

Groot of Klein? De Aarde en de omvang van haar bevolking

Een filosofische beschouwing over de optimale grootte van de wereldbevolking

Bachelorscriptie Politieke filosofie

Azem Somer 0943649

Begeleider: Dr. M. A. de Geus

Politieke wetenschappen, Leiden, juni 2013

Inhoudsopgave

Inleiding 2

Centrale vraagstelling en deelvragen 3

Concepten 4

Hoofdstuk 1 De Repugnant Conclusion van Derek Parfit 5

Hoofdstuk 2 Het anti-natalisme van Benatar, een oplossing voor de repugnant conclusion? 11

Hoofdstuk 3 Wat is een acceptabele levensstandaard? 17

Hoofdstuk 4 De acceptabele levensstandaard en ongelijkheid 22

Conclusie 24

Bibliografie 27

Inleiding

Het is een gegeven dat de Aarde een maximale draagkracht heeft. De omvang van de wereldbevolking is echter geen constante, maar kan in de loop van de geschiedenis variëren. Wel is er in beginsel een limiet aan het maximale aantal mensen dat op Aarde kan leven, omdat het draagvlak van onze planeet beperkt is en ieder mens een minimale materiële welvaart nodig heeft om in leven te kunnen blijven.

Bovendien hebben diverse auteurs er op gewezen dat er op Aarde niet genoeg natuurlijke hulpbronnen zijn, om de welvaart van de huidige wereldbevolking op den duur naar een Westers niveau te tillen (Jones en Jacobs, p. 114-130, 2007). De Westerse consumptiemaatschappij blijkt onhoudbaar, tenzij we een zekere economische ongelijkheid in de wereld accepteren. Een ongelijke verdeling van welvaart betekent dat een kleine groep mensen een relatieve hoge welvaart geniet, terwijl de overgrote meerderheid genoegen moet nemen met veel minder welvaart. Indien we hiervoor zouden kiezen en de wereldbevolking blijft toenemen, dan zal ook de ongelijkheid in de wereld noodzakelijkerwijs toenemen. Wanneer we van mening zijn dat economische ongelijkheid boven een bepaalde grens ontoelaatbaar is, dan leidt dit ertoe dat Westerse landen niet langer kunnen streven naar economische groei.

Ook wanneer we economische gelijkheid nastreven, is er echter een grens aan economische groei. Op een gegeven moment zal de economie haar maximale omvang bereiken, en zal er vanaf dat moment in termen van de totale welvaart sprake zijn van een stationaire economie (Jones en Jacobs, p. 107-108, 2007). Indien desondanks de bevolking zal blijven groeien, zal de gemiddelde welvaart per persoon moeten dalen totdat de maximale bevolkingsgrootte is bereikt. In deze situatie zal, ondanks dat de economie groter is dan ooit tevoren, het overgrote deel van de bevolking in armoede (d.w.z. net boven het bestaansminimum) komen te leven.

Bovenstaande beschouwing geeft aanleiding tot een moreel dilemma, dat voor iedere overheid van belang is: moeten wij, onder aanname van een gelijktijdig streven naar een minimale inkomensongelijkheid, ons richten op een hoge individuele welvaart met een beperkte bevolkingsomvang, of naar een grotere bevolking met een lagere individuele welvaart? Dit dilemma vormt de grondslag voor de zogenaamde “*repugnant conclusion*” van de Britse filosoof Derek Parfit.

Centrale vraagstelling en deelvragen

De centrale vraagstelling van dit onderzoek volgt uit het in de in de inleiding genoemde morele dilemma.

Is het op basis van Parfitts repugnant conclusion verdedigbaar om, uitgaande van een stationaire economie, de voorkeur te geven aan een kleine bevolking met een hoge welvaart boven een grote bevolking met lage welvaart, en zo ja, wat zou dan een aanvaardbare welvaart zijn?

Bij deze vraagstelling zullen de volgende deelvragen worden behandeld. De eerste deelvraag luidt: *Wat is de visie van Parfit op het vraagstuk van overbevolking in relatie tot de levensstandaard?* Het doel van deze deelvraag is om een beschrijving en een kritische analyse te geven van Parfitts theorie. Deze vraag komt aan bod in hoofdstuk 1.

De tweede deelvraag is: *Welke kritiek is vanuit de theorie van Benatar mogelijk op de theoretische aannames van Parfit?* In zijn boek *Better Never to Have Been* (2006) betoogt Benatar een “oplossing” van Parfitts dilemma te hebben. Aan de hand van deze vraag zal ik bekijken in hoeverre deze oplossing een houdbaar alternatief biedt voor het dilemma (Benatar, p. 172-178, 2006). In hoofdstuk 2 zal deze vraag worden behandeld.

De derde deelvraag luidt: *Bestaan er alternatieve benaderingen van Parfitts dilemma?* Het doel van deze deelvraag is om te bestuderen wat een acceptabele levensstandaard zou kunnen inhouden. Voor het beantwoorden van deze vraag zal ingaan op de visie van het *goede leven* van de volgende auteurs: Aristotles, Epicurus en John Stuart Mill. Hoofdstuk 3 zal op deze vraag in gaan.

De vierde en laatste vraag die in dit onderzoek besproken wordt, is: *Wat is de rol van ongelijkheid op het bevolkingsvraagstuk?* Deze deelvraag komt voort uit Parfitts verwerping van *the appeal to inequality* als een (mogelijke) oplossing van zijn dilemma (Parfit p. 422-425, 1987). Deze vraag zal in hoofdstuk 4 ter sprake komen.

Concepten

Een van de centrale concepten in dit onderzoek is de *stationaire economie*. Hiermee wordt bedoeld een economie die een stabiel en ecologisch verantwoord welvaartsniveau kent, in plaats van gericht te zijn op toename van de materiële welvaart. In dit onderzoek wordt er van uitgegaan dat er op enig moment in de toekomst sprake zal zijn van een dergelijke economie. Hoe deze precies bereikt kan of zal worden, wordt in dit onderzoek buiten beschouwing gelaten.

Het tweede concept dat van belang is in deze analyse is *welvaart*. Voor dit onderzoek zal ik welvaart opvatten als de *materiële levensstandaard*. De woorden welvaart en levensstandaard zullen als uitwisselbare begrippen worden gebruikt. De reden hiervoor is dat de economische activiteiten van de mensen beperkt worden door de fysieke grenzen van ons ecosysteem (Jones en Jacobs p. 99-105, 2007).

Het derde concept dat in het middelpunt zal staan is *overbevolking*. Overbevolking is, in de visie van Bernatar, veeleer een *normatief* concept dan een technisch concept, omdat er nooit meer mensen kunnen zijn dan de Aarde daadwerkelijk kan onderhouden (Benatar p. 165-168 2006). Het probleem van overbevolking wordt vooral bepaald door de vraag wat de maximale bevolkingsomvang is die wij als bewoners van deze Aarde wensen te accepteren.

Een ander belangrijk concept dat ter sprake zal komen is *ongelijkheid*. In de context van dit werkstuk zal dit begrip worden gebruikt om de verschillen in materiële welvaart tussen personen mee aan te duiden. Onder de mate van ongelijkheid wordt daarom verstaan de grootte van deze verschillen in materiële welvaart.

Hoofdstuk 1 De repugnant conclusion van Derek Parfit

Voor een goed begrip wordt gestart met wat de *repugnant conclusion* van Parfit precies inhoudt? Dit probleem volgt volgens Parfit uit het consequent volgen van *totaal utilitaristische* principes (Parfit p. 387-390, 1987). Het totaal utilitarisme betoogt dat beleid gericht moet zijn op het vergroten van het totale nut, wat neerkomt op de som van het individuele nut van alle personen. Het totaal utilitarisme is het klassieke utilitarisme, zoals in de 19e eeuw is ontwikkeld door Jeremy Bentham (Sinnot-Armstrong, 2011).

Uitgaande van dit beginsel, stelt Parfit het volgende gedachte-experiment voor: op enig moment A zijn er 10 miljard mensen met elk nut 1, het totale nut is dus 10 miljard. Enige tijd later op moment B zijn er twintig miljard mensen met elk nut 0,6 en is het totale nut 12 miljard. Volgens totaal utilitaristen is de situatie op moment B te verkiezen *boven* die op moment A, omdat op het tijdstip B het *totale* nut groter is dan op A. Dit klinkt op zich nog niet heel erg dramatisch. Volgens Parfit kunnen we deze stap echter nog een keer herhalen: op een moment C hebben we 40 miljard mensen elk met nut 0,36 en derhalve totaal nut van 14,4 miljard. De reden hiervoor is dat het totale nut op tijdstip C te verkiezen is *boven* dat op B, en dus ook *boven* dat op A (Parfit p. 387-390, 1987).

Deze stap kunnen we nog enkele keren herhalen. Iedere keer verdubbelt de bevolking en omdat het individuele nut met iets minder dan de helft afneemt, neemt het totale nut desondanks verder toe. Volgens Parfit komen wij na een aantal stappen terecht op een moment Z waar de bevolking immens is en het individuele nut vrijwel 0 is, maar zal het totale nut *groter* zijn dan dat op moment A. Volgens de totaal utilitaristen heeft Z dan ook de voorkeur *boven* A. Parfit betoogt dat deze conclusie volkomen logisch is (vanuit het perspectief van het totale nut), maar tegelijkertijd vindt hij deze conclusie weerzinwekkend, vandaar de benaming *repugnant conclusion* (Parfit p. 387-390, 1987).

Hoewel de repugnant conclusion een volstrekt logisch resultaat is van het totaal utilitarisme, is hij volgens Parfit erg contra-intuïtief (Parfit, p. 389, 1987). Immers, hoe is het mogelijk dat een situatie waarin het overgrote deel van de bevolking nauwelijks een levenswaardig bestaan heeft, te verkiezen valt *boven* een toestand waarin iedereen een relatief hoge mate van welvaart geniet? Parfits conclusie luidt dan ook dat we het totaal utilitarisme verworpen dient te worden (Parfit p. 389, 1987).

Een van de problemen met het totaal utilitarisme is, dat het enkel de *som* van het nut in ogenschouw neemt, en *niet* de verdeling van het nut (Sinnot-Armstrong, 2011). In een poging om het utilitarisme te “weerleggen” heeft Robert Nozick het concept van het *Utiliteitsmonster* (utility monster) bedacht. Een utiliteitsmonster is een persoon die enorm veel nut vergaart ten koste van anderen. Ten gevolge van het accumuleren van nut door het utiliteitsmonster *stijgt* het totale nut, maar al het nut komt te liggen bij het utiliteitsmonster (Nozick p. 41, 1974). Deze benadering heeft de nodige kritiek gekregen, omdat Nozick slechts één specifieke vorm van het utilitarisme bestrijdt, namelijk het totaal utilitarisme. Ondanks dit punt is volgens Parfit de *repugnant conclusion* equivalent aan het utiliteitsmonster (Parfit p. 189, 1987).

Aangezien de *repugnant conclusion* het logische gevolg is van het *totaal* utilitarisme, dienen wij ons af te vragen of we een andere ethische theorie kunnen ontwikkelen die de *repugnant conclusion* vermijdt. Het belangrijkste alternatief voor het totaal utilitarisme is het *gemiddelde* utilitarisme (“average utilitarianism”). Bij deze variant van het utilitarisme wordt niet langer de som van ieder individueel nut bekeken, maar het gemiddelde nut voor iedere persoon (Sinnot-Armstrong, 2011).

Het toepassen van het gemiddelde utilitarisme leidt tot beduidend andere resultaten dan bij het totaal utilitarisme. Ervan uitgaande dat het nut evenredig is met de materiële welvaart, volgt uit deze variant dat het beter is wanneer er minder mensen zijn die elk een hoger nut genieten dan dat er meer mensen zijn die dezelfde welvaart moeten delen en derhalve individueel een lager nut genieten. Dit gaat ook op wanneer als gevolg hiervan het totale nut lager zou zijn. Waar het totaal utilitarisme een zo groot mogelijke bevolkingsomvang lijkt te propageren, wijst de gemiddelde variant juist in de omgekeerde richting (onder aanname van een begrensde totale welvaart).

Volgens Parfit is deze gemiddelde benadering echter ook geen goede oplossing voor dit probleem. Als voorbeeld neemt hij Adam en Eva. Stel dat zij in het begin de enige mensen op deze planeet zijn, dan hebben zij *alle* beschikbare hulpbronnen voor zichzelf en genieten zij derhalve het hoogst mogelijke niveau van welvaart dat mogelijk is. Echter voor iedere persoon die er naast Adam en Eva bij komt, zal de welvaart voor deze allereerste mensen afnemen. Parfit stelt dat volgens het gemiddelde utilitarisme het verkeerdt zou zijn als er meer mensen bijkomen, omdat het individuele nut van Adam en Eva als

gevolg hiervan afneemt (Parfit p. 420-422).

Volgens Parfit is het absurd om te beweren dat het “slecht” is als er in dit voorbeeld meer mensen bij komen, enkel en alleen omdat het individuele nut van Adam en Eva afneemt, ondanks dat iedere persoon die op Aarde aanwezig is een levenswaardig leven leidt (Parfit p. 420-422).

Bovenstaande geeft in het kort de kern van Parfits theorie over bevolkingsethiek weer, de tak van de ethiek die zich bezighoudt met vraagstukken die samenhangen met de bevolkingsgrootte. Hij beschrijft in dit verband vooral de problemen die voortkomen uit de toepassing van traditionele ethische theorieën op bevolkingsvraagstukken. Het is volgens Parfit zeer problematisch om traditionele ethische theorieën toe te passen op bevolkingsvraagstukken. Hij stelt dat de reden hierin gelegen is dat de meeste ethische theorieën betrekking hebben op zogeheten *same number* problemen. Dit zijn problemen waarbij het aantal betrokken mensen *niet* verandert. Deze aanname is overigens doorgaans niet expliciet opgenomen in de probleemstelling (Parfit p. 355-356, 1987).

Om dit concept te illustreren geeft Parfit het voorbeeld van een regering die tussen twee soorten beleid moeten kiezen, te weten *Uitputting (depletion)* en *Besparing (conservation)*. Bij beide keuzes neemt de welvaart toe, echter onder uitputting is de welvaartstoename groter dan onder besparing, althans gedurende de eerst volgende twee eeuwen. Daarna zal de situatie omgekeerd zijn. Het *aantal* mensen is echter niet afhankelijk van het gekozen beleid (Parfit p. 361-364, 1987).

Volgens Parfit bieden noch het totaal utilitarisme noch het gemiddelde utilitarisme een oplossing voor dit complexe probleem. De reden hiervoor is dat de mensen die nu leven niet dezelfde mensen zijn die over honderd, tweehonderd of driehonderd jaar zullen leven (Parfit p. 362-363, 1987). Wat “goed” is voor ons op dit moment, kan “nadelig” zijn voor onze nakomelingen. Wanneer we een beleid moeten kiezen, geeft het utilitarisme derhalve geen uitsluitsel over welke keuze de juiste is. Immers, beleid *Uitputting* geeft eerder levende generaties een hoger nut en latere generaties een lager nut dan *Besparing*, terwijl *Besparing* latere generaties bevoordeelt ten opzichte van eerdere generaties. Omdat verschillende generaties uit telkens andere personen bestaan, is het niet mogelijk het nut op verschillende momenten op een betrouwbare wijze tegen elkaar afwegen.

Ook als we ons zouden beperken tot enkel de mensen die op één bepaald moment leven, bijvoorbeeld over honderd jaar, is er volgens Parfit een probleem: namelijk dat de mensen die over honderd jaar onder het ene beleid leven niet dezelfde personen zullen zijn als degene die zouden leven als gevolg van het andere beleid. Stel dat Marieke onder uitputting zou trouwen met Piet, indien beleid besparing zou zijn gekozen, dan zou zij getrouwd zijn met Jan. Ten gevolge van het gekozen beleid zullen de kinderen van Marieke andere personen zijn.

We kunnen ons echter afvragen of dit inderdaad een fundamenteel probleem is. Parfit vindt van wel en beargumenteert dat als Marieke en Piet met elkaar zouden trouwen, de kinderen van Marieke en Jan nooit zullen bestaan. Indien deze laatsten wél zouden bestaan, zouden zij een leven hebben dat volgens Parfit de moeite waard is om te leven. Het punt is alleen dat aangezien er voor een ander beleid is gekozen, zij in de praktijk nooit zullen bestaan (Parfit, p. 351-355, 1987).

Dit effect kan gegeneraliseerd worden: onder het beleid *uitputting* zal over honderd jaar een groep mensen A leven en onder het beleid *besparing* zal een andere groep mensen B leven. A en B zijn verschillend, en de meeste mensen uit beide groepen zouden een levenswaardig bestaan hebben, indien zij inderdaad zouden bestaan. Echter zal als groep A bestaat dan zullen de personen uit groep B nooit geboren worden. Het lastige is volgens Parfit er in gelegen dat geen van de mensen uit beide groepen méér recht hebben om te bestaan, dan de mensen uit de andere groep (Parfit p. 361-364, 1987).

Deze gegeneraliseerde versie wordt door Parfit het zogenaamde *non-identity problem* genoemd. Het *non-identity problem* houdt volgens Parfit in dat we bij het kiezen van beleid niet kunnen stellen dat het ene beleid “beter” is voor de mensen over honderd jaar dan het andere beleid. Dit zou namelijk impliceren dat, ongeacht welk beleid er wordt gevoerd, er in beide gevallen *exact* dezelfde mensen geboren zullen worden (Parfit p. 363, 1987). Alleen als dit het geval zou zijn, kun je volgens Parfit concluderen dat mensen onder het ene beleid beter af zouden zijn dan onder het andere.

Het *non-identity problem* heeft ook consequenties voor de *repugnant conclusion*. Stel dat als gevolg van een bepaald beleid er op een zeker moment een groep A bestaat van 10 miljard mensen die elk een levenswaardig bestaan genieten. Echter als er voor een ander beleid was gekozen, zou er op dat zelfde moment een groep B met 15 miljard personen zijn geweest met elk een levenswaardig bestaan. Het is

evident dat A en B nooit identiek kunnen zijn qua samenstelling van individuen, B kent immers 5 miljard *extra* mensen. Zowel onder A als B zouden de meeste mensen echter een levenswaardig bestaan leiden.

Kiezen voor A betekent feitelijk dat we vijf miljard mensen een levenswaardig bestaan ontzeggen, aldus Parfit. Zelfs wanneer B alle mensen uit A zou omvatten, betekent een keuze voor een kleinere bevolking niet alleen dat A beter af is qua welvaart, maar ook dat een additionele vijf miljard mensen slechter af is vanwege het enkele feit dat hen een goed leven wordt ontzegd.

Nu Parfits theorie uitvoerig is beschreven, wordt het tijd om enkele kritiepunten te spreken. Allereerst kunnen we ons afvragen in hoeverre de *repugnant conclusion* wel een realistisch model is. De basisaanname van Parfit is dat het totale nut kan blijven toenemen, zij het dan in een afnemend tempo en met dalend individueel nut. Ervan uitgaande dat nut en materiële welvaart evenredig met elkaar zijn, wijzen Jones en Jacobs erop dat de groei van de materiële welvaart wordt beperkt door de biofysische grenzen van onze planeet.

In de praktijk is er dus sprake van een maximale totale welvaart en eveneens van een maximaal totaal nut. Wanneer deze limiet bereikt is kan het totale nut niet meer verder toenemen. Indien de bevolking hierna toch verder zou toenemen, gebeurt dit onder een constant totaal nut en derhalve is het totaal utilitarisme niet toepasbaar. Op deze wijze valt een belangrijke stap die leidt tot de *repugnant conclusion* weg. Omdat het totaal utilitarisme enkel en alleen kijkt naar de som en niet naar de verdeling, is deze theorie niet in staat om een keuze te maken tussen verschillende bevolkingsgroottes bij een constant totaal nut.

Betekent dit dan dat de *repugnant conclusion* niet relevant is? Niet helemaal, want we kunnen ons voorstellen dat de economie pas een maximale omvang bereikt wanneer de wereldbevolking ook haar maximale omvang bereikt, en derhalve iedereen net boven het bestaansminimum leeft. Voordat deze zal situatie optreden is zowel het totale nut niet maximaal, én zal het gemiddelde nut significant hoger zijn dan het bestaansminimum. In deze situatie faalt het totaal utilitarisme (nog) niet en is de *repugnant conclusion* nog steeds een houdbare gevolgtrekking.

In zijn betoog om de absurditeit van het gemiddelde utilitarisme aan te tonen, doet Parfit een beroep op een merkwaardig argument. Door zijn hele boek benadrukt hij telkens dat de meeste mensen een levenswaardig bestaan hebben of zouden hebben, als zij zouden bestaan. Hiermee impliceert hij dat mensen een positief nut ontlene aan het simpele feit dat zij bestaan en dat als zij niet zouden bestaan hen daarmee onrecht aangedaan zou worden.

Dit argument is merkwaardig omdat men zich twee zaken kan afvragen: ten eerste, kunnen mensen benadeeld worden door het enkele feit dat zij niet bestaan en hen hierdoor een levenswaardig bestaan wordt ontzegd? En ten tweede, kan wel worden volgehouden dat mensen een positief nut ontlene aan hun bestaan of kunnen mensen beter af zijn als zij nooit bestaan zouden hebben? In het verlengde van deze vragen dient men zich af te vragen wat een levenswaardig bestaan eigenlijk inhoudt. Het volgende hoofdstuk zal bekijken of mensen inderdaad beter af kunnen zijn als zij niet zouden bestaan of dat het niet-verwekken van een persoon opgevat kan worden als een vorm van onrecht, zoals Parfit schijnt te suggereren, en in hoeverre dit een bijdrage kan leveren aan de oplossing van Parfits dilemma.

Hoofdstuk 2 Het anti-natalisme van Benatar, een oplossing voor de repugnant conclusion?

In *Reasons and Persons* is Parfit op zoek naar een *theorie X*. Deze theorie moet zowel het *non-identity problem* oplossen als de *repugnant conclusion* vermijden. Uiteindelijk slaagt hij er niet in dit in zijn eigen boek te bereiken. In het boek *Better Never to Have Been* presenteert de Zuid-Afrikaanse filosoof David Benatar diens *anti-natalisme* als een alternatieve, volgens hem wel mogelijke oplossing (Benatar p. 172-178, 2006).

In dit hoofdstuk worden twee deelonderwerpen behandeld. Allereerst wordt onderzocht wat anti-natalisme inhoudt en welke argumenten Benatar aanvoert om het anti-natalisme te verdedigen. Vervolgens zal worden ingegaan op de kwestie waarom anti-natalisme een mogelijke oplossing is van Parfits probleem.

Anti-natalisme is de ethische positie die stelt dat het beter is om geen kinderen te verwekken. Diverse anti-natalisten hebben elk hun eigen argumenten ter verdediging van hun posities. Hier zullen we ons echter beperken tot de theorie van Benatar. Zijn theorie volgt uit een soort van “*negatief utilitarisme*”, een vorm van utilitarisme die zich richt op het *minimaliseren* van “pijn”, terwijl meer traditionele varianten van het utilitarisme juist de maximalisatie van “genot” promoten (Sinnott-Armstrong, 2011).

Hoewel Benatar de term negatief utilitarisme zelf niet gebruikt en hij in zijn betoog soms een meer deontologische indruk wekt, baseert hij zijn stelling vooral op de (vermeende) schade die mensen ondervinden ten gevolge van het bestaan. Volgens Benatar is “coming into existence always a harm” (Benatar p. 1-3, 2006). Om deze opvallende bewering te onderbouwen volgt hij een aantal denkstappen.

Voordat kan worden bewezen dat “coming into existence is always a harm”, moet volgens Benatar worden aangetoond dat “coming into existence” soms als schade beschouwd kan worden. Deze kwestie is volgens hem met ja te beantwoorden, er zijn immers gevallen waarin het evident is dat een persoon beter af zou zijn geweest als hij of zij nooit zou hebben bestaan. Men denke hierbij aan kinderen die ernstig gehandicapt ter wereld komen en als gevolg van hun conditie nauwelijks een levenswaardig bestaan kunnen hebben (Benatar, p. 18-28, 2006).

Er is een filosofisch argument dat betwist dat bestaan een kwaad is. Sommige filosofen beargumenteren, volgens Benatar, dat:

1. “For something to harm somebody, it must make that person worse off.
2. The 'worse off' relation is a relation between two states.
3. Thus, for somebody to be worse off (such as existence), the alternative state, with which it is compared, must be one in which he is less badly (or better) off.
4. But non-existence is not a state in which anybody can be, and thus cannot be compared with existence.
5. Thus coming into existence cannot be *worse* than never coming into existence.
6. Therefore, coming into existence cannot be a harm.” (Benatar p. 20-21, 2006).

Naar het idee van Benatar is deze argumentatie echter niet overtuigend. Om te beginnen kan volgens Benatar worden betwist of premisse 1 wel klopt; we zouden kunnen verdedigen dat er sprake is van een kwaad als een toestand slecht is, ongeacht of door deze toestand een persoon slechter af is. Indien dit het geval zou zijn, is er geen vergelijking meer tussen twee of meer toestanden noodzakelijk en vervalt de rest van de argumentatie (Benatar p. 21, 2006).

Een volgende tegenwerping die Benatar presenteert, ontleent hij aan Joel Feinsein. Volgens Feinsein is het goed mogelijk dat een persoon van mening is dat zijn leven zo slecht is, dat hij prefereert om dood te zijn. In dit geval verkiest deze persoon dus het niet-bestaan boven het bestaan. In dat geval is premisse 4 discutabel. Weliswaar is niet-bestaan geen toestand waarin men zich kan bevinden. Maar dit weerhoudt ons er niet van om het niet-bestaan mee te nemen in een nutsvergelijking (Benatar p. 21-22, 2006).

Benatar concludeert vervolgens dat “coming into existence” ten minste in bepaalde gevallen een kwaad is. Het bovenstaande argument laat echter niet zien dat verwekt worden *altijd* een kwaad is. Om deze laatste stelling te onderbouwen, stelt Benatar allereerst vast dat elk leven de nodige ellende kent, al kent het ene leven duidelijk meer ellende dan het andere. Hij beseft echter terdege dat *optimisten* hem zullen tegenwerpen dat het leven niet enkel en alleen uit ellende bestaat, maar ook positieve kanten heeft.

Benatar ontkent dit laatste niet, maar in plaats daarvan vraagt hij zich af of de goede aspecten van het leven kunnen opwegen tegen de slechte aspecten (Benatar p. 28-30, 2006).

De vraag die vervolgens oprijst is of de goede en slechte aspecten van het leven wel tegen elkaar afgewogen kunnen worden. Men zou namelijk kunnen betogen dat het niet erg is om een persoon te verwekken, mits het leven van deze persoon meer goede kanten heeft dan slechte. Indien dit mogelijk is, dan is “coming into existence” niet altijd verkeerd, maar enkel in die gevallen waarin de balans negatief uitvalt. Voor Benatar gaat deze redenering echter niet op, omdat volgens hem “pleasure” en “pain” fundamenteel *asymmetrisch* zijn (Benatar p. 30, 2006).

Deze asymmetrie volgt uit het onderscheid tussen “goed” en “niet-slecht”. Benatar stelt dat de volgende stellingen onomstreden zijn: 1. de aanwezigheid van “pijn” is slecht, en 2. de aanwezigheid van “genot” is goed. Stellingen 1 en 2 zijn wat Benatar *symmetrisch* noemt, echter waarneer wij kijken naar de *afwezigheid* van “pijn” en “genot”, krijgen we volgens Benatar de volgende stellingen: 3. de afwezigheid van pijn is goed, ook als *niemand* dit goed geniet, en 4. de afwezigheid van plezier is niet slecht, zolang niemand zijn genot wordt ontnomen. Stelling 3 is een directe omkering van stelling 1, terwijl stelling 4 geen omkering van stelling 2 is. Op basis hiervan noemt Benatar stellingen 3 en 4 *asymmetrisch* (Benatar p. 30-40, 2006).

Wat betekent stelling 4 echter? Kort gezegd behelst deze stelling dat niemand onrecht wordt aangedaan als hij geen “genot” heeft, mits wij hem niets ontnemen. Volgens Benatar bestaat er een sterke(re) morele verplichting om mensen géén kwaad te doen, maar bestaat er geen of een zwakkere verplichting om mensen te behagen (Benatar p. 32, 2006). Hier doet zich een opvallende gelijkenis voor met het concept van negatieve rechten zoals wordt verdedigd door onder andere Robert Nozick. Volgens deze opvatting worden mensen enkel verplicht om in hun handelen de rechten van anderen *niet* te schaden, terwijl mensen geen verplichting hebben om het welzijn van anderen te bevorderen (Nozick p. 28-30, 1974).

Vanuit deze asymmetrie kan volgens Benatar worden geconcludeerd dat er geen plicht is voor mensen om zich voort te planten. Immers door af te zien van reproductie wordt volgens stelling 4 niemand geschaad. Verder volgt uit deze asymmetrie dat het voorkomen van leed een belangrijker moreel

criterium is dan het bevorderen van plezier (Benatar p. 35-40, 2006). Een persoon die nooit bestaan heeft en ook nooit zal (hebben) bestaan, kan geen onrecht worden aangedaan vanwege het enkele feit dat hij nooit zou kunnen genieten van het leven. Hiermee is echter nog niet aangetoond dat het verwekken van mensen *altijd* een kwaad is. Men zou nog altijd kunnen betogen dat ondanks het feit dat “pijn” en “genot” asymmetrisch zijn, de kwaliteit van het leven kan worden bepaald door de goede aspecten bij elkaar op te tellen en daarvan de som van de slechte aspecten af te trekken.

Voor Benatar is dit te simplistisch: hij stelt dat niet enkel en alleen de hoeveelheid “pijn” en “genot” van belang zijn maar ook de verdeling hiervan. Hij onderscheidt drie verdelingsaspecten: de volgorde waarin zij voorkomen, de intensiteit van “pijn” en “genot”, en de lengte van het leven. Op grond van deze aspecten kunnen we twee levens met eenzelfde hoeveelheid pijn en genot met elkaar vergelijken en bepalen welk leven beter is. Naast deze verdelingsaspecten onderscheidt Benatar nog een ander criterium, namelijk het bestaan van een drempelwaarde van pijn: wanneer deze wordt overschreden is het leven niet meer de moeite waard om geleefd te worden (Benatar p. 61-64, 2006).

Ook als we accepteren dat de kwaliteit van leven niet een eenvoudige optelsom is, kan worden betwist dat “coming into existence” altijd een kwaad is. De meeste mensen zijn immers van mening dat een leven wel de moeite waard is. Benatar stelt evenwel dat het beeld dat mensen hebben van de kwaliteit van hun eigen leven onbetrouwbaar is, omdat volgens hem de meeste mensen geneigd zijn om de positieve kanten van hun leven te benadrukken en de negatieve aspecten te negeren (Benatar, p. 64-69, 2006).

Op grond van bovenstaande overwegingen trekt Benatar de volgende conclusies. Ten eerste, er bestaat geen plicht om gelukkige mensen te doen ontstaan (Benatar p. 94-95, 2006). Ten tweede, er bestaat een sterkere plicht om te voorkomen dat mensen leed ondergaan, dan om hen gelukkig te maken. Ten derde, geluk en leed kunnen niet tegen elkaar afgewogen worden. En ten vierde, elk leven kent een zekere hoeveelheid leed. Hieruit concludeert Benatar dat het krijgen van kinderen moet worden verworpen op morele gronden (Benatar p. 95-102, 2006).

Het anti-natalisme, ongeacht van welke aard, heeft ingrijpende implicaties voor de bevolkingsethiek. Tenslotte is de ultieme consequentie van deze positie, indien door iedereen gepraktiseerd, het uitsterven

van de mensheid. Voor Benatar is dit vooruitzicht *an sich* niet betreurenswaardig (hoewel hij erkent dat er praktische problemen aan dit proces kleven), aangezien volgens zijn redenering een persoon beter af is als hij nooit zou hebben bestaan (Benatar p. 177, 2006).

In hoeverre denkt Benatar dat *anti-natalisme* een mogelijke kandidaat is voor de door Parfit gezochte theorie X? Om te beginnen is hij iets bescheidener en claimt hij dat anti-natalisme “*compatible*” met theorie X is, en niet theorie X zelf (Benatar p. 178, 2006). Zoals hierboven duidelijk werd, prefereert het anti-natalisme het (geleidelijk) uitsterven van de mensheid, en op deze wijze vermijdt het Parfits *repugnant conclusion*.

Verder betoogt Benatar dat anti-natalisme het *non-identity problem* weet te vermijden. Dit probleem komt volgens Benatar voort uit de misvatting dat een persoon beter af is als hij zou bestaan. Vanwege de asymmetrie tussen het vermijden van leed en het onthouden van plezier (door een persoon niet te verwekken), vervalt dit argument. Eerder hebben we gezien dat mensen er geen schade van zouden ondervinden als zij niet zouden bestaan. Ook in het hypothetische geval dat een persoon een leven zonder enig leed zou hebben, zo hij niet slechter af zijn dan wanneer hij niet zou bestaan. Omdat hem niks ontnomen wordt, kan deze hypothetische persoon hier geen schade van ondervinden (Benatar p. 173-175, 2006).

Hoewel Benatar zijn versie van anti-natalisme presenteert als een mogelijke kandidaat voor theorie X, is er het nodige commentaar op zijn argumentatie mogelijk. Centraal in zijn betoog is de stelling dat “coming into existence is always a harm” en deze bewering tracht hij aan te tonen door middel van de door hem benoemde asymmetrie. De voornaamste vraag die gesteld moet worden is of het inderdaad aannemelijk is dat het verwekken van een persoon altijd en immer slecht is. Zowel Rivka Weinberg als Joseph Packer trekken de asymmetrie van Benatar ernstig in twijfel.

Het hoofdargument van Weinberg is dat de meeste mensen hun bestaan, ondanks al het leed, niet betreuren, en sterker nog, veruit de meeste mensen blij zijn met hun bestaan. Het is volgens haar niet mogelijk om *objectief* te bewijzen dat “coming into existence” in alle gevallen slecht is, en dat het verwekken van kinderen om die reden altijd verworpen moet worden (Weinberg, 2012).

Een vergelijkbare argumentatie wordt behandeld door Packer. In zijn artikel *Better Never to Have Been?: The Unseen Implications*, ontwikkelt hij een alternatieve asymmetrie. Net als Benatar betoogt Packer dat een persoon niet geschaad kan worden door niet verwekt te worden en ontbreekt ook bij Packer een verplichting om kinderen te krijgen. Het is volgens hem echter wel mogelijk om leed en geluk tegen elkaar af te wegen, en derhalve is het krijgen van kinderen niet noodzakelijk een moreel kwaad (Packer, 2010).

Het centrale deel van Packers asymmetrie is de “two-part test” voor het krijgen van kinderen. Deze toets bestaat uit twee vragen die met ja of nee beantwoord kunnen worden. De eerste vraag is of de verwekking van een kind het totale nut van de rest van de samenleving vergroot. En de tweede vraag is of het te verwekken kind naar verwachting “netto” meer plezier dan leed zal hebben. Als het antwoord op beide vragen ja is, is het acceptabel om een kind te krijgen. Wanneer er tenminste één vraag met nee wordt beantwoord, dient volgens Packer te worden afgezien van het krijgen van een kind (Packer, 2010). Deze toets voorkomt volgens Packer de “repugnant conclusion” (Packer, 2010). Omdat het niet-bestaan van potentiële mensen geen moreel dilemma kan zijn, is ook het “non-identity” probleem irrelevant, en vanwege het tweede deel van de test kunnen er geen personen worden verwekt die een nauwelijks levenswaardig bestaan zullen moeten leiden.

Packer's versie van de Asymmetrie geeft ons echter geen antwoord op wat een levenswaardig bestaan is. Packer noch Benatar geven een antwoord op het vraagstuk *hoe* hoog de levensstandaard moet zijn om als acceptabel te kunnen worden beschouwd. In het volgende hoofdstuk zal worden onderzocht op welke wijze een acceptabel niveau van leven kan worden bepaald.

Hoofdstuk 3 Wat is een acceptabele levensstandaard?

David Benatar betoogt dat de term *overbevolking* een normatief begrip is, omdat in fysieke zin de wereldbevolking nooit groter kan zijn dan wat de Aarde kan dragen. Als wij van overbevolking spreken dan doelen wij niet zozeer op het feit dat er meer mensen zijn dan technisch mogelijk is, maar dat we vinden dat er meer mensen zijn dan dat er zouden moeten zijn (Benatar p. 165, 2006). Benatars argument sluit echter niet uit dat er op *lokaal* niveau sprake kan zijn van overbevolking in fysieke zin, omdat een land niet over voldoende natuurlijke hulpbronnen beschikt om de eigen bevolking te onderhouden en deze hulpbronnen van elders zou moeten aanvoeren.

Vanuit zijn theorie beargumenteert Benatar dat elke bevolkingsomvang groter dan nul, in normatieve zin al “overbevolking” is. Immers uit zijn anti-natalisme volgt dat het beter zou zijn als de mensheid op den duur zou uitsterven (Benatar p. 166, 2006). Er zijn denkers zoals Joseph Packer die weliswaar deels op de lijn van Benatar zitten, die echter de extreme conclusie dat “coming into existence” altijd slecht is, verwerpen. En dus kan volgens Packer niet gesteld worden dat elke bevolkingsgrootte overbevolking betekent.

Parfit, Benatar en Packer verwerpen de “repugnant conclusion”, waarmee zij laten zien dat er een minimale standaard is die acceptabel is. Uit het werk van Jones en Jacobs volgt dat het aantal mensen dat op Aarde kan leven omgekeerd evenredig is aan de levensstandaard van die mensen. Bij een hogere levensstandaard hoort een kleinere bevolking, en vice versa. De vraag wat een optimale grootte is van de wereldbevolking, is equivalent aan de vraag wat een acceptabele levensstandaard zou zijn.

Uit de verwerping van de “repugnant conclusion” volgt enkel het bestaan van een bepaalde ondergrens aan wat een acceptabele levensstandaard is. Preciezer gezegd, de “repugnant conclusion” vertelt ons wat een *te lage* levensstandaard is, maar niet hoe hoog de levensstandaard dan wél moet zijn. Uit Parfits kritische beschouwing van het gemiddelde utilitarisme, kan worden afgeleid dat hij vermoedt dat er sprake kan zijn van een maximum aan wat een acceptabele levensstandaard kan zijn.

Packers asymmetrie laat nog wel de essentiële vraag open wat een acceptabele levensstandaard is. Door de eeuwen heen hebben filosofen zich gebogen over de vraag wat het goede leven is. Volgens

Aristoteles is het doel van de ethiek het bereiken van het *goede leven*, en is ethiek niet een puur academische discipline. Voor Aristoteles is het goede ook het hoogste goed (Kraut, 2010), waaruit volgt dat het goede leven het beste leven is. Wat zijn volgens hem de kenmerken van het hoogste goed? In de filosofie van Aristoteles zijn dat de volgende drie: het hoogste goed is begerenswaardig vanuit zichzelf, het hoogste goed is niet begerenswaardig vanwege iets anders, en al het andere goede is begerenswaardig vanwege het hoogste goed. Volgens Aristoteles voldoen geluk (eudaimonia) en goed leven (eu zên) aan deze criteria (Kraut, 2010).

Dit leidt tot de vraag wat de begrippen geluk en goed leven inhouden. Is rijkdom een (noodzakelijke) voorwaarde voor geluk? Om deze vraag te kunnen beantwoorden dienen we Aristoteles' leer van het midden te bespreken. De Aristoteliaanse ethiek wordt in het algemeen omschreven als een *deugdethiek* (virtue ethics). Een deugd is in zijn visie een conditie die is gelegen tussen twee extremen: die van overmaat en die van gebrek (Kraut, 2010). Deze laatste extreme vorm is goed te begrijpen, bijvoorbeeld: als wij te weinig eten hebben, kunnen wij niet goed functioneren. Een gebrek aan eten kan nooit goed zijn, maar wij hebben slechts een beperkte hoeveelheid voedsel nodig. Wanneer wij te veel voedsel consumeren, meer dan wij nodig hebben, kunnen we hier ziek van worden. Ook deze vorm van overvloed kan nooit goed zijn. Volgens Aristoteles moeten we beide extremen vermijden, en alleen zoveel voedsel nuttigen als wij nodig hebben om ons lichaam in goede gezondheid te houden.

Ook andere deugden volgen het midden, Kraut noemt het volgende voorbeeld: moed ligt tussen enerzijds lafheid en roekeloosheid anderzijds (Kraut, 2010). Voor Aristoteles is het leiden van een deugdzaam bestaan een noodzakelijke voorwaarde van geluk en het goede leven. In deze visie is armoede buiten gratie, omdat dit een staat van gebrek is, maar ook overmatige rijkdom dient te worden vermeden. Een zekere mate van welgesteldheid is belangrijk, echter dienen wij niet te streven naar materiële welvaart als doel opzich, en alleen in die mate die noodzakelijk is voor het goede leven.

Bovenstaande overwegingen leiden naar het vraagstuk van ongelijkheid. Aristoteles' definitie van deugdzaamheid geldt in beginsel voor iedereen en wanneer zowel armoede als overmatige rijkdom door iedereen vermeden dienen te worden, komt men vanzelf uit bij een zekere mate van (economische) gelijkheid. Dit is niet de enige reden die Aristoteles geeft voor het belang van gelijkheid. Voor het goede leven is in het bijzonder vriendschap essentieel. Zuivere vriendschap kan

enkel bestaan tussen gelijken, opdat vrienden elkaar niet alleen beschouwen als een bron van hulpmiddelen (Kraut, 2010).

Het Epicurisme kan worden beschouwd als een reactie op het Aristoteliaanse denken. De ethiek van Epicurus volgt uit zijn radicaal materialistische wereldbeeld, en draait op de begrippen “pijn” en “genot”. Epicurus verstaat onder “pijn” die zintuigelijke indrukken die ons in een negatieve gemoedstoestand brengen en onder “genot” die indrukken die juist een positieve gemoedstoestand te weeg brengen (Konstan, 2009). Het goede leven bestaat volgens deze visie uit het vermijden van pijn en het bevorderen van genot, en met deze visie is Epicurus de grondlegger van het hedonisme (Konstan, 2009). Nauw verbonden met “pijn” en “genot” zijn de begrippen “angst” en “verlangens”. Angst hebben wij voor (vermeende) pijn, en verlangens voor (vermeend) genot. Deze toestanden zetten ons volgens Epicurus aan tot het nemen van initiatief en tot handelen (Konstan, 2009).

Sommige angsten en verlangens zijn legitiem, omdat zij volgen uit de natuurlijke noodzaken van het leven (Konstan, 2009). Zo is het verlangen naar voedsel legitiem, omdat wij moeten eten en drinken om te kunnen overleven. Andere angsten zoals de angst voor de dood, zijn volgens Epicurus irrationeel. Dit is het geval omdat in zijn strikte materialisme wij na de dood ophouden te bestaan en tijdens het overlijden valt de materiële constructie van ons bewustzijn uiteen en houdt derhalve op met functioneren. Hieruit volgt dat de dood geen toestand is die wij kunnen ervaren, en waarin wij geen gemoedstoestand meer hebben (Konstan, 2009). Voor Epicurus is een leven zonder angst het hoogste goed, maar ook de afwezigheid van verlangens hoort bij dit goede leven. Onvervulde verlangens zijn te beschouwen als een vorm van pijn, die moet worden vermeden.

In tegenstelling tot wat vaak wordt gedacht, predikt het epicurisme geen losbandigheid. Epicurus zelf stond erom bekend dat hij er een bescheiden levensstijl op na hield (Konstan, 2009). Kunnen we wellicht uit de theorie van Epicurus een acceptabele levensstandaard afleiden? Het is duidelijk dat Epicurus erkent dat er voor een goed leven voldaan moet worden aan enkele basiscondities. Een leven in de “repugnant conclusion”, dat in sterke mate wordt beheerst door schaarste, zou door Epicurus dan ook worden afgewezen.

Een verlangen naar veel meer bezit dan nodig is voor een gezond leven, is evenwel ook in de visie van

Epicurus niet nastrevenswaardig. Immers hoe meer luxe men verlangt, hoe groter de kans dat deze verlangens niet bevredigd kunnen worden. En het hebben van onbevredigde verlangens is zoals we gezien hebben een vorm van “pijn”, die volgens Epicurus moet worden vermeden. Ook indien men wel veel bezit weet te vergaren, is het discutabel of dit de mens wel gelukkiger maakt. Het is goed denkbaar dat een persoon met veel bezit in constante angst leeft dat anderen hem zullen bestelen. Wanneer deze angst het leven gaat beheersen, kan men volgens het epicurisme ook niet gelukkig zijn.

Al met al is noch het streven naar en noch het bezit van grote materieële welvaart volgens het Epicurisme een voorwaarde voor een goed leven. Het hedonisme van Epicurus is primair een op het individu gerichte leer, waar binnen goed en kwaad worden bepaald in termen van een specifiek individu. Het utilitarisme daarentegen tracht het hedonisme toe te passen op het collectief: goed en kwaad worden gedefinieerd door wat goed en kwaad is voor de grootste groep mensen. Dat het individu soms het onderspit delft, valt in deze visie niet altijd af te keuren, mits de meerderheid erop vooruit gaat.

Er bestaan, zoals we gezien hebben, meerdere varianten van het utilitarisme, waarvan een van de belangrijkste varianten die van John Stuart Mill is. Opgeleid door de grondlegger van het klassieke utilitarisme, Jeremy Bentham, ontwikkelde Mill zijn eigen theorie van het utilitarisme (Waldron p. 596-598, 2011). Wat zijn de kenmerken van Mills utilitarisme, en hoe verhouden deze kenmerken zich tot een acceptabele levensstandaard?

Net als Epicurus en Bentham stelt Mill dat een handeling moreel juist is wanneer deze het geluk van mensen bevordert en dat geluk bestaat uit genot en de afwezigheid van pijn. In dit kader onderscheidt Mill diverse soorten van genot: hogere en lagere. Hogere vormen van genot leggen in de visie van Mill meer gewicht in de *hedonistische calculus* dan de lagere. Het verschil tussen deze twee vormen van genot kan volgens Mill als volgt worden gedefinieerd: indien veruit de meeste mensen die beide hebben ervaren, de voorkeur geven aan het ene genot boven het andere, dan is het eerste genot het hogere (Mill p. 602, 2011).

Hieruit volgt dat we een hele hiërarchie van soorten genot kunnen afleiden. Dat we vanuit de rational choice hier bezwaar tegen kunnen maken, lijkt voor Mill niet van belang te zijn. Mill stelt immers dat

alle of bijna alle mensen het erover eens moeten zijn dat het ene genot boven het andere te prefereren valt. De beleving van genot is echter per definitie subjectief, en een persoon kan er een afwijkende mening op na houden zonder dat de meerderheid kan stellen dat hij of zij per definitie ongelijk heeft.

Desondanks is het onderscheid tussen hogere en lagere soorten van genot wel degelijk van belang. Het goede leven wordt in Mills visie gekenmerkt door de hogere geneugten. En deze hogere geneugten vereisen niet noodzakelijkerwijze ook een grotere aanslag op de materiële wereld. Het is mogelijk om een acceptabele levensstandaard te bereiken, die vooral is gericht op de realisatie van hogere geneugten, bij een beperkte materiële consumptie.

Hoofdstuk 4 De acceptabele levensstandaard en ongelijkheid

Bij de discussie over de Aristoteliaanse visie op het goede leven, kwam het vraagstuk van economische gelijkheid ter sprake. Voor Aristoteles is gelijkheid van essentieel belang vanwege de sociale verhoudingen en is maatschappelijke harmonie enkel mogelijk indien er tussen mensen sprake is van een zekere mate van materiële gelijkheid. Dat de natuurlijke hulpbronnen op Aarde eindig zijn, speelt in zijn visie om begrijpelijke redenen een onderschikte rol.

Wie in onze tijd het thema van economische (on)gelijkheid aansnijdt, kan niet om de theorie van John Rawls heen. In zijn *A Theory of Justice* introduceert Rawls twee belangrijke begrippen, namelijk “justice as fairness” en het zogeheten “difference principle” (Rawls p. 11, 2005; Rawls p. 60, 2005). Het eerste begrip behelst dat alle mensen een gelijke *morele waardigheid* hebben: volgens Rawls heeft geen mens inherent meer rechten dan een andere persoon. Dit heeft als gevolg dat in de wetgeving aan alle mensen eenzelfde positie moet worden toegekend en dat de juridische beginselen uniform moeten worden toegepast (Rawls p. 61, 2005).

Dat alle mensen gelijk zijn vanuit een moreel oogpunt, betekent volgens Rawls niet dat iedereen ook recht heeft op een gelijke materiële welvaart. Hij erkent dat sommige mensen op grond van hun verdiensten recht kunnen hebben op een groter deel van de welvaart. De morele gelijkwaardigheid van mensen is in de benadering van Rawls vooral een gelijkheid van kansen, en minder van bepaalde einddoelen (Rawls p. 61, 2005).

Rawls beseft echter dat niet alle mensen even veel geluk in het leven hebben. Sommigen worden geboren met minder talenten dan anderen of groeien op in bittere armoede, waardoor hun ontwikkeling wordt beperkt. Deze mensen zijn de verliezers van “de natuurlijke loterij van het leven”, en leiden buiten hun schuld om een erbarmelijk leven. De vraag is dan hoe dit valt te rijmen met de toelaatbaarheid van economische ongelijkheid, die volgens Rawls niet per se verwerpelijk is. Het antwoord hierop is het “difference principle”, dat inhoudt dat een grotere mate van economische ongelijkheid enkel rechtvaardig is indien zij die het slechtste af zijn er op vooruitgaan (Rawls p. 75-83, 2005).

De gedachte achter het “difference principle” is dat economische ongelijkheid tot een grotere economische groei kan leiden en dat de onderlaag hiervan zou kunnen profiteren in absolute welvaart, hetzij door toegenomen werkgelegenheid of hogere lonen, hetzij door hogere belastingopbrengsten die voor betere sociale voorzieningen gebruikt kunnen worden. In het geval van een stationaire economie leidt deze redering tot problemen. Een dergelijke economie is immers een *nul-som spel*, waarin de totale grootte van de economie een constante is. Wanneer in een stationaire economie de ongelijkheid toeneemt, gaan de slechtst bedeelde er automatisch op achteruit. Dit leidt tot een duidelijke schending van het “difference principle”.

Wanneer we het “difference principle” willen toepassen op een stationaire economie, dan moet worden geconcludeerd dat onder deze condities de ongelijkheid in materiële welvaart sterk beperkt dient te worden. De acceptabele levensstandaard heeft in dit geval een zeer beperkte bandbreedte, omdat de toename van de levensstandaard van de een ten koste gaat van die van een ander. In een stationaire economie kan een grotere mate van ongelijkheid alleen in overeenstemming met het “difference principle” worden gebracht, indien zij gepaard gaat met een kleinere bevolking. Dit is het logische gevolg van het feit dat bij een gegeven acceptabele levensstandaard een kleinere bevolking een grotere “overschot” aan welvaart kent dan een grotere bevolking.

Conclusie

In deze scriptie werd onderzocht of het op basis van Parfits repugnant conclusion verdedigbaar is om, uitgaande van een stationaire economie, de voorkeur te geven aan een kleine bevolking met een hoge welvaart boven een grote bevolking met lage welvaart, en zo ja, wat dan een aanvaardbare welvaart zou zijn?

Derek Parfit betoogt dat traditionele ethische theorieën, zoals het utilitarianisme, niet in staat zijn om morele vraagstukken omtrent bevolkingsgrootte te beantwoorden. Volgens hem is dit het gevolg van het feit dat de meeste van deze theorieën ontwikkeld zijn voor het oplossen van zogeheten *same number problems*. Vraagstukken waarbij de grootte van de bevolking een rol speelt, zijn per definitie geen *same number problems*. Zo leidt het totaal utilitarianisme volgens Parfit tot de “repugnant conclusion”, waarbij het totale nut van de samenleving groeit, terwijl de gemiddelde individuele welvaart continu afneemt. Het gemiddelde utilitarianisme vermijdt weliswaar de “repugnant conclusion” maar leidt volgens Parfit weer tot een ander probleem: het “non-identity problem”. Indien we het gemiddelde utilitarianisme tot in het extreme doorvoeren, komen we terecht in de situatie waarin er maar een klein aantal mensen is met elk een zeer hoge levensstandaard. Deze situatie gaat echter ten koste van potentiële mensen, die als zij wél zouden hebben bestaan een levenswaardig bestaan zouden hebben gehad.

Het feit dat de Aarde een maximale totale welvaart toelaat en derhalve de “repugnant conclusion” in haar zuiverste vorm onrealistisch maakt, lost Parfits dilemma niet op. Weliswaar is er een limiet aan het totale nut wat de samenleving kan hebben en wordt het totaal utilitarianisme voorbij deze limiet onverschillig qua bevolking, het “non-identity problem” blijft staan. Hierdoor valt bevolkingsgroei ondanks dat het totale nut gelijk blijft, tóch te rechtvaardigen omdat zodoende potentiële personen nu de kans krijgen om een levenswaardig leven te leiden. Echter als het aantal mensen toeneemt, zal de kwaliteit van het leven afnemen.

Parfit is op zoek naar wat hij *theorie X* noemt, een morele theorie die zowel de “repugnant conclusion” vermijdt als het “non-identity problem” kan oplossen. David Benatar betoogt dat zijn versie van het *anti-natalisme* verenigbaar is met deze theorie X. In tegenstelling tot Parfit gelooft Benatar dat het

leven over het algemeen een negatief nut heeft, en dat het om die reden beter is om nooit te hebben bestaan.

Om deze stelling te onderbouwen gebruikt Benatar een aantal argumenten. Volgens hem zijn leed en plezier asymmetrisch: de afwezigheid van lijden is goed terwijl de afwezigheid van plezier niet-slecht is. Hieruit volgt dat een persoon geen schade ondervindt van zijn eventuele niet-bestaan en dat wij ook geen morele verplichting hebben om mensen te laten ontstaan. Verder betoogt hij dat de positieve kanten van het leven niet opwegen tegen de negatieve kanten. Op basis van deze gronden is het volgens Benatar beter om geen kinderen te krijgen. Als logisch gevolg van deze positie, stelt Benatar dat het geleidelijk uitsterven van de mensheid een moreel wenselijke ontwikkeling is. Benatars anti-natalisme lost het “non-identity problem” op door te stellen dat mensen geen schade ondervinden van hun niet-bestaan. Daarnaast vermijdt zijn theorie de “repugnant conclusion” doordat zij de krimp van de bevolking en het uiteindelijk uitsterven van de mensheid propageert.

Meerdere auteurs verwerpen echter een van de basisveronderstellingen van Benatars anti-natalisme. Joseph Packer stelt dat leed en geluk wel degelijk tegen elkaar kunnen worden afgewogen, en stelt een minder radicale versie van Benatars asymmetrie voor. Net als Benatar stelt Packer dat potentiële mensen niet geschaad worden door hun niet-bestaan en dat er derhalve geen verplichting tot het krijgen van kinderen bestaat. Packer geeft echter toe dat het krijgen van kinderen moreel acceptabel is, wanneer hierdoor het totale nut vergroot wordt en de betreffende kinderen over het algemeen een goed leven hebben. Aldus betoogt Packer dat zijn asymmetrie ook het dilemma van Parfit oplost, zij het op een minder radicale manier.

Packers asymmetrie laat nog wel de essentiële vraag open wat een acceptabele levensstandaard is. Door de eeuwen heen hebben filosofen zich gebogen over de vraag wat het goede leven is. Voor Aristoteles is het goede leven een deugdzaam leven, waarbij deugden bestaan uit het vermijden van de extremen gebrek en overmaat. Deze visie stelt de kwaliteit van het leven boven de kwantiteit, en houdt in dat het goede leven dan ook mogelijk is met relatief weinig materiële welvaart.

In de visie van Epicurus bestaat het goede leven vooral uit de afwezigheid van angst en in mindere mate ook de bevrediging van de zinnelijke geneugten. Het streven naar een grote materiële welvaart is

volgens het Epicurisme niet noodzakelijk een goede zaak. Frustaties als gevolg van het niet kunnen verwezenlijken van deze ambitie, of de angst voor het verlies van rijkdom, zullen in de ogen van Epicurus het plezier in het leven ondermijnen.

John Stuart Mill maakt onderscheid tussen hogere en lagere geneugten. Het goede leven wordt in zijn visie gekenmerkt door de bevrediging van de hogere geneugten. Echter deze hogere geneugten vereisen geen grotere materiële welvaart. Uit deze drie verschillende visies op wat het goede leven inhoudt, blijkt dat deze weliswaar een solide materiële basis vereist, maar ook dat het goede leven een beperkte materiële basis nodig heeft.

Het blijkt in een stationaire economie logisch gezien niet mogelijk om de economische ongelijkheid te doen toenemen zonder het “difference principle” van John Rawls te schenden. In deze economie kan ongelijkheid alleen toenemen ten koste van de minst bedeelden. Derhalve dient in een dergelijke economie ongelijkheid beperkt te blijven tot een kleine bandbreedte rond een acceptabele levensstandaard. Alleen als de bevolking zou afnemen, bestaat er in een stationaire economie ruimte voor een toenemende economische ongelijkheid.

Op grond van Parfitts repugnant conclusion is het verdedigbaar om in een stationaire economie een kleinere bevolking voor te staan, mits deze personen wel een hogere levensstandaard genieten. Verder dient te worden aangenomen dat personen niet geschaad kunnen worden door het feit dat zij niet bestaan. Uiteindelijk geeft Parfitts theorie echter nog geen antwoord op de vraag naar wat dan een “optimale” bevolkingsomvang is. Hiervoor zal allereerst moeten worden vastgesteld wat in grote lijnen een acceptabele levensstandaard is.

Bibliografie

Benatar, D. 2006. *Better Never to have been*. Oxford, Oxford University Press.

Jones, T.J en R. Jacobs 2007 [2006]. *Terra Incognita. Globalisering, ecologie en Rechtvaardige duurzaamheid*. Gent, Academia Press.

Kraut, R. (2010) 'Aristotle's Ethics' <<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>> (15 mei 2013).

Konstan, D. (2009) 'Epicurus' <<http://plato.stanford.edu/entries/epicurus/>> (15 mei 2013).

Mill, J. S. 2011 [1861] *Utilitarianism in Political Philosophy, The Essential Texts, Second Edition* p. 599-633. New York, Oxford University Press.

Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. New York, Basic Books.

Rawls, J. 2005 [1971] *A Theory of Justice. Reprint original edition*. Cambridge, Harvard University Press.

Packer, J. (2010) "Better Never to Have Been?: The Unseen Implications" *Philosophia*, Vol.39(2), p. 225-235.

Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. New York, 1987.

Sinnot-Armstrong, W. (2011) 'Consequentialism' <<http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>> (17 april 2013).

Waldron, J. 2011 [2005] *John Stuart Mill, Introduction in Political Philosophy, The Essential Texts, Second Edition* p. 596-598. New York, Oxford University Press.

Weinberg, R. (2012) "Is Having Children Always Wrong?" *South African Journal of Philosophy*, 2012, Vol.31(1), p. 26-37.