

# Mogelijke mensen en morele keuzes: de gevolgen van de paradox van non-identiteit

Daphne Dertien-van der Nagel

## INLEIDING

‘Duurzame ontwikkeling’ en ‘rekening houden met toekomstige generaties’ zijn prachtige termen. Ze winnen aan populariteit in politieke discussies, maar roepen ook weerstand op. We hebben goede bedoelingen met het nageslacht en hebben schuldgevoelens over hoe we nu handelen. De World Commission on Environment and Development (WCED) schrijft in haar rapport *Our Common Future*:

We borrow environmental capital from future generations with no intention or prospect of repaying. They may damn us for our spendthrift ways, but they can never collect on our debt to them. We act as we do because we can get away with it: future generations do not vote; they have no political or financial power; they cannot challenge our decisions.<sup>1</sup>

“Waar komt onze zorg voor de toekomst toch vandaan?”, vraagt Bas Haring zich af in zijn essay *Het Aquarium van Walter Huijsmans*. Na enkele pogingen tot antwoorden komt Haring al gauw tot de volgende conclusie:

Enfin, ik vind het er niet makkelijker op worden en het antwoord ‘We moeten zoveel mogelijk mensen zo gelukkig mogelijk maken – ook de mensen van de toekomst’ geeft mij meer aanleiding voor dilemma’s en vragen dan dat het een antwoord is.<sup>2</sup>

Als er meer dilemma’s en vragen ontstaan door een antwoord, kan het interessant worden. Derek Parfit gaat in zijn boek *Reasons and Persons* diep in op deze en andere kwesties. Als wij het beste willen voor toekomstige generaties, komen we een paradox van non-identiteit tegen. De keuzes die we nu maken, bepalen wie er in de toekomst zullen leven. Wanneer we de aarde laten verworden tot een leefmilieu vergelijkbaar met dat smerige aquarium van Harings schoolvriendje, zullen dan en daar andere mensen leven dan wanneer we werken aan een schoon leefmilieu. Waarom zouden ze over een slecht milieu klagen als ze bij een goed milieu niet hadden bestaan? En wat te denken van overbevolking?

Het lijkt erop dat ik de conclusie moet trekken dat we de mensen van de toekomst geen kwaad doen door ze ‘op te zadelen’ met overbevolking. Maar ik vind het eerlijk gezegd wel een heel erg vreemde conclusie...<sup>3</sup>

Ik denk dat er ook een andere conclusie mogelijk is: we doen toekomstige mensen onrecht door ze op te zadelen met bijvoorbeeld milieuvervuiling of overbevolking. In deze scriptie wil ik onderzoeken wat de gevolgen zijn van die paradox van non-identiteit. Als het bestaan van toekomstige generaties afhankelijk is van onze keuzes, kunnen hun belangen dan geen bezwaar vormen tegen desastreuze keuzes nu? Mogen

---

<sup>1</sup> WCED, *Our Common Future* (Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 8.

<sup>2</sup> Bas Haring, *Het Aquarium van Walter Huijsmans* (Rotterdam: Lemniscaat, 2009), p. 31.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 111.

toekomstige generaties nooit klagen over wat wij hen aandoen? Kortom: Welke gevolgen heeft de paradox van non-identiteit voor onze keuzes wanneer we rekening willen houden met toekomstige generaties?

Ik zal aantonen dat we toekomstige generaties rechten kunnen en behoren toe te kennen en volgens de daaruit volgende plichten te kiezen en handelen. Een principe van welwillendheid is moeilijk toepasbaar op toekomstige generaties, maar rechten en principes van rechtvaardigheid blijven wel gelden en hebben prioriteit. De paradox van non-identiteit vormt geen reden om niet langer zorgen te maken om te toekomst.

Ik begin bij hoe de paradox van non-identiteit ontstaat en de problemen die Parfit daardoor tegenkomt. In ons spreken en denken over toekomstige generaties omzeilen we die problemen op diverse manieren. Voor een grondig onderzoek naar de conclusies die we moeten trekken uit de paradox van non-identiteit moeten we deze methoden ophelderen. Ook moeten we zeker weten of mogelijke toekomstige personen wel een morele status hebben.

Anders dan Haring, blijft Parfit zich zorgen maken over de toekomst, non-identiteit of niet. Een slecht resultaat van een handeling wordt niet erger als dat resultaat slecht is voor een bepaald persoon. Maar wat maakt het resultaat dan slecht?

Een beroep op rechten kan een argument vormen om bepaalde keuzes af te keuren, maar Parfit wil meer. Hij wil een argument vinden waarom we zouden moeten kiezen voor een scenario waarin de kwaliteit van leven in de toekomst optimaal zal zijn. Zo'n argument moet zich beroepen op een principe van welwillendheid. Vanwege de non-identiteitsparadox is dit principe moeilijk toepasbaar en moet er een aanpassing worden gedaan aan de theorie. Parfit stelt voor een overkoepelende theorie X te zoeken die een verklaring kan vormen waarom we toch het beste voor hebben met toekomstige generaties. Deze theorie X zal aan allerlei complicerende factoren tegemoet moeten komen.

Maar is een optimaal scenario wel de juiste keuze? Wanneer we argumenteren vanuit rechten, kan er geen claim op optimalisering worden gedaan. Vanuit principes van rechtvaardigheid is het soms beter voor alternatieve scenario's te kiezen. Parfit wil met een consequentialistische theorie de morele juistheid van keuzes afmeten aan de uitkomsten. Als rechten en principes van rechtvaardigheid onderdeel zijn van die consequentialistische theorie, is niet duidelijk waarom het door Parfit gekozen optimale scenario het beste zou zijn.

Terwijl een principe van welwillendheid moeilijk toepasbaar is op mogelijke toekomstige mensen, zijn principes van rechtvaardigheid van toepassing binnen en tussen generaties. Er zijn enkele vragen rondom de toepassing van morele rechten voor toekomstige generaties, maar die kunnen worden beantwoord. Wanneer we Parfits probleem opsplitsen in twee vragen, hebben we een antwoord op de vraag naar onze plichten ten opzichte van toekomstige generaties vanuit een theorie van rechten en rechtvaardigheid. Of we ook de mogelijkheid hebben toekomstige generaties te begunstigen, blijft een open kwestie die beantwoord moet worden met een voorlopig nog onbekende theorie X.

Zolang theorie X nog niet bestaat, blijven we met vragen zitten, maar enkele kwesties kunnen wel worden opgehelderd. Als we ons afvragen of toekomstige generaties mogen klagen over ons handelen nu, lijkt dat niet mogelijk, omdat zij hun bestaan aan datzelfde handelen te danken hebben. Ik maak een onderscheid tussen moreel oordelen en de voorkeur om te bestaan. We mogen niet zonder meer veronderstellen dat toekomstige generaties gelukkig en dankbaar zullen zijn dat zij leven.

Wanneer we de paradox van non-identiteit relateren aan de huidige opvattingen over duurzame ontwikkeling, zoals verwoord in *Our Common Future* en het *Earth Charter*<sup>4</sup>, zien we geen aanleiding om deze visies te herzien. Wel zijn er nog open kwesties hoe we waarden moeten wegen en gevolgen moeten inschatten. Het naleven van principes van rechtvaardigheid binnen en tussen generaties is een morele plicht en een grote uitdaging.

---

<sup>4</sup> [www.earthcharter.org](http://www.earthcharter.org)

## DE PARADOX VAN NON-IDENTITEIT

Ieder mens is uniek, met een eigen samenstelling van eigenschappen, opgebouwd uit ervaringen en genetische kenmerken. Hierdoor geldt dan ook dat als een specifiek persoon op een bepaald moment niet was verwekt, hij of zij nooit zou hebben bestaan. De keuzes die we nu maken, kunnen beïnvloeden welke personen elkaar ontmoeten en het moment van conceptie van de ene of juist een andere persoon bepalen. Onze keuzes nu bepalen wie er later geboren zullen worden en wie er nooit zullen bestaan.

Dit biologische feit stelt de ethiek voor een aantal lastige vragen. Welke verantwoordelijkheid hebben wij ten opzichte van de toekomstige generaties die wij doen ontstaan? Moeten wij hun belangen meewegen in onze keuzes? Hebben wij verantwoordelijkheden ten opzichte van mogelijke toekomstige generaties als die niet zullen ontstaan wanneer wij een andere keuze maken? Hebben de toekomstige mensen die dankzij onze keuzes zullen bestaan een grond om bezwaar te maken tegen onze keuzes nu?

Parfit plaatst ons voor een situatie waarin we kunnen kiezen tussen het behouden: Conservation (C) of uitputten: Depletion (D) van bepaalde hulpbronnen.<sup>5</sup> Wanneer we ze uitputten, wordt de kwaliteit van leven in de komende twee eeuwen iets hoger dan wanneer we voor behoud kiezen. Daarna zal de kwaliteit van leven juist lager uitvallen dan wanneer we voor behoud zouden kiezen. In beide gevallen is de kwaliteit van leven hoog genoeg om het leven de moeite waard te vinden. Ten opzichte van de situatie nu, zijn het groeiscenario's.

De beleidskeuze heeft invloed op wie elkaar ontmoeten en wanneer mensen geboren worden. Daardoor zal bij een keuze voor scenario-D na twee eeuwen een andere serie generaties mensen ontstaan, dan bij een keuze voor scenario-C. Als we nu kiezen voor D, zullen de toekomstige mensen uit dat scenario, opeenvolgende generaties-D, daar de gevolgen van dragen. Maar we kunnen de situatie voor hen niet beter maken door voor C te kiezen. Dan worden immers niet zij, maar alternatieve toekomstige generaties geboren: generaties-C.

William FitzPatrick illustreert de paradox met klimaatverandering.<sup>6</sup> Als we klimaatverandering niet tegengaan, zullen toekomstige generaties de gevolgen ondervinden, maar de dan levende mensen zijn niet slechter af dan wanneer we er wel wat aan zouden doen. Ze hebben dan ook niet te klagen:

Call this position the “shut up and be grateful you exist at all” response.<sup>7</sup>

Deze opvatting is een opmerkelijk gevolg van een oppervlakkig biologisch feit en niet in overeenstemming met de overtuiging die velen hebben dat we rekening moeten houden met toekomstige generaties. Parfit vraagt zich af wat dan de morele reden zou zijn om niet voor scenario-D te kiezen. De noodzaak om hier een antwoord op te vinden, noemt hij het non-identiteitsprobleem (NIP).<sup>8</sup>

## GAAT HET OM PERSONEN?

Het biologische feit van onze methode van voortplanting kunnen we voorlopig niet uitschakelen. Maar er zijn meer factoren die tot het NIP van Parfit leiden. Als je ervan uitgaat dat iets pas slecht is als het slecht is voor iemand, is er geen bezwaar tegen scenario-D. En net zo goed is er ten aanzien van de mogelijke

---

<sup>5</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1987), pp. 361-64.

<sup>6</sup> William J. FitzPatrick, “Climate Change and the Rights of Future Generations: social Justice Beyond Mutual Advantage” *Environmental Ethics* 29, no. 4 (2007): 369-88

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>8</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 363.

toekomstige generaties geen bezwaar tegen scenario-C. Toekomstige mensen hoeven vanwege hun non-identiteit niet meer mee te tellen in onze morele overwegingen. Maar klopt het uitgangspunt?

Robin Atfield legt het onderliggende “person-affecting principle” zo uit, dat we alleen verplichtingen hebben ten opzichte van mensen die al bestaan, of op de een of andere manier al aan te wijzen zijn.<sup>9</sup> Het gevolg van dit uitgangspunt is dat een situatie niet beter kan zijn dan een andere als de toekomstige mensen nog niet aan te wijzen zijn. Er zijn filosofen die hierop voortborduren en beweren dat we geen verplichtingen hebben ten opzichte van toekomstige generaties.

Terwijl Atfield het principe definieert als een noodzakelijke voorwaarde, houdt Parfit in zijn versie de mogelijkheid open dat er ook andere morele overwegingen zijn.

*The Person-Affecting View, or V: It will be worse if people are affected for the worse.*<sup>10</sup>

Dit principe komt volgens Parfit geloofwaardig over omdat de meeste morele kwesties om dezelfde personen gaan. Dan kunnen we spreken over hoe de ene of de andere keuze de belangen van personen treft. Een beroep op V is dan voldoende om keuzes te verantwoorden, althans vanuit een consequentialistische opvatting van ethiek. Principe V komt in conflict met principe Q zodra een kwestie niet dezelfde mensen zal treffen:

*The Same Number Quality Claim, or Q: If in either of two possible outcomes the same number of people would ever live, it would be worse if those who live are worse off, or have a lower quality of life, than those who would have lived.*<sup>11</sup>

Als we Q geloofwaardig vinden, zullen we eerder een beroep doen op Q dan op V zodra we voor een kwestie staan dat hetzelfde aantal mensen met andere identiteiten betreft. Dit doen we bijvoorbeeld wanneer we overwegen wat het beste moment is om een kind te krijgen. Bij kwesties die ook andere aantallen mensen betreft, bijvoorbeeld bij kwesties van overbevolking, kunnen we geen beroep doen op Q. Parfit wil op zoek naar een ander principe. Dit principe X moet het NIP oplossen en uitleggen hoe Q gerechtvaardigd moet worden. Deze zoektocht zal een moeizame queeste blijken, waarbij nog meer complicaties spelen. We kunnen ons afvragen of we wel een principe X nodig hebben om het NIP op te lossen. In het volgende deel bespreek ik een aantal methoden waarmee het NIP wordt omzeild of ontdeken.

## WE DOEN HET VOORTAAN ANDERS

Wat gebeurt er met het NIP als de methode van menselijke voortplanting verandert? Wanneer we ons indenken dat dankzij allerlei nieuwe technieken hoe dan ook dezelfde personen geboren zullen worden, verdwijnt het NIP. Dan raken onze keuzes voor scenario-D of scenario-C dezelfde mensen van de toekomstige generaties en is het person-affecting principle een reden om rekening te houden met hun belangen, in plaats van belangen van mogelijke toekomstige generaties buiten beschouwing te laten.

Dit gedachtenexperiment is handig om na te denken over een moreel verantwoorde verdeling van lusten en lasten zonder de complicatie van non-identiteit, maar geen oplossing van de vragen die juist opgeworpen zijn.

Hetzelfde geldt wanneer we de term ‘toekomstige generaties’ opvatten als een ambigu begrip waar meerdere mogelijke generaties onder vallen. Atfield stelt voor om bij onze beslissingen mee te wegen:

---

<sup>9</sup> Robin Atfield, “Beyond the Earth Charter: Taking Possible People Seriously” *Environmental Ethics* 29, no. 4 (2007): 359-67

<sup>10</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 370.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 360.

the impacts for good or ill of each policy in turn on whoever there would be if this policy or that one were to be adopted.<sup>12</sup>

Hoewel dit een zinnige overweging kan zijn, is het nog geen antwoord op het feit dat wie er ook zal zijn, dit te danken zal hebben aan het beleid dat we kiezen, ook als het beleid negatieve gevolgen heeft voor diezelfde mensen. Parfit:

The problem arises because of superficial facts about our reproductive system. But, though it arises in a superficial way, it is a real problem.<sup>13</sup>

## OVERLAPPENDE MOGELIJKE GENERATIES

Sommige mogelijke mensen zullen in verschillende varianten van toekomstscenario's bestaan. Van hen kun je dus wel degelijk zeggen dat ze in het ene scenario slechter af zijn dan het andere. Deze vergelijking werkt echter alleen in de scenario's waarin een aantal dezelfde mensen zouden bestaan en biedt geen argument wanneer het non-identiteitsprobleem in pure vorm optreedt. Atfield maakt daarom bezwaar tegen deze methode. Het gebruik van deze methode zou ertoe kunnen leiden dat we een aantal slechte scenario's met elkaar vergelijken omdat daar een aantal dezelfde personen in zouden leven, terwijl de beste scenario's met alternatieve generaties buiten beschouwing worden gelaten.

Generaties overlappen elkaar niet alleen in verschillende scenario's, maar ook binnen de scenario's. De generatie van nu leeft voor een deel tegelijk met de opvolgende generatie. Zo vormen generaties een continue keten, waarbij de oudere generatie de omstandigheden creëert waarin de jongere generatie komt te leven. Dat moet toch sowieso goed komen?

Deze insteek werkt echter niet wanneer de gevolgen van beleid voor de huidige en kort daarop volgende toekomstige generaties gunstig uitpakt en de negatieve gevolgen pas op veel langere termijn voelbaar zijn. Paul M. Wood laat dit zien aan de hand van het verlies aan biodiversiteit.<sup>14</sup> In een dergelijk situatie is een principiëlere argumentatie nodig om behoud te rechtvaardigen.

## GEEN IDENTITEIT, GEEN STATUS?

Waarom zouden we eigenlijk rekening willen houden met toekomstige generaties? Ze kunnen niets voor ons doen, behalve een al dan niet terecht oordeel over ons handelen vellen. In klassieke contracttheorieën als die van Hume is een machteloze positie een reden om niet te spreken van rechten en rechtvaardigheid. Het bestaan van rechtvaardigheid en morele rechten hangt bij Hume's theorie af van de mogelijkheid om een veroorzaker van een schending te confronteren met de verontwaardiging van het slachtoffer. FitzPatrick toont aan dat dit nogal ongeloofwaardig is. Bij een groot verschil in macht zijn rechten en rechtvaardigheid juist erg nuttig, in ieder geval voor de machtelozen. FitzPatrick draait de vraag om:

why should the uselessness of restraints of justice to *us* in relation to the defenseless creatures be thought to undermine the existence of such requirements of justice?<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Atfield, "Beyond the Earth Charter" p. 364.

<sup>13</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 363.

<sup>14</sup> Paul M. Wood, "Intergenerational Justice and Curtailments on the Discretionary Powers of Governments" *Environmental Ethics* 26, no. 4 (2004): 411-28.

<sup>15</sup> FitzPatrick, "Climate Change and the Rights of Future Generations" p. 376.

Volgens Atfield zijn de meeste mensen het ermee eens dat onze verantwoordelijkheden zo ver in de toekomst reiken als de gevolgen van ons handelen te voorzien zijn.<sup>16</sup> Doordat onze keuzes gevolgen hebben voor de identiteiten van toekomstige generaties, klopt het niet als we zeggen dat specifieke toekomstige personen slechter of beter af zijn. Maar we kunnen wel een verschil maken in de kwaliteit van leven dat in de toekomst geleid zal worden door wie er dan zal zijn. Als we keuzes maken met lange-termijn gevolgen, moeten we het verschil meewegen voor de verschillende series toekomstige generaties die hierdoor kunnen ontstaan.

Because we could be making the difference between one future and its inhabitants and another, both sets should be taken into account, and thus both sets should be regarded as having moral considerability or moral standing in the present.<sup>17</sup>

Niet alle mogelijke mensen hebben een morele status, alleen diegenen die kunnen gaan leven in het tijdperk waarin de huidige handelingen gevolgen zouden kunnen hebben. Dat kan om verschillende series mogelijke generaties gaan. We kunnen een beslissing nemen door de gevolgen te wegen voor wie-er-dan-ook zal zijn. In plaats van alle mogelijke generaties afzonderlijk te wegen, kunnen we gebruik maken van ambivalente taal, zoals “de toekomst” en “toekomstige generaties” als we maar niet vergeten dat we het dan over verschillende mogelijkheden hebben.

## ACH, WAT MAAKT HET UIT?

Parfit stelt zichzelf voor een raadsel. Nu hij het non-identiteitsprobleem erkent, maakt het voor hem geen verschil voor de zorgen om de toekomst die hij al had. Hij accepteert wat hij noemt de *No-Difference View* (NDV).<sup>18</sup> Als Parfit kijkt naar de keuze tussen scenario-D of scenario-C, dan vindt hij het slecht als er een vermindering van de kwaliteit van leven zou zijn. Hij gelooft niet dat het nog erger zou zijn als de mensen uit scenario-D ook zouden hebben bestaan in scenario-C.

The bad effect would not be worse if it had been, in this way, worse for any particular people.<sup>19</sup>

De NDV geeft niet de reden waarom een gevolg slecht is. Het feit dat het gevolg slecht is voor een bepaald persoon, kan niet de reden zijn. Maar wat dan wel?

## VARIATIE IN SCENARIO'S

Een reden die je kunt aanvoeren waarom bepaalde scenario's slechter zijn dan andere, is dat rechten van toekomstige mensen worden aangetast. Parfit stelt voor uit te gaan van een recht op een gelijke variatie aan mogelijkheden of een even hoge kwaliteit van leven.<sup>20</sup> Een beroep op dit recht vormt een bezwaar tegen bepaalde varianten van het uitputtingsscenario. Parfit onderscheidt twee varianten: Greater Depletion (GD) en Lesser Depletion (LD).

---

<sup>16</sup> Atfield, “Beyond the Earth Charter” p. 361.

<sup>17</sup> Ibid., p. 364.

<sup>18</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 367.

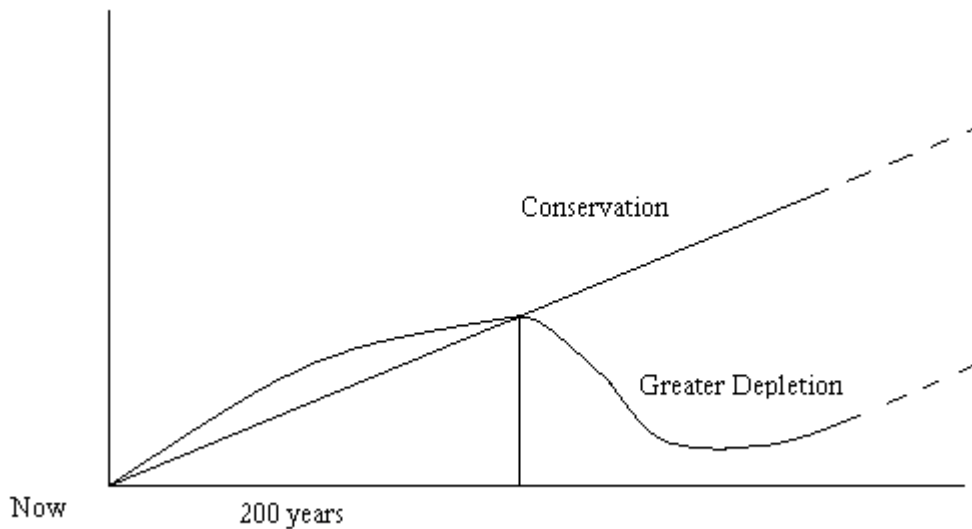
<sup>19</sup> Ibid., p. 369.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 364-66.

- Bij GD gaat de kwaliteit van leven na 2 eeuwen omlaag, naar een niveau onder de kwaliteit van voorgaande jaren, maar boven de kwaliteit van nu.
- Bij LD blijft de kwaliteit van leven na 2 eeuwen een tijdje op gelijk niveau.

Bij beide varianten van Depletion zal de kwaliteit van leven na een periode weer groeien. Bij Conservation vormt de groei van de kwaliteit van leven een constante opgaande lijn. Volgens Parfit zou een beroep op rechten wel een bezwaar kunnen vormen tegen GD, maar niet tegen het LD-scenario.

### Greater Depletion:<sup>21</sup>

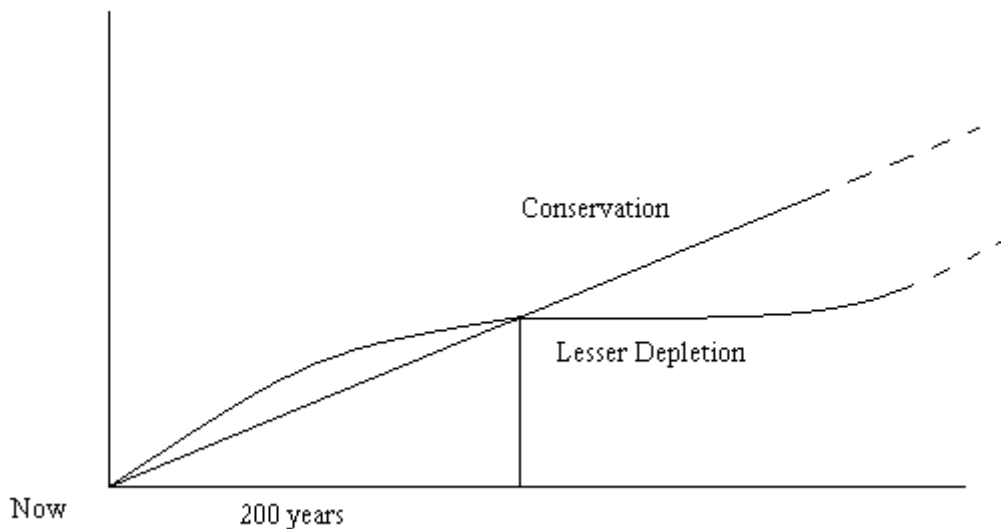


Parfit noemt zijn vereenvoudigde scenario's Depletion en Conservation, naar het gevoerde beleid ten aanzien van een bepaalde hulpbron. In de grafiekjes zien we de gevolgen van dat beleid: toename en in geval van GD een tijdelijke afname van de kwaliteit van leven en mogelijkheden over lange periodes. In feite hebben we dus te maken met groeiscenario's.

Parfit laat enkele zaken onderbelicht. Hier maakt Parfit niet duidelijk of het gaat om kwaliteit in het totaal, of per persoon (gemiddeld of minimum). Een mogelijk scenario waarbij in plaats van groei sprake is van krimp van de kwaliteit van leven naar beneden het huidige niveau, wordt niet geschetst. Dat de kwaliteit sowieso zou groeien, wordt door Parfit niet onderbouwd, hetgeen een heikel punt vormt in menig discussie over het milieu, de economie en de toekomst in het algemeen.

### Lesser Depletion:

<sup>21</sup> De grafieken van Greater Depletion en Lesser Depletion zijn nagetekend van Parfit, *Reasons and Persons*, p362.



## DE QUEESTE NAAR THEORIE X

Parfit heeft zijn NIP gedefinieerd als de behoefte een antwoord te vinden waarom we niet voor D zouden kiezen, maar voor C. Met een beroep op rechten van toekomstige generaties komen we maar halverwege: GD is niet toegestaan, maar LD wel. Wat is een morele reden om niet voor LD te kiezen? Een bezwaar tegen LD hoeft niet een bewijs te zijn dat het scenario moreel verkeerd is. Het gaat Parfit erom tenminste *een* morele reden te vinden om niet voor LD te kiezen.

Parfit schakelt non-identiteit tijdelijk uit om te bezien welke bezwaren we dan kunnen maken tegen LD. Hij komt tot de conclusie dat:

The objection to our choice would then be that, for the sake of small benefits to ourselves and our children, we prevent many future people from receiving very much greater benefits.<sup>22</sup>

Een beroep op een principe van welwillendheid kan dus de basis voor een bezwaar vormen als het om dezelfde toekomstige mensen gaat. Deze mogelijkheid verdwijnt zodra we het huidige reproductieve systeem weer in werking stellen. We ontnemen dan niemand die weldaad bij de keuze voor LD boven C, aangezien C niet dezelfde mensen zou hebben begunstigd, maar anderen.

Parfit wil het Principe van Welwillendheid zodanig zien aan te passen, dat het geen last meer heeft van de paradox van non-identiteit. Deze aangepaste versie van Welwillendheid, theorie X, moet voldoen aan een aantal criteria: er moet wel uit blijken dat een gevolg slecht is als het slecht is voor mensen, maar dit kan niet de onderliggende reden zijn waarom het slecht is. Theorie X moet uitleggen hoe Q gerechtvaardigd moet worden. Theorie X moet toepasbaar zijn op situaties waar bij verschillende keuzes andere aantallen mensen zouden bestaan.

Parfit stelt verschillende aanpassingen van het principe van Welwillendheid voor.<sup>23</sup> De *Impersonal Average Principle* stelt dat de beste uitkomst is waarin het leven van mensen gemiddeld gesproken het beste verloopt. Dit principe leidt al snel tot absurde conclusies. Het zou bijvoorbeeld beter zijn mensen die minder gelukkig zijn om te brengen om het gemiddelde omhoog te krijgen.

<sup>22</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 365.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 381-441.



Volgens de *Impersonal Total Principle* is de beste uitkomst het scenario waarin de grootste hoeveelheid zou bestaan van datgene wat het leven de moeite waard maakt. Dit leidt tot een keuze voor scenario X en:

*The Repugnant Conclusion:* For any possible population of at least ten billion people, all with a very high quality of life, there must be some much larger imaginable population whose existence, if other things are equal, would be better, even though its members have lives that are barely worth living.<sup>24</sup>

Deze conclusie wil Parfit voorkomen. Er moet dus een theorie X komen in de vorm van een aanpassing van het principe van welwillendheid dat niet alleen het NIP oplost, maar ook niet leidt tot absurde conclusies, of de Repugnant Conclusion.

En er komt nog een voorwaarde bij. Wanneer we ons afvragen of een stel verplicht is om een gelukkig kind te krijgen, antwoorden de meeste mensen ontkennend. Het is misschien moreel beter, maar niet verplicht. Andersom is het wel moreel verplicht geen kind te krijgen als je van te voren weet dat het kind niet anders dan ellendig zal leven, zonder compensatie. Deze asymmetrie in onze oordelen over plichten ten opzichte van niet bestaande kinderen, moet ook door theorie X verklaard worden. Parfit komt nog verder in de problemen als hij de kwaliteit van leven wil wegeven ten opzichte van lijden, en keuzes moet maken over de verhoudingen tussen arm en rijk.

Uiteindelijk moet Parfit tot de conclusie komen dat hij er niet uit komt. Maar hij wil de moed niet opgeven. Niet-religieuze ethiek is in zijn opvatting nog in een vroege fase van ontwikkeling. De queeste naar een theorie X is dus nog niet ten einde.

Er is nog geen consistente theorie gevonden die op basis van welwillendheid antwoord geeft op de vraag waarom we voor een scenario-C zouden kiezen, zonder nieuwe problemen te veroorzaken. Maar is een theorie X wel echt wat we zoeken, of stuurt Parfit zijn collega-ethici met een kluitje in het riet? Is hier niet een of andere vergissing in het spel? Zou het erg zijn als we theorie X nooit vinden?

## BETER VAN NIET

Zou een scenario als C zelfs verkeerd kunnen zijn? Wanneer we een beroep doen op een onpersoonlijk principe van totale utiliteit door alle eeuwen heen, zou optimalisatie altijd een plicht zijn. Dat zou ook gelden voor eerste generaties die in erbarmelijke omstandigheden van hun eerste greintjes welvaart moeten afzien ten gunste van een grotere welvaart vele generaties later. Is welwillendheid in een dergelijke intergenerationele context dan behalve paradoxaal niet te veel gevraagd? En is groei wel altijd de juiste keuze? Axel Gosseries noemt juist een aantal argumenten tegen groei<sup>25</sup>:

- Groei is onrechtvaardig voor zover het internationale ongelijkheden doet toenemen.
- Groei is contraproductief voor opvattingen van goed leven die echt van waarde zijn.
- Als de overheid groei stimuleert, is dit in strijd met de idee van neutraliteit van de liberale staat ten aanzien van verschillende opvattingen van goede leven.
- Groei is op het huidige tempo niet houdbaar als het fysieke hulpbronnen massaal moet gebruiken.

De rechtvaardigheidstheorie van John Rawls heeft in een andere vorm een bezwaar tegen groei. Hij onderscheidt twee ontwikkelingsfasen op het pad naar rechtvaardigheid. In de accumulatiefase is groei en het sparen van het kapitaal verplicht om in de toekomst te kunnen voorzien in bescherming van de basisvrijheden. Het tempo van sparen varieert naarmate de mensen arm of rijk zijn. Sparen mag niet ten

---

<sup>24</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 388.

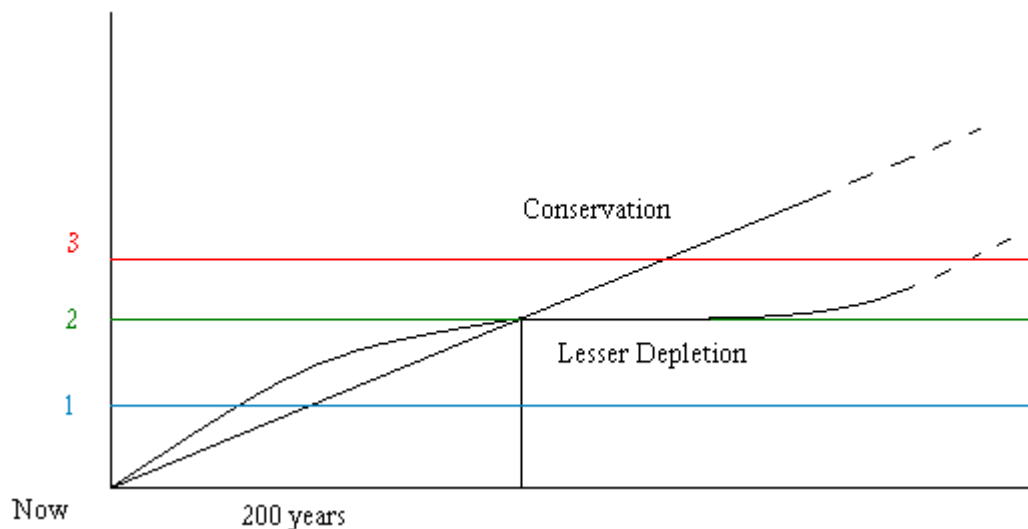
<sup>25</sup> Axel Gosseries, "Intergenerationele Rechtvaardigheid: Een overzicht van de belangrijkste theorieën" *Ethische Perspectieven* 18, no 4 (2008): 537-56.

koste gaan van de minst bevoordeelden van de bestaande generatie. In de stabiele fase, wanneer de instituties om rechten te beschermen voldoende bestaanszekerheid hebben, is de plicht om te sparen en groei te stimuleren juist niet van toepassing.

The just savings principle applies to what a society is to save as a matter of justice. If its members wish to save for other purposes, that is another matter.<sup>26</sup>

Bij toepassing op onze keuze voor C of LD rijst de vraag in welke fase wij ons nu bevinden. Hebben wij voldoende welvaart en mogelijkheden ontwikkeld om ieders rechten te beschermen? Dan mogen we voor de nuloptie, dus een platte lijn kiezen. In de grafiek is dat de zwarte horizontale as. De principes van rechtvaardigheid moeten in deze fase vervuld zijn en blijven, voordat er voor extra groei gekozen mag worden.

### voldoende kwaliteit van leven en mogelijkheden voor rechtvaardigheid



Een groeiscenario mag volgens de principes van rechtvaardigheid niet ten koste gaan van de minst bevoordeelden. Voor de vergelijking tussen de opties gaan we ervan uit dat bij elke keuze aan deze voorwaarde wordt voldaan. Wanneer het niveau van lijn 1 de situatie vormt waarin rechtvaardigheid gewaarborgd kan worden, is LD beter dan C omdat de stabiele fase dan eerder wordt bereikt. Daarna is groei alleen toegestaan als dat ten goede komt aan de minst bevoordeelden. Als de stabiele fase op lijn 2 zit, is LD beter dan C omdat de situatie van rechtvaardigheid eerder benaderd wordt. In beide gevallen is dan LD de juiste keuze en niet C. Wanneer pas boven niveau 2 (bijvoorbeeld bij 3) voldoende voorwaarden zijn vervuld, is C verplicht, omdat dan scenario-C eerder de stabiele fase zal bereiken dan LD.

## RECHTVAARDIGHEID ALS UITKOMST

Een beroep op rechten of rechtvaardigheid is dus geen oplossing voor Parfitts NIP, maar een ontkenning van de noodzaak een theorie X te vinden. Scenario-C is niet altijd de meest rechtvaardige keuze. Wanneer

<sup>26</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), p. 255.

C wel de meest rechtvaardige keuze is (bijvoorbeeld bij kwaliteitsniveau 3), is een beroep op een principe van welwillendheid niet nodig. Een beroep op de principes van rechtvaardigheid vormt dan een sterker argument. Waar welwillendheid een morele reden kan zijn naast of tegenover andere overwegingen, volgt uit een beroep op rechtvaardigheid een morele plicht.

Voor Parfit staat vast dat de lagere kwaliteit van leven in scenario-D een morele reden moet vormen om niet voor D te kiezen. Parfit bepleit een consequentialistische moraal: we moeten datgene doen dat tot de beste uitkomsten leidt. Maar wat bepaalt dat een uitkomst het beste is? Een utilistische theorie geeft een eenduidig antwoord; nut, maar Parfit houdt ruimte voor alternatieve invullingen:

[Consequentialism] may appeal to several principles about what makes outcomes bad. [Consequentialism] may claim, for example, that it would be worse if there was more inequality, deception, and coercion, and people's rights were not respected or fulfilled.<sup>27</sup>

Een beroep op rechten of principes van rechtvaardigheid is dus mogelijk binnen Parfits consequentialisme. In Rawls' theorie van rechtvaardigheid en in andere theorieën over rechten, heeft juistheid (van een handeling) prioriteit boven het goede van de gevolgen.<sup>28</sup> De juistheid wordt niet bepaald door de uitkomst, maar de principes waarnaar gehandeld wordt. In sommige situaties lijken de gevolgen van juiste handelingen minder gunstig (vanuit optimalisatie van nut geredeneerd) dan de gevolgen van moreel verwerpelijke handelingen. De morele plicht is het juiste te doen, niet de beste uitkomsten te bewerkstelligen met welke middelen dan ook. Een deontologische theorie kan dus schijnbaar sub-optimale uitkomsten accepteren. Theorieën als natuurlijke rechten of een sociaal contracttheorie vormen de rechtvaardiging, niet (alleen) de gevolgen.

Rawls stelt dat een teleologische (consequentialistische) theorie het goede van de uitkomsten onafhankelijk van de juistheid van handelingen moet definiëren. Wanneer een meer gelijke verdeling, of het respecteren van rechten als goede uitkomsten telt, hebben we niet meer te maken met een klassieke teleologische theorie.

Als we Parfits argument blijven volgen en de uitkomsten van de scenario's als reden aanvoeren waarom we voor C zouden kiezen, houden we problemen. Als gelijkheid en rechten ook aspecten van het goede van uitkomsten vormen, is het onduidelijk waarom Parfit de hogere levenskwaliteit als belangrijkste aspect van de uitkomst aanwijst en de reden waarom C een goede uitkomst zou zijn. Wat is belangrijker: rechten, gelijkheid tussen bestaande en toekomstige generaties, of de hoogste kwaliteit van leven voor toekomstige generaties?

De paradox van non-identiteit geeft wel aanleiding om onze welwillendheid ten opzichte van toekomstige generaties tegen het licht te houden, maar vormt geen reden het belang van rechten en rechtvaardigheid te ontkennen. Als we in de tegenwoordige tijd gerechtvaardigd zijn om over rechten en rechtvaardigheid te spreken, moeten we dit ook in toekomstige tijd doen. Mogelijke toekomstige mensen bestaan nog niet en velen van hen zullen nooit bestaan. Maar de toekomstige mensen die zullen bestaan (mede als gevolg van onze keuzes), hebben in die toekomst dezelfde morele rechten als de mensen die nu bestaan. Ter vergelijking: we zouden het vreemd vinden als de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens alleen zou gelden voor de mensen die al geboren waren in 1948 op het moment van vaststelling<sup>29</sup>.

## RECHTEN BUITEN SPEL?

Het kan soms vreemd uitpakken als we erkennen dat toekomstige mensen rechten zullen hebben. Als we uitgaan van een scenario als GD, zullen mensen ontstaan met onvervulbare rechten. Hoe moeten zij die

---

<sup>27</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 112.

<sup>28</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, p.28.

<sup>29</sup> <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=dut>

rechten bij ons claimen, als zij daardoor niet zouden ontstaan? Sommigen verwerpen om deze paradoxale situatie een rechtenbenadering. Dat is niet terecht. FitzPatrick toont aan dat het mogelijk is rechten te schenden terwijl de mensen van wie de rechten zijn geschonden daardoor niet slechter af, of zelfs beter af zijn.

Stel dat een werkgever (A) een aantal dagloners blootstelt aan schadelijke pesticiden. Als A eerst zijn wagen schoon had gemaakt, was dat aantal dagloners bij een nog brutere werkgever (B) terechtgekomen. Maar de vergelijking met een nog slechtere situatie is niet relevant voor het feit dat werkgever A zich schuldig maakt aan nalatigheid en daarmee de rechten van de dagloners schendt.

De onbepaaldheid van de persoon wiens rechten mogelijk geschonden worden, is geen probleem wanneer we uitgaan van de plicht om (toekomstige) rechten van mensen niet te schenden. Op het moment van handelen kan het zijn dat de rechten nog niet bestaan omdat de persoon pas later zal bestaan. Later zal blijken wiens en welke rechten zijn geschonden.

The lesson here is that we need to think in a temporally non-local way when determining how we must act to avoid violating people's rights<sup>30</sup>

Sommigen stellen dat een recht dat niet vervuld kan worden, ook niet geschonden kan worden. We kunnen de rechten van mensen uit generaties-GD niet schenden, omdat hun rechten onvervulbaar zijn. Maar hier kan het bezwaar worden gemaakt dat het verkeerd is dat we mensen geboren laten worden wiens rechten niet vervuld kunnen worden.

Mogen we dan er van uit gaan dat toekomstige mensen van hun recht zullen afzien? Normaal gesproken kan degene, om wiens recht het gaat, afzien van dat recht. Een voorwaarde is dat het afzien van dat recht een autonome keuze is. In de situatie van toekomstige personen heeft de drager van het recht een andere positie. De schending, of het onmogelijk maken van het vervullen van het recht was al gebeurd voordat de getroffene hier een stem in had kunnen hebben. Hij of zij had geen mogelijkheid om het recht uit te oefenen en is daarmee in zijn of haar autonomie aangetast. Er dan vanaf zien is niet veel meer dan een royaal en loos gebaar. Een gebaar waarvan de huidige generaties niet kunnen weten of de toekomstige het zullen willen maken. Als iemand vrijwillig afziet van rechten die onvervreemdbaar zijn, zoals bijvoorbeeld het recht om niet in slavernij gehouden te worden, is het nog steeds verkeerd daar op in te gaan.<sup>31</sup>

## PARFITS PROBLEEM IN STUKJES

Wanneer we Parfits Non-Identiteitsprobleem opsplitsen in twee vragen, kan de helft van het probleem worden opgelost.

- 1 Welke plicht hebben we ten opzichte van toekomstige generaties?
- 2 Waarom zouden we toekomstige generaties begunstigen?

Met een beroep op rechten of principes van rechtvaardigheid hebben we een antwoord op vraag 1. We hebben de plicht die handeling te kiezen waarbij geen of zo min mogelijk (toekomstige) rechten geschonden zullen worden. Een beroep op Rawls' theorie van rechtvaardigheid verplicht ons groei te bevorderen totdat de bescherming van principes van rechtvaardigheid gewaarborgd is.

Vraag 2 moet beantwoord worden met een consistente theorie X. De uitgewerkte pogingen van Parfit om tot een theorie X te komen, leiden nog tot paradoxen en schijnbaar onacceptabele uitkomsten. Net als

---

<sup>30</sup> FitzPatrick, "Climate Change and the Rights of Future Generations" p. 384.

<sup>31</sup> Tom L. Beauchamp, *Philosophical Ethics: an introduction to moral philosophy* (New York: McGraw-Hill, Inc., 1991), p. 315.

Parfit wil ik niet de moed opgeven dat we ooit op een consistent antwoord komen. Wanneer aan de vereisten van rechten en rechtvaardigheid binnen de bestaande generaties is voldaan, zal deze vraag relevant zijn voor keuzes in beleid. Het feit dat andere toekomstige generaties geboren worden als gevolg van beleid om het toekomstige welzijn te vergroten, stelt ons voor een theoretisch raadsel, maar het verandert onze overtuigingen doorgaans niet. Als wij bovenop een rechtvaardige verdeling een voorkeur hebben om toekomstige generaties extra mogelijkheden mee te geven, willen we niet het idee hebben dat dit zinloos of irrationeel is. Een aangepaste versie van het principe van welwillendheid moet ons hier een antwoord geven.

## MOGEN KLAGEN OF MOGEN LEVEN?

Welke conclusies mogen we nu trekken uit de paradox van non-identiteit? Mogen toekomstige generaties niet klagen over onze keuzes van nu? Mogen wij, met het oog op de afhankelijkheid van hun bestaan van onze keuze, hen een moreel oordeel ontzeggen? Dit lijkt mij een onjuiste conclusie.

We kunnen deze conclusie weerleggen door te kijken naar onze eigen situatie en oordelen over het verleden. Parfit stelt ons de vraag wie zou kunnen beweren dat hij ooit was geboren als het spoor en auto's niet waren uitgevonden.<sup>32</sup> Vrijwel niemand, zal het antwoord zijn. Maar we kunnen ook een minder onschuldige vraag stellen met hetzelfde antwoord: wie van ons zou geboren zijn als de slavenhandel niet had bestaan? Terwijl wij, de mensen van nu, ons bestaan en de kwaliteit van ons bestaan mede aan de slavenhandel te danken of te wijten hebben, hebben we er meestal een negatief moreel oordeel over.

FitzPatrick stelt een situatie voor waarbij een toekomstig persoon uit een scenario als Depletion wordt geconfronteerd met een tovergeest die in staat is het verleden te veranderen. Zou die persoon dan een keuze maken die zijn of haar eigen bestaan annuleert? FitzPatrick vindt de situatie interessant, maar irrelevant omdat het geen reële keuze is waar we voor staan.<sup>33</sup>

Maar laten we de keuze eens op onszelf toepassen: zouden wij met terugwerkende kracht de slavernij willen voorkomen en daarmee ons eigen bestaan annuleren? Zijn wij in staat daar 'ja' op te zeggen? Misschien wel, want we zullen nooit het gemis van ons eigen bestaan voelen. Moeten wij, wanneer ons antwoord 'nee' is, ons moreel oordeel over de slavernij opschorten? Zouden we zeggen: "Wij keuren slavernij goed, want anders zouden we nooit hebben bestaan?" Ik denk het niet.

In deze kwestie worden we in twee verschillende rollen aangesproken: die van de begunstigde en die van de beoordelaar. Als we maar 1 antwoord mogen geven, plaatst dat ons voor een keuze tussen eigenbelang en moreel oordeel. Onze morele goedkeuring van de slavenhandel kan niet worden afgeleid uit ons belang om te leven.

Bij het beoordelen van slavernij is de verwerpelijkheid te beargumenteren door het onrecht op moment van handelen. In het geval van een keuze tussen scenario-D en scenario-C vormt tijd een complicerende factor. Het onrecht treft mensen in de toekomst. Maar als een scenario verkeerd is, dan mogen desbetreffende generaties gerust een moreel oordeel vellen, ondanks dat ze er naast de lasten, ook de lusten van hebben. FitzPatrick:

That complaint is not rendered illegitimate by pointing out that had we been environmentally responsible, other people would have come to exist instead.<sup>34</sup>

## HET WORDT NOG VEEL ERGER OP DEZE PLANEET...

---

<sup>32</sup> Parfit, *Reasons and Persons*, p. 361.

<sup>33</sup> FitzPatrick, "Climate Change and the Rights of Future Generations" p. 382.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 383.

Mogen wij de dankbaarheid van toekomstige generaties wel veronderstellen? Parfit schetst scenario's waarbij het bestaan tenminste de moeite waard zal zijn. Op welk moment zou dat niet meer het geval zijn? Dit is niet eenvoudig vast te stellen. Bovendien zal het niet eenduidig zijn. Binnen generaties (vorige, de huidige en naar verwachting ook de toekomstige) zijn verschillen in kwaliteit van leven, mate van geluk en voorkeuren. Ook voor het heden moeten wij de vraag stellen of elk leven dat geleid wordt, voldoende gelukkig geleefd kan worden en die dankbaarheid kan veronderstellen. Hoe zien we dat voor een kind in Afrika dat aan aids sterft? Komt dat in de toekomstige generaties niet voor?

De veronderstelde dankbaarheid van toekomstige generaties is alleen geloofwaardig wanneer onze keuzes tenminste een reële mogelijkheid dat eenieder een leefwaardig bestaan kan leiden niet in gevaar brengt.

## **TOEKOMSTIGE RECHTEN NU!**

De paradox van non-identiteit vormt dus geen belemmering om te voldoen aan de minimum vereiste de rechten van mogelijke toekomstige generaties te respecteren. We doen hen onrecht als we niet kiezen en handelen naar de beperkingen en plichten die voortkomen uit deze rechten. De plichten die voortkomen uit de rechten van toekomstige generaties zijn moeilijk te vervullen op individuele basis. Om bijvoorbeeld schade aan het milieu te beperken is gezamenlijke actie nodig. Voor problemen van collectief handelen en het beschermen van rechten vragen we de overheid regulerend op te treden.

Hoe moeten toekomstige rechten van nog niet bestaande personen meetellen in regeringsbeleid? Nog niet bestaande personen kunnen niet stemmen of op een andere manier laten weten wat zij belangrijk vinden. Dat zij niet in staat zijn macht uit te oefenen of te laten weten hoe ze erover denken, doet er niet toe.<sup>35</sup> Het gaat niet om het bevorderen van toekomstige voorkeuren, maar bescherming van rechten.

Overheidsbeleid met het oog op bescherming van de rechten van toekomstige generaties is geen schending van democratische principes. Hoewel de huidige meerderheid beslist, wordt legitieme democratische besluitvorming beperkt door de grondwet. Hierin zijn onder andere rechten van minderheden vastgelegd. Rechten van toekomstige generaties verdienen eenzelfde bescherming. Door de rechten van toekomstige generaties vast te leggen in een grondwetsartikel, kan worden voorkomen dat een nu levende meerderheid op basis van tegenwoordige voorkeuren een besluit neemt dat die rechten schendt.

Maar welke rechten hebben toekomstige generaties precies? Het is moeilijk hard te maken dat het om positieve rechten zou gaan die zich richten op weldaden. Parfit liet al zien dat het moeilijk is om met rechten meer te claimen dan gelijke mogelijkheden of kwaliteit van leven. FitzPatrick stelt voor uit te gaan van

strong negative rights not to have their environment ruined.<sup>36</sup>

Het is een open kwestie wat een rechtvaardige verdeling is en welke rechten voor toekomstige generaties zeker gesteld moeten worden. Ook wanneer we rechtvaardigheid bespreken binnen het huidige tijdperk, zijn meningen verdeeld. Maar een overtuigend argument waarom toekomstige generaties geen rechten zullen hebben of waarom hun rechten geschonden zouden mogen worden, ontbreekt. Hun afhankelijkheid van onze besluiten, of een mogelijke toekomstige hogere levenskwaliteit vormen geen basis voor de schending van rechten of een ontkenning dat zij die rechten zullen hebben.

## **DUURZAME ONTWIKKELING EN DE ONBEKENDE TOEKOMST**

---

<sup>35</sup> FitzPatrick, "Climate Change and the Rights of Future Generations" p. 381.

<sup>36</sup> Ibid., p.379.

In internationale verdragen en onderzoeksrapporten wordt langzaam maar zeker meer vorm gegeven aan duurzame ontwikkeling en rekening houden met toekomstige generaties. De filosofie kan bijdragen aan de argumentatie welke rechten toegekend moeten worden, waarom rechten niet geschonden mogen worden, en aangeven wanneer er vergissingen optreden in het denken over toekomstige generaties.

In het rapport van de WCED en het *Earth Charter* wordt op een onbekommerde manier gerefereerd aan toekomstige generaties. Atfield pleit er in zijn reactie op het *Earth Charter* voor de term ruim te interpreteren en toekomstige mensen, inclusief mogelijke mensen, serieus te nemen.

our obligations cannot simply consist in advantaging them or in not harming them, since their very existence would depend on present choices, and they would not exist otherwise.<sup>37</sup>

Als we ons afzijdig houden van weldaden vanwege de paradox van non-identiteit, en ons beperken tot rechten en rechtvaardigheid, blijft de definitie van de WCED prima bruikbaar:

Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.<sup>38</sup>

In het WCED-rapport wordt steeds de verbinding gelegd tussen de behoeften van nu en de toekomstige generaties, en een redelijke verdeling van lusten en lasten binnen en tussen generaties. Als we kijken naar de huidige verschillen tussen arm en rijk, en de mogelijkheden om een leefwaardig bestaan te leiden, zal ook binnen de huidige generaties herverdeling moeten plaatsvinden.

De morele plichten die volgen uit rechten en principes van rechtvaardigheid hebben prioriteit boven mogelijke redenen om toekomstige generaties te begunstigen volgens een principe van welwillendheid of theorie X. Terwijl we het beste voor hebben met toekomstige generaties, mogen we niet vergeten wat in onze tijd moreel gezien, juist is. Duurzame ontwikkeling vraagt niet om voortdurende toekomstige groei. Scenario-C is niet noodzakelijk de beste optie. In onze zoektocht naar hoe we onze welwillendheid naar toekomstige generaties moeten uitleggen en toepassen, moeten we geen onrechtvaardige scenario's bepleiten. Dat zou een perverse uitwerking zijn van een goedbedoeld principe.

Wanneer we proberen dergelijke scenario's in de praktijk te brengen, komen we naast allerlei praktische kwesties over risico's en onzekerheden, ook andere morele overwegingen tegen. Wat bedoelen we met groei of gelijke mogelijkheden? Is alles van waarde vervangbaar met iets anders dat van waarde is? Erkennen we een intrinsieke waarde van dieren, of van de natuur? Welke conclusies moeten we daaruit trekken?

'Gelijke mogelijkheden' staat niet gelijk aan 'economisch gelijke mogelijkheden'. Dat zou niet neutraal zijn ten aanzien van verschillende visies op goede leven. Wanneer we willen pleiten voor beleid waarbij belangrijke waarden bewaard worden voor toekomstige generaties, moeten deze vragen beantwoord worden. In de milieu-ethiek is hierover nog geen eensgezindheid.

Ook de inschatting van risico's en gevolgen is een belangrijke kwestie. Wanneer weten we zeker dat we niet op een slechter scenario afstevenen? Mogen we er wel vanuit gaan dat de kwaliteit van leven zal blijven groeien, of zal het op een uiterste grens stuiten? Wordt die uiterste grens verlaagd door bepaalde keuzes voor uitputting? Deze vragen moeten niet door een filosoof beantwoord worden, maar de wetenschap zal ook aarzelen.

Parfit houdt de scenario's eenvoudig om het denken te verhelderen. Dat is zinvol, maar het draagt het risico in zich om veel aandacht te besteden aan theoretische problemen die in de praktische toepassing voorlopig niet aan de orde zijn. Bij gebrek aan wetenschappelijke consensus over de gevolgen van bepaalde maatregelen, mag er niet gegokt worden met risico's voor toekomstige generaties, ondanks het feit dat hun identiteit (mede) door die gok zou worden bepaald.

---

<sup>37</sup> Atfield, "Beyond the Earth Charter" p. 365.

<sup>38</sup> WCED, *Our Common Future*, p. 43.

## CONCLUSIE:

### **... EN ZE LEEFDEN NOG LANG EN RECHTVAARDIG**

De non-identiteit van toekomstige generaties vormt een serieuze paradox die we niet eenvoudig mogen omzeilen. Een consistent argument om het beste van het beste aan de verre toekomst mee te geven, blijkt moeilijk te vinden. Een principe van welwillendheid is niet zonder meer toepasbaar op toekomstige generaties. Hoe een aanpassing van het principe tot een consistente theorie X kan leiden zonder nieuwe problemen op te werpen, blijft een vraag.

Maar de paradox van non-identiteit ontslaat ons niet van de plicht mogelijke rechten te respecteren en principes van rechtvaardigheid te hanteren. Daarmee wordt recht gedaan niet alleen aan de belangen van toekomstige generaties, maar ook de huidige.

Wanneer we terugkijken naar de vreemde conclusie van Haring, dat we de mensen van de toekomst geen kwaad doen door ze 'op te zadelen' met overbevolking, moeten we daarop antwoorden:

We doen weliswaar die mensen als persoon geen kwaad, maar hebben wel hun rechten geschonden door deze situatie te creëren. We hebben dus een verkeerde beslissing genomen en toekomstige generaties onrecht aangedaan. Dat mogen die toekomstige mensen ons kwalijk nemen, zelfs als ze blij zijn zelf te bestaan. Dat lijkt ook een beetje vreemd, maar het kan.

Haring vergist zich als hij zijn essay afsluit met de woorden:

Het gaat erom hoe de wereld eruitziet aan het einde van die teloorgang. En als de mensen die dan leven gelukkig zijn – ondanks het feit dat er sprake was van een teloorgang – dan hoeven we ons zo'n zorgen niet te maken.<sup>39</sup>

Toekomstige generaties hebben evenveel recht op kwaliteit van leven en mogelijkheden voor ontwikkeling als wij nu, daarom hebben wij de plicht om geen teloorgang te veroorzaken. We kunnen en behoren toekomstige generaties rechten toe te kennen en volgens de daaruit volgende plichten te kiezen en handelen. Een principe van welwillendheid is moeilijk toepasbaar op toekomstige generaties, maar principes van rechtvaardigheid zijn wel van toepassing en hebben prioriteit. De morele taak om hen geen onrecht te doen, en tegelijk ook onze generatiegenoten rechtvaardig te behandelen, is voorlopig uitdagend genoeg.

---

<sup>39</sup> Bas Haring, *Het Aquarium van Walter Huisman*, p. 119.