnote-46)

Ook met deze nuancering blijft het *nonidentity problem* een lastig en interessant probleem voor onze behoefte om rechten toe te schrijven aan de volgende generaties. Parfit ziet ook graag een oplossing voor zijn eigen gecreëerde probleem. Hij stelt dat deze oplossing in ieder geval niet uit de ­*person-affecting view* hoek moet komen. De theorie zou niet alleen moeten kijken naar de personen die beïnvloed worden door de handelingen.[[47]](#footnote-47) De *impersonal view* klinkt dan wellicht als de ideale oplossing, maar aan de andere kant is deze theorie tegen-intuïtief; moeten wij bij onze handelingen ons niet focussen op de betrokken personen?

In deze paragraaf heb ik de huidige standpunten in het debat over de moraliteit van onze handelingen jegens toekomstige personen weergegeven. Daarbij heb ik ook het *nonidentity problem* toegelicht, dat een lastige horde blijkt te zijn bij het toekennen van rechten aan toekomstige personen. Als ik toekomstige generaties bij de *capabilities approach* van Nussbaumwil betrekken, moet ik ook rekening houden met dit probleem, zodat mijn aanpassing van de *capabilities approach* gerechtvaardigd blijft. Ik zal het *nonidentity problem* daarom in een later stadium moeten omzeilen of ontkrachten.

**4 Nussbaum over de oplossing van Rawls**

Een aantal dingen zijn nu helder. Ik weet wat mijn vraagstelling en doelstelling is, en wat de inhoud van de *capabilities approach* is.Daarnaast heb ik in de vorige sectie het debat geschetst waar ik me in wil voegen, en welke problemen en argumenten ik tegen ga komen op de weg naar mijn doelstelling. Nu ben ik dus op het punt aangekomen om met behulp van correcte redeneringen mijn doel te bereiken.

Het spreekt voor zich om te beginnen bij hetgeen Nussbaum zelf zegt over de belangen van toekomstige personen. Ze geeft helaas slechts eenmaal haar mening over deze kwestie. Ze zegt in haar werk *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership* dat ze Rawls’ oplossing voor de problemen over toekomstige generaties plausibel vindt. Omdat ze Rawls’ ideeën accepteert, stelt Nussbaum dat ze geen verdere aandacht aan dit onderwerp hoeft te geven.[[48]](#footnote-48) Krushil Watene suggereert hierdoor dat Nussbaum deze oplossing van Rawls ook adequaat vindt voor de *capabilities approach.*[[49]](#footnote-49) Het is jammer dat Nussbaum bij deze kwestie zo op de vlakte blijft. Haar mening blijft namelijk erg vaag, waardoor wij met enkele vragen achterblijven. Wil zij Rawls’ oplossing ook in haar *capabilities approach* gebruiken? En als dit zo blijkt te zijn: Hoe moet deze oplossing worden toegepast in haar theorie? Is dit voldoende om alle moeilijkheden rond de rechten van toekomstige personen te verweren?

Er zijn een aantal redenen waarom we die eerste vraag inderdaad bevestigend kunnen beantwoorden. Ten eerste stelt ze natuurlijk dat ze Rawls’ antwoord goedkeurt, wat zou kunnen betekenen dat Nussbaum vindt dat deze oplossing ook in haar theorie toegepast kan worden. Daarnaast schenkt ze in haar andere werken nauwelijks meer aandacht aan toekomstige personen, wat ook suggereert dat Nussbaum vindt dat Rawls dit probleem al adequaat heeft behandeld en opgelost. Ten slotte betrekt Nussbaum Rawls wel vaker in haar ideeën en argumenten (al is ze het niet altijd eens met hem), en hebben hun theorieën meerdere raakvlakken met elkaar (dit zal later nog blijken). Er kan dus in ieder geval aangenomen worden dat Nussbaum Rawls’ ideeën over toekomstige generaties niet uitsluit voor haar *capabilities approach*. Het is daarom voor mijn onderzoek noodzakelijk om te bestuderen of deze twee ideeën inderdaad met elkaar verenigd kunnen worden. In de volgende paragraaf zal ik daarom Rawls’ oplossing presenteren.

**5. Het *just savings principle***

John Rawls heeft als politiek filosoof enorm veel waardering gekregen voor zijn gedachten en principes over rechtvaardigheid. Zijn theorie is zodanig omvangrijk dat het onverstandig is om deze in dit paper weer te geven. Daarom zal ik me slechts richten op zijn ideeën voor zover zij relevant zijn voor de problematiek rond toekomstige generaties. Typerend voor Rawls, heeft hij deze ideeën gebaseerd op een principe: het *just savings principle.*

Rawls wijdt een hoofdstuk in *A Theory of Justice* aan rechtvaardigheid tussen generaties.[[50]](#footnote-50) Hij erkent hierin dat deze kwestie problemen oplevert. Toch realiseert hij zich, in tegenstelling tot Nussbaum, dat elke theorie die streeft naar rechtvaardigheid de belangen van toekomstige generaties niet mag negeren.[[51]](#footnote-51) Rawls neemt daarom de taak op zich om deze problemen op te lossen. In hetzelfde hoofdstuk introduceert hij zijn *just savings principle*.

**5.1 Het *difference principle*** Om dit principe adequaat uit te leggen, moet ik eerst een ander principe van Rawls presenteren: het *difference principle.* Om rechtvaardige instituties te garanderen, moet er aan twee hoofdprincipes gehoor worden gegeven. Een van die hoofdprincipes luidt dat sociale en economische ongelijkheden toegestaan zijn als er aan twee condities wordt voldaan. Ten eerste moet iedereen gelijke kansen hebben voor alle posities. Ten tweede, en dit is het *difference principle*, moeten de minst-bevoordeelden van de samenleving het grootste voordeel hebben van deze ongelijkheden.[[52]](#footnote-52) Grote verschillen in welvaart in een samenleving zijn bijvoorbeeld toegestaan, zolang dit maar tot gevolg heeft dat de armsten hiervan ­– bijvoorbeeld middels een belastings- en herverdelingsysteem – relatief het meest profiteren.

Dit *difference principle* heeft zelf echter ook nog een belangrijke voorwaarde: het *just savings principle.* Deze stelt dat we niet alleen de minst-bevoordeelden van deze generatie moeten bevoordelen, maar ook die van de volgende generatie. De samenleving moet een bepaalde hoeveelheid van kapitaal opzijleggen, opdat de volgende generaties stabiele middelen en instituties heeft om op verder te bouwen. Rawls eist niet dat het een specifiek soort kapitaal moet zijn; het kan kapitaal zijn in de vorm van machines tot investeringen in educatie.[[53]](#footnote-53)

**5.2 De intergenerationele onzekerheid in de *original position*** Rawls rechtvaardigt dit principe met behulp van zijn welbekende *original position*. Bij dit gedachte-experiment heeft elke burger een vertegenwoordiger, en al deze vertegenwoordigers komen samen tot een overeenkomst over hoe we tot een rechtvaardige samenleving komen. Volgens Rawls worden hierbij zijn twee hoofdprincipes gekozen. Wat deze procedure vooral rechtvaardig maakt is het aspect van de *veil of ignorance.* Deze zorgt ervoor dat de vertegenwoordigers bepaalde feiten over de burgers niet weten. Zo weten de vertegenwoordigers niets over zaken als ras, geslacht, inkomen, stand en leeftijd van de burger die zij representeren.[[54]](#footnote-54) Als de vertegenwoordigers dit wel zouden weten, kunnen zij voor instituties kiezen die hun zouden bevoordelen, wat tot een onrechtvaardige samenleving zal leiden. Door de *veil of ignorance* zullen zij echter kiezen voor wat goed is voor de gehele samenleving. Dit leidt, aldus Rawls, naar twee principes voor een rechtvaardige samenleving.

Naast zaken als ras, geslacht en inkomen weten de vertegenwoordigers ook niet bij welke generatie de burgers horen die zij representeren. Ze weten niet of het een ontwikkelde, welvarende of arme samenleving betreft. Ze zullen dus niet enorm veel besparen voor de volgende generatie, want dit zou een te grote aanslag kunnen zijn mochten ze in een onontwikkelde samenleving zitten. Aan de andere kant zullen ze rekening willen houden met de volgende generatie, aangezien het ook voordelig voor hen is als voorgangers dezelfde *just savings principle* aan hebben gehouden. Hierbij moet gezegd worden dat een toepasselijk tarief moet worden aangehouden. Een arme generatie zal niet exact hetzelfde moeten opofferen als een rijke generatie, aangezien de daadwerkelijke opoffering dan groter is. Zolang er maar volgens hetzelfde principe gehandeld wordt.[[55]](#footnote-55) Dit principe moet uiteindelijk dienen als ‘’*an understanding between generations to carry their fair share of the burden of realizing and preserving a just society.’’[[56]](#footnote-56)* Een cruciaal deel hierin is het ontwikkelen van rechtvaardige instituties.[[57]](#footnote-57)

**5.3 De praktische werking van het *just savings principle*** Net zoals Nussbaum schrijft Rawls dus ook een belangrijke rol toe aan (politieke) instituties. Verder vinden deze twee filosofen de praktische toepasbaarheid van hun theorie belangrijk. Rawls heeft dan ook goed nagedacht over hoe zijn *just savings principle* praktisch in zijn werk gaat. Het moet vooral gezien worden als een beperking van zijn *difference principle*; de armsten moeten relatief veel profiteren van de rijkdom van anderen, maar ook heeft de samenleving plichten jegens de volgende generatie. Dit betekent niet dat zij actief bezig moeten zijn met het garanderen van het welzijn van de volgende generatie. Ze moeten zich slechts schikken in de economische, institutionele afspraken die worden gemaakt ten behoeve van de toekomstige generatie.[[58]](#footnote-58) Rawls stelt dat hij de precieze hoeveelheid aan opzijgelegd kapitaal niet weet. Ook een minimale hoeveelheid durft hij niet te geven. Hij stelt zelfs dat zo’n grens op dit moment niet gegeven kan worden.[[59]](#footnote-59) Dit is deels begrijpelijk, gezien het *just savings principle* uitgaat van een relatieve bijdrage, dus voor elke generatie een andere hoeveelheid en ondergrens geldt. Wel komt hij hier later op terug. Hij beargumenteert dat wij zoveel moeten besparen dat de volgende generatie boven een drempel komt die garandeert dat er genoeg voorwaarden zijn om een rechtvaardige basisstructuur van een samenleving te bewerkstelligen en behouden. Daarnaast moet een generatie minstens hetzelfde voor de volgende generatie achterlaten, als wat zij heeft ontvangen van haar voorganger.[[60]](#footnote-60)

Omdat het *just savings principle* uiteindelijk voortvloeit uit de *original position*, doet dit principe niet af aan zijn rechtvaardigheidstheorie. Sterker nog, volgens Rawls is het een cruciaal deel van zijn theorie omdat het de grenzen van het *difference principle* afbakent.[[61]](#footnote-61) De vraag nu is of het ook in Nussbaum’s theorie toepasbaar is. Hierbij zal ik eerst de mogelijke zwakheden van het *just savings principle* bestuderen.

**6. Het j*ust savings principle* en de *capabilities approach***

Er kleven de nodige problemen aan het *just savings principle,* als we de toepassing ervan beter analyseren. Als ik kan laten zien dat deze problemen ervoor zorgen dat Rawls’ oplossing niet adequaat is, kan ik ook argumenteren dat Nussbaum dit principe van Rawls niet in haar theorie zal willen. Uiteindelijk zal zelfs blijken, door het blootleggen van de zwakheden van het *just savings principle,* dat deze oplossing ook niet in Nussbaum’s theorie past.

**6.1 De reikwijdte van het *just savings principle***  Zoals ik al in mijn introductie stelde, noemt Gardiner het broeikaseffect een groot moreel probleem (een ‘perfect moral storm’ zelfs).[[62]](#footnote-62) Wat het broeikaseffect vooral tot zo’n ingewikkeld moreel probleem maakt is het feit dat haar gevolgen *backloaded* zijn. Dit houdt in dat de kwalijke gevolgen van onze huidige bijdrage van het broeikaseffect pas in een veel later stadium optimaal merkbaar zijn. Dit onderbouwt Gardiner met beangstigende cijfers. Gardiner geeft weer dat een CO2-molecuul tot wel 200 jaar in onze atmosfeer blijft. Daarbij blijft 25 procent van deze moleculen voor altijd in de atmosfeer. Bij het jaar 2000 hebben wij ervoor gezorgd dat de globale temperatuur met ten minste een half procent zal stijgen, al zou het ook wel meer dan 1 procent kunnen zijn.[[63]](#footnote-63) Het probleem is dat wij steeds drastischer wordende gevolgen nu nog niet voelen. We weten niet wanneer de schade het meest zichtbaar wordt, maar wel dat wij een toekomstige generatie hiermee benadelen.

Naar mijn idee vormt dit een probleem voor Rawls’ *just savings principle.* Die stelt weliswaar dat we iets opzij moeten leggen voor de volgende generatie, maar houdt geen rekening met het lot van de generaties daarna. Het principe eist slechts dat een generatie hetzelfde moet achterlaten als wat haar voorganger deed. Hierbij zou dus de situatie kunnen ontstaan dat deze besparing gedaan wordt, terwijl de belangen van toekomstige generaties toch ernstig geschonden worden. De reikwijdte van het principe is dus te klein. Dit doet af aan de rechtvaardigheid van dit principe, gezien het onrechtvaardige situaties in de toekomst zal opleveren.

**6.2 Onzekerheden in de *original position***  Een ander probleem voor Rawls is geformuleerd door Tim Mulgan. Mulgan neemt als startpunt de hoge achting voor rechtvaardigheid van Rawls. Volgens Rawls hebben mensen de natuurlijke plicht om rechtvaardigheid te bevorderen en in stand te houden.[[64]](#footnote-64) Alleen mensen met een besef van het goede en rechtvaardigheid kunnen deze plicht op zich nemen en bijdragen aan de maatschappij. Diegenen die dat niet kunnen (zoals mensen met een ernstige beperking) worden uitgesloten in Rawls’ *original position*.[[65]](#footnote-65) Volgens Mulgan is het feit dat de vertegenwoordigers in de *original position* niet weten bij welke generatie ze horen erg problematisch voor Rawls’ theorie. Dit wordt vooral duidelijk als we ons richten op mensen met een beperking. Door de huidige stand van de medische wetenschap en sociale instituties kunnen veel mensen met een beperking functioneren in de maatschappij. Als zij echter een paar generaties eerder waren geboren, waren ze wellicht niet in staat dit te doen of konden ze zelfs niet in leven blijven. De vertegenwoordigers zullen voor principes kiezen die als prioriteit hebben dat de burgers die zij representeren sowieso kunnen bijdragen aan de maatschappij, zodat zij niet worden uitgesloten in de *original position*. Hierdoor zijn ze echter zeer afhankelijk van de ontwikkelingen van de vorige generaties. Waarschijnlijk kiezen ze dus voor een enorm veeleisend *just savings principle*, waardoor het aannemelijker is dat medische en sociale instituties ver genoeg zijn om mogelijke beperkingen op te vangen. Dit heeft een ingrijpend effect op de inrichting van de staat. De investeringen in de medische en sociale instituties, die volgens het *just savings principle* gedaan moeten worden, zullen ten koste gaan van andere belangrijke facetten die een samenleving rechtvaardig maken. Er zullen wellicht minder middelen zijn om de economie te stimuleren, waardoor mogelijk de welvaart afneemt, en de onderlaag van de bevolking uiteindelijk slechter af is. Met andere woorden: het *just savings principle* zal door deze implicaties niet leiden tot de samenleving die Rawls voor ogen had..[[66]](#footnote-66)

Het feit dat Rawls zijn *just savings principle* in een later stadium aan zijn systeem toevoegt, blijkt dus problematisch. Hij betrekt de toekomstige generatie er pas bij als de hoofdprincipes (zoals het *difference principle)* al zijn vastgesteld. [[67]](#footnote-67) De vertegenwoordigers in de *original position* gaan in eerste instantie uit van de specifieke conditie waarin de samenleving zich bevindt. Wanneer de vertegenwoordigers plots in onzekerheid worden gesteld over de generatie waarin zij zich bevinden, zullen zij hierdoor in de *original position* een andere waarde aan verschillende instituties toeschrijven. Omdat dit de samenleving ingrijpend anders maakt dan de samenleving die Rawls naar aanleiding van zijn hoofdprincipes had voorzien, ontstaan er problemen voor Rawls’ rechtvaardigheidstheorie.

**6.3 *Outcome orientated from the start*** Rawls’ oplossing blijkt dus niet adequaat, waardoor Nussbaum het beter niet in haar theorie zou moeten willen toepassen. Toch is het belangrijk vast te stellen of het *just savings principle* verenigbaar is met de *capabilities approach*, omdat dit misschien tot acceptabelere uitkomsten kan leiden dan in Rawls’ theorie. Deze twee zijn echter onverenigbaar. De voornaamste reden is dat de *capabilities approach* *‘outcome orientated form the start’* is.[[68]](#footnote-68) Er wordt bij het opzetten van de theorie dus gekeken naar welke vermogens mensen zouden moeten hebben. Hier worden vervolgens principes en instituties uit afgeleid, die deze vermogens moeten garanderen. Dit staat haaks op Rawls’ contracttheorie, waar rechtvaardige principes worden opgesteld, die uiteindelijk naar een rechtvaardige samenleving moet leiden. Hoe deze samenleving er precies uitziet is niet van wezenlijk belang. Ook Nussbaum noteert dit verschil in ‘’*basis theoretical structure,’’[[69]](#footnote-69)* en verduidelijkt het wanneer zij zegt over de aanpak van Rawls: *‘’It does not go directly to outcomes and examines these for hallmarks of moral adequacy.’’[[70]](#footnote-70)*

Dit cruciale verschil wordt duidelijk als we het bovenstaande argument van Mulgan erbij pakken. Mulgan liet zien dat het *just savings principle* de uiteindelijke structuur van de maatschappij flink zal veranderen. Omdat de vertegenwoordigers in de *original position* zullen kiezen voor flinke investeringen in de medische zorg, kan dit bijvoorbeeld ten koste gaan van het milieubehoud of het democratisch gehalte van de staat. Dit zijn twee punten die deel uitmaken van de *central human functional capabilities* van Nussbaum.[[71]](#footnote-71) Nussbaum streeft met haar *capabilities approach* naar een situatie waarin alle centrale vermogens universeel worden gerealiseerd.[[72]](#footnote-72) Omdat het *just savings principle* zeerwaarschijnlijk zal leiden tot ontbrekende en conflicterende centrale vermogens, is dit principe onverenigbaar met haar theorie.

**6.4 Het verschil in motivatie** Bovendien is de motivatie bij beide theorieën verschillend, waardoor het *just savings principle* nauwelijks toe te passen is op de *capabilities approach*. Volgens Rawls komt de mens op een sociaal contract op basis van het idee van wederzijds voordeel.[[73]](#footnote-73) Nu is het niet dat Rawls een negatief mensbeeld heeft; hij onderkent dat de mens een natuurlijk begrip van rechtvaardigheid heeft en een sociaal wezen is die waarde hecht en loyaal is aan de belangen van andere mensen.[[74]](#footnote-74) Maar Rawls beseft dat deze motivaties lang niet bij iedereen in gelijke mate aanwezig zijn, en daardoor te instabiel om politieke principes te funderen.[[75]](#footnote-75) Daarom stelt hij dat eigenbelang en wederkerigheid cruciale aspecten zijn om tot een sociaal contract te komen.[[76]](#footnote-76)

Nussbaum stelt juist uitdrukkelijk dat ons leven in de staat niet gebaseerd is op wederzijds voordeel.[[77]](#footnote-77) Volgens haar willen wij jegens personen moreel handelen vanwege ons respect voor hun humaniteit en waardigheid.[[78]](#footnote-78) Haar theorie ‘*’includes benevolent sentiments from the start.’’[[79]](#footnote-79)*  De motivatie van het *just savings principle*, dat meer gericht is op eigenbelang,lijkt hier lastig bij te passen.

We kunnen tot de conclusie komen dat Nussbaum het *just savings principle* niet in haar theorie zou moeten willen en niet zou kunnen toepassen. Dit geeft een nieuwe inkijk in haar opmerking over de plausibiliteit van dit principe. Misschien bedoelde ze slechts dat dit idee van Rawls een goed startpunt is om over de rechten van toekomstige personen na te denken. Er zitten namelijk wel degelijk punten in die overeenkomen met Nussbaum’s gedachtegoed. Zo willen ze allebei dat politieke en sociale instituties gefundeerd worden op hun ideeën en principes. Ook stelt Rawls een drempel waarboven personen van de volgende generatie moeten leven. Gezien het feit dat Nussbaum een drempel stelt voor de vermogens van mensen die nu leven, is het aannemelijk dat zij eenzelfde soort drempel voor ogen heeft voor de vermogens van toekomstige mensen. Dit zal ik later in dit essay verder toelichten.

**7. De *capabilities approach* en toekomstige generaties**

Nu blijkt dat Nussbaum het *just savings principle* niet zou kunnen willen toevoegen aan haar aanpak, moeten we een stapje terug gaan; laten zien waarom zij toch aandacht zou moeten besteden aan de belangen van de toekomstige generaties in de *capabilities approach*. Ik heb hier twee hoofdargumenten voor geformuleerd. Als ik deze stap succesvol heb beargumenteerd, kunnen we onderzoeken hoe deze toepassing gerealiseerd kan worden.

**7.1 De implicaties van ons recht om voort te planten** In haar lijst van *Central Human Functional Capabilities* heeft Nussbaum een plek ingeruimd voor *Bodily Integrity.[[80]](#footnote-80)* Nussbaum ziet deze lijst als een minimale drempel van vermogens waarop sociale en politieke instituties hun structuur moeten baseren.[[81]](#footnote-81) Het is dus een cruciaal deel van haar theorie.Nussbaum ziet *Bodily Integrity* zelfs als ‘*’a fixed point of our considered judgement of goodness.*’’[[82]](#footnote-82) Dit vermogen behelst onder andere de mogelijkheid om jezelf voort te planten. Deze mogelijkheid heeft echter grotere implicaties voor haar theorie, en zeker voor toekomstige generaties, dan je op voorhand zou denken. Als wij het recht hebben onszelf voort te planten, wat zegt dit dan over de vermogens die wij aan ons nageslacht moeten garanderen?

Om zo dicht mogelijk bij het gedachtegoed van Nussbaum te blijven, wil ik me richten op het emotionele en intuïtieve karakter van haar theorie. Haar aanpak is gebaseerd op het idee dat wij ons intuïtief verbonden voelen met onze medemens, en hen door gevoelens van compassie en welwillendheid een zekere manier van leven gunnen.[[83]](#footnote-83) Dit is in deze thesis al eerder naar voren gekomen, maar belangrijk om nu in gedachten te houden. Als Nussbaum namelijk een garantie eist op de mogelijkheid om ons voort te planten, moet zij ook rekening houden met de sentimenten die hierbij komen kijken. Het lijkt mij een understatement de band tussen ouders en kind hecht te noemen. Op basis van deze band zouden de ouders ook willen dat hun nageslacht de kans krijgt zijn vermogens te kunnen ontwikkelen. Het zou zelfs kunnen worden betoogd dat omdat men de keuze heeft zich voort te planten, zij zich ook voor de gevolgen moeten verantwoorden. Dit hoeven zij echter niet alleen te doen, doordat alle mensen die onderlinge, sentimentele relatie hebben. Hierdoor respecteren wij de centrale vermogens van ieder mens, waaronder de mogelijkheid om voort te planten valt. Als wij geen rekening houden met elkaars nageslacht, schenden wij elkaars centrale vermogens. ‘’*Emotions’’* en *‘’Affililiations’’* zijn hier voorbeelden van.[[84]](#footnote-84)

Er blijven bij dit argument wellicht wat vragen open. Bijvoorbeeld over onze relatie tussen mij en een toekomstig persoon; is deze niet ook van belang? En daarnaast, moeten we personen van een nog verder in de toekomst gelegen generatie ook meerekenen? Mijn volgende argument zal hier een passend antwoord op geven. Dit argument zal ik op een wat ongebruikelijke manier beginnen; door een tegenargument te omzeilen, te weten het *nonidentity problem*. Door deze omzeiling wordt namelijk duidelijk wat de tweede reden is om toekomstige generaties bij de *capabilities approach* te betrekken. Met deze stap kan ik dus twee vliegen in een klap vangen: een lastig probleem ontwijken en tonen waarom Nussbaum toekomstige generaties in haar aanpak moet betrekken.

**7.2 Onze onvermijdelijke menselijkheid** Ik had al aangegeven dat het *nonidentity problem* een traditioneel gevreesd probleem voor de belangen van de toekomstige generaties is. Als wij de *capabilities approach* op deze kwestie toespitsen, blijkt het *nonidentity problem* hier echter geen vat op te hebben. Nussbaum’s startpunt van haar theorie is de assumptie dat we allemaal een aangeboren waardigheid hebben, die kenmerkend is voor de mens.[[85]](#footnote-85) Deze waardigheid uit zich in menselijke functies en vermogens, die een morele claim hebben om te worden ontwikkeld.[[86]](#footnote-86) Met andere woorden, mijn (centrale) vermogens moeten garandeerd worden op basis van mijn menselijkheid. Waar Parfit naar de onzekere en onbestaande identiteit van een toekomstig persoon kijkt, zo zou de *capabilities approach* zich richten op zijn onvermijdelijke menselijkheid. Om deze reden lijkt het *nonidentity problem* irrelevant en kan het worden omzeild.

 Parfit zou hier eventueel tegen in kunnen brengen dat het toekennen van menselijke waardigheid existentie veronderstelt. Of toekomstige personen naast een identiteit ook nog geen waardigheid bezitten, is een gecompliceerde vraag, waar Parfit zelf ook geen aandacht aan heeft besteed. Als we vanuit het perspectief van het *impersonal consequentialism* kijken, zouden we kunnen stellen dat waardigheid opzich waarde in zichzelf heeft, en niet gekoppeld is aan het onzekere bestaan van een persoon. Aan de andere kant lijkt de menselijke waardigheid van een specifiek persoon ook gekoppeld aan dit persoon, en is het onzeker of we deze twee los van elkaar kunnen zien.

Om te voorkomen dat we in een metafysische discussie raken met twee incommensurabele standpunten, wil ik hier dichtbij het gedachtegoed van Nussbaum blijven. Twee punten uit haar *capabilities approach* moeten de relevantie van dit probleem verminderen. Ten eerste is het belangrijk in gedachten te houden dat haar theorie is gebaseerd op een morele conceptie die ontwikkeld is voor praktische politieke doeleinden en geen metafysisch fundament zoekt.[[87]](#footnote-87) Daarnaast wil ik nogmaals wijzen op de sentimentele motivatie van handelen in Nussbaum’s theorie; wij zouden niet moreel handelen jegens toekomstige personen omdat zij bepaalde vermogens vanwege hun menselijke waardigheid claimen, maar omdat wij ons intuïtief geroepen voelen menselijke waardigheid in het algemeen te respecteren.[[88]](#footnote-88) Gezien het hier dus niet om de eis van de toekomstige persoon gaat (wiens bestaan nog niet zeker is), is de vraag of zijn menselijke waardigheid afhankelijk is van zijn existentie van ondergeschikt belang.

Hieruit volgt het tweede hoofdargument. Ik moet de vermogens van een toekomstig persoon in acht nemen, op basis van mijn respect voor zijn menselijkheid en zijn menselijke mogelijkheden. Het feit dat ik deze persoon niet ken, of zelfs geen weet heb van zijn toekomstig bestaan, is hierbij irrelevant. Om dit argument te versterken, kan er een analogie getrokken worden met mijn relatie met iemand uit een ander continent. Ik weet (vrijwel) zeker dat ik zijn identiteit nooit zal kennen, of ook maar enig direct profijt van zijn welzijn zal hebben. Toch respecteer ik (volgens Nussbaum) zijn menselijkheid, en moet ik waar mogelijk helpen zijn vermogens te ontwikkelen tot zij boven een minimale drempel zijn.[[89]](#footnote-89) Deze redenering is niet wezenlijk verschillend als bij een toekomstig persoon. In beide situaties is er (vrijwel) geen mogelijkheid tot wederkerigheid of het ontmoeten van elkaar. De identiteit van de toekomstig persoon is weliswaar nog onbestaand, maar ook hij zal centrale vermogens bezitten die de morele en universele vraag hebben om ontwikkeld te worden, omdat deze vermogens van cruciaal belang zijn voor het leven van een persoon.[[90]](#footnote-90) Het feit dat zijn identiteit nog niet gegeven is, speelt hier geen significante rol. Net zoals de factor afstand niet uit mag maken, mag de factor tijd ook niet uitmaken. Tevens maakt de vraag of de persoon volgend jaar of over een paar generaties in leven komt bij het garanderen van zijn vermogens geen wezenlijk verschil.

**7.3 Positie in het intergenerationeel debat** Naast dit hoofdargument geeft de omzeiling van het *nonidentity problem* ons ook een nieuw inzicht over de positie van de *capabilities approach* in het intergenerationele debat. Het deelt niet het standpunt van een *impersonal view*. Want waar in deze optiek de morele waarden los staan van de betrokken mensen, is dat bij de *capabilities approach* zeker niet het geval; centrale vermogens zijn weliswaar universeel, hun invulling is in bepaalde mate cultureel en daarmee ook persoons afhankelijk.[[91]](#footnote-91) Toch is het niet vergelijkbaar met een *person-affecting view*. We hebben namelijk in de vorige alinea gezien dat de vermogens van een toekomstig persoon niet afhankelijk zijn van zijn identiteit. Het standpunt waar de *capabilities approach* dan het meest mee overeenkomt is een *weak person-affecting view*: hier wordt niet gekeken naar de toestand van de toekomstig persoon in de situatie waarin hij of zij niet bestaan had. Al onderkent dit standpunt dat de idenditeit van toekomstige personen nog niet vaststaat, het veronderstelt dat er in ieder geval personen zullen bestaan in de toekomst. Het richt zich alleen op deze (nog onbepaalde) personen, die daadwerkelijk op een moment gaan bestaan.[[92]](#footnote-92) Dit standpunt heeft zijn eigen complicaties[[93]](#footnote-93) en richt zich vergeleken met de *capabilities approach* iets meer op specifieke personen, maar beiden kiezen wel een vergelijkbare, genuanceerde middenweg tussen een *impersonal view* en een *person-affecting view.* Niet geheel toevallig stellen meerdere academici dat zo’n middenweg de problematiek rond toekomstige generatie moet oplossen.[[94]](#footnote-94)Het zou dogmatisch zijn om dit als argument aan te nemen, maar het suggereert wel dat de *capabilities approach* een valide positie in het intergenerationele debat kan nemen.

Door middel van deze twee argumenten kunnen we concluderen dat Nussbaum in haar *capabilities approach* rekening dient te houden met toekomstige generaties. Ten eerste volgt uit het centrale vermogen ‘’*Bodily Integrity’’,* en de daarmee samenhangende vermogens *‘’Emotions’’* en *‘’Affiliations’’,* dat wij ook rekening moeten houden met de vermogens van het nageslacht van onze medemens. Daarnaast verdient elk toekomstig persoon op basis van zijn menselijke waarde en vermogens de mogelijkheid deze vermogens te ontwikkelen. Hiermee is een deel van mijn doelstelling bereikt (laten zien waarom de *capabilities approach* de vermogens van de toekomstige generaties moet meerekenen). Ik moet echter ook aandacht aan de toepassing van deze stap besteden.

**8. De vermogens van toekomstige generaties toepassen**

In deze laatste stap van mijn algehele redenering zal ik weergeven hoe we de belangen van toekomstige personen kunnen toepassen op de *capabilities approach*. Ik hoop aan te tonen dat Nussbaum’s aanpak zich adequaat leent voor de vermogens van toekomstige personen.

**8.1 De geschiktheid van de *capabilities approach*** Voordelig voor Nussbaum is dat ze de structuur van haar aanpak niet heel veel hoeft te veranderen bij het incorporeren van toekomstige generaties. Dat komt omdat haar theorie al vrij inclusief is. Waar Rawls bijvoorbeeld mensen met een beperking en toekomstige personen in eerste instantie buiten zijn theorie laat, en deze later pas kunstmatig probeert toe te voegen, is dit bij Nussbaum niet het geval. Zo stelt zij ook dat de vermogens van mensen met een beperking ontwikkeld moeten worden, en houdt zij zelfs rekening met de vermogens van dieren.[[95]](#footnote-95) Voor de vermogens van toekomstige personen hoeft ze dus niet, zoals Rawls, een principe te creëren die haar theorie grondig aanpast en incoherent maakt. Natuurlijk moet haar aanpak wel met een paar implicaties rekening houden, hier kom ik later op terug.

De volgende reden waarom Nussbaum’s theorie uitermate geschikt is voor toekomstige generaties is haar ambitie om haar *capabilities approach* als fundering voor politieke instituties te laten dienen. Aangezien haar theorie door deze ambitie politiek geaard is, is het een stuk beter mogelijk met behulp van de *capabilities approach* de juiste morele beslissing te maken. Als wij bijvoorbeeld het act-utilisme of de categorische imperatief van Kant als leidraad nemen, is het in de praktijk soms niet eenvoudig moreel te handelen en tegelijkertijd de belangen van toekomstige personen in ogenschouw te nemen. Ten eerste hebben we als individu vaak niet de kennis om de moreel juiste keuze te maken. Er is veel tegenstrijdige informatie over kwesties als het broeikaseffect en de perspectieven van de derde wereld. Daarnaast is er bij zulke keuzes al vaak sprake van morele corruptie. Dit blijkt als we het *Prisoner’s Dillema* toepassen op de preventie van vervuiling: Het is als individu irrationeel om je vervuiling te beperken, aangezien dat voor jezelf nauwelijks voordeel maar wel nadelen oplevert. Als collectief is het echter wel rationeel de vervuiling te beperken, omdat hierbij de voordelen opwegen tegen de nadelen.[[96]](#footnote-96) Omdat instituties meer middelen hebben om de juiste informatie te verzamelen omtrent de perspectieven over de toekomst en beter bestand zijn tegen morele corruptie, zijn zij meer in staat de juiste morele beslissingen te nemen. Omdat Nussbaum haar theorie voor politieke doeleinden heeft ontwikkeld, is haar theorie geschikt voor de belangen van toekomstige generaties.

**8.2 Uitdagingen voor de *capabilities approach*** Ik realiseer me dat het incorporeren van toekomstige generaties in de *capabilities approach*  een aantal uitdagingen met zich meebrengt. Ik zal hier ook aandacht aan moeten besteden en onderzoeken in hoeverre de theorie zich kan verweren tegen deze moeilijkheden.

De eerste uitdaging komt aan het licht als we nog een keer naar het argument van Gardiner kijken, die stelde dat de gevolgen van het broeikaseffect *backloaded zijn*. Dit bracht het *just savings principle* van Rawls in grote problemen. Op het eerste gezicht lijkt dit niet voor de *capabilities approach* te gelden. Als we toekomstige personen bij deze theorie betrekken, zou het namelijk niet slechts de volgende generatie meewegen, maar op basis van ons respect voor menselijke waardigheid ook de belangen van de generaties daarna in acht nemen. Het feit dat de *capabilities approach* ook gefundeerd is op sentimenten maakt deze kwestie echter gecompliceerder. Volgens Mulgan kunnen sentimenten geen plichten genereren naar ver in de toekomst gelegen generaties. Hij beweert dat mensen aan de volgende één of twee generaties wel emotionele waarde hechten, maar dat het daarna scherp afneemt.[[97]](#footnote-97) Nussbaum kan deze kritiek ten dele afwenden door te wijzen op ons respect voor menselijke waardigheid, wat een groot deel van onze afnemende gevoelens moet compenseren. Daarnaast stelt ze dat de *capabilities approach* nu eenmaal een veeleisende aanpak is, die veel medeleven en welwillendheid van ons verwacht. Zo moeten wij deze gevoelens ook op zien te brengen voor dieren en mensen aan de andere kant van de wereld.[[98]](#footnote-98) Dit zou ze eventueel kunnen doortrekken naar toekomstige generaties. Deze uitdaging is niet vernietigend voor de *capabilities approach*, maar vraagt wel meer onderzoek naar de eisen die de theorie stelt aan onze sentimenten.

Omdat Nussbaum voor de hedendaagse mens een minimale drempel voorstelt waarboven onze menselijke vermogens moeten zitten, is het aannemelijk dat dit ook zou moeten gelden voor toekomstige personen. Dit aspect komt overeen met de ideeën van Rawls, die ook een minimale drempel voor ogen heeft. Toch is het de vraag of zo’n drempel genoeg richtlijnen biedt. Hoe moeten wij handelen als we al kunnen garanderen dat de centrale vermogens van de volgende generatie boven de drempel zitten? Willen wij niet ‘het beste voor onze kinderen’? De *capabilities approach* lijkt op dit vlak weinig uitkomst te bieden.

Daarnaast kunnen we niet met zekerheid zeggen welke vermogens we moeten garanderen aan toekomstige personen. Nussbaum geeft natuurlijk een lijst van centrale vermogens, die we moeten respecteren omdat zij kenmerkend zijn voor het menselijke leven. Zij stelt echter ook dat deze lijst van vermogens niet tijdloos is, en kan worden aangevuld of zelfs aangepast.[[99]](#footnote-99) Dit is aan de ene kant een sterk punt. Personen in de verre toekomst zullen wellicht andere vermogens als centraal voor het menselijk leven zien. Hierdoor blijft de *capabilities approach* ook voor deze situatie relevant. Aan de andere kant geeft het ons weer weinig richtlijnen voor welke vermogens we moeten garanderen voor mensen die in deze verre toekomst zullen leven. Voor nu lijkt het het redelijkst om de huidige lijst van centrale vermogens aan te houden, maar het zal raadzaam zijn te onderzoeken of deze moet worden aangepast voor toekomstige personen.

Al met al kunnen we stellen dat de *capabilities approach* zich kan aanpassen aan de belangen van de toekomstige generaties. Omdat Nussbaum een inclusieve theorie heeft, hoeft ze weinig aan de structuur van haar theorie te wijzigen. Daarnaast is haar focus op politieke instituties een gunstig aspect om daadwerkelijk moreel te kunnen handelen jegens toekomstige personen. Zoals gezegd liggen er ook wat uitdagingen in het verschiet. Zo is het nog maar de vraag hoeveel sentimentele waarde we hechten aan toekomstige personen, en biedt het bij sommige aspecten nog onvoldoende richtlijnen. Hier moet dus nog verdere aandacht aan worden besteedt, wat ik niet in deze thesis kan doen.

**9. Conclusie**

Ik concludeer dat ik mijn vraagstelling bevestigend kan beantwoorden Ik heb aangetoond dat de *capabilities approach* van Nussbaum rekening dient te houden met de belangen van toekomstige generaties. Ik begon met het uitleggen van de *capabilities approach*. Hier bleek al dat er in deze aanpak nauwelijks aandacht aan toekomstige generaties werd besteed. Omdat Nussbaum een omvangrijke politieke theorie heeft die rekening houdt met de belangen van iedereen, leek dit een gemis. Dit moest ik nog wel zien te bewijzen. Eerst heb ik verschillende standpunten in het intergenerationele debat toegelicht en kwam tevens het grootste probleem in dit debat naar boven: Het *nonidentity problem*. Nadat bleek dat het *just savings principle* van Rawls niet voldeed en ook niet toegepast kon worden in Nussbaum’s aanpak, was het zaak om het eerste punt van mijn doelstelling te bereiken: laten zien waarom de *capabilities approach* rekening dient te houden met toekomstige generaties. Dit heb ik succesvol kunnen doen door te wijzen op de implicaties van onze mogelijkheid om ons voort te planten, en onze respect voor de menselijke waardigheid (waarmee ik tevens het *nonidentity problem* omzeilde). Daarmee kwam ik bij het tweede punt van mijn doelstelling: aantonen dat de theorie van Nussbaum ook geschikt is om de belangen van de toekomstige generaties te beschermen. Doordat het al een inclusieve theorie is, en gericht is om als fundering te dienen voor politieke instanties, heb ik dit succesvol kunnen aantonen. Wel zijn er nog wat uitdagingen die verdere onderzoek vereisen. Omdat deze complicaties mijn project geen significante schade toebrengen, kan ik stellen dat de *capabilities approach* versterkt wordt door het toevoegen van de belangen van toekomstige generaties, en heb ik zo mijn doelstelling bereikt.

Ik hoop dat deze bevindingen kunnen helpen met de lastige beslissingen die we moeten nemen inzake het lot van de volgende generaties. Door middel van de *capabilities approach* kunnen met name instanties wellicht beter beleidswijzigingen doorvoeren over kwesties als de vervuiling van de aarde en het toekomstperspectief van de derde wereld. Morele corruptie ligt hierbij altijd op de loer. Maar gezien het eerdere politieke succes van de *capabilities approach* (bijvoorbeeld bij het *United Nations Development Programma*), hoop ik dat het ook in de kwestie van toekomstige generaties een positieve rol kan spelen.

**10. Literatuurlijst**

Aristotle. *Nicomachean Ethics. V*ertaling door W. D. Ross. Kitchener: Batoche Books, 1999.

Barry, Brian. *Liberty and Justice: Essays in Political Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1991.

Gardiner, Stephen M. ‘’A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption.’’ *Environmental Values 15* (2006), 397-413.

Gosseries, Axel and Meyer, Lukas. *Intergenerational Justice.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Hurka, Thomas. ‘’Future Generations.’’ In *Encyclopedia of Ethics,* edited by Lawrence C. Becker en Charlotte B. Becker, 585-589. New York: Routledge, 2001.

Kleist, Chad. ‘’Global Ethics: Capabilities Approach.’’ http://www.iep.utm.edu/ge-capab/#SH2b (geraadpleegd 23 oktober 2015).

Marx, Karl. *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844.* Moscow: Progress Publishers, 1959.

Meyer, Lukas. "Intergenerational Justice." The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/justice-intergenerational/ (geraadpleegd 28 oktober 2015).

Mulgan, Tim. *Future People.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Nussbaum, Martha. *Women and human development: the capabilities approach.* Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2000.

Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership.* Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons.* New York: Oxford University Press, 1984.

Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Rawls, John. ‘’Justice as Fairness: Political not Metaphysical.’’ *Philosophy and Public Affairs 14* (1985), 223-251.

Rawls, John. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993.

Robeyns, Ingrid. "The Capability Approach." The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/ (geraadpleegd 22 oktober 2015).

Rohlf, Michael. "Immanuel Kant." The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/ (geraadpleegd 23 oktober 2015).

Sen, Amartya. *Inequality Re-examined.* New York: Oxford University Press, 1992.

Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Oxford University Press, 1999.

Watene, Krushil. *Strengthening the capability approach : the foundations of the capability approach, with insights from two challenges. 2011.*

Watene, Krushil. ‘’Nussbaum’s Capabilities Approach and Future Generations.’’ *Journal of Human Development and Capabilities 14 (*2013), 21-39.

Wells, Thomas. ‘’Sen’s Capability Approach.’’ http://www.iep.utm.edu/sen-cap/#SH6a (geraadpleegd 31 oktober 2015).

‘’Doha Climate Change Conference – November 2012.’’ *http://unfccc.int/meetings/doha\_nov\_2012/meeting/6815.php* (geraadpleegd 11 november 2015).

1. Stephen M. Gardiner, ‘’A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption,’’ *Environmental Values 15* (2006), 398. [↑](#footnote-ref-1)
2. ‘’Doha Climate Change Conference – November 2012,’’ *http://unfccc.int/meetings/doha\_nov\_2012/meeting/6815.php* (geraadpleegd 11 november 2015). [↑](#footnote-ref-2)
3. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999). Zie ook: Brian Barry, *Liberty and Justice: Essays in Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1991). Zie ook: Axel Gosseries and Lukas Meyer, *Intergenerational Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2009). [↑](#footnote-ref-3)
4. Tim Mulgan, *Future People* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Zie ook: Derek Parfit, *Reasons and Persons* (New York: Oxford University Press, 1984). [↑](#footnote-ref-4)
5. Amartya Sen, *Inequality Re-examined* (New York: Oxford University Press, 1992). Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Oxford University Press, 1999). [↑](#footnote-ref-5)
6. Aristotle, *Nicomachean Ethics,* vert. W. D. Ross (Kitchener: Batoche Books, 1999). [↑](#footnote-ref-6)
7. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Moscow: Progress Publishers, 1959). [↑](#footnote-ref-7)
8. Thomas Wells, ‘’Sen’s Capability Approach,’’ http://www.iep.utm.edu/sen-cap/#SH6a (geraadpleegd 31 oktober 2015). [↑](#footnote-ref-8)
9. Martha Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2000), 70. [↑](#footnote-ref-9)
10. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 74-77. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ingrid Robeyns, "The Capability Approach," The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/ (geraadpleegd 22 oktober 2015). [↑](#footnote-ref-11)
12. Robeyns, ‘’The Capability Approach.’’ [↑](#footnote-ref-12)
13. Sen, *Inequality Re-examined*, 40. [↑](#footnote-ref-13)
14. Sen, *Development as Freedom*, 75. [↑](#footnote-ref-14)
15. Robeyns, ‘’The Capability Approach.’’ [↑](#footnote-ref-15)
16. Chad Kleist, ‘’Global Ethics: Capabilities Approach,’’ http://www.iep.utm.edu/ge-capab/#SH2b, (geraadpleegd 23 oktober 2015). [↑](#footnote-ref-16)
17. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 71. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibid., 70-71. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ibid., 73. [↑](#footnote-ref-19)
20. Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership,* (Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2006), 74-75. [↑](#footnote-ref-20)
21. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 74-75. [↑](#footnote-ref-21)
22. Michael Rohlf, "Immanuel Kant," The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/kant/, (geraadpleegd 23 oktober 2015). [↑](#footnote-ref-22)
23. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 74. [↑](#footnote-ref-23)
24. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership, 7*8. [↑](#footnote-ref-24)
25. Chad Kleist, ‘’Global Ethics: Capabilities Approach,’’ http://www.iep.utm.edu/ge-capab/#SH2b, (geraadpleegd 23 oktober 2015). [↑](#footnote-ref-25)
26. Kleist, ‘’Global Ethics: Capabilities Approach.’’ [↑](#footnote-ref-26)
27. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 83-84. [↑](#footnote-ref-27)
28. John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press 1993), 133-150. [↑](#footnote-ref-28)
29. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership, 7*9. [↑](#footnote-ref-29)
30. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 77. [↑](#footnote-ref-30)
31. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 75-81. [↑](#footnote-ref-31)
32. Robeyns, ‘’The Capability Approach.’’ [↑](#footnote-ref-32)
33. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 77. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibid., 86. [↑](#footnote-ref-34)
35. Lukas, Meyer, "Intergenerational Justice," The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/justice-intergenerational/ (geraadpleegd 28 oktober 2015). [↑](#footnote-ref-35)
36. Thomas Hurka, ‘’Future Generations,’’ in *Encyclopedia of Ethics,* ed. Lawrence C. Becker en Charlotte B. Becker (New York: Routledge, 2001), 585-589. [↑](#footnote-ref-36)
37. Hurka, ‘’Future Generations,’’ 586-587. [↑](#footnote-ref-37)
38. Meyer, "Intergenerational Justice." [↑](#footnote-ref-38)
39. Meyer, "Intergenerational Justice." [↑](#footnote-ref-39)
40. Hurka, ‘’Future Generations,’’ 587. [↑](#footnote-ref-40)
41. Parfit, *Reasons and Persons*, 370-371. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibid.*,* 351. [↑](#footnote-ref-42)
43. Hurka, ‘’Future Generations,’’ 587. [↑](#footnote-ref-43)
44. Parfit, *Reasons and Persons,* 377-379. [↑](#footnote-ref-44)
45. Ibid.*,* 355. [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibid., 356-357. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid., 378. [↑](#footnote-ref-47)
48. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership,* 23. [↑](#footnote-ref-48)
49. Krushil Watene, ‘’Nussbaum’s Capabilities Approach and Future Generations,’’ *Journal of Human Development and Capabilities 14 (*2013), 21-39. [↑](#footnote-ref-49)
50. Rawls, *A Theory of Justice*, 251-258. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibid., 251. [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibid., 266. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid., 252. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ibid., 118-122. [↑](#footnote-ref-54)
55. Rawls, *A Theory of Justice*, 254-256. [↑](#footnote-ref-55)
56. Ibid., 257. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ibid., 256-257. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ibid., 258. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibid., 252-253. [↑](#footnote-ref-59)
60. Meyer, "Intergenerational Justice." [↑](#footnote-ref-60)
61. Rawls, *A Theory of Justice*, 252. [↑](#footnote-ref-61)
62. Gardiner, ‘’A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption,’’ 398. [↑](#footnote-ref-62)
63. Ibid., 403. [↑](#footnote-ref-63)
64. Rawls, *A Theory of Justice*, 258. [↑](#footnote-ref-64)
65. Krushil Watene, *Strengthening the capability approach: the foundations of the capability approach, with insights from two challenges* (2011), 104-105. [↑](#footnote-ref-65)
66. Watene, *Strengthening the capability approach : the foundations of the capability approach, with insights from two challenges,* 104-107. [↑](#footnote-ref-66)
67. Ibid*.,* 104. [↑](#footnote-ref-67)
68. Watene, ‘’Nussbaum’s Capabilities Approach and Future Generations,’’ 29. [↑](#footnote-ref-68)
69. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, 81. [↑](#footnote-ref-69)
70. Ibid., 81. [↑](#footnote-ref-70)
71. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 78-80. [↑](#footnote-ref-71)
72. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership, 7*8. [↑](#footnote-ref-72)
73. John Rawls, ‘’Justice as Fairness: Political not Metaphysical,’’ *Philosophy and Public Affairs 14* (1985)*,* 235. [↑](#footnote-ref-73)
74. Rawls, ‘’Justice as Fairness: Political not Metaphysical,’’ 233. [↑](#footnote-ref-74)
75. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*,158. [↑](#footnote-ref-75)
76. Rawls, ‘’Justice as Fairness: Political not Metaphysical,’’ 232. [↑](#footnote-ref-76)
77. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, 158. [↑](#footnote-ref-77)
78. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 83-84. [↑](#footnote-ref-78)
79. Watene, ‘’Nussbaum’s Capabilities Approach and Future Generations,’’ 27. [↑](#footnote-ref-79)
80. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 78-80. [↑](#footnote-ref-80)
81. Ibid., 75. [↑](#footnote-ref-81)
82. Ibid., 77. [↑](#footnote-ref-82)
83. Watene, ‘’Nussbaum’s Capabilities Approach and Future Generations,’’ 30. [↑](#footnote-ref-83)
84. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 79-80. [↑](#footnote-ref-84)
85. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, 347. [↑](#footnote-ref-85)
86. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 83. [↑](#footnote-ref-86)
87. Ibid., 83. [↑](#footnote-ref-87)
88. Watene, *Strengthening the capability approach : the foundations of the capability approach, with insights from two challenges, 109.* [↑](#footnote-ref-88)
89. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 83. [↑](#footnote-ref-89)
90. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, 78. [↑](#footnote-ref-90)
91. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 77. [↑](#footnote-ref-91)
92. Meyer, "Intergenerational Justice." [↑](#footnote-ref-92)
93. Zie paragraaf 3 van: Meyer, "Intergenerational Justice." [↑](#footnote-ref-93)
94. Meyer, "Intergenerational Justice." [↑](#footnote-ref-94)
95. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, 325-408. [↑](#footnote-ref-95)
96. Gardiner, ‘’A Perfect Moral Storm: Climate Change, Intergenerational Ethics and the Problem of Moral Corruption,’’ 399-440. [↑](#footnote-ref-96)
97. Mulgan, *Future People,* 33. [↑](#footnote-ref-97)
98. Nussbaum, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, 409. [↑](#footnote-ref-98)
99. Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, 77. [↑](#footnote-ref-99)