

Intergenerationele Rechtvaardigheid

Een kritische analyse van de rechten van toekomstige generaties, en de plichten van huidige generaties

Rembrandt Rowaan

Studentnummer: 0700223

Hooigracht 31

2312 KM Leiden

Tel: 06-49409944

E-mail: rembrandt_rowaan@hotmail.com

Bachelor Eindschrift

Studierichting: Politicologie

Deelproject: BA Politieke Filosofie

Begeleider: Mr. F.F. Mansvelt Beck

Universiteit Leiden

17 juni 2013

Inleiding.....	3
Hoofdstuk 1: De problemen van het formuleren van een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid.....	6
§1.1 Waarom niet-bestaande mensen geen rechten hebben.....	6
§1.2 De problemen van het idee van een 'rechtvaardige verdeling' tussen generaties.....	7
§1.3 Parfit.....	8
§1.4 De openstaande vragen in de bestaande literatuur: Contracttheorieën.....	10
Hoofdstuk 2: Kunnen bepaalde groepen mensen die tegenwoordig leven, een morele claim doen gelden ten opzichte van bepaalde groepen mensen uit vorige generaties?.....	12
§2.1 De casussen: De Holocaust en herstelbetalingen aan Suriname.....	13
§2.2 Het verschil tussen juridisch en moreel recht, en hoe het samenvoegen van beide kan leiden tot een probleem met betrekking tot <i>plichten</i>	14
§2.3 Het verschil tussen schuldig <i>zijn</i> en zich schuldig <i>voelen</i> : Waarom men zo graag intergenerationele rechtvaardigheid wil.....	18
Hoofdstuk 3: De toekomst van het gedachtegoed van intergenerationele rechtvaardigheid: Het <i>precautionary principle</i> als moreel voorschrift.....	19
§3.1 Wat is het <i>precautionary principle</i> ?.....	20
§3.2 Waarom kan het <i>precautionary principle</i> beschouwd worden als moreel goed?.....	21
§3.3 Het <i>non-identity problem</i> omzeild.....	22
Conclusie.....	23
Literatuurlijst.....	25

Inleiding

'The concept of 'intergenerational justice' may very well become an intellectual leitmotif of the new century' (Tremmel 2006, 1).

Met dit citaat opent George Tremmel zijn handboek over intergenerationele rechtvaardigheid. Dit complexe begrip geniet toenemende aandacht in de politiek-filosofische literatuur, en deze scriptie kan gezien worden als een grondige bestudering van - en kritiek op - het begrip *an sich*. In deze inleiding zal eerst kort geschetst worden uit welke zorgen het concept intergenerationele rechtvaardigheid voortkomt. Daarna zullen de begrippen die centraal staan in dit onderzoek helder gedefinieerd worden, als basis voor de rest van dit verslag. Daarna wordt uitgelegd welk belang dit onderzoek heeft voor de politieke filosofie, en tenslotte wordt er een overzicht gegeven van de opbouw van het verslag dat voor u ligt.

Volgens verschillende wetenschappers heeft de mens in grote mate invloed op klimaatwijzigingen op de aarde. Het zou slechts een niche in de wetenschap zijn, van hooguit 5%, die deze antropogene klimaatwijzigingen ontkent (Jones & Jacobs 2007). Sinds de Industriële Revolutie heeft de mens een ongezond groot aantal CO₂-deeltjes de atmosfeer in gebracht, wat het klimaat en de vele ecosystemen die de aarde rijk is, flink uit balans brengt. Bovendien zou de mens niet-hernieuwbare grondstoffen op grote schaal verbruiken, en vernieuwbare energiebronnen sneller gebruiken dan ze aangevuld kunnen worden met nieuwe materie. Aangezien er vele traagheidseffecten in het klimaat aanwezig zijn, aldus de auteurs, komt de impact van deze schadelijke handelingen van nu, pas over tientallen jaren tot uiting. Als dit zo is, komen de negatieve effecten van onze hedendaagse handelingen dus terecht bij toekomstige generaties. Niemand kan echter in de toekomst kijken. We weten niet welke technologieën er ontwikkeld gaan worden die de schade die de mens aanricht kan compenseren. Ook weten we niet of de catastrofale gevolgen van ons handelen, voorspeld door menig milieuwetenschapper, daadwerkelijk plaats gaan vinden. We hebben hier slechts aanwijzingen voor (Jones & Jacobs 2007).

Het concept 'intergenerationele rechtvaardigheid' komt voort uit dit klimaatprobleem. Het gaat uit van het idee, dat huidige generaties verantwoordelijk gehouden kunnen worden voor problemen die latere generaties mogelijk ondervinden, en bepleit een rechtvaardige verdeling van de rijkdommen die de aarde te bieden heeft, over generaties heen, en tussen generaties. Verscheidene denkers hebben getracht een 'theorie van intergenerationele rechtvaardigheid' op te stellen. Veel van deze theorieën zijn echter onderhevig aan stevige kritiek, en bevatten interne moeilijkheden. Tot dusver is niemand er dan ook in geslaagd een alomvattende, overtuigende theorie van intergenerationele rechtvaardigheid op te stellen. In

dit onderzoek bespreken we waarom. De centrale vraag die we stellen kan als volgt geformuleerd worden: *'Waarom is het (tot dusver) onmogelijk om een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid op te stellen?'* Om deze vraag te beantwoorden dienen we allereerst een aantal relevante begrippen scherp en helder te definiëren. We gebruiken daarbij hoofdzakelijk het boek *An introduction to philosophical analysis* van John Hospers: een naslagwerk voor de fundamentele filosofie.

Ten eerste moeten we specificeren wat een **theorie** is, en in dit geval een **normatieve politieke theorie**. Een **normatieve politieke theorie** werpt argumenten op voor de inrichting van politieke instituties volgens bepaalde vermeende kernwaarden (Pierik 2011, 11). In het geval van de theorie die hier onderzocht wordt is die kernwaarde 'rechtvaardigheid', en dat op 'intergenerationeel' niveau. **Rechtvaardigheid** betekent 'het behandelen van mensen naar wat ze verdienen' (Hospers 1990, 358). **Intergenerationele rechtvaardigheid** betekent rechtvaardigheid *tussen* generaties, oftewel het -door de huidige generatie- behandelen van mensen die behoren tot niet-bestaande (in dit geval toekomstige) generaties naar wat ze verdienen. 'Dat wat een mens verdient', dus wat hem rechtvaardigheidshalve toekomt, kan gedefinieerd worden als zijn **recht**. We spreken hier dan over morele rechten, niet over juridische rechten. Rechtvaardigheid is namelijk onderdeel van de moraal. **Moraal** heeft te maken met het verschil tussen goed en kwaad. Deze begrippen, **goed** en **kwaad**, zijn te fundamenteel om er een sluitende definitie van te kunnen geven (Hospers 1990, 347). Het is voor hier voldoende om vast te stellen dat het **morele recht** van iemand, zijn of haar recht is op een bepaald **goed**, of het recht om beschermd te worden tegen een bepaald **kwaad**.

Als we al deze begrippen samenvoegen komen we tot het volgende overzicht: Een normatieve theorie over intergenerationele rechtvaardigheid werpt de norm op dat huidige generaties toekomstige generaties rechtvaardig moeten behandelen, anders gezegd: geven waar ze recht op hebben. Wij, als huidige generatie, *moeten* als deze theorie geldt dus rekening houden met de morele rechten van toekomstige generaties. Tegenover rechten staan immers plichten (Beckerman 2006). Een dergelijke theorie houdt dus een **morele plicht** in. Een morele plicht wordt door ons als volgt gedefinieerd: een morele plicht is 'iets dat je moet doen, want als je het niet doet, veroorzaak je een kwaad'. Dit onderscheiden we van een ander begrip dat veelvuldig naar voren zal komen in deze scriptie, namelijk het **morele voorschrift**.

Een moreel voorschrift definiëren we als 'iets dat je *zou kunnen* doen, omdat deze handeling *zou kunnen* leiden tot een situatie van meer goed dan wanneer je de handeling niet zou doen'¹.

Op basis van deze bespreking van begrippen analyseren we, welke problemen er spelen bij het opstellen van een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid. We proberen daarmee een theoretisch tekort bloot te leggen dat naar voren komt in het huidige politiek-filosofische debat. In die zin is ons onderzoek relevant voor de politieke filosofie. Op basis van onze bevindingen kunnen verschillende lopende onderzoeken stopgezet worden, omdat erdoor blijkt dat ze gebaseerd zijn op theoretische aannames die problemen bevatten. Ook kunnen onze conclusies juist dienen als basis voor verder onderzoek, zodra de theoretische problemen geanalyseerd zijn en wellicht omzeild kunnen worden.

In hoofdstuk 1 bespreken we, waarom het onmogelijk lijkt om een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid op te stellen. We bespreken waarom aan toekomstige generaties geen rechten toegeschreven kunnen worden, welke problemen onzekerheid over de toekomstige situatie met zich meebrengen, en wat het *non-identity problem* van Parfit voor consequenties heeft voor een dergelijke theorie. In hoofdstuk 2 draaien we de situatie om. In plaats van te kijken naar de toekomst, nemen we generaties uit het verleden onder de loep. We onderzoeken niet welke claim toekomstige mensen op ons hebben, maar welke claim huidige groepen kunnen hebben op groepen uit vorige generaties. In dit hoofdstuk hebben we het voor het eerst ook over juridische rechten, naast morele. Als het niet lukt om vast te stellen wat een 'rechtvaardige verdeling' is tussen huidige en vroegere generaties, lijkt de moeilijkere opgave van het vaststellen van een 'rechtvaardige verdeling' tussen huidige generaties en toekomstige, een zaak die uitgesloten kan worden. Een andere vraag die in dat hoofdstuk beantwoord wordt, is van psychologische aard. We trachten te verklaren, waarom mensen zo graag rechtvaardigheid tussen generaties willen. Hoofdstuk 3 sluit vervolgens deze verkenning af met het *precautionary principle*, als mogelijk instrument om het idee van intergenerationele rechtvaardigheid in stand te houden. Ondanks dat het theoretisch onmogelijk is morele plichten te formuleren die wij tegenover toekomstige generaties hebben, is het wel mogelijk morele voorschriften te formuleren, die uiting kunnen vinden in het *precautionary principle*. Beargumenteed wordt in dit hoofdstuk, dat ondanks de onmogelijkheid tot het formuleren van een *theorie* over intergenerationele rechtvaardigheid, het gedachtegoed van intergenerationele rechtvaardigheid niet in z'n geheel afgeschreven hoeft te worden.

¹ Dit begrip is een creatie van de auteur. Het dient als opvulling van het theoretisch tekort, en verheldering van de problemen die komen kijken bij theorieën over intergenerationele rechtvaardigheid. Een meer uitgebreide uiteenzetting van dit begrip is te vinden in Hoofdstuk 3.

Hoofdstuk 1: De problemen van het formuleren van een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid

In dit hoofdstuk proberen we aan te tonen dat het lastig is om een overtuigende theorie te formuleren over intergenerationele rechtvaardigheid. Een dergelijke theorie zou huidige generaties ervan moeten overtuigen, dat ze de morele plicht hebben om rekening te houden met de rechten van toekomstige generaties. Dat dit problemen met zich meebrengt, heeft te maken met het feit dat er geen rechten toegeschreven kunnen worden aan toekomstige generaties, omwille van het feit dat ze nog niet bestaan. Morele plichten waar geen rechten tegenover staan, en die betrekking hebben op nog niet-bestaande mensen, kunnen wel degelijk geformuleerd worden. Dergelijke plichten bieden echter ook geen raamwerk voor intergenerationele rechtvaardigheid.

We beginnen met een duidelijke uiteenzetting van het probleem van een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid. Dit doen we aan de hand van voorbeelden, ondersteund door een theoretische discussie, zoals naar voren gebracht in de werken van Beckerman (2006) en Parfit (1984). Vervolgens bespreken we de bijdrage van de Contracttheorie aan het vraagstuk van intergenerationele rechtvaardigheid. We tonen daarbij aan dat deze theorie tegen moeilijkheden aanloopt.

§1.1 Waarom niet-bestaande mensen geen rechten hebben

De drang naar het opstellen van een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid komt voort uit de notie dat de grondstoffen die de aarde ons biedt op grote schaal opgebruikt worden, en dat de huidige kwaliteit van de natuur ernstig wordt aangetast door menselijk handelen. 'Men zou hierbij de 'rechten' van toekomstige generaties schenden, omdat er principes van rechtvaardige herverdeling zouden bestaan tussen generaties' (Beckerman 2006, 53). Iemand die een theorie over herverdeling op wil stellen, moet dus (zoals gezegd) op overtuigende wijze bepaalde onvervreembare rechten toekennen aan verschillende groepen mensen of individuen, in dit geval aan toekomstige individuen.

Het is vrij gemakkelijk om rechten toe te kennen aan mensen die nu in leven zijn. Laten we er vanuit gaan dat meneer X mijn buurman is. Meneer X heeft een BMW voor zijn deur staan, en omdat deze auto zijn eigendom is, heeft hij er recht op. Ik heb de morele plicht om dit recht te respecteren. Als ik de auto van meneer X dus verniel in een uitbarsting van woede, heb ik zijn recht op de auto geschonden, en zal ik op een of andere manier voor compensatie moeten zorgen. Ook heeft meneer X recht op een groot bedrag aan kinderbijslag, aangezien hij maar liefst 10 kinderen heeft. Ik heb (o.a.) daarom de plicht om belasting te

betalen, zodat eerlijke herverdeling plaatsvindt in de samenleving waarin meneer X en ik leven.

Gaan we er echter vanuit dat meneer X niet bestaat, maar een fictief persoon uit de toekomst is, dan verandert de zaak. Meneer X heeft geen auto, en ook geen kinderen, omdat hij niet bestaat. Hij heeft dus geen rechten, eenvoudigweg omdat hij niets kán hebben. Hij heeft zelfs geen recht om te leven, puur omdat hij niet bestaat: hij bezit het leven niet.

Dit wil niet zeggen dat ik in z'n geheel geen plichten heb tegenover een mogelijke meneer X die in de toekomst ter wereld komt. Een recht brengt namelijk altijd plichten met zich mee, maar andersom geldt dit niet: er bestaan ook plichten zonder rechten (Beckerman 2006, 56/57). Ik kan moreel verplicht zijn om meneer X, een willekeurige toekomstige aardbewoner, geen kwaad te doen. Zo is het moreel verwerpelijk om een bom te plaatsen die over 100 jaar afgaat, omdat ik hierbij toekomstige mensen groot leed aandoe. Ik heb de morele plicht om deze bom niet te plaatsen, daar zal iedereen het over eens zijn. Daaraan verbonden is het feit dat ik, als ik de bom plaats, *schuldig* ben aan de dood van al die toekomstige mensen: ik heb immers de bom geplaatst en hem zo ingesteld dat hij afgaat over 100 jaar, mogelijk resulterend in de dood en het leed van nog niet-bestaande mensen. Dit heeft echter niets te maken met de rechten van deze toekomstige mensen, die op dit moment, zoals we hebben gezien, nog niet bestaan.

§1.2 De problemen van het idee van een 'rechtvaardige verdeling' tussen generaties

Het feit dat ik de morele plicht heb om geen bom te plaatsen die in de toekomst afgaat, wil niet zeggen dat ik ook de morele plicht heb om zorg te dragen voor de aarde, omwille van toekomstige generaties. Dit heeft te maken met de grote onzekerheden over de toekomst. Terwijl we weten, dat een bom die over 100 jaar afgaat, groot menselijk leed kan veroorzaken, hebben we slechts indicaties over de gevolgen van de klimaatveranderingen. Bovendien kunnen we niet vaststellen in welke mate wij de plicht zouden hebben om 'voldoende' over te laten voor toekomstige generaties. Een theorie over 'ieder dat geven wat hem of haar toekomt' (oftewel: een theorie over distributieve rechtvaardigheid) kan alleen betrekking hebben op huidige generaties: we weten niet hoeveel mensen er in de toekomst bij komen; we weten niet in hoeverre zij de grondstoffen die wij gebruiken nodig hebben, en we weten niet in hoeverre toekomstige technologie in kan staan voor het huidige verbruik van grondstoffen. En het allerbelangrijkste is het volgende: Het is onmogelijk om te berekenen wat een eerlijke verdeling van de grondstoffen is, ofwel *wat* eenieder precies toekomt. Wat *rechtvaardig* is, is voor de toekomst dus onmogelijk te bepalen. Moeten wij de planeet in

dezelfde staat achterlaten als de staat waarin we haar aantreffen? Moeten we in ieder geval ervoor zorgen dat toekomstige generaties 'genoeg' hebben om een 'normaal' leven te leiden? Maar wat is dan 'genoeg'? En over welke periode hebben we het hier? Moeten we er rekening mee houden dat de aarde tot het einde der tijden bevolkt blijft door mensen? In dat geval valt niet te berekenen hoeveel we precies over moeten laten. Kortom, de vraag wat een 'rechtvaardige verdeling' tussen generaties is, valt niet te beantwoorden.

Aan de twee essentiële kenmerken van een theorie over intergenerationele (distributieve) rechtvaardigheid kan dus moeilijk voldaan worden: toekomstige mensen hebben geen 'rechten' waar de tegenwoordige generaties rekening mee kunnen houden, en tegenwoordige generaties hebben geen 'plicht' tot een rechtvaardige verdeling van de grondstoffen tussen generaties, omdat die plicht niet te formuleren is. We kijken nu naar een ander probleem met betrekking tot de theorie, geformuleerd in het *non-identity problem* van Derek Parfit (1984).

§1.3 Parfit

In zijn boek *Reasons and Persons* formuleert Parfit het *non-identity problem*. Dit gecompliceerde probleem zullen we hier zo duidelijk mogelijk presenteren door zijn centrale claims uit te leggen. Parfit stelt, dat onze handelingen bepalen welke individuen er ter wereld komen, omdat wij bepalen wanneer conceptie precies plaatsvindt. Parfit (1984, 352) stelt: *'If any particular person had not been conceived within a month of the time when he was in fact conceived, he would in fact never have existed'*. Ook stelt hij dat wij, als we nadenken over de belangen van toekomstige generaties, rekening moeten houden met twee verschillende vragen (Parfit 1984, 358):

(1) *If we cause someone to exist, who will have a life worth living, do we thereby benefit this person?*

(2) *Do we also benefit this person if some act of ours is a remote but necessary part of the cause of his existence?*

Als we 'ja' antwoorden op beide vragen, gaan we er dus vanuit dat, als onze handelingen ervoor zorgen dat er bepaalde mensen ontstaan die een leven hebben dat het leven waard is, wij deze mensen voordeel verschaffen. Het is immers door onze handelingen dat het individu ter wereld is gekomen. Als we 'nee' antwoorden op deze vragen, gaan we ervan uit dat onze handelingen geen voordeel verschaffen aan de mensen die erdoor ter wereld zijn gekomen: het enige wat we dan kunnen zeggen, is dat ons handelen hen ter wereld heeft gebracht.

Volgens Parfit zou de uitputting van de aardse hulpbronnen, en daardoor het verminderen van

de kwaliteit van leven, een situatie kunnen creëren waarin niemand erger af is dan hij zou kunnen zijn. Dit geldt zowel wanneer we 'ja' als wanneer we 'nee' antwoorden op beide door hem gestelde vragen². Dit legt hij als volgt uit:

Stel dat we kunnen kiezen voor twee beleidsopties: Uitputting van aardse hulpbronnen, of conservatie van aardse hulpbronnen³. Als we ervoor kiezen om de hulpbronnen uit te putten, verhogen we de levensstandaard voor pakweg de komende 300 jaar. Daarna wordt de levensstandaard minder, omdat mensen alternatieven moeten vinden voor de grondstoffen die wij verbruikt hebben. Onze keuze voor uitputting heeft er echter toe geleid dat wij andere keuzes maken, en andere handelingen verrichten, dan wanneer we voor conservatie hadden gekozen. We kiezen voor minder kinderen of juist meer, en concepties zullen ongetwijfeld op andere momenten plaatsvinden dan in een situatie van conservatie. Bovendien zullen het andere koppels zijn die trouwen, die dan dus geheel andere individuen ter wereld brengen. Ook is het volgens Parfit het geval, dat zelfs binnen dezelfde huwelijken, 'kinderen door de tijd heen in toenemende mate verwekt worden op andere tijdstippen (dan in een situatie van conservatie)' (Parfit 1984, 361). Is een toekomstig individu door deze situatie, namelijk van verbruik van aardse grondstoffen, 'slechter af' dan hij had kunnen zijn? Parfit stelt van niet. Als we 'ja' hebben geantwoord op de bovenstaande twee vragen, dan hebben wij als generatie de generaties na ons voordeel verschaft, puur door ze op aarde te brengen. Hadden wij gekozen voor conservatie, dan hadden deze mensen namelijk nooit geleefd. Ze hebben dus hun leven aan ons te danken. Als we 'nee' hebben geantwoord en dus niet geloven dat het een voordeel is dat we voor het bestaan van deze mensen hebben gezorgd, moeten we ons de volgende vraag stellen: 'Als bepaalde mensen levens leven die het leven waard zijn, is dit dan slechter voor deze mensen dan wanneer ze nooit bestaan hadden?' Het antwoord is nee: Ze bestaan en leven een waardig leven, alleen al daarom zijn ze 'beter af' dan wanneer ze niet hadden bestaan (Parfit 361-363). *Niemand* is dus slechter af dan hij (als specifiek individu) had *kunnen* zijn.

De morele vraag die opkomt na deze bespreking van het *non-identity problem* is de volgende: Als wij (in deze generatie) ervoor kunnen kiezen om mensen te creëren die een bepaalde levenskwaliteit ervaren, of mensen te creëren die minder levenskwaliteit dan mogelijk ervaren, hebben wij dan niet de *plicht* om mensen te creëren die *meer* of *zoveel mogelijk* levenskwaliteit hebben? Volgens Parfit hebben we die plicht niet: hoe gelukkig of

² Volgens Parfit is het theoretisch inconsistent om op één van de vragen 'ja' en op de andere 'nee' te antwoorden. Zie hiervoor zijn werk: *Reasons and Persons*.

³ Hier worden de eindige grondstoffen en hulpbronnen bedoeld.

ongelukkig de mensen die wij creëren ook zijn, er *kán niemand* ooit ter wereld komen die slechter af is dan in iedere mogelijke andere situatie, gegeven dat de mensen een leven hebben dat het waard is om te leven. In dit *non-identity*-vraagstuk zien we één van de fundamentele kritieken op het idee van intergenerationale rechtvaardigheid.

§1.4 De openstaande vragen in de bestaande literatuur: contracttheorieën

De hierboven genoemde kritieken kunnen toegepast worden op vrijwel alle theorieën die reeds geformuleerd zijn aangaande intergenerationale rechtvaardigheid. In de volgende paragraaf geven we een uiteenzetting van verschillende contracttheorieën, die zeer sterke claims maken aangaande intergenerationale rechtvaardigheid. We kiezen specifiek voor deze theorieën omdat de morele claims die ze maken op verschillende manieren hun weg hebben gevonden in het internationale recht (Brown Weiss 1992), en dus gezien kunnen worden als invloedrijk.

Weston (2012) verschaft ons inzicht in verschillende vormen van de zogenaamde contracttheorie. Ze gaat uit van een hypothetisch sociaal contract dat afgesloten wordt tussen alle relevante partijen (zijnde: de verschillende individuen die deel uitmaken van de mensheid), en een uiting kan zijn van een vrije en rationele overeenkomst tussen mensen. Drie verschillende vormen van de contracttheorie worden genoemd. Distributieve rechtvaardigheid; rechtvaardigheid gebaseerd op reciprociteit; en rechtvaardigheid gebaseerd op respect. De eerste twee van deze theorieën komen uit op het idee dat 'toekomstige generaties zowel juridische als morele rechten hebben op een nalatenschap van het milieu dat ervoor zorgt dat ze niet slechter af zijn (meer of minder) dan de generatie die aan hen vooring' (Weston 2012, 34).

Distributieve theorieën -de eerste vorm- baseren zich op de notie dat de grondstoffen die de aarde biedt eerlijk verdeeld moeten worden over generaties. Het probleem hierbij is, dat het niet duidelijk is in welke mate de grondstoffen precies verdeeld moeten worden, en waarom: moet iedereen precies evenveel krijgen? Moet iedereen krijgen wat hem toekomt door zijn werken? Of moet iedereen precies *dát* krijgen wat hij nodig heeft om te overleven? Als de theorie al een antwoord op deze vragen, blijft onduidelijk waaróm we precies deze criteria moeten aanwenden, en hoe dit in praktijk kan worden gebracht. Ze wordt dus gebaseerd op een bepaalde opvatting van de moraal en de distributieve rechtvaardigheid, zonder uit te leggen waarom, en zonder rekening te houden met de problemen die komen kijken bij het toeschrijven van rechten aan toekomstige generaties. Een theorie die zich baseert op reciprociteit -de tweede vorm- gaat er vanuit dat degene die bijdraagt aan het

welzijn van anderen, zichzelf als beloning een deel van de welvaart mag toe-eigenen. Het komt erop neer dat vorige generaties zo goed zijn geweest om de aarde in redelijke staat achter te laten voor ons, wat betekent, dat wij de plicht hebben om de aarde in meer of minder dezelfde staat achter te laten als die waarin we hem ontvangen hebben. Alleen dan hebben we recht op haar vruchten, en zo worden we beperkt in ons consumeren (Weston 2012, 258/59). Maar hoe meet je precies wat dan jouw eerlijke deel is? Mag je alleen hernieuwbare energiebronnen consumeren, zodat de aarde zo accuraat mogelijk doorgegeven wordt in de staat waarin jij hem hebt achtergelaten? Mag je niet n et iets meer consumeren om het in te zetten voor technologische ontwikkelingen, in de hoop dat nieuwe techniek jouw overconsumptie compenseert? En hoe zit het precies met de vorige generaties? Hielden zij wel rekening met ons toen ze de vervuiling van de Industri ele Revolutie verspreidden over de aarde? En hoeveel vervuiling is precies toegestaan? Wederom spelen er dus verscheidene vragen op bij deze theorie over intergenerationele rechtvaardigheid.

Een derde vorm van de contracttheorie wordt door Weston die van de *respect-based social justice* genoemd. Het menselijk ras wordt in deze context als één gezien, met een eigen identiteit en het gevoel van de noodzaak tot een eerlijke verdeling van alle bruikbare goederen over het menselijk ras *als geheel*, waarmee het generationele aspect als het ware wegvalt als irrelevant. Het menselijk ras *an sich* heeft zich volgens deze theorie verbonden door middel van een alomvattend sociaal contract. Respect is van toepassing op het mensenras als geheel. Omdat onze generatie ieder levend mens volgens deze theorie respecteert, moeten we rekening houden met toekomstige vertegenwoordigers van het mensenras (Weston 2012, 260/61). Onzekerheden met betrekking tot de toekomst, en het *non-identity problem* (zoals we hieronder nog zullen bespreken), werpen vragen op naar het fundament van deze derde stroming.

De moeilijkheden die een rol spelen in de contracttheorie en vatten we hier als volgt samen. Ten eerste hebben we te maken met onzekerheid over de toekomst. We weten niet wat de gevolgen van ons handelen precies zijn, en kunnen er geen inschatting van maken, hoeveel we precies over moeten laten voor toekomstige generaties. Ten tweede wordt er uitgegaan van de rechten van nog niet bestaande mensen. Zoals we hierboven hebben vastgesteld, bestaan die niet. Als contracttheoretici zich baseren op het idee van rechten van toekomstige generaties, en de plichten van huidige generaties die hier tegenover staan, zal er een theorie moeten komen die effectief poogt de problemen hieromtrent weg te nemen.

Ten derde wijzen we op het *non-identity problem* van Parfit. Volgens Page (1999) vormt de contracttheorie een oplossing van dit *non-identity problem*. Hij stelt dat, wanneer

men het idee van het individu loslaat, men zich kan richten op het kwaad dat groepen, of de mensheid als geheel aangedaan kan worden, als onze generatie grote hoeveelheden aan grondstoffen verbruikt. Gegeven Parfitts theorie dragen wij, de huidige generaties, echter inherent bij aan het welzijn van toekomstige generaties, puur omdat wij ons voortplanten. Niemand is in de toekomst slechter af dan hij, als zijnde zichzelf, had kunnen zijn, mits zijn leven het leven waard is. Aangezien we niet weten of onze handelingen zo'n grote impact hebben dat er in de toekomst een leven niet 'het leven waard is', kunnen we de morele gevolgen van onze handelingen negeren, aldus Parfit (1984, 356). Dat 'het menselijk ras' slechter af zou zijn dan het zou kunnen zijn wordt met deze notie ook in twijfel getrokken: Ieder individu, als lid van het menselijk ras, had er niet beter aan toe kunnen zijn dan hij of zij is.

Hoofdstuk 2: Kunnen bepaalde groepen mensen die tegenwoordig leven, een morele claim doen gelden ten opzichte van bepaalde groepen mensen uit vorige generaties?

In dit hoofdstuk draaien we het probleem om. In plaats van te kijken wat onze plichten zijn tegenover toekomstige generaties, stellen we de vraag of het voor hedendaagse mensen mogelijk is een morele claim te doen gelden ten opzichte van groepen die 'hen' in het verleden leed hebben berokkend. Dit is een interessant vraagstuk, omdat er meerdere gevallen bekend zijn waarin dit inderdaad gebeurt. Zo worden er herstelbetalingen geëist door, en soms ook toegekend aan, verschillende nakomelingen van slaven. Ook heeft de Duitse staat bijvoorbeeld herstelbetalingen aan de staat Israël gedaan voor de Holocaust. Terwijl we in hoofdstuk 1 uitsluitend naar morele rechten hebben gekeken, laten we hier meer zien hoe de concepten van morele en juridische rechten met elkaar in verband kunnen worden gebracht, en welke problemen dit tot gevolg kan hebben: de juridische claim van hedendaagse mensen op vroegere mensen kan niet altijd moreel onderbouwd worden.

We gaan hier uit van de stelling, dat wanneer het moeilijk is om theoretisch overtuigende *plichten* en *rechten* tot eerlijke herverdeling te formuleren tussen generaties uit het verleden en generaties nu, het nog moeilijker moet zijn om deze *plichten* en *rechten* te formuleren voor ons, ten opzichte van generaties in de toekomst. Een deel van de problemen die we bespraken ten opzichte van toekomstige generaties is namelijk verdwenen als we het verleden, in plaats van de toekomst als uitgangspunt nemen: de mensen die rechten zouden hebben, hebben in dit geval al wél echt bestaan. Als blijkt, dat een normatieve theorie over herverdeling tussen generaties nog altijd zeer abstract is, ook wanneer we het hebben over

huidige en eerdere generaties, kunnen we met nog meer zekerheid zeggen dat haar formulering bepaalde problemen bevat.

We beginnen dit hoofdstuk met een beschrijving van de casussen. Dit zijn herstelbetalingen van de Duitse regering aan slachtoffers van de Holocaust, en de claim op herstelbetalingen voor slavernij door de Nederlandse staat. In de eerste casus zijn de herstelbetalingen reeds verricht, in het tweede geval nog niet. Ten tweede richten we ons op het verschil tussen juridisch en moreel recht, en hoe het verenigen van de twee kan leiden tot problemen met betrekking tot wie moreel schuldig is, en/of een bepaalde morele plicht heeft. Dit kan gebeuren wanneer één van de twee rechten (moreel en juridisch), of beide, eerder nog niet bestonden, en pas in het leven worden geroepen op een tijdstip nadat de zogenaamde rechten geschonden werden. Het betreft hierbij dus geen juridisch, maar een moreel probleem: het probleem van de onderbouwing van een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid. Ten derde bouwen we het concept van schuld en schuldgevoel verder uit. De notie van schuld is vaak verbonden aan een plicht: als ik mijn plicht niet vervul, heb ik schuld. Bijvoorbeeld: als ik mijn plicht tot het zorgen voor mijn kinderen niet vervul, heb ik schuld aan hun verwaarlozing. Uit deze bespreking zal blijken waarom mensen in veel gevallen zo graag intergenerationele rechtvaardigheid willen, zelfs terwijl het opstellen van een overtuigende theorie erover bepaalde problemen teweegbrengt.

§2.1 De casussen: De Holocaust en herstelbetalingen aan Suriname.

De Duitse - en eerder de West-Duitse - staat heeft tussen 1947 en 1992 verschillende herstelbetalingen gedaan ter compensatie van de Holocaust, met een totaalbedrag van ongeveer 100 miljoen Deutsche Mark. Deze werden onder andere betaald aan de staat Israël, slachtoffers of afstammelingen van de Holocaust, en diverse organisaties (Posner & Vermeule 2003, 697). Als casus nemen we de overeenkomst die in 1952 gesloten is tussen de Bondsrepubliek Duitsland (West-Duitsland, vanaf nu zullen we voor het gemak het woord 'Duitsland' gebruiken) en de staat Israël, waarin besloten werd dat Duitsland \$820 miljoen zou betalen aan Israël, en bovendien ervoor zou zorgen, dat Israël de mogelijkheid had om in Duitsland de nodige materialen aan te kopen voor de vestiging en rehabilitatie van Joodse immigranten in Israël (Honig 1954, 566). De herstelbetalingen betroffen dus compensatie voor het leed dat de joden tijdens de Holocaust is aangedaan. Het is hier de staat Israël, die compensatie vraagt voor de overlevenden die zich aldaar willen vestigen, en die dit überhaupt niet hadden hoeven doen als er geen Nazi-regime was geweest. De dader of schuldige, is dus het Nazi-regime. De partij die aangeklaagd wordt is echter de Duitse staat, die zeven jaar na

de val van het Nazi-regime verantwoordelijk wordt gehouden voor de gruweldaden van haar voorganger. Deze casus is interessant om twee redenen: ten eerste omdat de individuele daders in een aantal gevallen niet meer leven (en als ze nog wel in leven zijn zeer moeilijk aan te wijzen zijn), en de slachtoffers die (deels) nog wel leven. Wat dit voor problemen kan opleveren bespreken we dadelijk. Ten tweede is deze casus interessant, omdat beide partijen in deze zaak - de staten Duitsland en Israël - nog niet bestonden ten tijde van de 'misdaad' (Honig 1954, 564). Om deze twee feiten sluit deze casus perfect aan bij dit onderzoek: die problemen die de tijd kan opwerpen voor de rechtvaardigheidsvraag, ofwel de problemen die komen kijken bij het bepalen van wat rechtvaardig is tussen generaties, komen hierin uitstekend naar voren.

De tweede casus is nog een stuk abstracter. Het gaat hier om de claim van een Surinaamse econoom op de Nederlandse staat. Volgens hem zou de huidige Nederlandse staat 50,1 miljard euro aan herstelbetalingen moeten doen aan Suriname, voor het leed dat ze de voorouders van de huidige Surinaamse bevolking heeft aangedaan, in de 17e tot en met de 19e eeuw. Het verschepen van slaven vanuit Afrika, en het inzetten van deze mensen voor arbeid op plantages op het gebied dat tegenwoordig Suriname is, heeft de slaven en hun nakomelingen zoveel leed aangedaan dat het tijd wordt, aldus de econoom Armand Zunder, dat compensatie wordt betaald (Zunder 2010). De claim in deze zaak wordt gedaan door een Surinamer die rechtvaardigheid wenst voor zijn land. Aangezien hij graag zou zien dat het geld betaald wordt aan de Surinaamse staat, zouden in een rechtszaak de twee partijen waarschijnlijk de staat Suriname, en de staat Nederland zijn. Het slachtoffer is echter niet de huidige Surinaamse staat, maar de groep slaven die leefden op haar grondgebied in de 17e, 18e en 19e eeuw. De dader is ook niet de huidige Nederlandse staat, maar de Nederlandse staat die eeuwen geleden toestemming en zelfs aansporing gaf tot het bedrijven van slavernij, en de Nederlandse handelaars die daar dankbaar gebruik van maakten. Terwijl bij de eerste casus de slachtoffers nog leefden maar de daders niet meer, is het dus bij deze casus het geval dat zowel de slachtoffers als de daders reeds gestorven zijn.

§2.2 Het verschil tussen juridisch en moreel recht, en hoe het samenvoegen van beiden kan leiden tot een probleem met betrekking tot *plichten*.

Het verschil tussen reguliere rechtszaken en de claims tot herstelbetalingen, is dat bij de laatste de aanklager pleit voor slachtoffers die vroeger geen beroep hebben kunnen doen op het recht. In het geval van de Holocaust konden Joden zich uiteraard niet beroepen op Duitse wetten, aangezien er een dictatoriaal regime aan de macht was dat als doel onder meer 'de

vernietiging van de Joden' had. De wetten van het regime van Adolf Hitler werden zelfs ingericht om de Joodse inwoners van Duitsland kwaad aan te doen (McKay et al. 2006, 970). In het geval van de plantagearbeiders op het grondgebied dat tegenwoordig Suriname is, bestond er nog geen wet die slavernij verbood. Dergelijke claims worden derhalve met het probleem geconfronteerd dat er tijd verstreken is tussen de daad die nu een misdaad genoemd wordt (en misschien vroeger als normale zaak werd beschouwd), en de claim op herstelbetalingen. Dit probleem bestaat er vooral uit, dat zowel slachtoffers als daders niet altijd even duidelijk te identificeren zijn (Hylton 2004, 36). Op zijn beurt roept dit identificatieprobleem weer nieuwe problemen op bij het toeschrijven van rechten en plichten aan verschillende partijen. Het gaat hier, zoals gezegd, niet om juridische problemen. Juridisch gezien zijn staten vrij om rechtsgeldige afspraken te maken, maar wij spreken over het probleem met de morele onderbouwing dat hierbij kan komen kijken. In figuur 1 is dit probleem voor onze beide van onze casussen systematisch weergegeven. We bespreken deze verdeling nu stap voor stap.

Figuur 1. Morele rechten en de schending daarvan, t.o.v juridische rechten en plichten

	Bezitter van het morele recht	Schender van het morele recht	Eiser van het juridische recht	Juridische plichthouder
Holocaust	Joodse Holocaust slachtoffers	Nazi-regime	Joodse Holocaust slachtoffers	West-Duitsland
Slavernij	Slaven; Nakomelingen van slaven(?)	Nederland (17e-19e eeuw)	Nakomelingen van slaven	Nederland (21e eeuw)

Ten eerste bespreken we de Holocaust-kwestie. De slachtoffers (joodse overlevenden van de Holocaust) en daders (het Nazi-regime) zijn duidelijk te identificeren. Aangenomen wordt dat de Joden het morele recht hebben, beschermd te worden tegen menselijk leed, discriminatie en racisme⁴, waarbij de gruwelen van de Holocaust gezien worden als uitingen hiervan (McKay 2006). We gaan er hier vanuit dat iedereen het eens kan zijn met de volgende morele claim: de poging tot de vernietiging en/of onderdrukking van mensen, puur omdat ze

⁴ Deze zaken zijn namelijk als een 'kwaad' te kenmerken.

tot een bepaald ras behoren, is een schending van hun morele recht op vrijwaring van discriminatie en racisme. De dader is in deze zaak ook duidelijk te identificeren: Het Nazi-regime heeft het morele recht van de Joden geschonden, en zou dus (volgens ons nu) de morele plicht hebben dit te compenseren. Vertalen we het morele recht naar hedendaags juridisch recht, dan stuiten we op bepaalde theoretische problemen. Nog steeds zijn het de joodse vluchtelingen aan wie moreel leed is aangedaan: dit zijn in veel gevallen nog altijd dezelfde, levende mensen, die dus eenvoudig te identificeren zijn⁵. Men kan beargumenteren dat zij juridische compensatie verdienen voor hun leed. Waar het veranderen van een moreel recht (bezitter van het morele recht in het schema) naar juridisch recht (eiser van het juridische recht in het schema) hier geen problemen oplevert, verandert hierdoor echter wèl kunstmatig de *identiteit* van de schuldige. De schuld, gecreëerd wordt door schending van een morele recht door het Nazi-regime, wordt overgeheveld op de West-Duitse staat (de juridische plichthouder in het schema), die zelf dit morele recht nooit geschonden heeft. De *plicht* tot compensatie wordt dus verplaatst naar een huidige groep mensen, die vaak niet schuldig zijn⁶ aan daden die in het verleden gepleegd zijn. We proberen hiermee aan te tonen dat zo'n overeenkomst niet *moreel* te onderbouwen is: de plicht is feitelijk gezien afwezig. De 'rekening' wordt hierdoor betaald door (grotendeels) onschuldige mensen.

Het probleem wordt nog complexer in het geval van de Surinaamse slaven. De slachtoffers en de daders lijken op het eerste oog gemakkelijk te identificeren. Het staat in ieder geval vast, dat de vroegere slaven de slachtoffers waren van onmenselijk leed. Het morele recht dat wij tegenwoordig aan hen toekennen, het recht op een menswaardig bestaan, is op grote schaal geschonden. De Nederlandse staat die hiervoor verantwoordelijk was, heeft zich (zo zullen we tegenwoordig oordelen) schuldig gemaakt aan het schenden van de morele rechten op een menswaardig bestaan, die toekwamen aan de naar Latijns-Amerika verschepte Afrikanen⁷. We merken hier op dat ook Afrikanen zich schuldig hebben gemaakt aan de slavenhandel. De Nederlanden verkochten slaven aan de Afrikaanse goudkust van Afrikaanse slavenhandelaren, om ze vervolgens te verscheppen naar verschillende gebieden in Zuid-Amerika (McKay et al. 2006). De zaak zoals wij die hier bespreken, heeft echter louter betrekking op de schuld van de vroegere Nederlandse staat. Omdat Zunder de mogelijke

⁵ Het betreft hier ook de gestorven joden waarvoor gecompenseerd wordt, maar omdat de betaling aan hun nakomelingen gedaan wordt, die in deze tijd dikwijls de directe nakomelingen van slachtoffers zijn, gaan we hier voor het gemak uit van de compensatie aan de nog levende joodse slachtoffers.

⁶ De uitzonderingen daargelaten. Sommige politici uit het Nazi-regime namen in 1952 weer functies waar in het openbaar bestuur. Maar een groot deel van de toenmalige Duitse regering heeft zich niet schuldig gemaakt aan de gruweldaden van de Holocaust.

⁷ Dat slavernij in die tijd de normaalste zaak van de wereld was, is hier irrelevant. Het gaat hier om onze tegenwoordige opvatting van het moreel juiste.

schuld van Afrikanen negeert, doen wij dat hier ook. Het feit dat ook vroegere Afrikanen schuldig zijn geweest aan de slavenhandel werpt weliswaar problemen op voor de validiteit van de juridische claim, maar ook als we dat hier negeren, en louter de juridische claim op de Nederlandse staat analyseren, lopen we tegen problemen op in de morele onderbouwing van die claim.

Waar het dus duidelijk is wie in dit geval als daders aangewezen moeten worden, is het in deze zaak een stuk minder goed te bepalen of de nakomelingen van de slaven wel als slachtoffers gezien kunnen worden. Door de eeuwen heen hebben donkere mensen zich veelal vermengd met blanke mensen, waardoor onduidelijk is wie die 'nakomelingen' precies zijn. Bovendien kunnen donkere inwoners van Latijns-Amerika ook de afstammelingen zijn van de zojuist genoemde Afrikaanse leiders die slaven verkochten aan de Nederlandse slavenhandelaars. Daarbij komt dat het onmogelijk is om vast te stellen of - en in welke mate - zogenaamde nakomelingen van slaven werkelijk leed hebben ondervonden aan de periode van slavernij. Laten we er echter voor het gemak even vanuit gaan dat de nakomelingen van slaven inderdaad als slachtoffer bestempeld kunnen worden. Zelfs dán hebben we namelijk nog te maken met een probleem. Als we het morele recht van de nakomelingen van slaven verbinden met hun juridische recht op compensatie, verandert wederom de *identiteit* van degene die de plicht tot compensatie heeft. De huidige Nederlandse staat, die deze plicht zou dragen, heeft de slavernij afgeschaft, en heeft dus in feite geen morele schuld aan het leed van de slaven en hun nakomelingen, aangezien deze staat (immers bestaande uit de hedendaagse individuen) nooit slavernij heeft bedreven. Herstelbetalingen van Nederland aan Suriname zijn dus juridisch zeker mogelijk, maar moreel gezien niet te onderbouwen.

Tot welke absurde situaties dit probleem kan leiden, kan geïllustreerd worden aan de hand van het volgende voorbeeld. Stel dat de Amerikaanse staat van plan is, het leed te compenseren dat de slaven in het verleden in het land is aangedaan. Ten eerste moet de groep die compensatie verdient worden aangewezen, ten tweede moet de groep die de compensatie moet betalen worden aangewezen. De enige mogelijkheid hiertoe is dat de 'blanke' populatie de 'donkere' populatie betaalt. Dit is problematisch, ten eerste omdat - zoals we al zagen -, de blanke en donkere Amerikanen zich met elkaar vermengd hebben, en een blanke huisvrouw dus evengoed de afstammeling van een slaaf kan zijn als de donkere topacteur Will Smith. Ten tweede zou het kunnen dat donkere mensen de afstammelingen zijn van Afrikaanse slavenhandelaren, wat het onrechtvaardig maakt als zij compensatie zouden ontvangen. Ten derde is dit problematisch, omdat niet aan te tonen is in hoeverre blanke mensen van nu geprofiteerd hebben van het slavernijverleden van de donkere mensen toen, en in hoeverre de

donkere mensen op dit moment nog leed ondervinden door dit verleden. Moet die arme blanke huisvrouw (mogelijk de afstammeling van slavenhouders) nu extra belasting betalen om het leed dat de rijke topacteur Will Smith (mogelijk de afstammeling van slaven) ondervindt door het slavernijverleden van zijn voorouders? In zo'n specifiek geval is de 'rechtvaardigheid' van de herstelbetaling niet moreel te onderbouwen.

Samenvattend kan het volgende gesteld worden: als een schuldige partij overleden is of anderszins niet te identificeren valt, maar de morele rechten van (vermeende) slachtoffers plots vermengd worden met juridische rechten, wordt de schuld (en daarmee de plicht) van de dader op abstracte en kunstmatige wijze overgedragen aan een niet-schuldige partij. Van 'rechtvaardigheid' kan hier feitelijk maar in beperkte mate gesproken worden. Het kan weldegelijk rechtvaardig genoemd worden dat een gedupeerde partij compensatie krijgt voor haar leed. De compensatie wordt echter op onrechtvaardige wijze onttrokken aan een onschuldige partij, als het idee van rechtvaardigheid uitgespreid wordt over verschillende generaties. Een dergelijke compensatie is juridisch uiteraard gewoon mogelijk. Staten kunnen rechtsverbanden aangaan op grond van hun idee van wat rechtvaardig is. Maar moreel valt zo'n herstelbetaling niet te onderbouwen, zoals we kunnen zien op grond van de bovenstaande analyse. Intergenerationele rechtvaardigheid mist hier dus haar belangrijke theoretische basis in de moraal, ook als ze betrekking heeft op de relatie tussen huidige generaties en generaties in het verleden.

§2.3 Het verschil tussen *schuldig zijn* en *zich schuldig voelen*: Waarom men zo graag intergenerationele rechtvaardigheid wil.

Zojuist hebben we aangetoond dat de partij die wordt geacht herstelbetalingen te doen, vaak niet op logische wijze als schuldige aangewezen kan worden. Toch zijn er diverse gevallen bekend waarin herstelbetalingen gedaan zijn, of excuses zijn aangeboden voor wandaden die door (vermeende) voorgangers begaan zijn. Zo heeft de VS miljoenen betaald aan bijvoorbeeld Indianenstammen, Japanse geïnterneerden tijdens de Tweede Wereldoorlog en mensen die blootgesteld zijn geweest aan nucleaire testen. Ook heeft de Amerikaanse regering zich in 1993 verontschuldigd voor de annexatie van Hawaï van 1897 (Posner & Vermeule 2003, 696). Tevens heeft de Nederlandse regering zich in 2001 reeds verontschuldigd voor haar slavernijverleden, en bovendien een aantal maatregelen genomen als tekenen van goede wil. Zo is er een slavernijmonument opgericht in Amsterdam en is het NiNsee opgericht, een expertisecentrum voor onderzoek naar de geschiedenis van het Nederlandse slavernijverleden' (Zunder 2010, 323).

Blijkbaar hebben in deze gevallen individuen die zelf geen schuld hebben aan bepaalde daden, wel een schuldgevoel over het leed dat een andere groep is aangedaan. Dat komt omdat men zich associeert met een bepaalde eigen *in-group*, bijvoorbeeld de natie waartoe men behoort (Rensmann 2004). Zo kunnen moreel verwerpelijke daden die aanwezig zijn in de geschiedenis van een natie gevoelens van schuld teweegbrengen bij latere leden van dezelfde natie. Rensmann (2004, 170) geeft dit op de volgende manier weer, in de context van de schuldgevoelens die aanwezig (kunnen) zijn onder hedendaagse Duitsers:

'Guilt, as such, cannot be inherited or transferred; you cannot be guilty for crimes committed before you were born, but only for your own wrongdoings. While it is, therefore, very questionable if there is anything like guilt that can be collectively attributed to following generations, there is an intergenerational complex of group-related, collective guilt feelings among members who share a group identity with a negative history. This psychological complex needs to be distinguished from the concept of collective guilt in a moral and legal sense.'

Kortom, ook al is er geen sprake van morele of juridische schuld, toch kunnen er gevoelens van collectieve schuld optreden bij groepen mensen. Het is de emotie die ons in deze gevallen stuurt. Men betaalt in zo'n geval graag de compensatie van een daad waarvoor men formeel gezien niet verantwoordelijk is. In die zin kunnen we zeggen dat mensen in verscheidene gevallen graag intergenerationale rechtvaardigheid *willen*, en bereid zijn eraan bij te dragen, ook al zijn ze feitelijk gezien onschuldig. Deze gevoelens van schuld kunnen echter niet dienen als basis van een normatieve theorie, die zich op de notie van de moraal dient te baseren.

Hoofdstuk 3: De toekomst van het gedachtegoed van intergenerationale rechtvaardigheid: Het *precautionary principle* als moreel voorschrift

In de vorige hoofdstukken hebben we gezien dat het problematisch is om een theorie op te stellen die eenieder ervan overtuigt dat we de morele plicht hebben om zorg te dragen voor toekomstige generaties. Dat wil echter niet zeggen dat het hele gedachtegoed van intergenerationale rechtvaardigheid geen toekomst heeft. In *morele voorschriften* vinden we richtingaanwijzers voor de zorg voor toekomstige generaties, en het beste voorbeeld hiervan zien we in het *precautionary principle*. Dit principe speelt in op de onzekerheden die er zijn met betrekking tot de toekomst, en stelt dat men bij de kleinste aanwijzingen van mogelijke schade preventieve actie moet ondernemen. In dit hoofdstuk leggen we eerst uit wat het *precautionary principle* precies is. Daarna leggen we uit waarom het moreel te onderbouwen

is, en geschikt kan zijn als *moreel voorschrift* om huidige generaties aan te zetten tot moreel gedrag ten opzichte van toekomstige generaties. Tenslotte kaarten we aan hoe dit principe ook het *non-identity problem* van Parfit zou kunnen omzeilen.

§3.1 Wat is het *precautionary principle*?

Het *precautionary principle* heeft haar weg gevonden in nationale en internationale wetgeving, maar in een grote verscheidenheid aan vormen. In elk juridisch document waarin het voorkomt, is het begrip anders geformuleerd (Sandin 1999). Vanaf de jaren '70 van de 20e eeuw is het begrip vanuit Duitsland, waar het voor het eerst als *Vorsorgeprinzip* ontstond, langzaam verspreid over de wereld, met als hoogtepunt de erkenning van het principe op de Rio Earth Summit van 1992⁸ (Trouwborst 2002, 285). Douma heeft geprobeerd een algemeen geformuleerde standaarddefinitie van het principe weer te geven, die wij over zullen nemen om de kern van het begrip duidelijk te maken:

'Especially where there are threats of serious or irreversible damage, lack of full scientific certainty shall not be used as a reason for postponing measures to protect the environment and human health' (Douma 2003, 438)

Dus ook als er slechts aanwijzingen zijn van schade aan het milieu bij een bepaalde handeling, moeten maatregelen genomen worden ter preventie van die schade. Diverse auteurs gaan in het tijdschrift *Environmental Health Perspective* zelfs nog een stap verder. Vier onderdelen van het principe zijn volgens hen: 'het ondernemen van preventieve actie als er onzekerheid in het spel is; het verschuiven van de bewijslast naar diegenen die de actie uitvoeren (!); het onderzoeken van een groot aantal alternatieven voor mogelijk schadelijke handelingen; en toename van publieke deelname in de besluitvorming⁹' (Kriebel *et al.* 2001, 871). Bijzonder aan deze interpretatie is, dat de bewijslast verschuift naar de partij die handelingen verricht die mogelijk schadelijk zijn. Bij uitvoering van deze interpretatie zouden staten compleet afstappen van het traditionele model, waarbij pas actie ondernomen wordt als er bewijs van schade wordt vastgesteld (Trouwborst 2002). Tevens zouden staten ertoe overgaan om een model aan te nemen waarbij iedere actie waarvan níet strikt bewezen is dat ze géén schade aanricht, wordt verboden¹⁰.

⁸ Dit was een conferentie van de VN aangaande het milieu en ontwikkeling.

⁹ Op dit laatste punt gaan de auteurs verder niet in. Omdat het verder niet genoemd wordt in andere literatuur aangaande het *precautionary principle*, en het niet relevant is voor het thema van dit essay, wordt het verder genegeerd. Het wordt hier puur genoemd om de auteurs recht te doen door hen in volledigheid te citeren.

¹⁰ Dit kunnen we dus zien als een nogal extreme vorm van het *precautionary principle*.

Hoe en in welke mate het principe precies ingevoerd zou moeten worden in de wetgeving is geen onderdeel van dit onderzoek, dat betrekking heeft op de onderliggende morele onderbouwing van verschillende formuleringen. Wij houden ons dus bezig met de algemene notie van het *precautionary principle*, die wij hier (op basis van de hierboven gegeven bespreking) als volgt formuleren: *Als er aanwijzingen zijn dat bepaald gedrag schadelijk kan zijn voor aarde en mens, moeten er maatregelen genomen worden ter preventie van die schade*. We bespreken hieronder de morele onderbouwing van dit principe.

§3.2 Waarom kan het *precautionary principle* beschouwd worden als moreel goed?

In de vorige hoofdstukken hebben we gezien dat de huidige generaties geen *morele plicht* hebben tegenover toekomstige generaties, om verschillende redenen. Ten eerste weten we niet zeker wat voor gevolgen onze handelingen gaan hebben in de toekomst. Ten tweede hebben toekomstige generaties geen *rechten* waarmee tegenwoordige generaties verplicht zijn rekening te houden. Toch *kunnen* wij wel rekening houden met de belangen van mensen die in de toekomst gaan bestaan (er vanuit gaande dat er toekomstige generaties tot stand komen, wat een plausibele aanname is). De wetenschap verschaft ons aanwijzingen dat ons gedrag schade toebrengt aan het milieu, waardoor toekomstige aardbewoners het mogelijk slechter krijgen dan wij (Jacobs & Jones 2007). En wij zijn degenen die daar iets aan zouden kunnen doen, ook al hebben wij daartoe geen plicht. Handelen *alsof* bepaalde zaken schade toebrengen aan het milieu, zoals het *precautionary principle* voorschrijft, is daarom moreel gezien *beter* te noemen dan handelen *alsof* bepaalde zaken géén schade toebrengen aan het milieu, met het oog op de onzekerheid. De *mogelijkheid* dat je daardoor meer moreel goed veroorzaakt, is namelijk aanwezig.

Dit valt simpel weer te geven met het volgende voorbeeld: Stel dat ik gedurende mijn hele leven iedere dag een uur douche en 10 uur mijn computer aan heb staan. Het zou kunnen dat de gevolgen hiervan op het milieu te verwaarlozen zijn. Misschien wordt er binnen enkele jaren technologie ontwikkeld die zorgt voor oneindig veel stroom voor computers, en razendsnel hergebruik van water. In dat geval wordt niemand geschaad: toekomstige mensen zijn door mijn gedrag niet slechter af dan ze hadden kunnen zijn als ik mijn gedrag had aangepast. Stel dat mijn gedrag wel ernstige gevolgen heeft voor het milieu. Mijn consumptie kan er dan bijvoorbeeld voor zorgen dat er waterschaarste ontstaat in armere gebieden op aarde, en dat er energietekorten optreden. Wat ik *kán* doen, is mijn gedrag aanpassen. Ik douche slechts zolang het nodig is, ongeveer 10 minuten per keer, en sluit mijn laptop af als ik hem niet gebruik. Ik ben hierdoor niet geschaad, net als in de situatie waarin ik op grote

schaal verbruik. Ik blijf immers verbruiken wat ik nodig heb. Dus: als ik veel blijf consumeren, zijn toekomstige generaties mogelijk slechter af dan ze zouden kunnen zijn, en is mogelijk niemand slechter af. Als ik alleen consumeer wat ik strikt nodig heb, zijn toekomstige generaties in ieder geval *minder* slecht af dan ze zouden kunnen zijn bij veel consumptie, en is mogelijk niemand slechter af. Daarom is het moreel beter om te doen *alsof* mijn handelen schade aanricht, dan te doen alsof het geen schade aanricht. Het *precautionary principle* kan gefundeerd worden op deze morele observatie. Daarom kan ze dienen als *morele richtlijn* tot goed gedrag ten opzichte van toekomstige generaties.

§3.3 Het *non-identity problem* omzeild.

We kunnen ons, op grond van het hierboven besprokene, ontdoen van het *non-identity problem*. Parfit stelt, dat wij als huidige generaties *niemand* in de toekomst kunnen schaden door ons gedrag, omdat ons gedrag ervoor zorgt dat juist die specifieke individuen die ter wereld komen, daadwerkelijk ter wereld komen. Toekomstige individuen leven dus bij de gratie van onze handelingen. Wij ontkennen deze stelling niet, en dat is ook niet nodig voor de omzeiling van het probleem, alhoewel het *precautionary principle* uitgaat van schade aan de aarde én de mens. We wijzen erop dat er twee verschillende scenario's zijn waaruit wij - de huidige generaties - kunnen kiezen. Ten eerste kunnen we zuinig zijn in ons verbruik, en daardoor een generatie creëren die een bepaalde hoeveelheid aan aardse grondstoffen (X) ter beschikking heeft. Ten tweede kunnen we op grote schaal verbruiken, en daardoor een generatie creëren die mogelijk een minder grote hoeveelheid aan aardse grondstoffen (X-) ter beschikking heeft. In beide scenario's schaden we *niemand*. Maar het creëren van een generatie met toegang tot grondstofaantal X is *moreel beter* dan het creëren van een generatie met grondstofaantal X-. Dat wij de keuze hebben om een generatie te creëren die het *goed* heeft dankzij ons (*a life worth living*), en een generatie te creëren die het mogelijk *beter* heeft dankzij ons (*a life worth living* plus iets extra's), maakt de ene keus ook al *moreel beter* dan de andere.

Parfit's volgende citaat wordt door ons dus afgedaan als onjuist: '*Very many of our choices will in fact have some effect on both the identities and the number of future people. But in most of these cases, because we cannot predict what the particular effects would be, these effects can be morally ignored*' (Parfit 1984, 356). Volgens ons kunnen de mogelijke effecten van ons handelen niet moreel genegeerd worden. Als er aanwijzingen zijn voor de schadelijke gevolgen van ons handelen, is het moreel beter om met *precaution* te handelen, en de mogelijke schadelijke gevolgen van ons handelen zoveel mogelijk in te perken.

In de vorige alinea worden de 'schadelijk gevolgen van ons handelen' bedoeld als schadelijk voor het milieu, niet noodzakelijk als schadelijk voor toekomstige mensen. Schadelijke handelingen m.b.t. het milieu leiden er mogelijk naar toe dat toekomstige individuen het slechter hebben dan ze het zouden kunnen hebben. Het *precautionary principle* kan daarmee een beroep doen op de moraal als ze geformuleerd wordt voor 'aarde én mens', maar ook als ze louter voor de 'aarde' geformuleerd wordt. Met de laatste formulering wordt het *non-identity problem* omzeild.

Tot slot dient er nog één opmerking gemaakt te worden met betrekking tot de formulering van het *precautionary principle*. Waar in het recht vaak het woord *moeten* gebruikt wordt, is dit voor onze morele onderbouwing niet van toepassing, omdat het een *moreel voorschrift* betreft. Een ideale formulering van het principe zou er voor ons dus als volgt uit komen te zien: *Als er aanwijzingen zijn dat bepaald gedrag schadelijk kan zijn voor de aarde, is het moreel beter om maatregelen te nemen ter preventie van die schade, dan geen maatregelen nemen ter preventie van die schade*. Hoe politieke instituties deze formulering precies verder vorm zouden kunnen geven in het recht, valt buiten het bereik van deze scriptie.

Conclusie

In dit onderzoek stond de volgende vraag centraal: *'Waarom is het (tot dusver) onmogelijk om een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid op te stellen?'* Aan de hand van een uitgebreide bespreking van de begrippen en concepten die samenhangen met deze vraag hebben we haar beantwoord. Ook hebben we verklaard waarom men zo graag een theorie wil die niet op te stellen is, en hebben we een mogelijke oplossing besproken.

In hoofdstuk 1 is uiteengezet waarom het opstellen van een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid een lastige opgave is. Een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid moet de huidige generaties overtuigen van hun morele plicht om de rechten van toekomstige generaties in acht te nemen. Toekomstige generaties hebben echter geen rechten, omdat ze niet bestaan. De rechtvaardigheidsvraag, over 'wat hen toekomt', is dus niet te beantwoorden. Bovendien kunnen plichten niet geformuleerd worden (ook niet als er geen noodzakelijk recht aan verbonden is) als men niet weet óf de handelingen (of de onthouding van handelen) die met deze plichten gepaard gaan, werkelijk een goed teweeg brengen in de toekomst, of een toekomstig kwaad tegen zullen gaan. Ook is het *non-identity problem* genoemd als potentieel probleem voor het vraagstuk van intergenerationele rechtvaardigheid. Omdat onze handelingen ervoor zorgen dat bepaalde identiteiten gecreëerd worden, kan geen

enkele handeling een bepaald toekomstig individu kwaad doen, gegeven dat zijn leven het leven waard is. Het is immers door deze handelingen dat dit specifieke individu ter wereld is gekomen. Iemand die leeft kán niet slechter af zijn dan wanneer hij niet had geleefd (gegeven dat zijn leven het leven waard is), dus is niemand die in de toekomst geboren zal worden een kwaad aangedaan.

In hoofdstuk 2 bekeken we of het mogelijk is, dat groepen uit huidige generaties een bepaalde claim kunnen doen op vorige generaties. In deze bespreking is moreel recht verbonden aan juridisch recht. Naast de theorie konden we in dit hoofdstuk dus ook kijken naar de praktische implicaties - namelijk in het recht - die mogelijke problemen in de theorie teweeg kunnen brengen. We hebben gezien dat door vorige generaties geschonden morele plichten tegenover groepen uit huidige generaties, niet te vertalen zijn naar morele plichten tot compensatie voor andere groepen uit huidige generaties. Het morele recht dat iemand heeft kan alleen geschonden of in acht genomen worden door een te identificeren, bestaande groep. Wanneer de schendingen van morele rechten van vorige generaties vertaald worden naar morele plichten tot herstel van huidige generaties, verandert de identiteit van de schender kunstmatig. Het is dus, ook in dit geval, onmogelijk vast te stellen wat 'rechtvaardig' is, *tussen* generaties. Een juridische afspraak over herstelbetalingen is dus, ondanks de mogelijkheid hiertoe in de juridische praktijk, niet moreel te onderbouwen. Het zogenaamde doen van een 'rechtvaardige actie' die de juridische afspraak daarmee beoogt, is dus ook niet moreel te onderbouwen, omdat er problemen komen kijken bij het vaststellen van wat rechtvaardig is tussen generaties. Ook hebben we uiteengezet waarom niet-schuldigen toch bereid kunnen zijn tot het compenseren van eerder toegedaan leed, door middel van zulke herstelbetalingen. Gevoelens van *collectieve schuld* kunnen optreden, waardoor men zich soms wel schuldig voelt, zonder dat men het is. Men wordt in dat geval geleid door emotie, die zegt dat het 'beter is om iets te doen voor een gedupeerd persoon dan niets'. Een dergelijk gevoel kan echter niet dienen als basis voor een normatieve theorie.

Hoofdstuk 3 beschrijft het *precautionary principle*, dat door ons als volgt geformuleerd is: als er aanwijzingen zijn dat bepaald gedrag schadelijk kan zijn voor aarde en mens, moeten er maatregelen genomen worden ter preventie van die schade. Dit kan onderbouwd worden met het *morele voorschrift*, dat stelt dat het goed is als je bepaalde handelingen laat die mogelijk tot een kwaad leiden, en handelingen verricht die mogelijk tot een goed leiden. Intergenerationele rechtvaardigheid kan als begrip niet theoretisch onderbouwd worden. Maar puur het 'idee van het rekening houden met toekomstige generaties in je handelen' vormt mogelijk de toekomst van het gedachtegoed van

intergenerationele rechtvaardigheid. Dit idee vindt via *morele voorschriften* haar weg in theorie en het recht, via het *precautionary principle*.

Een theorie over intergenerationele rechtvaardigheid kan niet onderbouwd worden, omdat *morele plichten* ten opzichte van toekomstige generaties niet bestaan. Maar *morele voorschriften* kunnen altijd onderbouwd worden. Bij morele voorschriften hebben we het niet over 'rechtvaardigheid'. We hebben het bij morele voorschriften over de mogelijkheid tot het doen van iets goeds. En een handeling die mogelijk iets goeds teweeg brengt, valt moreel gezien te verkiezen boven een handeling die mogelijk iets minder goeds (of iets kwaads) teweegbrengt.

Literatuurlijst

- Beckerman, W. (2006) 'The impossibility of a theory of intergenerational justice', in: J.C. Tremmel (red.), *Handbook of Intergenerational Justice* (Cheltenham: Edward Elgar) 53-71
- Brown Weiss, E. (1992) 'Intergenerational equity: A legal framework for global environmental change', in: E. Brown Weiss (red.), *Environmental change and international law. New challenges and dimensions* (Tokyo: United Nations University Press) 385-412
- Douma, W. Th. (2003) *The Precautionary Principle. Its Application in International, European and Dutch Law* (Groningen: Rijksuniversiteit Groningen)
- Honig, F. H. (1954) 'The reparations agreement between Israel and the Federal Republic of Germany', *The American Journal of International Law*, Vol. 48, No. 4: 564-578
- Hospers, J. (1990) *An Introduction to philosophical analysis*, 3rd edition (London: Routledge)
- Hylton, K. N. (2004) 'A Framework for Reparations Claims', *Boston College Third World Law Journal*, Vol. 24, Issue 1: 31-43
- Jacobs P. T. & R. Jones (2007) *Terra Incognita. Globalisering, ecologie en rechtvaardige duurzaamheid*, 2e druk (Gent: Academia Press)
- Kriebel, D. *et al.* (2001) 'The Precautionary Principle in Environmental Science', *Environmental Health Perspective*, 109: 871-876
- McKay, J.P., B.D. Hill & J. Buckler (2006) *A History of Western Society. Since 1300* (Boston: Houghton Mifflin Company, 8th edition)
- Page, E. (1999) 'Intergenerational Justice and Climate Change', *Political Studies*, XLVII: 53-66.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press)

Pierik, R. (2011) 'Because it is normative, stupid! Over de rol van politieke theorie binnen de politicologie' *Res Publica*, Vol. 53, No. 1: 9-29

Posner, E. A. & A. Vermeule (2003) 'Essay. Reparations for slavery and other historical injustices', *Columbia Law Review*, Vol. 103, Issue 689: 689-747

Rensmann, L. (2004) 'Collective Guilt, National Identity, and Political Processes in Contemporary Germany', in: N.R. Branscombe and Bertjan Doosje (red.), *Collective Guilt. International perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press) 169-190

Sandin, P. (1999) 'Dimensions of the Precautionary Principle', *Human and Ecological Risk Assessment: An International Journal*, Vol. 5: Issue 5, 889-907

Tremmel, J.C. 'Introduction', in: J.C. Tremmel (red.), *Handbook of Intergenerational Justice* (Cheltenham: Edward Elgar) 1-20

Trouwborst, A. (2002) *Evolution and status of the precautionary principle in International Law* (Den Haag: Kluwer Law International)

Weston, B.H. (2012) 'The Theoretical Foundations of Intergenerational Ecological Justice: An Overview', *Human Rights Quarterly*, Vol. 34, Number 1: 251-266

Zunder, A. (2010) *Herstelbetalingen. De 'Wiedergutmachung' voor de schade die Suriname en haar bevolking hebben geleden onder het Nederlandse kolonialisme* (Den Haag: Amrit)