

De Capabilities Approach als oplossing voor Parfits Repugnant Conclusion

Capabilities in een intergenerationele toepassing

Tim Ficheroux

s0506397

Masterthesis 2012

Begeleider: Marcel Wissenburg

Aantal woorden: 26.158

Abstract: Intergenerational Justice is preceded by the question if it is possible to have an obligation to future generation. Derek Parfit argues that we need to review our moral beliefs about that kind of obligations. Because of our influence on the identity and number of future people the common person affecting principles are not able to answer our intuitions about intergenerational justice. Even if we loosen the person affecting strings of our moral principles utilitarianism forces us to a dilemma. Either we are to accept an average principle, which leads us to elitism, or we should enhance a classic or total utilitarianism, which leads us to the so-called Repugnant Conclusion. There might be a solution in contending that both quality and quantity contain value: if we argue that there should be some threshold level in the quality of life from where extra lives lived start to have value, the Repugnant Conclusion might not be repugnant at all. This thesis defines Martha Nussbaum's ten central capabilities as that threshold level and argues that there is no repugnance left in the new version of the Repugnant Conclusion.

Key words: Future generations, Repugnant Conclusion, Capabilities Approach, Derek Parfit, Martha Nussbaum

1. Inleiding

De zeespiegel stijgt, natuurlijke hulpbronnen als olie raken op en met onze ecologische voetafdruk hebben we eigenlijk meerdere planeten nodig om aan onze materiële levensstandaarden te voldoen. Kunnen er over een paar honderd jaar nog wel mensen op de aarde leven als we zo doorgaan? Sinds de commissie-Brundtland (World Commission on Environment and Development, 1987) stelde dat duurzame ontwikkeling aan de belangen en ambities van de huidige generaties moet voldoen zonder daarmee die van toekomstige generaties in gevaar te brengen is rekening houden met toekomstige generaties niet meer weg te denken uit het maatschappelijke debat.

Derek Parfit's *Reasons and Persons* (1984) heeft in de afgelopen dertig jaar geleid tot een nieuwe impuls in de wetenschappelijke literatuur die te omschrijven is als *population ethics*. Centraal binnen deze literatuur staan intergenerationele rechtvaardigheid en vergelijkingen tussen verschillende mogelijke toekomstige populaties. Een belangrijk vraagstuk dat voorafgaat aan intergenerationele rechtvaardigheid is de vraag of wij verplichtingen kunnen hebben aan mensen in de toekomst¹. Er is echter een belangrijk probleem aan dit vraagstuk, genaamd het *non-identity* probleem. Dit probleem houdt kort gezegd in dat wanneer wij ons anders gedragen met het oog op toekomstige individuen, deze toekomstige individuen andere individuen zijn dan wanneer wij ons niet anders gedragen zouden hebben. Omdat wij met ons gedrag de identiteit van toekomstige individuen beïnvloeden kunnen wij ons gedrag niet aanpassen zodat de toekomstige individuen beter af zijn, er bestaan dan namelijk andere toekomstige individuen (Parfit, 1984). Verschillende auteurs stellen net als Parfit dat de keuzes die het *non-identity* probleem mogelijk maakt contra-intuïtief zijn. Ze proberen op verschillende wijze dit probleem te omzeilen². Als oplossing van het *non-identity* probleem in situaties waar in de toekomst hetzelfde aantal individuen zal bestaan introduceert Parfit de *Same Number Quality Claim*.

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

(Parfit, 1984, p. 360)

¹ Een andere relevante vraag is misschien of er mensen in de toekomst bestaan. Tenzij het menselijke ras uitsterft,
² Zie bijvoorbeeld: Kavka (1982); Woodward (1986); Page (1999); Carter (2001); en Kumar (2003).

Q is een herziene versie van het *Principle of Beneficence*. Dit principe bevat een algemene morele reden om andere individuen te bevoordelen of te beschermen tegen mogelijke schade (Parfit 1984, p. 371). Q zegt echter alleen iets over situaties waarin de identiteit van mensen in de toekomst verandert. Het is ook mogelijk dat door ons handelen het aantal toekomstige individuen verandert. Theorie X, de theorie die onze morele intuïties over verantwoordelijkheden aan toekomstige generaties verklaart, zal ook in keuzes waarbij het aantal toekomstige individuen verschilt een antwoord moeten geven.

Binnen het utilitarisme zijn er grofweg twee mogelijkheden om theorie X in te vullen. De eerste is *average utilitarianism*, wat inhoudt dat de beste uitkomst de uitkomst is met het grootste gemiddelde geluk, nut, welvaart of wat het leven dan ook levenswaardig maakt. Een dergelijke theorie leidt echter tot een hele elitaire conclusie, aangezien de beste uitkomst de uitkomst zal zijn waarin maar een paar extreem gelukkige mensen leven. De andere optie is *classic* of *total utilitarianism*, wat inhoudt dat de beste uitkomst de uitkomst is met het grootste totale geluk, nut, welvaart of wat het leven dan ook levenswaardig maakt. Dit betekent dat we ons altijd een samenleving voor kunnen stellen waarin heel veel mensen leven, die een leven hebben dat het nauwelijks waard is om te leven. Dat zou de beste uitkomst zijn, omdat het totale geluk in die uitkomst het grootst is. Dit principe leidt tot de zogenaamde *Repugnant Conclusion*:

Compared with the existence of very many people – say, ten billion – all of whom have a very high quality of life, there must be some much larger number of people whose existence, if other things are equal, would be better, even though these people would have lives that are barely worth living.

(Parfit, 1986, p. 150)

De *Repugnant Conclusion* is weerzinwekkend. De beste mogelijke toekomstige samenleving is een maatschappij waarin iedereen het slecht heeft. Mensen hebben een leven dat het nauwelijks waard is om te leven. Als we een theorie willen vinden die gehoor geeft aan onze intuïties over hoe een goede toekomstige samenleving eruit ziet kunnen we dus geen beroep doen op *average* of *total utilitarianism*.

Een mogelijke insteek om deze theorie in te vullen is het stellen van een grens aan de waarde van kwantiteit. De waarde van extra geleefde levens stopt boven een bepaald punt. Een grens aan kwantiteit kan echter leiden tot de *Absurd Conclusion* (Parfit 1984, pp. 410-

411): Stel dat er in de toekomst een bepaalde populatie op Aarde is, die gelijk is aan de huidige populatie op Aarde, en een enorm aantal mensen dat op verschillende planeten woont die op de Aarde lijken. Bijna al deze mensen hebben een levenskwaliteit die vele malen groter is dan die van de huidige bewoners van de Aarde, maar per 10 miljard mensen is één iemand met een ziekte die het leven het niet waard maakt om te leven. Stel je dezelfde situatie voor, maar dan dat dit enorme aantal mensen niet tegelijk zou leven, maar verspreid over vijf eeuwen. Wanneer er een bepaalde grens aan kwantiteit zou zitten zou de conclusie moeten zijn dat de tweede situatie beter is dan de eerste situatie, terwijl de situaties eigenlijk volledig gelijk aan elkaar zijn.

Het stellen van een grens aan kwantiteit lijkt dus ook geen plausibele oplossing. Een andere mogelijkheid is dat kwantiteit alleen waarde heeft in levens boven een bepaald niveau. Als we een drempel definiëren op de schaal van de kwaliteit van leven en claimen dat alleen levens boven die drempel bij kunnen dragen aan de waarde van de uitkomst, zou het kunnen dat de *Repugnant Conclusion* minder verwerpelijk is dan we aanvankelijk dachten. Deze oplossing voorkomt niet dat we op twee nieuwe versies van de *Absurd* en de *Repugnant Conclusion* uitkomen. Het is echter afhankelijk van wat we zien als kwaliteit van leven en waar we de grens stellen.

In deze thesis wordt de Capabilities Approach gebruikt om te zoeken naar een oplossing voor de *Repugnant Conclusion*. Wanneer we *capabilities* als metriek voor de kwaliteit van leven gebruiken en een drempel definiëren voor wat we zien als een goed leven, zou het kunnen dat de *Repugnant Conclusion* ineens niet zo verwerpelijk is als Parfit veronderstelt. Martha Nussbaum (1995, 2000, 2003, 2011) heeft een lijst met tien centrale *capabilities* opgesteld, die gezamenlijk noodzakelijk zijn om een leven goed te kunnen noemen. Ze betoogt dat het doel van publiek beleid moet zijn om mensen van deze tien *capabilities* te voorzien. Nussbaums lijst met *capabilities* wordt in deze thesis gebruikt om een drempel te definiëren op de schaal van kwaliteit van leven. Getracht wordt om de volgende vraag te beantwoorden:

Is het mogelijk om Parfits *Repugnant Conclusion* op te lossen of te omzeilen aan de hand van Nussbaums tien centrale *capabilities*?

In het volgende hoofdstuk wordt uiteengezet hoe we in navolging van Parfit een invulling zouden kunnen geven aan theorie X. Waarom geven gangbare principes geen gehoor aan onze morele intuïties over toekomstige generaties en wat zijn de implicaties van utilitaristische

principes op de beoordeling van de relatieve goedheid van mogelijke toekomstige populaties? Het derde hoofdstuk gaat in op de vraag hoe de *Repugnant Conclusion* kan worden opgelost. De verschillende manieren om de *Repugnant Conclusion* te omzeilen of op te lossen worden behandeld. Het blijkt dat het noodzakelijk is om duidelijker te definiëren wat we verstaan onder de kwaliteit van leven. In hoofdstuk 4 wordt de Capabilities Approach uiteengezet. Niet alleen de ideeën van Sen en Nussbaum komen aan bod, maar er wordt ook ingegaan op belangrijke kritiepunten. De benadering is – zeker als theorie van rechtvaardigheid – immers niet perfect. De kritieken zullen moeten worden beantwoord als we de benadering zo willen gebruiken, voor deze thesis is het echter voldoende om een slag om de arm te houden en te onderzoeken of *capabilities* kunnen worden gebruikt in de evaluatie van mogelijke toekomstige populaties. Hoofdstuk 5 geeft een eerste operationalisatie van de kwaliteit van leven en definieert aan de hand van Nussbaums tien centrale *capabilities* een drempel waarboven de waarde van extra geleefde levens bijdraagt aan de waarde van een uitkomst. Daarnaast beantwoordt dit hoofdstuk de vraag wat *capabilities* kunnen betekenen in de oplossing van Parfitts *Repugnant Conclusion*.

2. Theorie X: Elitisme of de Repugnant Conclusion?

Het non-identity probleem

Aan het concept intergenerationele rechtvaardigheid gaat de vraag vooraf of wij een verplichting kunnen hebben aan mensen in de toekomst. Thomas Schwartz (1978, p. 3) beantwoordt deze vraag negatief: “*Whatever we may owe ourselves or our near posterity, we’ve no obligation extending indefinitely or even terribly far into the future to provide any widespread, continuing benefits to our descendants.*” Deze conclusie illustreert Schwartz aan de hand van een voorbeeld over beleid met betrekking tot bevolkingsgroei. De claim dat we het verplicht zijn aan latere generaties om bevolkingsgroei te beperken is gebaseerd op de assumptie dat een beperkend beleid voor latere generaties een bepaald voordeel op zou leveren, terwijl een *laissez-faire* beleid latere generaties op een of andere manier schaadt of ze een voordeel ontnemt dat ze anders wel zouden hebben gehad (Schwartz, 1978). Deze assumptie klopt niet, doordat wij met ons handelen de identiteit van toekomstige individuen beïnvloeden. Wanneer we kiezen voor een beperkend beleid bestaan er in de toekomst andere individuen dan in de toekomstige wereld die tot stand zou komen als gevolg van een *laissez-faire* beleid. Het moment van gemeenschap, ejaculatie of conceptie hangt af van verschillen in triviale omstandigheden (ibid., p. 5)³.

Derek Parfit (1984, p. 351) ziet hetzelfde probleem als Schwartz: “*The Time-Dependance Claim: If any particular person had not been conceived when he was in fact conceived, it is in fact true that he would never have existed.*” Iedereen is voortgekomen uit een bepaald paar cellen, bestaand uit een eicel en een spermatozoön, één uit miljoenen die de eicel hadden kunnen bevruchten. Stel dat ik niet was verwekt door mijn moeder op het moment dat ik ben verwekt en mijn moeder een paar dagen later een kind had verwekt. Dit kind zou uit dezelfde eicel geboren zijn, maar het is vrijwel zeker dat deze eicel bevrucht is door een andere spermatozoön. Dit kind zou sommige van mijn genen hebben, maar niet allemaal, het is niet waarschijnlijk dat dit kind mij zou kunnen zijn. Toch is deze claim redelijk controversieel,

³ Een soortgelijk argument is ontwikkeld door de theoloog Robert M. Adams (1979): “*Since the least difference in events makes a different possible world, it follows that none of us actual individuals could have existed if any actual evil failed to occur. On this view it seems that we are benefited by each and every evil that happens, if our existence is a good to us, and that God is good to us in permitting them, since we could not exist without them.*” (Adams, 1979, p. 53). Aangezien eerder geschied kwaad een sterke causale invloed heeft op de identiteit van mensen in de toekomst, is dit kwaad niet onrechtvaardig, omdat mensen in de toekomst een andere identiteit zouden hebben wanneer het kwaad niet geschied was.

omdat we de identiteit van dit kind niet met zekerheid vast kunnen stellen. Wanneer de *Time-Dependence Claim* uitgebreid wordt naar “*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.*” kunnen we wel met zekerheid stellen dat het kind niet mij kan zijn (ibid., p. 352)⁴.

Wat voor gewicht zouden we moeten geven aan de belangen van personen in de toekomst? Wat voor morele principes gelden voor mensen in de toekomst? Parfit (1984) verwerpt de conclusie dat morele principes alleen van toepassing zijn op mensen die in staat zijn tot reciprociteit. Wanneer reciprociteit een voorwaarde is voor rechtvaardig handelen zou intergenerationele rechtvaardigheid een illusie zijn, omdat toekomstige individuen niet in staat zijn tot reciprociteit (Barry, 1978, 223)⁵. We zouden dezelfde morele claims moeten maken over de gevolgen van ons handelen voor mensen in de toekomst als voor de gevolgen van ons handelen voor mensen op afstand (Parfit, 1984). Stel dat ik een baksteen van het balkon af gooi, zonder dat ik weet dat er op dat moment iemand onder het balkon loopt. Omdat ik de persoon niet gezien heb kan ik hem of haar niet identificeren. Dit is echter geen excuus, ik zou moeten weten welke gevolgen het gooien van de baksteen zou kunnen hebben. In deze zin hebben mensen in de toekomst dezelfde significante waarde als mensen op afstand (ibid.). Wanneer we kunnen weten wat voor gevolg ons handelen heeft voor mensen in de toekomst, hebben de gevolgen van dit handelen eenzelfde morele significantie als de gevolgen voor mensen op afstand.

Er is echter één belangrijk verschil tussen mensen op afstand en mensen in de toekomst. Wij kunnen de identiteit van mensen in de toekomst beïnvloeden, en vaak heeft ons handelen ook dit effect (Parfit, 1984). Mensen kunnen in moreel significante zin slechter af zijn dan anderen. Bepaalde levens zijn het waard om te leven. Wanneer iemand een lagere *quality of life* heeft dan een ander is zijn of haar leven het minder waard om te leven (ibid.). Wanneer we nadenken over individuen in de toekomst staan twee vragen centraal (ibid., 1984, 358):

- “Als we het bestaan van een individu veroorzaken, wiens leven het waard is om te leven, doen wij dit individu hier dan voordeel mee?”

⁴ De *Time-Dependence Claim* is een claim over persoonlijke identiteit in verschillende mogelijke situaties. Het is niet één bepaalde visie over persoonlijke identiteit, maar het is een claim die waar is binnen alle visies over persoonlijke identiteit (Parfit, 1984, pp. 351, 355).

⁵ Deze stelling klopt niet helemaal. Toekomstige individuen zijn wel degelijk in staat tot een vorm van wederkerigheid, bijvoorbeeld in de vorm van historische wraak. Echter, de mate waarin toekomstige individuen in staat zijn tot reciprociteit is dermate beperkt dat het niet vergelijkbaar is met de wederkerigheid die mogelijk is tussen individuen die tegelijkertijd leven.

- “Doen wij dit individu ook voordeel wanneer ons handelen een onbewust maar noodzakelijk deel is van de oorzaak van zijn bestaan?”

We hoeven niet noodzakelijk beide vragen met ja te beantwoorden, maar Parfit (1984) stelt dat zowel een afwijzend als een bevestigend antwoord verdedigbaar is⁶. Wanneer we beide vragen bevestigend beantwoorden geloven we “(...) *that causing to exist can benefit.*” (ibid.).

Het feit dat wij de identiteit van mensen in de toekomst kunnen beïnvloeden en de assumptie dat het veroorzaken van iemands bestaan dat individu voordeel kan opleveren draagt een groot probleem met zich mee, het *non-identity* probleem. Om te laten zien wat dit probleem inhoudt, zullen we een analogie die Parfit gebruikt bekijken⁷. Parfit schetst een situatie waarin een meisje van 14 een kind wil krijgen. Intuïtief gezien zal iedereen zeggen dat het niet goed is om op een dergelijke jonge leeftijd een kind te krijgen. Er zijn twee belangrijke argumenten waarom we vinden dat het meisje moet wachten met het krijgen van een kind. Allereerst vinden we dat het beter is voor de kwaliteit van het leven van het meisje en ten tweede vinden we dat het beter is voor de kwaliteit van het leven van het kind. Het eerste argument is niet moeilijk te verwerpen. Stel dat dit meisje absoluut een kind wil hebben. Dit is haar meest overtuigende conceptie van wat een goed leven inhoudt. Het is wettelijk toegestaan om op 14-jarige leeftijd een kind te krijgen. Wanneer dat haar conceptie van het goede leven is, heeft ze het recht om die conceptie van het goede leven na te streven. Ze is er van overtuigd dat ze voor altijd ongelukkig zou zijn wanneer ze nu geen kind krijgt. Het eerste argument, dat het voor het meisje zelf slecht is om zo jong een kind te krijgen, gaat niet op. Daarom zullen we ons beroepen op het tweede argument. Dit argument luidt dat het meisje geen kind zou moeten krijgen omdat dit slecht is voor het kind. De kans is groot dat het kind een slechte jeugd zal hebben omdat het meisje bijvoorbeeld nog niet in staat is om het kind een goede opvoeding te bieden. Echter, het *non-identity* probleem laat zien dat ook dit argument niet opgaat. Wanneer het meisje het kind niet zou krijgen, of later een kind zou krijgen, bestaat dat individu, het kind dat ze op 14-jarige leeftijd gekregen zou hebben, namelijk niet. Het kind van het 14-jarige meisje kan op geen enkele moreel relevante manier slechter af zijn, aangezien dit de enige mogelijkheid is dat het kind bestaat. Dit tweede

⁶ Zie Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, New York: Oxford University Press, Appendix G, pp. 487-490. Parfit stelt hier dat leven, in tegenstelling tot veel andere claims, wel beoordeeld kan worden als beter of slechter dan non-existentie. Een leven kan beoordeeld worden als goed of slecht, als waard om te leven of niet waard om te leven. Wanneer een leven goed is, is het beter dan niets, wanneer een leven slecht is, is het slechter dan niets.

⁷ Zie Parfit (1984, pp. 358-359)

argument zou dus kunnen impliceren dat niet bestaan beter is dan wel bestaan, en dat is op zijn minst twijfelachtig (Parfit, 1984, p. 358).

The Principle of Beneficence

De keuze van het 14-jarige meisje om het kind toch te nemen, is niet slechter voor het kind, aangezien dat specifieke kind niet zou hebben bestaan wanneer het meisje zou wachten met het krijgen van een kind. Het kind is dus niet slechter af. Dit is het *no worse off* argument. De conclusies die het *non-identity* probleem met zich mee brengt zijn contra-intuïtief. Er zou een moreel principe moeten zijn dat dergelijke keuzes verwerpt. We hebben een nieuw *Principle of Beneficence* nodig dat gehoor geeft aan de intuïtie dat we een morele verantwoordelijkheid hebben voor mensen in de toekomst. Om te voorkomen dat we op de conclusie uitkomen dat het 14-jarige meisje een kind kan nemen introduceert Parfit *The Same Number Quality Claim*:

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

(Parfit, 1984, p. 360)

Q is het principe dat gehoor geeft aan onze intuïtie dat het 14-jarige meisje zou moeten wachten met het krijgen van een kind. Het suggereert niet dat het bestaan van het kind slecht is, of dat het intrinsiek moreel onwenselijk is. *Q* claimt enkel dat een kind dat later was geboren waarschijnlijk een beter leven had gehad en dat de moeder daarom beter had kunnen wachten met het krijgen van een kind.

Toch gaat dit principe niet altijd op, het is enkel toepasbaar op vraagstukken waarin de toekomstige populatie gelijk is in aantal. We kunnen met ons handelen zowel de identiteit van als het aantal toekomstige individuen beïnvloeden. Wanneer we twee mogelijke handelingen vergelijken kunnen we ons de volgende vraag stellen: “*Would all and only the same people ever live in both outcomes?*” (Parfit, 1984, p. 356). Het grootste deel van ons morele denken gaat over *Same People Choices*, situaties waarin dezelfde mensen zullen leven als uitkomst van onze handeling. In dit denken staat een principe centraal dat stelt dat het slecht is wanneer mensen in negatieve zin worden beïnvloed⁸. Dit is “*The Person-Affecting View, or V: It will be worse if people are affected for the worse*” (ibid., p. 370). In *Same People Choices* impliceren

⁸ Dit principe kan ook in positieve zin worden geformuleerd: dat het goed is wanneer mensen ten voordele worden beïnvloed.

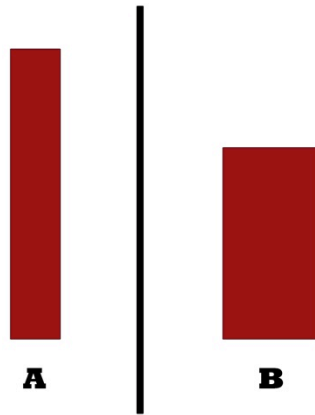
V en Q hetzelfde. Dezelfde mensen leven in de toekomst. Wanneer zij slechter af zijn, of een lagere kwaliteit van leven hebben, zijn ze in negatieve zin beïnvloed.

Het *non-identity* probleem laat echter zien dat we niet in alle gevallen te maken hebben met *Same People Choices*. In het voorbeeld van het 14-jarige meisje leven in de twee mogelijke uitkomsten twee verschillende kinderen. In dergelijke gevallen is er sprake van *Same Number Choices*, situaties waarin hetzelfde aantal individuen zal leven in de toekomst, maar waar de identiteit van de individuen verschilt als uitkomst van onze handeling. Voor dergelijke keuzes moeten we ons laten leiden door Q om een gehoor te geven aan onze morele intuïties. Q stelt dat de keuze die we hebben gemaakt slecht is, maar omdat er als gevolg van onze keuze individuen bestaan die anders niet hadden bestaan, is onze keuze voor niemand slecht. V kan in dergelijke situaties dus geen antwoord bieden. In *Same Number Choices* conflicteren Q en V .

We kunnen met ons gedrag echter niet alleen de identiteit van toekomstige individuen beïnvloeden, maar ook het aantal individuen dat in de toekomst zal leven (Parfit, 1984, p. 355). In dat geval is er sprake van *Different Number Choices*, situaties waarin zowel de identiteit van als het aantal toekomstige individuen verschilt als uitkomst van onze handelingen. Bij *Different Number Choices* biedt Q geen oplossing. Voor zulke situaties moeten we op zoek naar een nieuw principe: Theorie X . X moet een oplossing vinden voor het *non-identity* probleem in *Different Number Choices* en tegelijkertijd hetzelfde impliceren als Q en V in respectievelijk *Same Number Choices* en *Same People Choices*. Het grootste deel van ons morele denken gebeurt echter in *person-affecting terms* (ibid.), waar de belangen van mensen centraal staan. We doen een beroep op wat goed of slecht is voor de individuen die door ons handelen worden geraakt. Om invulling te kunnen geven aan theorie X moeten we op zoek naar een algemene morele reden om anderen een voordeel te doen, of om ze te beschermen tegen schade. Deze theorie kan echter niet in *person-affecting terms* worden geformuleerd. X zal niet stellen of onze handelingen goed of slecht zijn voor de mensen die door dit handelen worden geraakt, maar het zal impliceren dat een uitkomst slecht is, als het slecht is voor individuen. Dit is echter niet waarom deze uitkomst slecht is.

The Repugnant Conclusion

Theorie X zal een antwoord moeten geven op bevolkingsvraagstukken. Hoeveel mensen zouden er moeten of mogen leven in de toekomst? Kan er overbevolking zijn?



Figuur 1

Figuur 1 representeert de twee mogelijke uitkomsten in de toekomst van verschillende snelheden van bevolkingsgroei. De breedte van de blokken geeft het aantal mensen aan, de hoogte hun kwaliteit van leven. In situatie B leven er twee keer zoveel mensen als in A en zij zijn allemaal slechter af dan de mensen in situatie A. De mensen in B hebben echter wel levens die meer dan half zo levenswaardig zijn als die in A. In situatie B hebben de mensen zeker geen slecht leven, het is het zeker waard om te leven en de kwaliteit van leven zou heel ver moeten dalen voordat het leven niet meer levenswaardig is. Welke uitkomst is beter? Wanneer in beide uitkomsten hetzelfde aantal mensen zou leven en de kwaliteit van leven verschilt zoals in Figuur 1, zouden we situatie B als slechtere uitkomst beoordelen.

De mensen in B zijn slechter af dan die in A, maar in B leven twee keer zoveel mensen. Situatie B is in ieder geval in één zin slechter dan situatie A: het is slecht wanneer iedereen slechter af is. Is het feit dat er meer mensen leven moreel relevant? Stel dat we niet geloven dat er een morele reden is om extra mensen op de wereld te zetten. “*We may then believe that, if people are worse off, this cannot be morally outweighed by an increase in the number of people living*” (Parfit, 1984, p. 386). Wanneer we niet geloven dat het feit dat er meer mensen leven moreel zwaarder weegt, doen we meestal een beroep op een principe zoals het *Impersonal Average Principle*. Dit principe is *Impersonal* in de zin dat het niet *person-affecting*, of identiteitsafhankelijk, is.⁹

⁹ De vertaling van *person-affecting* als identiteitsafhankelijk is niet geheel correct. Het woord ‘identiteitsafhankelijk’ geeft echter wel goed weer wat in de literatuur wordt bedoeld met *person-affecting* theorieën of principes. *Person-affecting* theorieën richten zich op het beter of gelukkiger maken van, of voorkomen van kwaad of nadelen voor, specifieke individuen (of dieren). Edward Page (1999, pp. 58-59) maakt bijvoorbeeld het onderscheid tussen identiteitsafhankelijke, *person-affecting*, en identiteitsonafhankelijke theorieën om tot een oplossing voor het *non-identity* probleem te komen. Omdat *person-affecting* principes altijd opgaan voor specifieke individuen zal ik de term in deze thesis inwisselbaar gebruiken met de term identiteitsafhankelijke theorieën of principes.

The Impersonal Average Principle: If other things are equal, the best outcome is the one in which people's lives go, on average, best.

(Parfit, 1984, p. 386)

Dit principe heeft echter absurde implicaties. Stel dat iedereen die in de Verenigde Staten leeft extreem gelukkig is of een extreem goed leven heeft. De rest van de wereldbevolking heeft op zich een leven dat levenswaardig is, maar is veel minder gelukkig dan de mensen die in de Verenigde Staten leven. Het *Impersonal Average Principle* impliceert dat het beter zou zijn dat iedereen, behalve de mensen in de Verenigde Staten, zou sterven. Daarnaast, uitgaande van hetzelfde voorbeeld: zouden we de uitkomst als slechter beoordelen wanneer een deel van de bevolking in de Verenigde Staten komt te overlijden terwijl ieder individu dat nog leeft exact dezelfde kwaliteit van leven heeft.

Stel dat we geloven dat het goed is wanneer er een extra leven dat levenswaardig is wordt geleefd. Situatie B zou dan beter kunnen zijn dan situatie A¹⁰. Het feit dat mensen slechter af zijn zou moreel minder zwaarwegend zijn bij een voldoende toename in het aantal mensen. Maar wat zou dan een voldoende toename zijn? “*If in one of two outcomes the people living would be less happy, can this be morally outweighed by a sufficient increase in the quantity of happiness?*” (Parfit, 1984, p. 387)¹¹. Als we deze vraag bevestigend beantwoorden rest de vraag wat de relatieve waarden van kwaliteit en kwantiteit zijn. Het *Average Principle* stelt dat enkel kwaliteit relevant is. Een ander uiterste is het *Impersonal Total Principle*, dat stelt dat enkel kwantiteit relevant is.

The Impersonal Total Principle: If other things are equal, the best outcome is the one in which there would be the greatest quantity of whatever makes life worth living.

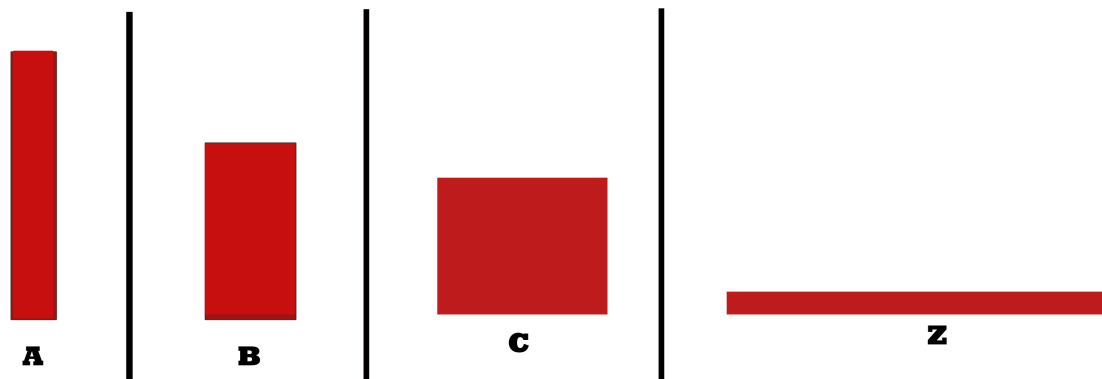
(Parfit, 1984, p. 387)

De mensen in situatie B hebben allemaal minder van *whatever makes life worth living* dan de mensen in situatie A, maar ieder leven in B is meer dan half zo levenswaardig als dat in A. De mensen in situatie B hebben gezamenlijk meer van *whatever makes life worth living*, omdat er

¹⁰ B is nog steeds op één manier slechter, omdat iedereen slechter af is dan in A. Maar B zou in een andere zin beter kunnen zijn, omdat er meer mensen leven, die allemaal een leven hebben dat levenswaardig is (Parfit, 1986, p. 147).

¹¹ Later formuleert Parfit (1986, p. 147) deze vraag anders: “*Could a loss in quality of people's lives be outweighed by a sufficient increase in the quantity of worthwhile life lived?*” Deze formulering is neutraler, doordat er geen invulling wordt gegeven aan de kwaliteit van leven. De eerdere formulering geeft een hedonistische invulling.

twee keer zoveel mensen zijn dan in situatie A. Op basis van het *Impersonal Total Principle* moeten we concluderen dat situatie B beter is dan situatie A.



Figuur 2

Dit principe leidt echter ook tot een conclusie die Parfit (1984, p. 388) weerzinwekkend noemt. In figuur 2 zijn twee mogelijke uitkomsten toegevoegd. Zoals B onder het *Impersonal Total Principle* beter is dan A, is C beter dan B. Z is uiteindelijk waarschijnlijk de beste uitkomst. In situatie Z is een enorme populatie. Iedereen in Z heeft een leven dat het maar net waard is om te leven. Maar wanneer het aantal mensen in Z groot genoeg is, kan Z wel de uitkomst zijn waarin de grootste kwantiteit van *whatever makes life worth living* te vinden is. Het principe impliceert dat Z beter zou zijn dan A, of meer in het algemeen gesteld:

*The Repugnant Conclusion: Compared with the existence of very many people – say, ten billion – all of whom have a very high quality of life, there must be some much larger number of people whose existence, if other things are equal, would be better, even though these people would have lives that are barely worth living.*¹²

(Parfit, 1986, p. 150)

De conclusie dat een uitkomst als Z beter is dan een uitkomst als A vindt Parfit weerzinwekkend. *Different Number Cases* leiden tot de vraag of een voldoende toename in het aantal geleefde levens moreel zwaarder weegt dan een verlies in de kwaliteit van leven. Als we

¹² In *Reasons and Persons* formuleert Parfit (1984, p. 388) de *Repugnant Conclusion* iets anders: “For any possible population of at least ten billion people, all with a very high quality of life, there must be some much larger imaginable population whose existence, if other things are equal, would be better, even though its members have lives that are barely worth living”. Parfit legt hier sterker de nadruk op het aantal mogelijke mensen, omdat hij dat aantal gebruikt in andere voorbeelden. In het volgende hoofdstuk zullen we hier op terugkomen.

de *Repugnant Conclusion* willen vermijden moet het antwoord op deze vraag negatief zijn. Als we vinden dat Z slechter is dan A zullen we ook het *Impersonal Total Principle* moeten verwerpen.

3. De verhouding tussen kwantiteit en kwaliteit: waar ligt de grens?

De *Repugnant Conclusion* en het *non-identity* probleem laten zien dat het consequentialisme tegen forse inconsistenties aanloopt wanneer we nadenken over verplichtingen aan toekomstige generaties. Gebruikelijke utilitaristische principes komen uit op contra-intuïtieve conclusies en geven geen eenduidig antwoord op de vraag naar onze verantwoordelijkheid aan mensen die nog niet geboren zijn. Parfit's zoektocht naar een objectieve non-religieuze ethiek loopt hier vast, wat voor diverse auteurs aanleiding heeft gegeven om te zoeken naar een oplossing voor de *Repugnant Conclusion*. Een van de radicalere oplossingen is het verwerpen van transitiviteit van de 'beter dan'-relatie. Transitiviteit houdt in dat als B beter is dan A en C beter is dan B, C ook automatisch beter is dan A. Door te stellen dat de 'beter dan'-relatie niet transitief is wanneer we toekomstige populaties vergelijken, gaat de *Repugnant Conclusion* niet op (Rachels, 2004, pp. 180-182)¹³. Een belangrijk probleem van het verwerpen van transitiviteit is echter dat we uitkomen op een dilemma. Het hele idee achter het rangschikken van mogelijke toekomstige populaties is dat we een imperatief voor ons handelen kunnen vinden. Wanneer we transitiviteit van de 'beter dan'-relatie verwerpen, komen we uit op een situatie waarin we geen keuze meer kunnen maken tussen verschillende mogelijke uitkomsten.

Niet iedereen ziet het weerzinwekkende van de *Repugnant Conclusion* in. Verschillende auteurs ontkennen dat de conclusie dat de Z-wereld beter is dan de A-wereld contra-intuïtief is¹⁴. Aan de assumpties van deze auteurs ligt een diep pessimisme ten grondslag. Tännsjö (2004, p. 223) stelt bijvoorbeeld dat de intuïtie dat de A-wereld beter is dan de Z-wereld niet betrouwbaar is. "*My impression is that if only our basic needs are satisfied, then most of us are capable of living lives that, on balance, are worth experiencing. [...] Moreover, many people probably live lives that, on the whole, are worth not living*" (Tännsjö, *ibid.*). Ook Ryberg (2004, p. 244) stelt dat ons dagelijks leven nauwelijks verschilt van een "*life barely worth living*". Wanneer we ons dat zouden realiseren is de *Repugnant Conclusion* niet zo weerzinwekkend als Parfit het doet voorkomen. Als we inderdaad geloven dat onze levens lijken op het leven in de Z-wereld is de *Repugnant Conclusion* wellicht niet zo weerzinwekkend als op het eerste gezicht lijkt. Maar zelfs met deze pessimistische kijk op het

¹³ Voor een vergelijkbaar argument over intransitiviteit zie Parfit (1984), Temkin (1987) en Persson (2004, pp. 197-198).

¹⁴ Zie bijvoorbeeld Sikora (1978), Holtug (2004), Ryberg (2004) en Tännsjö (2004).

dagelijks leven is dit nog geen reden om in het morele alfabet optie Z te prefereren boven alle andere mogelijke toekomstige populaties.

Person-affecting Principles

Just as a boiler is required to utilize the potential energy of coal in the production of steam, so sentient beings are required to convert the potentiality of happiness, resident in a given land area, into actual happiness. And just as the Engineer will choose boilers with the maximum efficiency at converting steam into energy, Justice will choose sentient beings who have the maximum efficiency at converting resources into happiness.

(MacKaye, 1906)¹⁵

In bovenstaande passage worden mensen gezien als producent of container van waarde, in dit geval geluk. Net als het *Impersonal Average* en *Total Principle* geeft dit citaat een verkeerd beeld van het deel van moraliteit dat over menselijk welzijn gaat. Hoewel Parfit eerder stelt dat Theorie X niet in *person-affecting terms* kan worden geformuleerd, doet hij, in navolging van Narveson (1967), toch een beroep op de *Person-affecting Restriction*. Volgens Narveson (ibid., p. 65) gaat moraliteit enkel om de toename of afname in geluk bij de mensen die worden geraakt door ons handelen. Ieder ander effect van ons handelen is moreel irrelevant. Het zien van individuen als producenten of containers van waarde is een verdraaiing van waar moraliteit over zou moeten gaan.

The Person-affecting Restriction: This part of morality, the part concerned with human well-being, should be explained entirely of what would be good or bad for those people whom our acts affect.

(Parfit, 1984, p. 394)

We moeten de *Impersonal Principles* verwerpen omdat ze de verkeerde vorm aannemen. Het is niet goed dat mensen bestaan omdat hun leven welzijn of geluk bevat, maar welzijn of

¹⁵ In zijn klassieke werk uit 1906, *The Economy of Happiness*, dat grotendeels voortborduurde op het utilitarisme van Jeremy Bentham, ziet MacKaye individuen als mechanismes om goederen om te zetten in geluk. Dit citaat gebruikt Parfit (1984, p. 393) in *Reasons and Persons*. In eindnoot 31 maakt Parfit duidelijk dat het citaat niet geheel accuraat zou kunnen zijn: “I do not have the page reference. And since the second sentence is quoted from memory, its wording may be inaccurate.”

geluk is goed omdat het goed is voor mensen. Toch is een nauw gedefinieerd *person-affecting* principe, zoals het in hoofdstuk 2 besproken *V*, inadequaat om het *non-identity* probleem op te lossen. Theorie *X* zal ruimer moeten worden gedefinieerd als het in staat wil zijn om het *non-identity* probleem op te lossen en de *Repugnant Conclusion* wil vermijden.

Twee principes vormen volgens Parfit (1984, p. 397) een oplossing voor het *non-identity* probleem en impliceren *Q* in *Same Number Choices*:

Uitkomst X is

'worse for people' in the wide total sense if the total net benefit given to the X-people by the occurrence of X would be less than the total net benefit given to the Y-people by the occurrence of Y.

Of uitkomst X is

'worse for people' in the wide average sense if the average net benefit per person given to the X-people by the occurrence of X would be less than the average net benefit per person given to the Y-people by the occurrence of Y.¹⁶

De *Wide average* en *Wide total* principes¹⁷ zijn herformuleringen van de *Impersonal Principles* uit hoofdstuk 2. Het belangrijkste verschil is dat de nieuwe principes moraliteit in een identiteitsafhankelijk, of *person-affecting*, perspectief plaatsen. Hoewel de principes niet zo nauw zijn gedefinieerd als *V*, zijn ze toch compatibel met de *Person-affecting Restriction*, wat betekent dat ze de juiste vorm aannemen. Beide principes stellen dat een handeling goed of slecht is vanwege het effect dat die handeling heeft op mensen. Beide principes lossen ook het *non-identity* probleem op. Ze geven gehoor aan de intuïtie dat het 14-jarige meisje uit het voorbeeld moet wachten met het krijgen van een kind. Wanneer het 14-jarige meisje nu een kind zou krijgen zou dat kind daar waarschijnlijk minder voordeel van ondervinden dan een kind dat het meisje op latere leeftijd zou krijgen. Bovenstaande principes claimen dat wanneer mensen als gevolg van ons handelen bestaan en een hogere kwaliteit van leven hebben, ze daar meer voordeel van ondervinden.

¹⁶ De *person-affecting* principes gaan gepaard met drie claims: "(1) *If someone is caused to exist, and has a life worth living, this person is thereby benefited. This benefit is greater if this person's life is more worth living.* (2) *If other things are equal, it is wrong knowingly to make some choice that would make the outcome worse.* (3) *If other things are equal, one of two outcomes would be worse if it would be worse for people.*" (Parfit, 1984, p. 394)

¹⁷ Parfit gebruikt de term *wide* om aan te duiden dat de principes *wide person-affecting* zijn. Eerder behandelt hij een *narrow person-affecting* principe, maar het is niet nodig om dat in de tekst te bespreken. Het principe vormt geen oplossing voor het *non-identity* probleem en kan de *Repugnant Conclusion* niet vermijden.

In *Same Number Choices* geven de principes hetzelfde antwoord als *Q*: het is slecht wanneer mensen die in de toekomst leven slechter af zijn dan de mensen die in de toekomst zouden hebben geleefd. Het nieuwe *Principle of Beneficence*, of Theorie *X*, moet echter ook een bevredigend antwoord kunnen geven in *Different Number Choices*. Het moet een morele verklaring kunnen geven voor onze intuïties in situaties waarin in twee mogelijke toekomstige uitkomsten niet alleen de identiteit van individuen, maar ook het aantal individuen verschilt. *X* moet ons vertellen of uitkomst A of uitkomst B beter is. En *X* moet ons vertellen waarom we de *Repugnant Conclusion* weerzinwekkend vinden (of juist niet).

Vooralsnog komen beide *Wide Principles* dicht in de buurt van Theorie *X*, ze voldoen aan de *Person-affecting Restriction*, lossen het *non-identity* probleem op en geven een vergelijkbaar antwoord als *Q* in *same number choices*. Hoe zouden de principes oordelen tussen uitkomsten A en B uit het voorbeeld in hoofdstuk 2? Het *Wide Total Principle* geeft hier hetzelfde antwoord als het *Impersonal Total Principle*. In B leven twee keer zoveel mensen als in A en de B-mensen zijn allemaal slechter af dan de A-mensen, maar de mensen in B hebben levens die meer dan half zo levenswaardig zijn als de levens van de A-mensen. Uitkomst B zou voor ieder B-individu slechter zijn dan uitkomst A voor ieder A-individu. Doordat ieder B-individu een meer dan half zo levenswaardig leven heeft en er twee keer zoveel mensen in uitkomst B leven, hebben de B-individuen gezamenlijk een grotere ‘*total net benefit*’ dan de A-individuen. Volgens het *Wide Total Principle* is uitkomst B dus beter dan uitkomst A. Op grond van deze redenering zou uitkomst C beter zijn dan uitkomst B en zou Z uiteindelijk de beste uitkomst kunnen zijn. (Parfit, 1984)

Net als de *Impersonal Principles* vormen beide *Wide Principles* de twee uitersten van de verhouding tussen kwantiteit en kwaliteit. Het *Wide Total Principle* stelt dat enkel kwantiteit moreel relevant is: alleen de ‘*total net benefit*’ telt in de vergelijking tussen de X- en de Y-mensen. Het *Wide Average Principle* stelt dat enkel kwaliteit moreel relevant is: alleen de ‘*average net benefit per person*’ speelt een rol in de vergelijking tussen de X- en de Y-mensen. In de keuze tussen uitkomst A en uitkomst B zou dit principe uitkomst A als beter beoordelen. Ieder A-individu heeft immers een grotere ‘*average net benefit per person*’ dan ieder B-individu. Het *Wide Average Principle* voorkomt dus dat we uitkomen op de *Repugnant Conclusion*.

Perfectionisme

Het *Wide Average Principle* voldoet aan de eisen van een nieuw *Principle of Beneficence*: het biedt een oplossing voor het *non-identity* probleem, impliceert *Q* in *same number choices*,

voorkomt dat we uitkomen op de *Repugnant Conclusion* en bijeenkomstig beschrijft het moraliteit over menselijk welzijn in identiteitsafhankelijke termen. Is dit principe dan een wenselijke invulling van Theorie X?

Het nieuwe principe is een herformulering van het *Impersonal Average Principle* en heeft dezelfde implicaties. Een groot probleem aan het *Average Principle* is een extreme mate van perfectionisme of elitisme. Het zou kunnen impliceren dat de beste uitkomst een uitkomst is waarin enkel Adam en Eva bestaan, die allebei een extreem levenswaardig leven hebben. Volgens het *Average Principle* is de uitkomst met Adam en Eva beter dan een uitkomst waarin tien miljoen hele gelukkige mensen leven, die allemaal net iets minder gelukkig zijn dan Adam en Eva. Wanneer we Theorie X invullen aan de hand van een vorm van het *Average Principle* zal een toename in het aantal geleefde levens nooit moreel zwaarder kunnen wegen dan een verlies in de kwaliteit van leven, hoe klein dit verlies ook moge zijn. Toch lijkt het voorbeeld van Adam en Eva en de tien miljoen net iets minder gelukkige mensen aan te tonen dat het perfectionisme van het *Average Principle* te extreme vormen aanneemt. Het principe voorkomt dan wel dat we uitkomen op de weezinwekkende conclusie dat een immens grote samenleving met levens die net levenswaardig zijn de beste uitkomst is, maar de conclusie dat een populatie van tien miljoen heel gelukkige mensen slechter is dan een populatie van twee mensen met een net iets levenswaardiger leven zal niet voor iedereen acceptabel zijn.

Hoewel het twijfelachtig is om te concluderen dat de uitkomst met Adam en Eva beter is, lijkt het *Average Principle* tot nog absurdere conclusies. Adam en Eva hebben allebei een extreem levenswaardig of gelukkig leven en bevolken met z'n tweeën de aarde. Wanneer we de tien miljoen net iets minder gelukkige mensen tegelijkertijd met Adam en Eva op de aarde laten leven zou deze uitkomst volgens het *Average Principle* slechter zijn dan de uitkomst met alleen Adam en Eva. De uitkomst is slechter omdat de '*average net benefit per person*' lager is dan in de wereld met alleen Adam en Eva (Parfit, 1984, p. 420). Het principe impliceert ook dat we bij de keuze om een kind te krijgen irrelevante gegevens over het leven van anderen in overweging nemen. Parfit (ibid.) maakt aan de hand van een voorbeeld duidelijk hoe contra-intuïtief deze implicatie is. Stel dat de meesten van ons levens hebben die heel veel erger zijn dan een leven dat het niet waard is om te leven, met uitzondering van sadistische tirannen die ons laten lijden. Bijna iedereen zou zelfmoord willen plegen, maar dat is onmogelijk. De tirannen claimen dat als wij kinderen zouden krijgen ze deze kinderen iets minder zouden laten lijden dan ons. Volgens het *Average Principle* zouden wij de keuze moeten maken om deze kinderen te krijgen. De gemiddelde kwaliteit van leven neemt namelijk toe wanneer we

de kinderen krijgen. Dat de levenskwaliteit van deze kinderen extreem slecht is, is irrelevant voor het *Average Principle*. Dit zijn lang niet alle bezwaren tegen het *Average Principle*. Bill Anglin (1977) heeft bijvoorbeeld aangetoond dat het principe in sommige situaties op de *Repugnant Conclusion* uitkomt¹⁸. Het is duidelijk dat het *Average Principle* niet de gewenste invulling van Theorie X is.

Gezien Parfit's argumenten tegen het *Average Principle* is het opmerkelijk dat hij kiest voor een vorm van perfectionisme om de *Repugnant Conclusion* te vermijden. Het perfectionisme van het *Average Principle* gaat Parfit te ver, maar "... *without Perfectionism how can we avoid the Repugnant Conclusion?*" (Parfit, 1986, p. 164). Om te begrijpen welke vorm van perfectionisme volgens Parfit wel wenselijk is moeten we eerst kijken naar een analogie van de *Repugnant Conclusion* in het leven van één individu. Stel dat je kan kiezen tussen twee mogelijke toekomst, de *Century of Ecstasy* en de *Drab Eternity*. De eerste optie is een leven van 100 jaar, met een extreem hoge kwaliteit, de tweede is een eeuwig leven, dat het net waard is om te leven. Hoewel het tweede leven niets slechts bevat, is het enige goede "*muzak and potatoes*". Iedere dag in de *Century of Ecstasy* is heel waardevol, maar omdat het leven 100 jaar duurt is deze waarde eindig, het bevat een bovengrens. De *Drab Eternity* bevat alleen dagen die maar heel weinig waarde hebben, maar omdat het eeuwig is zal dat leven uiteindelijk de bovengrens in de *Century of Ecstasy* overschrijden. Om te voorkomen dat we uitkomen op de conclusie dat de *Drab Eternity* een beter leven is dan de *Century of Ecstasy* zullen we moeten ontkennen dat de waarden in de twee mogelijke levens op dezelfde schaal liggen. Geen enkele hoeveelheid *Drab*-dagen kan opwegen tegen de *Century of Ecstasy* (Parfit, 1986, pp. 160-161).

Wat betekent dit voor de *Repugnant Conclusion*? Kunnen we een vergelijkbare stelling innemen over hoe goed de verschillende uitkomsten A tot en met Z zijn ten opzichte van elkaar? "*Consider what I shall call the best things in life. These are the best kinds of creative*

¹⁸ Stel dat er in een toekomstige samenleving 10 miljard mensen bestaan die ongeacht ons handelen allemaal één eenheid geluk genieten. We hebben vervolgens de keuze tussen: 1) niets doen; 2) een miljard extra mensen op de wereld brengen, die allemaal vijf eenheden geluk extra hebben; of 3) een miljoen extra mensen op de wereld brengen, die allemaal duizend eenheden geluk extra hebben. De tweede optie is duidelijk de '*repugnant*' uitkomst en volgens het *Average Principle* zouden we optie 3 boven optie 2 verkiezen. Althans, als er in de toekomstige samenleving niet al 10 miljard mensen zouden bestaan. Het gemiddelde geluk in optie 3 is

$$\frac{10^{10} \times 1 + 10^6 \times 10^3}{10^{10} + 10^6} = 1.10,$$

terwijl het gemiddelde geluk in optie 2

$$\frac{10^{10} \times 1 + 10^9 \times 5}{10^{10} + 10^9} = 1.36.$$

is. Het *Average Principle* dwingt ons hier dus te kiezen voor een optie die we in een andere context zouden hebben beoordeeld als '*repugnant*'. (Anglin, 1977, pp. 746-747)

activity and aesthetic experience, the best relationships between different people, and the other things which do most to make life worth living” (Parfit, 1986, p. 161). Stel dat in A tot en met Z alle “*best things in life*” behouden blijven. In uitkomst A genieten mensen hier dagelijks van, in uitkomst B twee keer per week en in uitkomst Z slechts een paar keer in hun leven en de rest is “*muzak and potatoes*”. Het is nog steeds moeilijk te geloven dat Z beter zou zijn dan A, maar het is minder weerzinwekkend wanneer de “*best things in life*” behouden blijven. Stel je nu voor dat in Z de meeste goede dingen zijn verdwenen, mensen hebben alleen “*muzak and potatoes*”. Waar we volgens Parfit een beroep op kunnen doen is niet het elitisme dat de situatie van de mensen die het beste af zijn het belangrijkste is, maar wel een vorm van perfectionisme. In de stap van A naar Z verdwijnen de beste dingen. In de kleinere stapjes tussen de verschillende uitkomsten verdwijnt er steeds een van die beste dingen in ons leven. Tussen A en B verdwijnt de muziek van Mozart, tussen B en C verdwijnt de muziek van Haydn, in de stap naar D wordt Venetië vernietigd en in de stap naar E Verona en in Z is er niets meer over. We kunnen claimen dat het slecht is wanneer een van de “*best things in life*” verloren gaat, zelfs als de verandering een voordeel oplevert voor degenen die worden geraakt door de verandering. Maar in welke stap moeten we deze claim maken? Volgens Parfit al in de eerste stap. We moeten voorkomen dat de muziek van Mozart verdwijnt. (Parfit, 1986)

Waarom is deze vorm van perfectionisme wel te rechtvaardigen? Wanneer we ons zorgen maken over overbevolking gaan die zorgen slechts deels over de waarde die het leven heeft voor een toekomstig individu. Een andere belangrijke reden om overbevolking te voorkomen of de *Repugnant Conclusion* te vermijden is dat de ervaringen en activiteiten die het belangrijkste zijn om ons leven levenswaardig te maken behouden moeten blijven. We moeten voorkomen dat de dingen die ons leven leuk of zinvol maken verdwijnen. Het perfectionisme dat pleit voor het behoud van “*the best things in life*” is een belangrijke intuïtie die de *Repugnant Conclusion* zo weerzinwekkend maakt. (Parfit, 1986)

Is dit nieuwe perfectionisme overtuigend? De discontinuïteit tussen A-waarden en Z-waarden die Parfit laat zien klinkt overtuigend, maar zoals Jesper Ryberg (1996) stelt is de claim dat de *Repugnant Conclusion* in de stap van A naar B wordt geblokkeerd veel sterker. Parfit beargumenteert dat geen enkele hoeveelheid “*muzak and potatoes*” beter kan zijn dan de *Century of Ecstasy*, terwijl hij later de claim maakt dat geen enkele hoeveelheid van de muziek van Haydn en vakanties in Venetië beter kan zijn dan de muziek van Mozart. De tweede claim is veel sterker en veel moeilijker te accepteren. In termen van de intrapersoonlijke vergelijking tussen de *Drab Eternity* en de *Century of Ecstasy* is het

makkelijker te begrijpen. In de *Century of Ecstasy* zijn alle beste dingen nog aanwezig, maar in de *Drab Eternity* zijn ze verdwenen. Het is logisch dat we zullen kiezen voor de *Century of Ecstasy* als de *Drab Eternity* het alternatief is. Maar stel nu dat we ook een andere optie, analoog aan uitkomst B, hebben. B is een leven van 200 jaar waarin de meeste “*best things in life*” behouden zijn, behalve de muziek van Mozart. Iedereen kan de hele dag naar Haydn luisteren, vaak op vakantie naar Venetië en een hele hoop andere toffe dingen ervaren. Volgens Parfit kan geen enkele hoeveelheid van deze B-dagen beter zijn dan de *Century of Ecstasy*, de “*best things in life*” moeten namelijk in de stap van A naar B al behouden blijven.

Gesteld kan worden dat het perfectionisme van Parfit nog steeds implausibel is. Het impliceert ook op deze manier dat enkel kwaliteit een rol speelt. “*What is justified by intra-personal comparison is therefore not perfectionism but rather the thesis that discontinuity stets in somewhere in between A and Z. Perhaps not between A and B, B and C, or even between C and D, but somewhere down the line*” (Ryberg, 1996, p. 206)¹⁹. Dat zou betekenen dat we alsnog uit kunnen komen op een vorm van de *Repugnant Conclusion*, hoewel deze niet langer weerzinwekkend is.

Verhouding tussen kwantiteit en kwaliteit

Een meer hoopgevende poging om de *Repugnant Conclusion* te vermijden is het zoeken naar een balans tussen kwantiteit en kwaliteit. Zoals we eerder hebben gezien zijn de *Average* en *Total Principles* twee extremen. Het *Average Principle* stelt dat enkel kwaliteit relevant is en het *Total Principle* stelt dat enkel kwantiteit relevant is. Beide stellingen hebben contra-intuïtieve implicaties. Verschillende auteurs hebben geprobeerd een combinatie van beide principes toe te passen²⁰. Parfit (1984, p. 403) omschrijft een van die pogingen als volgt:

The value of quantity can never be above certain upper limits. As the actual level of quantity increases, the value of extra quantity declines and asymptotically approaches zero. When the level of quality is higher, there is a higher upper limit to the value of quantity.

¹⁹ Voor een vergelijkbare kritiek op het perfectionisme van Parfit zie Arrhenius (2005). Parfit's argument over discontinuïteit impliceert een onderscheid tussen A en B. In de intrapersonlijke vergelijking betekent dat een onderscheid tussen A-dagen en B-dagen (en C- tot en met Z-dagen). Als de relevante scheiding meteen tussen A en B ligt, zou dit betekenen dat één A-dag op geen enkele manier minder goed kan zijn dan ontelbare B-dagen, terwijl het verschil tussen een A-dag en een B-dag minimaal is.

²⁰ Zie bijvoorbeeld Hurka (1983) of Ng (1989).

Een compromis tussen het *Average Principle* en het *Total Principle* gedraagt zich zo dat kwantiteit belangrijk is bij uitkomsten die dicht bij A liggen en dat kwaliteit belangrijk is bij uitkomsten die dicht bij Z liggen. Zo wordt het mogelijk de *Repugnant Conclusion* te vermijden. “*To ensure avoidance of the Repugnant Conclusion the function f can be constructed so that it never reaches infinity, even if N [het aantal mensen] goes to infinity*” (Ng, 1989, p. 245). Hoe groter de populatie, hoe minder relevant kwantiteit wordt. Op een gegeven moment is de waarde van een extra toegevoegd leven zo klein dat het verwaarloosbaar is.

Ng (ibid.) geeft een invulling aan deze mogelijkheid door Theorie X' , die de functie $f(N)xU$ maximaliseert, waarbij N staat voor het aantal mensen en U voor utiliteit. Op deze manier wordt kwantiteit niet volledig genegeerd, waardoor het perfectionisme of elitisme van het *Average Principle* wordt vermeden. Daarnaast wordt de *Repugnant Conclusion* vermeden doordat de waarde van kwaliteit zwaarder gaat wegen naarmate een populatie groter wordt. Toch verwerpt Ng deze invulling van Theorie X als houdbare ethische theorie²¹. Ook Parfit gaat niet verder dan het noemen van de mogelijkheid, omdat hij de assumptie heeft dat iedereen die het met een dergelijke theorie eens is van de huidige wereld vindt dat de limiet van de waarde van extra kwantiteit al is bereikt.

Problematisch aan bijvoorbeeld de invulling van Ng is dat het toevoegen van levens met een negatieve waarde er toe kan leiden dat de uitkomst beter wordt. De theorie impliceert wat Arrhenius (2000, p. 251) de *Sadistic Conclusion* noemt:

When adding people without affecting the original people's welfare, it can be better to add people with negative welfare rather than positive welfare.

In grote populaties waar Ng's Theorie X' de bovengrens bijna raakt gedraagt de theorie zich als een *Average Principle*. Het probleem dat Arrhenius ziet is dat dit kan impliceren dat het beter is om vijf mensen met negatieve *welfare* toe te voegen in plaats van heel veel mensen die het net iets minder goed hebben dan de mensen die deel uitmaken van de populatie. Het toevoegen van vijf mensen met negatieve *welfare* kan de *average welfare* in de uitkomst

²¹ Ng is zelf niet overtuigd door deze theorie. Hij ziet meer heil in een vorm van het *Total Principle* en acht de *Repugnant Conclusion* niet weerzinwekkend. “... *I regard neither Theory X' nor Hurka's variable value view as ethically sustainable and I personally subscribe to the Impersonal Total Principle but propose Theory X' only as a compromise partly for those who still find the Repugnant Conclusion objectionable and partly as a possible trade-off between our self-interests and the right moral principle.*” (Ng, 1989, p. 250)

hoger maken dan wanneer er heel veel mensen met een hoge (maar net iets minder hoge dan de mensen die al deel uitmaken van de populatie) *welfare* worden toegevoegd.

Een andere mogelijkheid die Parfit (1984) bespreekt stelt ook een bovengrens aan kwantiteit. Boven dat niveau is alleen kwaliteit nog van belang. Onder die grens speelt kwantiteit een belangrijkere rol.

The Limited Quantity View: It will be worse if, during any period, there is a smaller net sum of happiness than there might have been, or a smaller net sum of whatever makes life worth living, unless this smaller net sum is above a certain limit.

(Parfit, 1984, p. 404)

Tegelijkertijd hebben we een principe nodig dat iets zegt over kwaliteit. Als we het *Total Principle* verwerpen moeten we stellen dat kwaliteit altijd een rol speelt. Het is slecht wanneer er een lagere kwaliteit van leven is. Parfit (1984, p. 404) formuleert dit principe als volgt:

The Two-Level Quality View: It will be worse if those who will live will all be worse off, or have a lower quality of life, than all of those who would have lived.

Volgens dit tweede principe is het slecht wanneer iedereen in een van de twee uitkomsten slechter af is. Als we dit principe combineren met de *Limited Quantity View* hebben we een nieuwe manier om de *Repugnant Conclusion* te vermijden. Wanneer de populaties klein genoeg zijn en onder de bovengrens zitten kan een lagere kwaliteit worden gerechtvaardigd met een grotere kwantiteit. Zodra de waarde van kwantiteit de bovengrens heeft bereikt heeft alleen kwaliteit nog waarde. Dit is wat Parfit (ibid.) gelooft over de huidige wereldbevolking en over zijn uitkomsten A en B in Figuur 1²². Als we geloven dat de populatie in uitkomst A zo groot is dat de waarde van kwantiteit de bovengrens heeft bereikt moeten we concluderen dat uitkomst B slechter is dan uitkomst A, ongeacht de grootte van uitkomst B.

Parfit lijkt een verbale truc toe te passen in zijn formulering van deze manier om de *Repugnant Conclusion* te vermijden. Door steeds erop te hameren dat zijn rangschikking van uitkomsten begint bij uitkomst A van 10 miljard mensen klinkt bovenstaande oplossing aannemelijk. In vraagstukken over overbevolking geeft de combinatie van de *Limited*

²² Parfit spreekt in zijn formuleringen van de *Repugnant Conclusion* over een populatie van 10 miljard mensen.

Quantity View met een versie van de *Two-Level Quantity View* ook gedeeltelijk het antwoord waar we naar op zoek waren, maar er zijn verschillende scenario's te bedenken waarbij de keuze die we moeten maken niet tussen extreem grote mogelijke populaties is, maar tussen kleine groepen mensen. Denk bijvoorbeeld aan verschillende medische programma's waarmee we slechts kleine groepen ongeboren baby's kunnen redden. Stel dat we kunnen kiezen tussen twee verschillende programma's, A1 en B1. We hebben enkel het geld om een van de programma's uit te voeren. Met beide programma's kunnen we een test uitvoeren die vooraf gaat aan de conceptie bij vrouwen met een erfelijk overdraagbare aandoening. In A1 kunnen we er in 100 gevallen voor zorgen dat een moeder een volledig gezonde baby krijgt. In B1 kunnen we er in 1000 gevallen voor zorgen dat een moeder een baby krijgt die wel problemen krijgt door de erfelijk overdraagbare aandoening. Deze kinderen zullen twee keer per jaar een week ernstig ziek zijn, gedurende hun hele leven. De kinderen uit A1 hebben een score van 100 op de schaal van *whatever makes life worth living* en de kinderen uit B1 hebben een score van 15 op diezelfde schaal. De kinderen uit B1 hebben het dus aanmerkelijk slechter dan de kinderen uit A1. Laten we aannemen dat beide groepen kinderen geen extra zorg behoeven, ook niet wanneer de kinderen uit B1 een week ernstig ziek zijn. Het ontstaan van deze kinderen heeft geen invloed op de kwaliteit van leven van anderen. Aangezien het gaat om kleine aantallen kunnen we niet stellen dat de bovengrens van de waarde van kwantiteit is bereikt. De combinatie van de twee principes laat ons in dit soort keuzes denken dat enkel kwantiteit relevant is. We zullen dus moeten kiezen voor programma B1 en dat vind ik moeilijk om te geloven. Deze theorie geeft in een keuze tussen kleine mogelijke populaties een contra-intuïtief antwoord.

Het stellen van een bovengrens aan kwantiteit levert een ander probleem op. Aan de kwantiteit van de negatieve waarde van *whatever makes life worth living* - lijden of *whatever makes life worth ending* - kan niet op plausibele wijze een grens worden gesteld. Een negatie van de *Limited Quantity View* zou betekenen dat het boven een bepaalde grens niet erg is wanneer er extra levens zijn die het niet waard zijn om te leven. In tegenstelling tot een bovengrens aan de waarde van extra levens van hoge kwaliteit is een bovengrens aan de waarde van extra levens die lijden bevatten onverdedigbaar²³. "*When we consider the badness of suffering, we should claim that this badness has no upper limit. It is always bad if an extra*

²³ Parfit (1984, p. 408) maakt een onderscheid tussen twee vormen van lijden: "*Suffering is compensated if it comes within a life that is worth living. If it comes within a life that is not worth living, it is uncompensated.*" Ongecompenseerd lijden is altijd slecht. Gecompenseerd lijden kan op twee manieren bestaan: (1) Er kan meer lijden zijn in een leven dat nu wordt geleefd en het waard is om te leven; en (2) er kan een extra individu zijn dat bestaat, met een leven dat het waard is om te leven en een beetje lijden bevat. Volgens Parfit is alleen de eerste vorm van gecompenseerd lijden slecht.

person has to endure extreme agony” (Parfit, 1984, p. 406). We zullen deze conclusie toe moeten voegen aan de theorie over de bovengrens aan kwantiteit. Onderstaand voorbeeld laat echter zien dat de nieuwe theorie tot een absurde conclusie kan leiden.

In one possible outcome, there would exist during some future century both some population on the Earth that is like the Earth’s present actual population, and an enormous number of other people, living on Earth-like planets that had become part of the Solar System. Nearly all of the people on these other planets would have a quality of life far above that enjoyed by most of the Earth’s actual population. In each ten billion of these other people, there would be one unfortunate person, with a disease that makes him suffer, and have a life that is not worth living.

In a second possible outcome, there would be the same enormous number of extra future people, with the same high quality of life for all except the unfortunate one in each ten billion. But this enormous number of extra future people would not all live in one future century. Each ten billion of these people would live in each of very many future centuries.

(Parfit, 1984, pp. 410-411)

Omdat de waarde van extra levens de bovengrens heeft bereikt is de eerste uitkomst vele malen slechter dan de tweede uitkomst. We komen uit op deze conclusie omdat er geen plausibele mogelijkheid is om een grens te stellen aan de waarde van lijden. In de eerste uitkomst is er veel meer lijden tegelijkertijd. De tweede uitkomst is eigenlijk identiek aan de eerste uitkomst, met als enige verschil dat de groepen van tien miljard levens in de tweede uitkomst niet tegelijkertijd worden geleefd. De tweede uitkomst is goed, omdat de positieve waarde van kwantiteit zwaarder weegt dan de negatieve waarde van de ene ongelukkige. De eerste uitkomst is erg slecht, omdat de bovengrens aan de waarde van kwantiteit is bereikt en de opeenstapeling van de levens die het niet waard zijn om te leven zwaarder wegen dan het enorme aantal extra levens met hoge kwaliteit. De asymmetrische claims over de waarde van kwantiteit maken deze *Absurd Conclusion* mogelijk, waardoor het stellen van een bovengrens aan de waarde van kwantiteit minder plausibel klinkt dan op het eerste gezicht lijkt.

Met een limiet aan de waarde van kwantiteit kunnen we de *Repugnant Conclusion* dus oplossen, maar alleen ten koste van de *Absurd Conclusion*. Er is ook nog een andere mogelijkheid: we zouden kunnen stellen dat kwantiteit geen, of een beperkte, waarde heeft in levens met een lage kwaliteit. Dat is wat Parfit (1984) betoogt met *The Appeal to the*

Valueless Level en de *Lexical View*. Daarvoor moeten we een onderscheid maken tussen persoonlijke waarde en morele waarde. “*What we call the value of a life is not its personal value – its value to the person whose life it is – but the value that this life contributes to the outcome*” (Parfit, *ibid.*, p. 412). Wanneer de kwaliteit van leven erg hoog is vallen de persoonlijke en morele waarde van een leven samen. Wanneer de kwaliteit van leven erg laag is heeft een leven alleen persoonlijke waarde (*the Valueless Level*)²⁴.

The Appeal to the Valueless Level: Quantity has no value in lives whose quality is below a certain level. If these lives are worth living, they have personal value - value for the people whose lives they are. But the fact that such lives are lived does not make the outcome better.

(Parfit, 1984, p. 412)

Extra levens kunnen dus alleen bijdragen aan de waarde van een uitkomst wanneer ze boven een bepaalde grens van de kwaliteit van leven zitten. Daarmee stellen we niet dat levens met een lage levenskwaliteit geen waarde hebben, we zeggen alleen dat de waarde van kwantiteit in levens met een lage levenskwaliteit minimaal of gelijk aan nul is. Die levens hebben wel persoonlijke waarde, waarde voor degene wiens leven het is.

We zouden ook kunnen stellen dat kwantiteit wel waarde heeft in levens die onder een bepaald niveau zitten, maar dat geen enkele hoeveelheid levens met die kwaliteit net zoveel waarde kan hebben als een leven met een hoge levenskwaliteit. Daarmee stelt Parfit (1984, p. 414) eigenlijk dat kwaliteit van leven niet op een enkele schaal te meten is. De vraag is of het plausibel is om een dergelijke visie toe te passen op levens die het waard zijn om te leven, wat volgens Parfit één categorie is²⁵. We kunnen dit claimen wanneer we menselijke levens met

²⁴ De discontinuïteit op deze schaal hoeft niet zo scherp te zijn. Deze theorie is waarschijnlijk plausibeler wanneer we claimen dat naarmate de kwaliteit van leven daalt de morele waarde van een leven sneller daalt dan de persoonlijke waarde van een leven. Wanneer de kwaliteit van leven erg hoog is vallen de twee samen. Wanneer de kwaliteit van leven op een lager niveau ligt is de morele waarde van een leven iets lager dan de persoonlijke waarde van dat leven. Naarmate de kwaliteit van leven daalt, hoe meer de morele en persoonlijke waarde divergeren tot op het *Valueless Level* de morele waarde van een leven de waarde nul is bereikt.

Een andere manier om de discontinuïteit af te zwakken is door te stellen dat er altijd (morele) waarde is in een leven dat het waard is om te leven. Beneden een bepaald niveau neemt de waarde in extra kwantiteit af, tot een bepaalde bovengrens wordt bereikt. Deze bovengrens wordt asymptotisch benaderd, maar nooit helemaal bereikt (voor meer uitleg, zie p. 24 van deze thesis, waar uiteen wordt gezet hoe Ng (1989) een invulling geeft aan een combinatie tussen het *Average* en het *Total Principle*). (Parfit, 1984, p. 412)

²⁵ *The Lexical View* is vergelijkbaar met Parfit's onderscheid in “Overpopulation and the Quality of Life” (1986) tussen de *Century of Ecstasy* en de *Drab Eternity*. Parfit's latere perfectionisme neemt een sterkere vorm aan dan hij eerder met *The Lexical View* wil toegeven. Volgens Parfit (1986) moeten we al in de eerste stap, van A naar B, waar de muziek van Mozart verloren gaat, voorkomen dat de *best things in life* verdwijnen. Dat is het moment waar we de *Repugnant Conclusion* moeten blokkeren. Waar Parfit in *Reasons and Persons* nog hoopvol lijkt in

de levens van dieren vergelijken. Varkens die niet uit de bio-industrie komen hebben waarschijnlijk een leven dat het waard is om te leven, maar zelfs als er waarde is in het feit dat deze levens worden geleefd zal geen hoeveelheid van deze waarde net zo goed kunnen zijn als de waarde van bijvoorbeeld het leven van Socrates (Parfit, 1984, p. 414)²⁶. Als we de *Repugnant Conclusion* willen vermijden kunnen we iets vergelijkbaars claimen over de levens die door mensen worden geleefd. Parfit (ibid.) maakt het onderscheid als volgt: “*On the scale of the quality of life, we must define two new levels. Call lives Mediocre if they are below the lower level, and Blissful if they are above the higher level.*” Op deze manier kunnen we een beroep doen op *The Lexical View*:

There is no limit to the positive value of quantity. It is always better if an extra life is lived that is worth living. But no amount of Mediocre lives could have as much value as one Blissful life.

(Parfit, 1984, p. 414)

Ook Gregory Kavka (1982) pleit voor een principe waarbij de waarde van extra levens met een lage kwaliteit geen bijdrage levert aan de relatieve goedheid van een uitkomst. Hij stelt dat er een verbod moet gelden voor het creëren van beperkte levens. Een beperkt leven is “... *significantly deficient in one or more of the major respects that generally make human lives valuable and worth living*” (ibid., p. 105). Het is moreel gezien intrinsiek onwenselijk dat zulke levens worden geleefd. Als iemand een beperkt leven leeft zou het beter zijn geweest als diegene nooit had bestaan²⁷. Toch gelooft Kavka wel dat een beperkt leven het over het algemeen waard is om te leven. In een voetnoot stelt hij dat (1) beperkte levens het vaak wel waard zijn om te leven, (2) sommige (veel) beperkte levens het meer waard zijn om te leven dan onbeperkte levens en (3) het beperkte leven van een individu beter kan zijn dan wanneer hij een onbeperkt leven zou hebben²⁸. Dit verbod op beperkte levens is vergelijkbaar met *The Valueless Level* of met de *Mediocre* levens, ook hier moet een bepaald niveau worden geïntroduceerd waarop de waarde van extra levens stopt. Parfit (1984, p. 432) noemt dit *The*

het zoeken naar Theorie X en verschillende mogelijke oplossingen voor de *Repugnant Conclusion* bespreekt, stelt hij later dat perfectionisme waarschijnlijk de enige manier is om de *Repugnant Conclusion* te vermijden. Hoewel hij meerdere bezwaren ziet en aan het perfectionisme twijfelt vraagt hij: “... *without Perfectionism how can we avoid the Repugnant Conclusion?*” (Parfit, 1986, p. 164)

²⁶ Hoewel deze argumentatie ronduit zwak is is het bespreken van *The Lexical View* noodzakelijk. Mogelijk is het plausibeler om levens met een lage levenskwaliteit een beperkte waarde toe te kennen dan helemaal geen waarde, zoals in *the Appeal to the Valueless Level*.

²⁷ Onder de voorwaarde dat dit geen effect heeft op het leven van anderen.

²⁸ Zie Kavka (1982) voetnoot 23.

Bad Level. Wanneer de kwaliteit van leven op of onder dit niveau ligt kunnen we stellen dat het slecht is wanneer dit leven wordt geleefd. Hoewel dit leven het waard is om te leven, en van waarde is voor degene wiens leven het is, zou het beter zijn wanneer dit leven nooit werd geleefd.

De drie bovenstaande oplossingen komen niet uit op de *Absurd Conclusion*. We zien de eerste uitkomst, waarin heel veel mensen tegelijkertijd leven en per 10 miljard één iemand intens lijdt, niet meer als slechter dan de tweede uitkomst, waarin net zo veel mensen verspreid over verschillende eeuwen leven en per 10 miljard mensen ook één iemand intens lijdt, omdat de limiet aan de waarde van kwantiteit is verdwenen. De positieve waarde van kwantiteit weegt door het opheffen van de begrenzing in de eerste uitkomst zwaarder dan de negatieve waarde van alle mensen die lijden. Volgens Parfit komen de oplossingen wel nog uit op een vorm van de *Absurd Conclusion*. Voor *the Valueless Level* ziet die conclusie er als volgt uit:

*Suppose that, in some history of the future, there would always be an enormous number of people, and for each person who suffers, and has a life that is not worth living, there would be ten billion people whose lives are worth living, though their quality of life is not quite as high as the Valueless Level. This would be worse than if there were no future people.*²⁹

(Parfit, 1984, p. 415)

In deze mogelijke toekomstige uitkomst heeft kwantiteit geen positieve waarde, omdat de kwaliteit van leven van alle levens onder *the Valueless Level* ligt. Kwantiteit heeft echter wel een negatieve waarde in de som van het lijden. Wanneer de populatie groot genoeg is, kan de uitkomst dus worden beoordeeld als slechter dan een toekomstige uitkomst waarin geen mensen leven. De negatieve waarde van de som van het lijden kent geen limiet. Op een gegeven moment bereikt de populatie zulke proporties dat de negatieve waarde groter is dan wanneer we de waarde van een voorgestelde toekomst zonder mensen beoordelen.

De drie theorieën kunnen ook niet voorkomen dat we uitkomen op een variant van de *Repugnant Conclusion*:

²⁹ Deze conclusie geldt ook voor *The Lexical View* en voor Kavka's verbod op het creëren van beperkte levens. In de variant van de *Absurd Conclusion* moeten we dan *the Valueless level* in deze passage vervangen voor *mediocre lives of the Bad level*.

*If there were ten billion people living, all with a very high quality of life, there must be some larger imaginable population whose existence would be better, even though its members have lives that are barely above the Valueless Level.*³⁰

(Parfit, 1984, p. 415)

Deze vorm van de *Repugnant Conclusion* is echter sterk afgezwakt. We komen uit op deze conclusie, omdat in de drie verschillende theorieën de mogelijkheid blijft bestaan dat de waarde van extra levens zwaarder weegt dan de kwaliteit van levens. Boven *The Valueless Level* kan een verlies in kwaliteit worden gerechtvaardigd bij een voldoende toename in het aantal geleefde levens. Binnen *The Lexical View* geldt hetzelfde voor levens boven het niveau van *Mediocre lives* en ook boven *The Bad Level* kan een voldoende toename in het aantal levens altijd zwaarder wegen dan een verlies in kwaliteit. Hoe weerzinwekkend deze vorm van de *Repugnant Conclusion* is, hangt echter volledig af van waar we de limiet plaatsen. Met andere woorden, het zou kunnen dat het niveau van *The Valueless Level*, *Mediocre Lives* of *The Bad Level* zo hoog ligt dat we geen bezwaren meer hebben tegen de *Repugnant Conclusion*. Hoe hoger dit niveau echter ligt, hoe absurder de nieuwe variant van de *Absurd Conclusion* is. Hoe lager we dit niveau plaatsen, hoe dichter de nieuwe *Repugnant Conclusion* in de buurt komt van een echt weerzinwekkende uitkomst.

De implausibiliteit van deze conclusies is dus volledig afhankelijk van hoe we het niveau³¹ definiëren. Parfit (1984) geeft zelf echter geen visie op hoe deze limiet er uit zou kunnen zien. Hoewel Kavka (1982) iets duidelijker is in wat hij bedoelt met beperkte levens, blijft het vaag hoe een limiet zoals Parfit's *The Bad Level* eruit zou moeten zien. Immers, "... *significantly deficient in one or more of the major respects that generally make human lives valuable and worth living*" (ibid., p. 105) zal verder gespecificeerd moeten worden om daadwerkelijk een oordeel uit te spreken over of de kwaliteit van leven van een populatie beperkt is of niet. Om te onderzoeken of deze theorieën echt tot absurde of weerzinwekkende conclusies leiden, is een duidelijk gespecificeerd criterium van een goed leven of kwaliteit van leven nodig. Zoals Parfit (1984, 1986) vaker lijkt te impliceren, is het mogelijk dat de kwaliteit van leven niet op een enkele schaal te meten is en verder valt te specificeren dan hij zelf doet.

³⁰ Deze conclusie geldt ook voor *The Lexical View* en voor Kavka's verbod op het creëren van beperkte levens. In de variant van de *Repugnant Conclusion* moeten we dan *the Valueless level* in deze passage vervangen voor *mediocre lives of the Bad level*.

³¹ *The Lexical View* laat zien dat er een verder differentiatie van niveau's mogelijk is. Onder het niveau van *Mediocre lives* hebben extra levens geen waarde. *Mediocre lives* hebben een beperkte waarde, die opgeteld nooit de waarde van een *Blissful life* kunnen bereiken.

Kortom, zijn er uitspraken te doen over de kwaliteit van leven en welke waarde hieraan kan worden toegekend? Dit vraagstuk is de afgelopen jaren vooral vanuit de hoek van ontwikkelingsfilosofen als Amartya Sen en Martha Nussbaum behandeld. Hun inzichten vormen dan ook het vertrekpunt op deze zoektocht.

4. De Capabilities Approach

Een recent populaire theorie die een nieuwe maatstaf vormt voor de kwaliteit van leven is de Capabilities Approach van Amartya Sen en Martha Nussbaum. De Capabilities Approach begint met de vraag “*What are people actually able to do and to be?*” (Nussbaum, 2011, p. x). De kwaliteit van leven dient niet gemeten te worden aan de hand van materiële hulpbronnen, geluk of nut, maar aan de hand van de mogelijkheden die iemand tot zijn beschikking heeft om de relevante ‘*beings and doings*’ te bereiken. Een focus op bijvoorbeeld alleen geluk, nut of verlangens is beperkt wanneer we interpersoonlijke vergelijkingen van de kwaliteit van leven maken. Een dergelijke mentale staat neemt vaak de vorm aan van ‘*adaptive preferences*’: “*Our desires and pleasure-taking abilities adjust to circumstances, especially to make life bearable in adverse situations*” (Sen, 1999b, p. 62). Vooral mensen die het slecht hebben zijn geneigd genoeg te nemen met hun sociale situatie en hun voorkeuren of verlangens aan die situatie aan te passen. “*It is thus important not only to take note of the fact that in the scale of utilities the deprivation of the persistently deprived may look muffled and muted, but also to favor the creation of conditions in which people have real opportunities of judging the kind of lives they would like to lead*” (ibid., p. 63).

De informatieve basis van verschillende noties van de kwaliteit van leven is te beperkt of gekleurd. “*Other approaches always take some sort of strand on questions of value, but often without explicitness or argument*” (Nussbaum, 2011, p. 27). De Capabilities Approach tracht met een bredere informatieve basis uitspraken te doen over de kwaliteit van leven. Daarnaast houdt de benadering meer rekening met interpersoonlijke verschillen. Wanneer welzijn bijvoorbeeld wordt gemeten aan de hand van inkomen, wordt vaak vergeten dat wat mensen met dat inkomen kunnen doen afhankelijk is van allerlei omstandigheden. Er is vaak een discrepantie tussen het echte inkomen en de voordelen die iemand uit zijn inkomen kan halen (Sen, 1999b, p. 70-71)³².

De Capabilities Approach is allereerst een manier om interpersoonlijke vergelijkingen van welzijn te maken. *Functionings* en *capabilities* vormen volgens de Capabilities Approach de beste metriek voor het vergelijken van de kwaliteit van leven. Wanneer we iemands welzijn beoordelen is het niet genoeg om te kijken naar hulpbronnen die hij tot zijn beschikking heeft. De eigenschappen van een goed vertellen namelijk slechts gedeeltelijk wat diegene er mee

³² Sen (1999, p. 70-71) onderscheidt bijvoorbeeld vijf factoren die van invloed zijn op de relatie tussen het inkomen en wat we daadwerkelijk aan voordelen uit dat inkomen kunnen halen: *personal heterogeneities, environmental diversities, variations in social climate, differences in relational perspectives en distribution within the family*.

kan doen. Waar we naar moeten kijken is *functionings*. Dit concept geeft aan wat iemand kan bereiken met de hulpbronnen die hij tot zijn beschikking heeft. “*A functioning is an achievement of a person: what he or she manages to do or to be. It reflects, as it were, a part of the ‘state’ of that person*” (Sen, 1999a, p. 7).

Stel dat we bijvoorbeeld een vergelijking maken tussen twee personen, die allebei een bepaalde hoeveelheid brood tot hun beschikking hebben. Weten hoeveel brood beide individuen hebben is niet genoeg. “*The conversion of commodity-characteristics into personal achievements of functionings depends on a variety of factors – personal and social*” (Sen, 1999a, p. 17). Brood heeft als eigenschap dat het voedzaam is. De mate waarin het voedzaam is, is voor beide individuen afhankelijk van onder andere de snelheid van de stofwisseling, leeftijd, gewicht en sekse. Als we een oordeel willen vellen over wat de hoeveelheid brood die iemand tot zijn beschikking heeft, zegt over iemands welzijn, moeten we dus ook kijken naar “*... the relevant personal characteristics that govern the conversion of primary goods into the person’s ability to promote her ends*” (Sen, 1999b, p. 74).

Deze overwegingen kunnen worden gereduceerd tot het argument dat we moeten kijken naar doelen in plaats van middelen wanneer we de kwaliteit van leven beoordelen. De claim is dat *capabilities to function* de daadwerkelijke doelen zijn en dat maatstaven zoals hulpbronnen, geluk of welvaart slechts middelen zijn om een goed leven te bereiken. Mensen verschillen namelijk in hun capaciteit om middelen succesvol om te zetten in waardevolle uitkomsten of mogelijkheden. Met andere woorden, niet iedereen is in staat om in dezelfde mate de voor hem belangrijke *capabilities* en *functionings* te bereiken. (Sen, 1992)

Functionings verschillen in hun complexiteit en in de waarde die mensen er aan toekennen:

Some functionings are very elementary, such as being adequately nourished, being in good health, etc., and these may be strongly valued by all, for obvious reasons. Others may be more complex, but still widely valued, such as achieving self-respect or being socially integrated.

(Sen, 1993, p. 31)

Hoeveel waarde individuen aan de verschillende *functionings* toekennen kan sterk verschillen. Daarnaast meten we met *functionings* niet altijd wat we echt willen meten. Een voorbeeld dat Sen vaak gebruikt laat zien waarom ook deze notie te beperkt is: een rijk iemand die de keuze maakt om te vasten heeft in termen van *functionings* hetzelfde bereikt als iemand die gedwongen honger moet lijden. Het verschil is echter dat de eerste persoon de keuze heeft om

goed en voedzaam te eten en de tweede persoon niet. Wanneer we vergelijkingen maken tussen het welzijn van verschillende individuen moeten we dus altijd kijken naar de verschillende *functionings* die iemand kan bereiken en niet naar de daadwerkelijk bereikte *functionings*: “*Assessment of advantage must (...) involve the evaluation of a set of potential achievements and not just the actual one*” (Sen, 1999a, p. 33).

De verschillende *functionings* die iemand kan bereiken noemt Sen (1993, p. 31) iemands *capability*: “*The capability of a person reflects the alternative combinations of functionings the person can achieve, and from which he or she can choose one collection.*” Door de nadruk te leggen op *capability* houdt de benadering rekening met de vrije keuze om verschillende levens te leiden. Iemands *capability set* is de primaire informatieve basis voor iemands welzijn. *Capabilities* is een bredere notie dan *functionings*. Waar *functionings* iemands relevante *beings and doings* reflecteert, representeert *capabilities* de verschillende relevante *beings and doings* waar iemand uit kan kiezen en niet alleen de daadwerkelijke uitoefening van die *beings and doings*. Door iemands welzijn in termen van *capabilities* te evalueren gaat er geen informatie verloren. Wanneer we enkel kijken naar de daadwerkelijk bereikte *functionings* gebeurt dat wel. Deze bredere informatieve basis heeft twee grote voordelen. Als we iets willen weten over iemands welzijn, dan zou het kunnen dat we niet alleen in het bereikte welzijn geïnteresseerd zijn, maar ook iets willen weten over iemands ‘*well-being freedom*’. Iemands vrijheid om goed en fijn te leven kan relevant zijn in persoonlijke of maatschappelijke evaluaties. Daarnaast kan vrijheid intrinsieke waarde hebben voor iemands welzijn. De vrijheid om tussen verschillende alternatieven te kunnen kiezen kan direct van invloed zijn op iemands welzijn, niet alleen indirect, omdat vrijheid tot meer en betere alternatieven leidt. (Sen, 1993, pp. 38-39)

Capability is dus een vorm van vrijheid, zoals Sen (1993, p. 75) het formuleert: “... *the substantive freedom to achieve alternative functioning combinations.*” *Capabilities* zijn “*substantial freedoms*”, een groep samenhangende mogelijkheden om te kiezen en te handelen. Nussbaum (2011, p. 20-21) noemt deze *substantial freedoms* “*combined capabilities*”. Het zijn namelijk niet alleen de mogelijkheden die aanwezig zijn in iemand, maar ook de vrijheden en mogelijkheden die worden gecreëerd uit persoonlijke mogelijkheden én iemands sociale, politieke en economische omgeving. Persoonlijke karakteristieken zijn zeker relevant voor iemands *combined capabilities*, maar Nussbaum (ibid., p. 21) noemt deze persoonlijke karakteristieken *internal capabilities* (gezondheid, intellectuele en emotionele capaciteit, etc.). Een samenleving kan namelijk voorzien in educatie, zodat mensen hun mening kunnen uiten, maar tegelijkertijd de vrijheid van

meningsuiting beperken. Door de koppeling tussen *internal capabilities* en iemands sociale, politieke en economische omgeving in de notie van *combined capabilities* wordt het conceptueel onmogelijk om de twee los van elkaar te zien. Op die manier kunnen *combined capabilities* niet worden bevorderd in een samenleving, zonder ook *internal capabilities* te promoten (ibid., p. 22).

Een andere notie die Nussbaum aandraagt is die van *basic capabilities*. Met *basic capabilities* worden aangeboren vermogens bedoeld, die moeten worden gekoesterd. “*Basic capabilities are the innate faculties of the person that make later development and training possible*” (ibid., p. 24). Dit concept is belangrijk omdat het streven dient te zijn iedereen boven een bepaalde drempel van *combined capabilities* te krijgen. De houding ten opzichte van *basic capabilities* moet daarom ook zijn dat iemand die meer hulp nodig heeft om boven deze drempel te geraken, die hulp ook krijgt³³.

Niet alle *functionings* zijn relevant voor iemands welzijn. Volgens Sen (1993) is het gedeeltelijk contextafhankelijk welke *functionings* en corresponderende *capabilities* we waarde toekennen. Wanneer we het welzijn van mensen in extreme armoede beoordelen zullen we allereerst kijken naar heel basale *capabilities*, zoals de mogelijkheid om voldoende voeding binnen te krijgen, een dak boven je hoofd te hebben en het vermogen om in leven te blijven. In een andere context kan de lijst langer en gedifferentieerder zijn. De vraag rest welke *functionings* en corresponderende *capabilities* relevant zijn. “*There is no escape from the problem of evaluation in selecting a class of functionings in the description and appraisal of capabilities*” (ibid., p. 32). De keuze voor een bepaald automerk is niet van belang voor iemands welzijn, terwijl de mogelijkheid om je per auto te verplaatsen dat wel kan zijn. Hoewel Sen regelmatig het belang van selectie van de relevante *functionings* en *capabilities* aanstipt, weigert hij zelf een lijst met *capabilities* op te stellen.

The problem is not with listing important capabilities, but with insisting on one predetermined canonical list of capabilities, chosen by theorists without any general discussion or public reasoning. To have such a fixed list, emanating entirely from pure theory, is to deny the possibility of fruitful public participation on what should be included and why.

(Sen, 2004, p. 77)

³³ Sen (1992, p. 45) geeft een licht afwijkende uitleg aan de notie van *basic capabilities*: “... *the ability to satisfy certain elementary and crucially important functionings up to certain levels.*” Ze verwijzen naar een drempel voor de relevante *capabilities* en verwijzen naar die *capabilities* die minimaal noodzakelijk zijn om te kunnen overleven.

Volgens Nussbaum is het wel mogelijk om een lijst met relevante *capabilities* op te stellen (1990, 1995, 2000, 2003, 2011). Sterker nog: “... *if our aim is to establish political principles that can provide the grounding for constitutional law and public policy in a nation aspiring to social justice (or to promote goals for the community of nations), selection is of the utmost importance*” (Nussbaum, 2011, p. 29). Ze stelt dat haar lijst de *capabilities* bevat die voor iedereen noodzakelijk zijn om een leven te leven dat menselijke waardigheid bevat. “*My claim is that a life that lacks any one of these capabilities, no matter what else it has, will fall short of being a good human life*” (Nussbaum, 1995, p. 85). Deze lijst “... *isolates those capabilities that can be convincingly argued to be of central importance in any human life, whatever else the person pursues or chooses*” (Nussbaum, 2000, p. 74). Volgens Nussbaum (1995) kunnen we deze lijst opstellen door te kijken naar wat mensen overall ter wereld delen. “*This convergence gives us reason for optimism, that if we proceed in this way, using our imaginations, we will have in the end a theory that is not the mere projection of local preferences, but is fully international and a basis for cross-cultural attunement*” (ibid., p. 74). Een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid bevat volgens Nussbaum (2011, pp. 33-34) de volgende tien centrale *capabilities*³⁴:

1. Life. Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one’s life is so reduced as to be not worth living.
2. Bodily health. Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter.
3. Bodily integrity. Being able to move freely from place to place; to be secure against violent assault, including sexual assault and domestic violence; having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction.
4. Senses, imagination and thought. Being able to use the senses, to imagine, think and reason – and to do these things in a “truly human” way, informed and cultivated by an adequate education, including, by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. Being able to use imagination and thought in connection with experiencing and producing works and events of one’s own choice, religious, literary, musical, and so forth. Being able to use one’s mind in ways protected by guarantees of freedom of expression with respect to both

³⁴ Sinds de eerste lijst die Nussbaum opstelde in 1990 is deze nauwelijks veranderd. Vergelijkbare versies van deze lijst zijn ook te vinden in Nussbaum (1990; 1995; 2000; en 2003)

- political and artistic speech, and freedom of religious exercise. Being able to have pleasurable experiences and to avoid nonbeneficial pain.
5. Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one's emotional development by fear and anxiety. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.)
 6. Practical reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.)
 7. Affiliation. (A) Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.) (B) Having the social bases of self-respect and nonhumiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails provisions of nondiscrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, national origin.
 8. Other species. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature.
 9. Play. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.
 10. Control over one's environment. (A) Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association. (B) Material. Being able to hold property (both land and movable goods), and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others; having the freedom from unwarranted search and seizure. In work, being able to work as a human being, exercising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers.

Deze tien *capabilities* zouden ieder mens toekomen. De hele lijst is nodig om ervoor te zorgen dat een leven niet zo beperkt is “... *that it is not worthy of the dignity of a human being*”

(Nussbaum, 2000, p. 72). Ze maken deel uit van een minimale conceptie van sociale rechtvaardigheid: “... a society that does not guarantee these to all its citizens, at some appropriate threshold level, falls short of being a fully just society, whatever its level of opulence” (Nussbaum, 2003, p. 40). Menselijke waardigheid staat centraal binnen Nussbaum’s benadering. Hoewel ze vaag blijft over wat menselijke waardigheid precies inhoudt, stelt ze dat de notie in relatie staat met alle andere concepties binnen haar theorie, “... deriving illumination and clarity from one another” (Nussbaum, 2011, p. 29). “... the basic idea is that some living conditions deliver to people a life that is worthy of the human dignity that they possess, and others do not” (ibid., p. 30). Zo is waardigheid bijvoorbeeld sterk gerelateerd aan de notie van respect en die van *agency*. Een focus op waardigheid zal leiden tot beleid dat mensen behandelt als zijnde capabel tot het maken van keuzes in plaats van ze te behandelen als passieve ontvangers.

Daarnaast heeft menselijke waardigheid een duidelijke relatie tot gelijkheid. Het is in gelijke mate aanwezig bij iedereen die in staat is tot handelen. In die zin is het vergelijkbaar met de notie van *basic capability*, het is iets inherent aan een persoon dat ontwikkeld of aangewakkerd moet worden. Iedereen heeft een bepaalde mate van menselijke waardigheid in zich. “All, (...), deserve equal respect from laws and institutions. If people are considered as citizens, the claims of all citizens are equal” (ibid., p. 31). Dat wil echter niet zeggen dat de tien *capabilities* moeten worden gelijkgesteld, het gelijk behandelen van mensen hoeft niet te betekenen dat de levensomstandigheden voor iedereen gelijk moeten zijn. De Capabilities Approach van Nussbaum concentreert zich op het beschermen van de vrijheden die zo centraal staan dat de afwezigheid daarvan leidt tot een leven dat niet in overeenstemming is met menselijke waardigheid. Bovenstaande tien *central capabilities* zijn een minimale vereiste voor menselijke waardigheid.

At a bare minimum, an ample threshold level of ten Central Capabilities is required. Given a widely shared understanding of the task of government (namely, that government has the job of making people able to pursue a dignified and minimally flourishing life), it follows that a decent political order must secure to all citizens at least a threshold level of these ten Central Capabilities.

(Nussbaum, 2011, p. 32-33)

Alle *capabilities* hebben intrinsieke waarde en onderlinge uitruil is niet mogelijk. “The irreducible heterogeneity of the Central Capabilities is extremely important. A nation cannot

satisfy the need for one capability by giving people a large amount of another, or even by giving them some money. All are distinctive, and all need to be secured and protected in distinctive ways” (Nussbaum, 2011, p. 35). Toch kunnen twee of meer *capabilities* soms strijdig zijn met elkaar. Stel bijvoorbeeld dat ouders in een arm land hun kinderen niet naar school sturen of zelfs moeten laten werken, omdat ze het niet kunnen betalen en daardoor niet in hun eigen bestaan of dat van hun kinderen kunnen voorzien. Nussbaum heeft hier niet direct een antwoord op. Soms is een dergelijke situatie inderdaad niet te vermijden. Het pad dat we dan dienen te volgen is een antwoord zoeken op de vraag hoe we in de toekomst kunnen voorkomen dat een dergelijk dilemma ontstaat.

Nussbaum stelt dat haar versie van de benadering dicht in de buurt komt van een theorie van rechtvaardigheid. Echter, ze noemt het een “*partial and minimal account of social justice*” (Nussbaum, 2006, p. 72). Doordat de tien *capabilities* noodzakelijk zijn voor een leven dat in overeenstemming is met menselijke waardigheid volgt dat een minimaal niveau van deze *capabilities* voor ieder individu gegarandeerd dienen te worden. Nussbaum (1995, 2000, 2003, 2006, 2011) stelt dat ze een rol zouden kunnen spelen als grondwettelijke bepalingen. Het centrale doel van publiek beleid zou het bevorderen van de *capabilities* van iedere burger moeten zijn. De tien centrale *capabilities* op de lijst zijn bewust algemeen en ruim gedefinieerd “... *in order to leave room for plural specification and also for further negotiation*” (Nussbaum, 1995, p. 85). De precieze invulling van de betekenis van de *capabilities* moet worden overgelaten aan het politieke proces. “*These ten capabilities are supposed to be general goals that can be further specified by the society in question as it works on the account of fundamental entitlements it wishes to endorse*” (Nussbaum, 2006, p. 75).

Daarnaast is er ruimte om nieuwe *capabilities* toe te voegen aan de lijst. Wanneer in een bepaalde samenleving blijkt dat iets essentieel is voor een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid zal uit een publieke discussie moeten blijken of dit opgenomen dient te worden in de lijst van centrale *capabilities*. Nussbaum (2011, p. 32) geeft het voorbeeld van lichamelijke integriteit van vrouwen. Lange tijd was het niet gebruikelijk om te erkennen dat vrouwen seksuele activiteit met hun echtgenoot mochten weigeren. *Marital rape* werd niet gezien als strafbaar. Nu is het echter ondenkbaar dat het schenden van de lichamelijke integriteit geen inbreuk maakt op de menselijke waardigheid van vrouwen.

Kritieken op Capabilities

De Capabilities Approach is verre van perfect. Sinds Sen's *Commodities and Capabilities* (1985) is de benadering diverse malen en vanuit verschillende richtingen bekritiseerd. Het belangrijkste debat vindt misschien wel plaats tussen aanhangers van de benadering en Rawlsianen. Sen heeft de Rawlsiaanse benadering meerdere malen bekritiseerd op het gebruik van *primary goods* als metriek voor rechtvaardigheid. Die *primary goods* zouden slechts een middel zijn tot *capabilities to function*. Volgens Sen (1990, p. 112) stelt Rawls dat de Capabilities Approach een *comprehensive moral doctrine* aanhangt³⁵. Een *comprehensive moral doctrine* is een theorie die slechts een specifieke conceptie van het goede aanhangt en stelt dat dat de enige conceptie van het goede is. Volgens Rawls bestaat er pluralisme tussen concepties van het goede en is het voor het politiek liberalisme in een samenleving onwenselijk dat er een conceptie van het goede wordt opgelegd. Sen (ibid.) stelt echter dat Rawls er naast zit en dat "... a theory of justice based on fairness must be deeply and directly concerned with the actual freedoms enjoyed by different persons – persons with possibly divergent objectives – to lead different lives that they can have reason to value." Die werkelijke vrijheden zijn *capabilities*, de keuzevrijheid die iemand heeft tussen de verschillende levens die iemand kan leiden.

Zoals we eerder hebben gezien weigert Sen om een lijst op te stellen met belangrijke *capabilities*. Dat wil hij overlaten aan een vorm van publieke discussie. De tien centrale *capabilities* van Nussbaum vormen daarom een nog sterkere invulling van een conceptie van het goede leven. Toch claimt ook zij dat de benadering "*fully universal*" is: "*the capabilities in question are held to be important for each and every citizen, in each and every nation, and each person is to be treated as an end*" (Nussbaum, 2006, p. 78). Ook haar versie van de Capabilities Approach hangt geen specifieke conceptie van het goede aan. De tien *capabilities* vormen een set van cross-culturele normen en respecteren pluralisme tussen en binnen samenlevingen. Nussbaum (2006, p. 78-80) stelt dat er zes manieren zijn waarop haar benadering in overeenstemming is met respect voor pluralisme:

- De lijst is vrijblijvend, in de zin dat er continu veranderingen in aangebracht kunnen worden.

³⁵ Sen verwijst naar Rawls (1988). Hoewel Rawls hier niet direct ingaat op de Capabilities Approach, benadrukt hij het verschil tussen een politieke conceptie van rechtvaardigheid en *comprehensive doctrines*. Zijn claim is dat iedere politieke conceptie van rechtvaardigheid onafhankelijk dient te zijn van *comprehensive doctrines*, filosofische theorieën of religieuze doctrines, die een specifieke conceptie van het goede als enige conceptie van het goede zien.

- De tien *capabilities* zijn abstract, in algemene termen geformuleerd. Daardoor is er ruimte voor specificatie en deliberatie binnen samenlevingen.
- De lijst is een “*freestanding “partial moral conception,” to use John Rawl’s phrase*”³⁶. Het is enkel in het leven geroepen voor politieke doeleinden, zonder dat het een grondslag heeft in een metafysische of religieuze doctrine. Iedereen kan de lijst aanhangen, ongeacht welke conceptie van het goede leven hij heeft.
- Pluralisme wordt beschermd wanneer we *capabilities* en niet *functionings* als het uiteindelijke politieke doel zien. “*Many people who are willing to support a given capability as a fundamental entitlement would feel violated were the associated functioning made basic.*”
- De belangrijkste vrijheden die pluralisme waarborgen, zoals vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vereniging, spelen een centrale rol in de tien *capabilities*.
- Er is een onderscheid tussen rechtvaardiging en implementatie. De hele lijst is te rechtvaardigen als basis voor politieke principes in welke sociale context dan ook. De tien centrale *capabilities* zijn universeel.

Een ander veel aangehaald kritiekpunt komt van Cohen (1993). Zijn claim is dat de nadruk op vrijheden misleidend kan zijn. Sen bekritiseert de Rawlsiaanse nadruk op *primary goods*, maar volgens Cohen is die nadruk op vrijheid een die ook door Rawlsianen volledig kan worden geaccepteerd. *Primary goods* zijn niet belangrijk in zichzelf, maar voor de openingen die ze bieden. “*It is indeed false that the whole relevant effect on a person of his bundle of primary goods is on, or in virtue of, his mental reaction to what they do for him*” (Cohen, 1993, p. 18). De focus zou juist moeten liggen op het *non-utility* effect van goederen, wat Cohen (ibid.) *midfare* noemt. “*Midfare is constituted of states of the person produced by goods, states in virtue of which utility levels take the values they do. It is ‘posterior’ to ‘having goods’ and ‘prior’ to ‘having utility’*” (ibid.). Sen’s *capability* is juist een onderdeel van wat een Rawlsiaan als Cohen bedoelt met *midfare*. Het kan niet worden uitgesloten van wat goederen doen voor mensen:

Midfare is a heterogeneous collocation, because goods do categorially various things for people: (1) they endow them with capabilities properly so called, which they may

³⁶ Zie Rawls (1996, p. 145).

or may not use; (2) through people's exercise of those capabilities, goods contribute to the performance of valuable activities and the achievement of desirable states; and (3) goods cause further desirable states directly, without any exercise of capability on the part of their beneficiary.

(Cohen, 1993, p. 18)

Ook Thomas Pogge (2002, 2010) verdedigt een Rawlsiaanse, of *resourcist*, benadering tegen de Capabilities Approach. Een van de claims die hij maakt is dat de benadering “... *[is] distinctly unpromising in the role for which they are chiefly intended by their authors: as a metric of advantage that governs the compensatory fine-tuning of the distribution of resources so as to take account of persons' vertically diverse capacities to convert resources into valuable functionings*” (Pogge, 2010, p. 51). Met andere woorden, de Capabilities Approach is niet in staat om een werkbaar criterium van sociale rechtvaardigheid te hanteren. De benadering is te veeleisend om werkbaar te zijn. “*On their account, justice commands indefinite increases in expenditures on those with the greatest capability shortfalls, provided only that such additional expenditures can still meaningfully improve the capabilities of at least one such person*” (Pogge, 2010, p. 53). De vraag hoe mensen met een gebrek aan *capabilities* gecompenseerd dienen te worden blijft open.

Een ander belangrijk punt dat Pogge maakt is dat de Capabilities Approach stigmatiserend werkt voor de minder bevoordeelden. Om aanspraak te maken op compensatie vereist de Capabilities Approach volgens Pogge (2010, p. 46) dat de minder bevoordeelde in de openbaarheid treedt om zijn beperkingen te tonen. “*To have a valid claim that she is owed compensation as a matter of justice, she must present her special limitation, need, or handicap as one that outweighs all other particular vertical inequalities and entitles her to count as worse endowed all things considered*” (ibid.). Pogge (2010, p. 47) stelt dat iemand die slechter af is juist af zal zien van een dergelijke vorm van *labeling*. Een stigmatiserend stempel werkt juist averechts. Iemand die slechter af is zal een benaming van ‘lagere kwaliteit van leven’ juist zien als ondermijnend aan de claim dat zijn omstandigheden een grond zijn voor extra compensatie.

Erin Kelly (2010) geeft een Rawlsiaanse kritiek op de Capabilities Approach die lijkt op het punt dat de benadering een *comprehensive doctrine* zou zijn. De benadering zou een te sterke morele conceptie van het goede in zich dragen. Zoals we eerder hebben gezien heeft Nussbaum (2006) een antwoord op deze beschuldigingen. Daarnaast stelt Kelly dat de Capabilities Approach in een egalitaristische vorm tegen twee problemen aanloopt. Allereerst,

“... when we do have grounds for judging that some individuals are naturally more or less gifted, a capabilities approach might suggest that we should opt for a kind of luck egalitarian view regarding those capabilities that Nussbaum classifies as “central capabilities”” (Kelly, 2010, p. 70).

In een *luck egalitarian view* heeft iemand die minder getalenteerd is een rechtmatige claim op extra hulpbronnen om zijn politieke vrijheden uit te oefenen. Tegelijkertijd betekent dit dat er maatregelen nodig zijn om de politieke invloed van mensen met een gave voor politieke participatie, zoals spreken in het openbaar, te beperken. Dat leidt tot onwenselijke uitkomsten. Volgens Kelly (2010) kan een egalitaristische versie van de Capabilities Approach het politieke proces niet zo ontwerpen dat er een basis is voor het selecteren van mensen voor politieke functies. Een tweede probleem is volgens Kelly Nussbaums nadruk op religie. “*The other problem stems from the difficulties involved in grappling with the social conditions that affect the development of talent and motivation*” (Kelly, 2010, p. 70). Religieuze praktijken zijn voor Nussbaum niet acceptabel wanneer ze politieke vrijheden beperken. Het gaat haar met name om gelijkheid tussen de seksen. Echter, volgens Kelly is het onrealistisch om te eisen dat religies een dergelijke gelijkheid als centrale *capability* zien. “*Requiring of religions that they guarantee sex equality where central capabilities are concerned would be to demand radical change*” (Kelly, 2010, p. 73)³⁷.

Elizabeth Anderson is een van die egalitaristische aanhangers van de Capabilities Approach. In haar invloedrijke artikel ‘*What is the Point of Equality?*’ (1999) verdedigt ze een egalitaristische conceptie van de benadering. In navolging van Sen stelt ze dat *capabilities* de juiste standaard zijn voor een theorie van rechtvaardigheid. Als we gelijkheid willen bereiken moet dat gelijkheid in *capabilities* zijn (Anderson, 1999, p. 316). Ze is echter ook kritisch op Sen. Anderson stelt dat Sen de belangrijke vraag vergeet welke *capabilities* nu daadwerkelijk door een samenleving gelijk getrokken dienen te worden te beantwoorden. Om die vraag te beantwoorden moeten we kijken naar de negatieve en positieve doelen van egalitarisme. “*Negatively, people are entitled to whatever capabilities are necessary to enable them to avoid or escape entanglement in oppressive social relationships. Positively, they are entitled to the capabilities necessary for functioning as an equal citizen in a democratic state*” (ibid.). Als dat de uitgangspunt is van een theorie van, zoals Anderson het noemt, “*democratic*

³⁷ Dit is een punt dat we in Europa als vooroorlogs zouden bestempelen. Kelly komt uit Minnesota.

equality” is, kunnen we een lijst opstellen van *capabilities* die door de samenleving gelijk verdeeld zouden moeten worden³⁸.

Net als Nussbaum denkt Anderson (2010) dat er een drempel moet worden gesteld voor een minimale waarborging van de *capabilities*. “*However, it could be argued that even Nussbaum’s capability theory, which supplies more details than Sen’s, has offered too vague an account of where to set the threshold*” (Anderson, 2010, p. 83). Anderson (ibid.) claimt dat haar *democratic equality* niet vatbaar is voor deze kritiek. Wat we moeten doen is identificeren wat de vereisten voor rechtvaardigheid zijn die voortkomen uit burgerschap in een democratie. “*On my view, the fundamental requirement of democracy is that citizens stand in relations of equality to one another. Citizens have a claim to a capability set sufficient to enable them to function as equals in society*” (ibid.). De relevante *functionings* zijn dan zaken zoals veiligheid, onderwijs, gezondheid en goede voeding. Net als de Capabilities Approach van Nussbaum is Andersons *democratic equality* een vorm van *sufficientarianism*, wat inhoudt dat het doel is om een minimumniveau te waarborgen. Het grote verschil tussen Nussbaum en Anderson is dat voor de eerste het adequate minimumniveau wordt aangegeven door de *capabilities* die zorgen dat een leven in overeenstemming is met menselijke waardigheid en voor de tweede de drempel juist ligt bij de *capabilities* die beschermen dat iemand kan participeren als gelijke burger³⁹. Nussbaum stelt ook niet dat gelijkheid in *capabilities* het doel is.

Sabina Alkire (2002) stelt dat Nussbaums benadering drie problemen kent die vragen doen rijzen over de mate waarin Nussbaums lijst kan worden geoperationaliseerd. Allereerst zijn de tien centrale *capabilities* prescriptief. Volgens Nussbaum moet de hele lijst universeel worden voorgeschreven. De vraag die centraal staat, is hoe een normatieve lijst binnen het pluralisme dat Nussbaum wil waarborgen in de praktijk kan worden geïmplementeerd. “*A critical weakness in Nussbaum’s approach is that it cannot fulfil both the ‘respect for pluralism’ and the other characteristics at the same point in time and it does not give a procedural account of how these processes of local specification and cross-national comparison are to unfold over time*” (Alkire, 2002, p. 37). Hoe kan de lijst bijvoorbeeld tegelijkertijd flexibel zijn en gebruikt worden voor vergelijkingen tussen landen in hoe goed ze de kwaliteit van leven

³⁸ Anderson (1999, pp. 317-318) geeft ook een opsomming van *capabilities* die gelijk zouden moeten worden verdeeld. Het is niet noodzakelijk deze hier te herhalen. Haar lijst verschilt van die van Nussbaum. Ik zal hier niet ingaan op de verschillen tussen de lijsten, maar op het verschil in het doel van de benadering.

³⁹ Nussbaum heeft bij mijn weten nooit direct gereageerd op Andersons kritiek. Waarschijnlijk zal haar antwoord zijn dat haar tien centrale *capabilities* hetzelfde beogen als Andersons *democratic equality*. Nussbaum zal voorstaan dat een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid noodzakelijk is om als gelijke burger te kunnen participeren en dus haar hele lijst een minimale voorwaarde is voor *democratic equality*.

promoten? Sommige *capabilities* zijn zo flexibel dat ze weinig ruimte overlaten voor een zinvolle vergelijking tussen landen. Denk bijvoorbeeld aan de vijfde *capability* op Nussbaums lijst: *Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves*. Deze formulering is zo vaag dat het weinig houvast geeft wanneer we twee samenlevingen zouden vergelijken. Als we er echter een duidelijkere invulling aan geven, ligt de valkuil op de loer dat er geen ruimte meer is voor pluralisme. Om inderdaad universeel bruikbaar te zijn als standaard voor vergelijking zal een verdere specificatie nodig zijn. De vraag is dan of er genoeg ruimte overblijft om de lijst tegelijkertijd te gebruiken als universeel toepasbare morele voorschriften.

Een tweede punt dat Alkire (2002, pp. 38-41) aandraagt is epistemologisch van aard. Nussbaums methodologie om tot de tien centrale *capabilities* te komen omvat “... (i) *internal reflection using practical reason*, (ii) *discussion to the point of reaching informed agreement with persons from different cultures*, and (iii) *empirical observations of institutional priorities such as property rights*” (ibid., p. 39). Het is niet duidelijk hoe deze drie samenhangen. Daarnaast roepen alle drie vragen op die Nussbaum niet beantwoordt. Waarom zou een lijst met *capabilities* die tot stand komt door introspectie “*using practical reason*” door iemand anders niet beter zijn? Ook het tweede punt, het bereiken van consensus, is allerminst duidelijk. “*The problem is that deep disagreements remain – among feminists and among different philosophical approaches – on these issues*” (ibid., p. 40). De derde toegepaste methode bestaat uit empirische observaties. Nussbaum heeft zich echter alleen toegelegd op een aantal case studies en geen extensieve empirische studie gedaan.

Als laatste probleem ziet Alkire (2002) het gebrek in Nussbaums benadering voor een identificatie van degenen die *capabilities* voor lokaal of nationaal gebruik moeten ontwikkelen. “... *the observation is that Nussbaum does not develop a proactive account of who these ‘reflective equilibrium’ discussions should involve*” (ibid., p. 42). Het blijft onduidelijk hoe de discussie om tot een lokale specificatie en implementatie van de lijst te komen tot stand moet komen en wie daar verantwoordelijk voor zou moeten zijn. Zonder richtlijnen voor wie macht of een stem heeft in een dergelijke discussie of de initiatie daarvan, wordt het lastig om te komen tot een lokale specificatie en implementatie van de tien centrale *capabilities* en de eventuele aanvullende *capabilities* die op lokaal niveau als essentieel kunnen worden gezien.

5. Twee nieuwe drempels: Nussbaums lijst als oplossing voor de Repugnant Conclusion

Twee drempels

Samenlevingen moeten een minimum van de tien centrale *capabilities* garanderen. De taak van een overheid is om mensen de mogelijkheid te bieden een waardig en bloeiend leven te leiden. Nussbaum (1995, p. 81) onderscheidt twee verschillende drempels:

a threshold of capability to function beneath which a life will be so impoverished that it will not be human at all; and a somewhat higher threshold, beneath which those characteristic functions are available in such a reduced way that, though we may judge the form of life a human one, we will not think it a good human life.

De tweede drempel zou het uiteindelijke doel moeten zijn van publiek beleid. Een samenleving dient burgers meer te bieden dan ze enkel capabel te maken om enkel het minimale te bereiken om een menselijk leven te leiden.

De eerste drempel ligt erg laag. Waar het om draait is dat mensen een minimaal menselijk leven kunnen leiden. Nussbaum (1995) zegt weinig over dit eerste minimumniveau, maar we kunnen er van uitgaan dat bepaalde levens nauwelijks een menselijk leven genoemd kunnen worden. Dat kunnen we bijvoorbeeld niet zeggen van iemand die twee armen kwijt is en daardoor geen piano meer kan spelen. Waar Nussbaum (1995, p. 81) wel vanuit gaat is een beperking in mentale capaciteiten: *“had she lost the capacity to think and remember, or to form affectionate relationships, it would have been a different matter”*. Iemand die zich niet langer bewust is van zichzelf en zijn omgeving, of niet te capaciteit heeft om mensen in zijn omgeving te herkennen, of om te denken en te redeneren, heeft nauwelijks een leven dat we menselijk kunnen noemen (ibid., pp. 81-82). Ook een bepaalde mate van mobiliteit, die het mogelijk maakt om te spreken, de mening te uiten en iemand naar verschillende plaatsen te brengen, is noodzakelijk om een leven menselijk te kunnen noemen. In sommige gevallen is een dergelijke staat niet het gevolg van slecht beleid of een falen in de organisatie van het maatschappelijke of politieke systeem. In veel gevallen is dat echter wel zo. Wanneer mensen ondervoed zijn, of medische zorg zo beperkt is, faalt een maatschappij om haar burgers in een menselijk leven te voorzien.

In sommige gevallen is het overbruggen van het verschil tussen de eerste en de tweede drempel aan mensen zelf. Wanneer een samenleving voorziet in het minimale is de stap van een menselijk leven naar een goed menselijk leven afhankelijk van de capaciteit van het

individu om keuzes te maken en zichzelf te definiëren. “*This is especially likely to be so, I think, in areas such as affiliation and practical reasoning, where in many cases once social institutions permit a child to cross the first threshold its own choices will be central in raising it above the second*” (Nussbaum, 1995, p. 81). In het geval van *affiliation* en *practical reasoning* is het minimaal noodzakelijke waarschijnlijk een degelijk onderwijssysteem. Wanneer kinderen leren lezen, schrijven, rekenen en denken bereiken ze de eerste drempel, ze hebben een menselijk leven. Of ze daarna ook daadwerkelijk een eigen conceptie van het goede ontwikkelen of ervoor kiezen om deel te nemen in allerlei vormen van sociale interactie ligt aan de keuzes die ze zelf maken. Door ze degelijk onderwijs te geven heb je de *capabilities* om een goed menselijk leven te leiden al gecreëerd. Hoewel een degelijke vorm van onderwijs het minimaal noodzakelijke is voor een menselijk leven is het tegelijkertijd ook genoeg om mensen op eigen houtje de tweede drempel te laten overschrijden⁴⁰. De twee verschillende niveau’s vallen hier dus samen.

Wanneer het zaken als gezondheidszorg betreft zijn er echter grote verschillen tussen de eerste en de tweede drempel. Wanneer de verschillen tussen het eerste en tweede niveau groot zijn is er vaak sprake van dat het bereiken van de tweede drempel afhankelijk is van hulpbronnen waar individuen niet zelf de controle over hebben (Nussbaum, 1995, p. 81). In het geval van lichamelijke gezondheid zijn vaak publieke middelen nodig om iemand de zorg te bieden om een goed menselijk leven te leiden. Denk aan de vrouw zonder armen die geen piano kan spelen. Daarvan kunnen we niet stellen dat ze geen menselijk leven heeft. We zouden echter wel kunnen stellen dat haar leven niet goed is. Ze zal een bepaalde mate van hulp of zorg nodig hebben om te kunnen functioneren in overeenstemming met menselijke waardigheid.

De tien centrale *capabilities* van Nussbaum vormen de tweede drempel (Nussbaum, 1995, pp. 82-83). Dit is het niveau waarin samenlevingen moeten voorzien voor hun burgers en waar een evaluatie van de kwaliteit van leven zich op zou moeten richten. Zoals eerder gezegd is kunnen sommige *capabilities* (gedeeltelijk) samenvallen met het lagere minimumniveau, dat noodzakelijk is om een leven te kunnen beoordelen als een menselijk leven. Wanneer iemand op dat gebied in staat is als mens te functioneren kan diegene vaak

⁴⁰ Dit is enigszins kort door de bocht, maar ik gebruik het voorbeeld om duidelijk te maken dat de eerste en tweede drempel soms samen kunnen vallen. Om de *capabilities* van *affiliation* en *practical reasoning* te waarborgen is waarschijnlijk meer nodig dan enkel een degelijk onderwijssysteem. Het uitbannen van ongelijkheid tussen seksen of veroordelen zal bijvoorbeeld nodig zijn om mensen ook daadwerkelijk de mogelijkheid te bieden om in allerlei vormen van sociale interactie te kunnen participeren. Om een eigen conceptie van het goede te ontwikkelen en kritisch te kunnen reflecteren op de eigen keuzes moet iemand vrij zijn van sociale druk en, bijvoorbeeld, de mogelijkheid hebben om uit de religieuze gemeenschap te kunnen stappen waar iemand in geboren is.

ook, zonder dat er extra hulp of zorg vanuit de samenleving nodig is, een goed menselijk leven lijden.

De Capabilities Approach en het goede leven voor Parfit

Om te begrijpen wat de Capabilities Approach zou kunnen betekenen voor de problemen uit hoofdstuk 2 is het cruciaal om de twee drempels van Nussbaum in ogenschouw te nemen. Zoals blijkt uit hoofdstuk 3 is het noodzakelijk om nadrukkelijker te definiëren en te specificeren wat het goede leven inhoudt en hoe de kwaliteit van leven kan worden gemeten. Wanneer we dat doen kunnen we beoordelen hoe contra-intuïtief de conclusies zijn waar we op uitkomen wanneer we *The Appeal to the Valueless Level*, *The Lexical View* of Kavka's *Bad Level* gebruiken om verschillende uitkomsten te beoordelen. Nussbaums uiteenzetting van de twee verschillende drempels doet sterk denken aan wat Parfit bedoelt met het verschil tussen een *Mediocre* en een *Blissful Life*.

Hoe kunnen we de Capabilities Approach zo interpreteren dat het bruikbaar is om een uitspraak te doen over de nieuwe versies van de *Repugnant* en *Absurd Conclusion*? Op het eerste gezicht lijkt het antwoord nogal voor de hand liggend. Zowel Sen als Nussbaum claimt immers dat *capabilities* gebruikt kunnen worden om vergelijkingen te maken tussen de kwaliteit van leven in verschillende uitkomsten. Dat is precies wat we nodig hebben om te beoordelen hoe weerzinwekkend de *Repugnant Conclusion* is en hoe absurd de *Absurd Conclusion* is. Voor Sen en Nussbaum is niet welvaart, geluk, nut of hulpbronnen de standaard aan de hand waarvan we de kwaliteit van leven moeten meten, maar de mogelijkheden die mensen hebben om zelf te kiezen voor een invulling van het leven dat ze willen leiden. Parfit zelf blijft vaak vaag over wat een goed leven in zou houden. Hoewel de principes die hij bespreekt utilitaristisch zijn en de formuleringen vaak afkomstig zijn uit het hedonisme komt de frase “*whatever makes life worth living*” steeds terug. Parfit blijft weg van een invulling van *whatever makes life worth living*, terwijl een nadere invulling nodig is om *the Valueless Level*, *the Bad Level* en *the Lexical View* te kunnen toetsen. *Capabilities* zouden deze niche kunnen dichten.

Stel dat we Nussbaums drempels gebruiken om Parfits conclusies te interpreteren. Nussbaum (1995, p. 81) definieert de twee drempels als volgt:

a threshold of capability to function beneath which a life will be so impoverished that it will not be human at all; and a somewhat higher threshold, beneath which those

characteristic functions are available in such a reduced way that, though we may judge the form of life a human one, we will not think it a good human life.

Op basis van haar onderscheid kunnen we drie niveau's onderscheiden. Onder de eerste drempel scharen we de levens die niet menselijk te noemen zijn, de levens die het niet waard zijn om te leven. Tussen de eerste en de tweede drempel bevinden zich menselijke levens, levens die het op zich waard zijn om te leven, maar die toch zo beperkt zijn dat we het geen goed menselijk leven kunnen noemen. In deze levens zijn een aantal van de *capabilities* aanwezig. Mensen zijn in staat om hun leven zo in te vullen dat ze niet voortijdig sterven, dat ze in een bepaalde mate gezond zijn, geen honger lijden en een zekere mate van mogelijkheid om zich te verplaatsen hebben. Daarnaast genieten ze een bepaalde mate van educatie, zodat ze kunnen lezen, schrijven en denken. Ook zijn mensen met een dergelijk leven in staat om een relatie met anderen te hebben, ze kunnen affectie tonen voor anderen. Op het derde niveau beschikken mensen over de tien centrale *capabilities* van Nussbaum. Laten we de drie niveaus respectievelijk slecht, matig en menswaardig leven noemen.

Levens op het niveau van slecht leven zijn het niet waard om te leven. Het is onwenselijk dat er in een toekomstige uitkomst mensen bestaan met een slecht leven. Vergelijk deze uitkomst met wat Kavka zegt over het verbod op het creëren van beperkte levens en *the Bad Level* dat Parfit in het leven roept om het niveau van deze levens aan te geven. Kavka stelt echt dat deze beperkte levens het toch waard kunnen zijn om te leven. De slechte levens van Nussbaum zijn dat echter niet. Het is plausibeler om van een leven dat het niet waard is om te leven te oordelen dat het beter niet geleefd had kunnen worden dan om dat over Kavka's beperkte levens te zeggen. Het niveau van Nussbaum van levens die onder de eerste drempel liggen zou dus nog lager moeten liggen dan *the Bad Level* van Parfit.

Wat kunnen we zeggen over de levens op het tweede niveau? Deze levens zijn beperkt, maar niet in de zin zoals Kavka het bedoelt. We moeten niet voorkomen dat deze levens ontstaan. Dat is ook niet wat Nussbaum bedoelt met de eerste drempel. De levens tussen de eerste en tweede drempel zijn het waard om te leven, maar ze zijn beperkt in de zin dat we ze niet kunnen beoordelen als een goed leven. Een uitkomst met levens van dit niveau kunnen we niet onwenselijk noemen. We zullen een dergelijke uitkomst als slecht beoordelen, maar we kunnen niet zeggen dat het beter was geweest als deze uitkomst niet tot stand was gekomen. We kunnen wel zeggen dat het beter was geweest als er een andere uitkomst tot stand was gekomen, namelijk een uitkomst waarin alle *capabilities* op de lijst van Nussbaum aanwezig zijn. In die zin lijken de levens op het tweede niveau op wat Parfit een *Mediocre*

Life noemt. We zouden over een uitkomst met levens op dit tweede niveau een vergelijkbare uitspraak kunnen doen als over de *Mediocre Lives* in hoofdstuk 3. Hoewel deze levens het in zekere mate waard zijn om te leven is een uitkomst met levens op het derde niveau beter. Een uitkomst met levens op het tweede niveau zullen we nooit als beter kunnen beoordelen dan een uitkomst met levens op het derde niveau. Hoeveel levens van dit tweede niveau ook worden geleefd, een leven op het derde niveau is altijd beter, of zoals Parfit het zou formuleren: geen enkel aantal levens van het tweede niveau zou op kunnen wegen tegen een leven van het derde niveau.

We zouden Nussbaums drempels kunnen gebruiken om Parfits conclusies te interpreteren. Daarvoor is echter meer nodig dan een beredenering van hoe de drempels in de structuur van de conclusie passen. Tot nu toe hebben we slechts een vaag beeld van wat de drie verschillende niveau's inhouden. We zullen nauwkeuriger moeten definiëren waar de drempels precies liggen. We willen namelijk weten in welke mate de nieuwe versies van de *Repugnant Conclusion* en de *Absurd Conclusion* weerzinwekkend en absurd zijn. Nussbaum geeft zelf een eerste aanzet met haar uiteenzetting, maar om de drie niveau's toe te passen moeten we ons concentreren op haar lijst van tien centrale *capabilities*. Welke *capabilities* zijn in welke mate noodzakelijk om te kunnen spreken van een menselijk (matig) leven en wanneer zijn de tien *capabilities* in zodanige mate aanwezig dat we een leven kunnen beoordelen als in overeenstemming met menselijke waardigheid of als een goed leven. Laten we daarom de tien *capabilities* van Nussbaum (2011, pp. 33-34) afzonderlijk bekijken:

1. Life. Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living.

In het geval van leven kunnen we stellen dat het een noodzakelijke voorwaarde is voor zowel de eerste als de tweede drempel. Een menselijk leven van normale lengte, zonder voortijdig sterven lijkt een minimale vereiste voor het tweede niveau. Als een leven zo beperkt is dat iemand vrijwel zeker op jonge leeftijd sterft is het nauwelijks te beoordelen als een menselijk leven. Denk bijvoorbeeld aan een uitkomst of een samenleving waarin een hoge mate van kindersterfte voorkomt. Van een dergelijke samenleving kunnen we zeggen dat die niet in staat is om haar burgers boven de eerste drempel te krijgen. De eerste en tweede drempel zullen bij deze *capability* nagenoeg gelijk zijn. Er is hier slechts een bepaalde mate van differentiatie mogelijk, bijvoorbeeld wanneer er tussen twee samenlevingen verschillen zijn in de levensverwachting. Wanneer de gemiddelde levensverwachting in samenleving A 70 jaar

is en in samenleving B 80, kunnen we stellen dat samenleving B beter in staat is om haar inwoners boven de tweede drempel te krijgen, terwijl beide samenlevingen voorzien in de tweede drempel. Het verschil tussen een menselijk leven en een goed leven dat in overeenstemming is met een menswaardig leven is voor deze *capability* triviaal.

2. Bodily health. Being able to have good health, including reproductive health; to be adequately nourished; to have adequate shelter.

De *capability* om in lichamelijke gezondheid te functioneren kent een groter verschil tussen de eerste en de tweede drempel. Om de eerste drempel te overschrijden en een leven menselijk te kunnen noemen is het niet noodzakelijk dat mensen volledig gezond zijn, of toegang hebben tot extensieve medische zorg. Iemand die regelmatig ziek is, of zelfs een chronische ziekte heeft, heeft nog steeds een menselijk leven dat het waard is om te leven. Voor de eerste drempel zullen faciliteiten zoals eerste hulp nodig zijn, maar ook een bepaalde mate van geestelijke gezondheidszorg waarbij mensen worden begeleid om te kunnen interacteren met anderen. Daarnaast zal een samenleving moeten voorzien in de behandeling van dodelijke ziektes, om te voorkomen dat de eerste *capability* in gevaar komt. De tweede drempel ligt hier een stuk hoger. Een goed menselijk leven is niet per se een leven zonder ziekte, maar wel een leven waarin iemand kan genezen van een ziekte. Wanneer een samenleving haar burgers wil voorzien in het bereiken van de tweede drempel zal dus een systeem van gezondheidszorg nodig zijn waarbij mensen ook kunnen rekenen op het krijgen van de benodigde zorg. Het is dus ook van belang dat de gezondheidszorg voor iedereen toegankelijk is. Onder lichamelijke gezondheid verstaat Nussbaum ook adequate voeding en onderdak. We kunnen stellen dat het uitbannen van honger voldoende is voor de eerste drempel. Een samenleving waar hongersnood heerst en mensen sterven omdat ze niet genoeg te eten hebben voorziet haar burgers niet in het minimaal noodzakelijke om een menselijk leven te hebben. Toch is hier ook een verschil tussen de eerste en de tweede drempel. Een menselijk leven zonder sterfte door honger betekent niet dat de maatschappij hoeft te voorzien in de schijf van vijf. Voor een goed menselijk leven, waarin mensen zodanig kunnen eten dat ze gezond blijven, zal de beschikbaarheid van gezonde voedingsmiddelen wel nodig zijn. Voor de tweede drempel is het hier ook noodzakelijk dat er rekening wordt gehouden met interpersoonlijke verschillen. De mate waarin iemand voedingsmiddelen opneemt is van allerlei factoren afhankelijk. Het verschil tussen het niveau van een matig menselijk leven en een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid is hier minder groot, maar wel

aanwezig. Ook voor adequaat onderdak kunnen we een verschil tussen de eerste en de tweede drempel onderscheiden. Voor de eerste drempel is het waarschijnlijk voldoende dat iedereen een dak boven zijn hoofd kan hebben. Voor de tweede drempel zal echter meer nodig zijn. Adequaat onderdak dat voorziet in een menswaardig leven zal bijvoorbeeld inhouden dat mensen niet met twintig anderen op tien vierkante meter hoeven te leven.

3. Bodily integrity. Being able to move freely from place to place; to be secure against violent assault, including sexual assault and domestic violence; having opportunities for sexual satisfaction and for choice in matters of reproduction.

In het geval van lichamelijke integriteit is het moeilijker om de twee drempels te definiëren. Het minimaal noodzakelijke zal waarschijnlijk zoets zijn als een verbod op slavernij, zodat mensen een bepaalde mate van vrijheid genieten over hun eigen lichaam. Daarnaast zal het nodig zijn om erin te voorzien dat iemand vrij is van structurele gewelddadigheden en zedendelicten. Toch is het moeilijk om van iemand die incidenteel, of zelfs met enige regelmaat, met (seksueel of huiselijk) geweld wordt geconfronteerd te zeggen dat hij geen menselijk leven heeft. Een samenleving waarin levens boven de tweede drempel van deze *capability* kunnen worden beoordeeld zal een degelijk juridisch systeem nodig hebben zodat iemand aangifte kan doen tegen allerlei vormen van geweld en schuldigen ook gestraft worden. Keuzes kunnen maken wat betreft voortplanting is noodzakelijk voor de tweede drempel. Hoewel een land dat een beperkend bevolkingsbeleid voert niet voorziet in een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid, beperkt een dergelijk beleid mensen niet zodanig dat iemands leven het niet langer waard is om te leven. Mogelijkheden voor seksuele voldoening kan een voorbeeld zijn van een *capability* waar mensen zelf moeten voorzien in de stap van de eerste naar de tweede drempel. Wanneer lichamelijke integriteit voldoende wordt beschermd is het aan mensen zelf om seksueel actief te zijn en daar voldoening in te vinden.

4. Senses, imagination and thought. Being able to use the senses, to imagine, think and reason – and to do these things in a “truly human” way, informed and cultivated by an adequate education, including, by no means limited to, literacy and basic mathematical and scientific training. Being able to use imagination and thought in connection with experiencing and producing works and events of one’s own choice, religious, literary, musical, and so forth. Being able to use one’s mind

in ways protected by guarantees of freedom of expression with respect to both political and artistic speech, and freedom of religious exercise. Being able to have pleasurable experiences and to avoid nonbeneficial pain.

Voor deze vierde *capability* is vooral een degelijk onderwijssysteem van belang. Een samenleving dient te zorgen voor alfabetisering en wiskundige kennis voor haar burgers. Daarnaast is het noodzakelijk dat er wordt voorzien in bijvoorbeeld grondwettelijke bepalingen die de vrijheid van meningsuiting en godsdienst beschermen. De eerste en tweede drempel liggen hier dicht bij elkaar. Een basale educatie en de grondwettelijke bescherming van de vrijheid van meningsuiting en godsdienst zullen nodig zijn om iemand te voorzien in zijn mogelijkheden om te kunnen denken, redeneren en spreken. Wellicht zou een samenleving ook nog kunnen voorzien in hoger onderwijs, om haar burgers boven een tweede drempel te krijgen. Het zal echter grotendeels van mensen zelf afhankelijk zijn hoe ze hun *senses, imagination and thought* gebruiken. Net als voor *practical reason* en *affiliation* geldt hier dat het in hoge mate afhankelijk is van mensen zelf of ze hun *senses, imagination and thought* ontwikkelen tot een hoger niveau. Een bepaalde mate van educatie en bescherming van bijvoorbeeld vrijheid van meningsuiting en godsdienst zal genoeg zijn om mensen een goed, menswaardig leven te bieden.

5. Emotions. Being able to have attachments to things and people outside ourselves; to love those who love and care for us, to grieve at their absence; in general, to love, to grieve, to experience longing, gratitude, and justified anger. Not having one's emotional development by fear and anxiety. (Supporting this capability means supporting forms of human association that can be shown to be crucial in their development.)

Ook voor deze *capability* zal het verschil tussen de eerste en de tweede drempel minimaal zijn. Nussbaum stelt dat iemand altijd in staat moet kunnen zijn om een relatie van affectie te hebben met anderen. Wanneer die mogelijkheid er niet is kunnen we niet stellen dat een leven boven de eerste drempel is. Om te voorzien in deze eerste drempel is het noodzakelijk om mensen de mogelijkheid te bieden relaties met anderen aan te kunnen gaan, bijvoorbeeld door de vrijheid van vereniging te beschermen. Mensen moeten deel uit kunnen maken van een bepaald collectief, of dat nu de familie of het werk is, en relaties met anderen aan kunnen gaan. Ook hier geldt dat de mate waarin ze deze mogelijkheden hebben waarschijnlijk aan

mensen zelf is. Emotionele ontwikkeling is iets waar mensen grotendeels zelf in kunnen en moeten voorzien. Een minimale vereiste is een bepaalde mate van educatie en interactie met anderen, zodat mensen hebben geleerd hoe ze emoties kunnen uiten en begrijpen.

6. Practical reason. Being able to form a conception of the good and to engage in critical reflection about the planning of one's life. (This entails protection for the liberty of conscience and religious observance.)

Zoals Nussbaum eerder al stelt komen de eerste en tweede drempel voor deze *capability* grotendeels overeen. Het minimaal noodzakelijke is dat een samenleving voorziet in een basale educatie, zodat mensen kunnen spreken, lezen, schrijven en een bewustzijn kunnen ontwikkelen. Daarnaast is het nodig dat de vrijheid van meningsuiting en godsdienst wordt beschermd. Iedereen heeft zo de basisvaardigheden om een conceptie van het goede te ontwikkelen en kritisch te kunnen reflecteren op eigen keuzes, zonder dat daar inbreuk op kan worden gemaakt door anderen. In welke mate mensen hun kritische vermogens en conceptie van het goede ontwikkelen kunnen ze echter volledig zelf invullen. Het is hier niet noodzakelijk om te voorzien in een hogere drempel.

7. Affiliation. (A) Being able to live with and toward others, to recognize and show concern for other human beings, to engage in various forms of social interaction; to be able to imagine the situation of another. (Protecting this capability means protecting institutions that constitute and nourish such forms of affiliation, and also protecting the freedom of assembly and political speech.) (B) Having the social bases of self-respect and nonhumiliation; being able to be treated as a dignified being whose worth is equal to that of others. This entails provisions of nondiscrimination on the basis of race, sex, sexual orientation, ethnicity, caste, religion, national origin.

Voor *affiliation* komen de eerste en tweede drempel gedeeltelijk overeen. Voor een menselijk leven is het noodzakelijk dat mensen in relatie kunnen treden met anderen en dus dat sociale interactie op een of andere manier wordt beschermd. Om met anderen te kunnen leven, ze te herkennen en je in te kunnen leven in iemands situatie is een bepaalde mate van educatie nodig. Mensen moeten de vaardigheden hebben om elkaar te begrijpen en een bepaald niveau van bewustzijn of inlevingsvermogen aangeleerd krijgen. Daarnaast is het noodzakelijk dat er

een vorm van de vrijheid van vereniging wordt beschermd, zodat mensen ook daadwerkelijk met elkaar kunnen interacteren. Net als bij *emotions* en *practical reason* is het aan mensen zelf om, zodra ze de eerste drempel hebben overschreden, meer *capabilities* te ontwikkelen. In hoeverre ze diepgaand sociaal interacteren en hoe gedifferentieerd hun inlevingsvermogen is, is iets dat ze zelf kunnen ontwikkelen. Voor het tweede deel van deze centrale *capability* is eigenlijk geen eerste drempel. Vrij zijn van discriminatie is geen noodzakelijke voorwaarde om te kunnen functioneren als mens. Voor een goed leven in overeenstemming met menselijke waardigheid is dit deel van de *capability* echter wel van belang. Om in waardigheid te kunnen leven zal zelf-respect en vrij zijn van discriminatie en vernedering afhankelijk zijn van bepaalde gelijke sociale en politieke rechten. Deze *capability* omvat een sterk gelijkheidsideaal dat enigszins doet denken aan Andersons *democratic equality*. Politieke instituties moeten iedereen behandelen als gelijke en voorkomen dat bepaalde kenmerken of oriëntaties worden gezien als minderwaardig.

8. Other species. Being able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature.

Als deze centrale *capability* een eerste drempel kent is het een minimale. Waarschijnlijk is het noodzakelijk om het milieu zo te beschermen dat mensen geen dodelijke ziektes oplopen door zich buiten te begeven. Daarnaast moet worden voorkomen dat het veroorzaken van natuurgerelateerde rampen mensen bedreigt in hun bestaan. Om de eerste drempel van deze *capability* te beschermen is het bijvoorbeeld nodig om te voorzien in fatsoenlijke dijken in lager gelegen kustgebieden. Immers, als er jaarlijks hevige overstromingen zijn waardoor veel mensen sterven kun je nauwelijks stellen dat zij een menselijk leven hebben geleid. Hetzelfde geldt voor New Orleans-achtige taferelen waarbij mensen dakloos raken. Een tweede drempel voor deze centrale *capability* zal zich waarschijnlijk richten op bescherming van de biodiversiteit. Een interessante vraag is in welke mate een dergelijke *capability* zal moeten worden gewaarborgd. Is het voor een menswaardig leven noodzakelijk dat er duizenden insectensoorten bestaan? Of is het genoeg als er parken worden aangelegd en dierentuinen of biologieboeken zijn?

9. Play. Being able to laugh, to play, to enjoy recreational activities.

Deze *capability* is niet noodzakelijk voor een menselijk leven. In dit geval is er waarschijnlijk geen eerste drempel, maar enkel een tweede. Zorgen dat mensen boven de tweede drempel komen zal betekenen dat bepaalde sociale zekerheden worden gewaarborgd zodat kinderarbeid niet mogelijk is, werkdagen zo worden ingericht dat er vrije tijd over blijft en mensen worden voorzien in bijvoorbeeld een minimumsalaris, zodat ze het zich kunnen veroorloven om tijd te besteden aan recreatie.

10. Control over one's environment. (A) Political. Being able to participate effectively in political choices that govern one's life; having the right of political participation, protections of free speech and association. (B) Material. Being able to hold property (both land and movable goods), and having property rights on an equal basis with others; having the right to seek employment on an equal basis with others; having the freedom from unwarranted search and seizure. In work, being able to work as a human being, exercising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers.

Om een menselijk leven te kunnen leiden is het niet noodzakelijk dat iemand politieke controle heeft over zijn omgeving. Bepaalde negatieve vrijheden zijn genoeg om een leven te kunnen leiden dat boven de eerste drempel is. Iemand moet kunnen interacteren met anderen, een leven kunnen leiden van normale lengte en vrij kunnen zijn om zich te uiten. Het verschil tussen de eerste en de tweede drempel is hier vrij hoog. Nussbaum lijkt hier te impliceren dat een democratisch stelsel noodzakelijk is om een leven te kunnen leven dat in overeenstemming is met menselijke waardigheid. Daar zijn niet alleen politieke vrijheden voor nodig, maar ook een scheiding tussen uitvoerende, wetgevende en rechtsprekende macht. Daarnaast moeten er instituties zijn die burgers invloed geven, zoals het stemrecht, en is het van belang dat gelijke politieke rechten worden gewaarborgd en de gelijke toegang tot politieke functies wordt beschermd. In het geval van materiële controle over iemands omgeving is het om de eerste drempel te bereiken vooral van belang dat iemand zich niet kan of hoeft te verkopen als slaaf. Recht op eigendom is geen noodzakelijke voorwaarde voor een menselijk leven, maar wel voor een goed of waardig menselijk leven. Voor de tweede drempel is het nodig dat mensen in een sollicitatieprocedure gelijk worden behandeld, dat ze gelijke kansen hebben op werk (eventueel gevoelig voor talent). De laatste toevoeging, "*exercising practical reason and entering into meaningful relationships of mutual recognition with other workers*", is twijfelachtig. Dit lijkt te betekenen dat iemand die zijn leven enkel

laaggeschoold werk doet niet geheel de controle over zijn materiële omgeving kan houden. Nussbaum lijkt hier te bedoelen dat iemand de mogelijkheid moet hebben om een functie te vervullen die *practical reason* en contact met andere werknemers bevat. Toch is dat in veel beroepen niet het geval. Dit deel van de tiende centrale *capability* lijkt een erg veeleisende voorwaarde voor een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid.

De tien *capabilities* kunnen niet los van elkaar worden gezien. Ze versterken elkaar onderling en zijn van elkaar afhankelijk. Het is dan ook noodzakelijk om te begrijpen dat voor het bereiken van de eerste drempel ook in alle vereisten wordt voorzien en dat voor het bereiken van de tweede drempel alle tien centrale *capabilities* noodzakelijk zijn. Wanneer een van de tien ontbreekt kunnen we niet stellen dat iemand een leven heeft in overeenstemming met menselijke waardigheid. Wanneer een van de vereisten om de eerste drempel te overschrijden ontbreekt kunnen we niet zeggen dat iemand een menselijk leven heeft. Ook is het niet mogelijk om een gebrek in een van de *capabilities* te compenseren door een andere *capability*.

Capabilities en de Repugnant Conclusion

Hoe kunnen Nussbaums tien centrale *capabilities* een rol spelen in het oplossen van Parfits problemen? Allereerst zijn de *capabilities* in te vullen in de *Same Number Quality Claim (Q)*: “*If in either of two possible outcomes the same number of people would ever live, it would be worse if those who live are worse off, or have a lower quality of life, than those who would have lived*” (Parfit, 1984, p. 360). De Capabilities Approach geeft het juiste antwoord in *Same Number Choices*. In deze situaties leeft in de toekomst hetzelfde aantal individuen, maar wordt hun identiteit beïnvloed door onze keuzes. Wanneer we een keuze maken tussen twee mogelijke toekomstige uitkomsten, zullen we kiezen voor de uitkomst waarin mensen de meeste *capabilities* hebben. Het is slecht wanneer mensen minder *capabilities* tot hun beschikking hebben als we ook hadden kunnen kiezen voor een uitkomst waarin mensen meer *capabilities* tot hun beschikking zouden hebben. Laten we nog eens kijken naar het voorbeeld van het 14-jarige meisje dat een kind wil krijgen. Waarom willen we dat het 14-jarige meisje wacht met het krijgen van een kind? Het antwoord dat we geven aan de hand van Q is dat een kind dat later wordt geboren waarschijnlijk een beter leven zal hebben. Het antwoord van de Capabilities Approach zal vergelijkbaar zijn. Als het 14-jarige meisje nog tien jaar wacht met het krijgen van een kind kan ze haar kind meer *capabilities* bieden. Ze heeft waarschijnlijk bijvoorbeeld meer financiële zekerheid, waardoor ze haar kind kan verzorgen en goede voeding kan geven en de mogelijkheid heeft om een haar kind gedegen educatie te bieden.

In het geval van *Different Number Choices* is het antwoord ingewikkelder. Zoals eerder al beschreven zijn er drie mogelijkheden die volgens Parfit in de buurt komen van een oplossing van de *Repugnant Conclusion*. Het probleem is echter dat ze alle drie uitkomen op een vernieuwde versie van de *Repugnant Conclusion* en een nieuwe *Absurd Conclusion*. Hoe absurd en weerzinwekkend deze conclusies echter zijn is afhankelijk van welke invulling we geven aan de kwaliteit van leven en het punt waarop we de grens leggen voor de waarde van extra levens. Door de introductie van Nussbaums tien centrale *capabilities* en de twee drempels hebben we drie nieuwe niveau's vast kunnen stellen. Het laagste niveau ligt onder de eerste drempel en houdt in dat een leven eigenlijk niet menselijk te noemen is. Een uitkomst met levens van dit niveau is intrinsiek onwenselijk. In deze mogelijke toekomstige wereld zullen mensen niet in staat zijn om te functioneren, hun mobiliteit is dusdanig beperkt dat ze zich nauwelijks kunnen verplaatsen, mensen leiden honger en hebben een grote kans om vroegtijdig te overlijden. Een uitkomst waarin mensen niet boven de eerste drempel leven als gevolg van onze keuze is slecht. We hadden er alles aan moeten doen om deze uitkomst te voorkomen. Dit betekent niet dat een leven op het laagste niveau het helemaal niet waard kan zijn om te leven. We zouden over deze levens kunnen zeggen dat ze persoonlijke waarde kunnen bevatten. Wat op dit niveau in ieder geval ontbreekt is de morele waarde van een leven. De levens voegen niets toe aan de positieve waarde van een uitkomst.

Wat kunnen we zeggen over de levens op het tweede niveau, die tussen de eerste en de tweede drempel in zitten? Een uitkomst met levens van dit niveau is niet intrinsiek onwenselijk, maar we kunnen ook niet zeggen dat het een goede uitkomst is. Het bereiken van de eerste drempel is voor Nussbaum een minimale vereiste. Mensen met een leven op dit niveau hebben een menselijk leven, maar geen goed menselijk leven in overeenstemming met menselijke waardigheid. Is het plausibel om dit niveau te vergelijken met de *Mediocre Lives* van Parfit? Hoewel deze menselijke levens het waard zijn om te leven zijn het minimale levens. Ze bevatten geen honger, iedereen heeft een bepaalde mate van educatie, een dak boven zijn hoofd en is in staat tot sociale interactie. Politieke rechten ontbreken, net zoals veel mogelijkheden tot recreatie en instituties die discriminatie en vernedering voorkomen. Daarnaast is de toegang tot gezondheidszorg beperkt tot een minimum. De morele waarde van deze levens is beperkt. Wanneer iedereen een leven boven de eerste drempel heeft moeten we er alles aan doen om iedereen boven de tweede drempel te krijgen. Dat is volgens Nussbaum (1995, p. 81) het doel van sociaal beleid: "*for we don't want societies to make their citizens capable of the bare minimum*". Toch is er op dit niveau veel differentiatie mogelijk. Zoals Nussbaum (ibid.) zelf zegt is er op sommige gebieden een groot verschil tussen de eerste en

de tweede drempel. Wanneer de *capabilities* in die gebieden dicht bij de tweede drempel zitten kunnen we stellen dat de uitkomst beter is dan een uitkomst waarin de levens net boven de eerste drempel zitten. Daarnaast is het mogelijk dat in sommige gebieden de tweede drempel wel wordt behaald, maar dat een aantal van de tien centrale *capabilities* niet aanwezig is. Ook dan spreken we van een menselijk leven en geen goed menselijk leven in overeenstemming met menselijke waardigheid, maar ook zo'n uitkomst zullen we beoordelen als beter dan een uitkomst waarin levens maar net boven de eerste drempel zijn. Kunnen we over deze uitkomsten hetzelfde zeggen als over de *Mediocre Lives*? Met andere woorden, is het plausibel om te claimen dat geen enkele hoeveelheid van deze levens meer waard kan zijn dan een leven waarin alle tien centrale *capabilities* aanwezig zijn? Bovenstaande duidt erop dat er significante verschillen kunnen zijn in levens tussen de eerste en de tweede drempel. Dat betekent ook dat het mogelijk is dat er uitkomsten denkbaar zijn waarbij net niet wordt voldaan aan de tweede drempel. Toch kunnen we pas spreken van een goed menselijk leven wanneer alle tien centrale *capabilities* aanwezig zijn. Alleen in dat geval is er sprake van een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid. “*My claim is that a life that lacks any one of these capabilities, no matter what else it has, will fall short of being a good human life*” (Nussbaum, 1995, p. 85). Hoe dicht een leven ook tegen de tweede drempel aan zit, het zal in termen van Nussbaums *capabilities* nooit een goed menselijk leven kunnen zijn. Het doel van publiek beleid moet zijn om iedereen een leven te bieden waarin alle tien de centrale *capabilities* aanwezig zijn. Alleen dan kunnen we spreken van een goede uitkomst. In die zin kunnen we over levens tussen de eerste en de tweede drempel een zelfde claim maken als over *Mediocre Lives*. Hoeveel levens tussen de eerste en de tweede drempel er ook worden geleefd, de uitkomst zal nooit net zo goed kunnen zijn als een uitkomst waarbij de levens alle tien *capabilities* bevatten.

Tot nu toe kunnen we twee uitspraken doen over mogelijke toekomstige uitkomsten als we Nussbaums lijst met *capabilities* gebruiken. Allereest kunnen we zeggen dat kwantiteit geen waarde heeft in levens die onder de eerste drempel zitten. Het zou kunnen dat deze levens persoonlijke waarde bevatten, maar het feit dat deze levens worden geleefd maakt de uitkomst nooit beter. Daarnaast kunnen we zeggen dat het in principe goed is als er meer levens zijn die tussen de eerste en de tweede drempel zitten, maar hoeveel levens dit ook zijn, het zal nooit beter zijn dan een uitkomst waarin de levens boven de tweede drempel zitten de tien centrale *capabilities* bevatten.

Hoe zou een nieuwe versie van de *Absurd Conclusion* er uit komen te zien als we bovenstaande accepteren?

Stel dat er in een mogelijke toekomstige uitkomst een enorme populatie is. Voor iedere persoon die lijdt, en een leven heeft dat het niet waard is om te leven, zijn er tien miljard mensen met een leven dat het waard is om te leven, maar dat onder de eerste drempel ligt. Dit zou slechter zijn dan een uitkomst waarin er geen toekomstige individuen zouden bestaan.

Hoe absurd is deze conclusie? Met de nieuwe differentiatie in de drie niveau's valt de absurditeit wel mee. Allereerst is de claim dat een leven onder de eerste drempel het waard is om te leven twijfelachtig. Nussbaum stelt dat we in dat geval niet eens kunnen spreken van een menselijk leven. Natuurlijk is een toekomstige uitkomst zonder menselijk leven een absurde mogelijkheid. Levens onder de eerste drempel zijn echter sterk beperkt. Een dergelijk leven bevat honger, weinig zekerheid op een leven van normale lengte, een beperkte mogelijkheid tot *practical reason* en een dusdanig beperkte mobiliteit dat iemand zich nauwelijks kan verplaatsen. Dit nieuwe niveau is zo laag dat de *Absurd Conclusion* minder absurd is dan Parfit aanneemt op basis van *the Appeal to the Valueless Level*, *The Lexical View* en *the Bad Level*. Een leven onder de eerste drempel is zo beperkt dat we het nauwelijks nog een leven kunnen noemen dat het waard is om te leven. De claim dat een toekomstige wereld beter geen menselijk leven kan bevatten zou misschien zelfs acceptabel kunnen zijn.

Wat betekent de Capabilities Approach voor een nieuwe versie van de *Repugnant Conclusion*? Laten we eerst kijken naar hoe de nieuwe versie van deze conclusie er uit zou zien:

Als er in een mogelijke toekomstige situatie tien miljard mensen met een hele hoge kwaliteit van leven zijn, moet er een grotere toekomstige populatie mogelijk zijn waarin iedereen een leven heeft dat net boven de tweede drempel ligt.

Hoe weerzinwekkend is deze versie van de *Repugnant Conclusion*? In een leven dat net boven de tweede drempel ligt zijn alle tien centrale *capabilities* aanwezig. Volgens Nussbaum is dat de minimale vereiste om te kunnen spreken van een goed leven dat in overeenstemming is met menselijke waardigheid. Hoe zou een uitkomst met dergelijke levens er uit zien? Iedereen heeft een leven van een normale lengte, in een samenleving waarin weinig kindersterfte is. Daarnaast heeft iedereen toegang tot medische zorg. Ziekte komt wel voor, maar iedereen is verzekerd van benodigde gezondheidszorg. Ook is er voldoende voeding en

is iedereen in staat om gevarieerd genoeg te eten om ziekte te voorkomen en heeft iedereen fatsoenlijk onderdak. In een dergelijke samenleving is een degelijk juridisch stelsel zodat mensen een leven kunnen leiden dat niet of nauwelijks wordt beperkt door gewelds- of zedendelicten. Iedereen heeft toegang tot onderwijs om te leren lezen, schrijven, rekenen en denken, redeneren en spreken. De vrijheid van meningsuiting wordt beschermd zodat iedereen zich ook kan uiten. Er is een bepaalde mate van pluralisme, waardoor iedereen een eigen conceptie van het goede of religieuze visie aan kan hangen of kan kiezen. Mensen zijn in staat tot sociale interactie en zijn vrij zich te verenigen en deel uit te maken van een collectief. Ze kunnen en mogen affectie tonen voor familie, vrienden en collega's. Ook kan iedereen een bewustzijn ontwikkelen en reflecteren op de eigen keuzes. Ze zijn vrij van discriminatie en vernedering en kunnen zich inleven in de situatie van anderen. Er is genoeg vrije tijd om recreatieve activiteiten te ondernemen en genieten bepaalde sociale zekerheden zoals een uitkering of een garantie in minimumloon zodat ze hun vrije tijd zelf in kunnen delen. Iedereen heeft het recht op eigendom en politieke rechten om hun omgeving te kunnen beïnvloeden. Een samenleving waarin iedereen boven de tweede drempel leeft is een democratische waarin iedereen de toegang heeft tot politieke functies en werk. Een dergelijke uitkomst is nauwelijks nog weerzinwekkend te noemen. Wanneer iedereen een leven heeft dat in overeenstemming is met menselijke waardigheid kunnen we spreken van een goede uitkomst.

Verschillen boven de tweede drempel

Als we de lijst met tien centrale *capabilities* en de twee drempels van Nussbaum gebruiken om verschillende uitkomsten te evalueren lijken de *Absurd Conclusion* en de *Repugnant Conclusion* minder absurd en weerzinwekkend dan Parfit ze doet voorkomen. Door de kwaliteit van leven in drie niveau's te verdelen komen we uit op drie mogelijke beoordelingen van toekomstige populaties. Een uitkomst is onwenselijk wanneer de levens van de toekomstige individuen onder de eerste drempel liggen. Een uitkomst is beter wanneer de levens van de toekomstige individuen tussen de eerste en de tweede drempel liggen, maar een dergelijke uitkomst kan nooit als even goed worden beoordeeld als een uitkomst waarbij de levens van de toekomstige individuen alle tien *capabilities* bevatten.

Wat kunnen we zeggen over de verhouding tussen kwantiteit en kwaliteit? Kan een verlies in kwaliteit worden gerechtvaardigd door een toename in het aantal levens? Stel dat we geloven dat kwantiteit waarde heeft. Als we de Capabilities Approach van Nussbaum gebruiken zou kwantiteit in ieder geval waarde hebben in levens die de centrale *capabilities*

bevatten. Deze mensen hebben een goed menselijk leven en het is beter wanneer er meer mensen zijn met zo'n leven. Als we geloven dat een uitkomst met 5 miljard mensen, die allemaal de tien *capabilities* hebben, goed is, dan is het plausibel om te stellen dat een uitkomst met 10 miljard mensen, die dezelfde *capabilities* hebben, een betere uitkomst is.

Hoe zou een uitkomst eruit zien waar de kwaliteit van leven verder boven de tweede drempel ligt? Wat zou dat betekenen voor de tien *capabilities*? Het zou kunnen dat er meer *capabilities* zijn, of dat er op een van de tien gebieden meer mogelijkheden zijn waar mensen uit kunnen kiezen. De vraag is of dat ook daadwerkelijk een hogere kwaliteit van leven zou betekenen. *Capabilities* representeren immers de relevante *functionings* waar iemand uit kan kiezen. Niet alle *functionings* zijn relevant voor iemands welzijn. Zo zegt de keuze tussen verschillende automerken vrij weinig over iemands welzijn, terwijl de mogelijkheid om je per auto te kunnen verplaatsen dat wel zegt. Nussbaum (2000, p. 74) stelt dat haar lijst "... isolates those capabilities that can be convincingly argued to be of central importance in any human life, whatever else the person pursues or chooses". Als we deze claim accepteren lijkt het irrelevant voor iemands welzijn als er meer *capabilities* zijn dan op deze lijst. Deze *capabilities* zouden iemand meer keuzemogelijkheden kunnen geven, maar zeggen niets over de kwaliteit van leven. Stel dat we ons een situatie voorstellen waarbij op een van de tien gebieden meer keuzemogelijkheden zijn. Laten we kijken naar de tweede centrale *capability*: lichamelijke gezondheid. Stel dat iemand een vervelende ziekte zoals kanker krijgt. De tweede drempel van deze *capability* vereist dat iedereen toegang heeft tot de benodigde zorg. Een patiënt met kanker kan in een samenleving die voldoet aan de tweede drempel dus worden behandeld. Het feit dat er verschillende behandelingen voor de ziekte zijn is nauwelijks relevant voor iemands welzijn. Wellicht kan iemand kiezen voor een behandeling met minder pijn, of een behandeling waardoor iemand minder lang in het ziekenhuis hoeft te blijven. Of het feit dat deze keuze mogelijk is de kwaliteit van leven ook daadwerkelijk verhoogt is nog maar de vraag. Wat echt relevant is voor de kwaliteit van leven is dat iemand met een ziekte als kanker kan worden behandeld.

Er zijn boven de tweede drempel wel degelijk verschillen mogelijk. Deze verschillen lijken echter in minimale mate relevant voor iemands welzijn. Het is dus moeilijk voor te stellen wat een verlies in kwaliteit inhoudt. Als we de tweede drempel van Nussbaums tien centrale *capabilities* gebruiken als maatstaf voor de kwaliteit van leven is Parfitts *Repugnant Conclusion* nauwelijks nog weerzinwekkend te noemen.

6. Conclusie

Onze handelingen hebben vaak invloed op de toekomst. Met de keuzes die wij nu maken beïnvloeden we de identiteit van mensen in de toekomst en het aantal individuen dat in de toekomst zal leven. Deze invloed brengt problemen met zich mee voor intergenerationele rechtvaardigheid. Kunnen wij wel verplichtingen hebben aan mensen in de toekomst? Deze vraag dient vooraf te gaan aan het concept van intergenerationele rechtvaardigheid. Immers, als wij geen morele verplichting kunnen hebben aan toekomstige individuen wordt het lastig om ons zo te gedragen dat het goed is voor toekomstige individuen.

Veel van onze morele overtuigingen zijn doorspekt met *person-affecting* principes: een handeling is goed of slecht wanneer het effect van deze handeling goed of slecht is voor een specifiek individu. Wanneer we echter nadenken over wat goed of slecht is voor toekomstige individuen zullen we deze overtuigingen niet zo nauw moeten nemen. Het effect van ons handelen op de toekomst is namelijk niet alleen maar goed of slecht voor toekomstige individuen, maar het verandert ook hun identiteit en hun aantal. Toch hebben veel mensen de intuïtie dat we een morele verplichting hebben aan toekomstige generaties. Parfit probeert gehoor te geven aan die intuïtie door een theorie *X* te zoeken. Wanneer ons handelen enkel van invloed is op de identiteit van toekomstige individuen zal een dergelijke theorie de vorm aan moeten nemen van een principe zoals de *same number quality claim*: “*If in either of two possible outcomes the same number of people would ever live, it would be worse if those who live are worse off, or have a lower quality of life, than those who would have lived*” (Parfit, 1984, p. 360).

Wanneer ons handelen van invloed is op het aantal individuen dat in de toekomst leeft blijkt het vinden van een geschikte theorie veel moeilijker. Twee gangbare utilitaristische principes komen uit op sterk contra-intuïtieve conclusies. Als we een vorm van *average utilitarianism* gebruiken is elitisme de uitkomst. De beste mogelijke toekomstige wereld is een situatie waarin slechts een individu heel veel heeft van *whatever makes life worth living*, een soort Nozickiaans *utility monster*. *Total utilitarianism* leidt tot de *Repugnant Conclusion*: “*Compared with the existence of very many people – say, ten billion – all of whom have a very high quality of life, there must be some much larger number of people whose existence, if other things are equal, would be better, even though these people would have lives that are barely worth living*” (Parfit, 1986, p. 150). Een *average principle* stelt dat enkel de kwaliteit van leven van belang is en een *total principle* stelt dat enkel het aantal geleefde levens van

belang is. Beide principes zijn onhoudbaar: wanneer we mogelijke toekomstige populaties vergelijken moeten we kijken naar de verhouding tussen kwantiteit en kwaliteit.

In hoofdstuk 3 worden diverse mogelijke verhoudingen beschreven. Drie vergelijkbare principes vormen een mogelijke oplossing. Wat deze drie theorieën delen is dat kwaliteit altijd van belang is, maar dat kwantiteit pas bij kan dragen aan de waarde van een uitkomst op het moment dat de kwaliteit van leven boven een bepaalde drempel is. Dat betekent niet dat de *Repugnant Conclusion* wordt vermeden, maar het zou kunnen dat we geen bezwaren meer hebben tegen deze conclusie. Of deze bezwaren verdwijnen is echter afhankelijk van hoe we de kwaliteit van leven definiëren en waar we de drempel leggen.

In deze thesis wordt de Capabilities Approach gebruikt als metriek voor de kwaliteit van leven. Deze benadering stelt dat we welzijn moeten meten aan de hand van de mogelijkheden die mensen hebben om hun leven in te vullen naar een eigen conceptie van het goede leven. Volgens Sen en Nussbaum vormen *capabilities to function* de juiste metriek om de kwaliteit van leven te beoordelen. Zoals uit hoofdstuk 5 blijkt kan de Capabilities Approach zo geoperationaliseerd worden dat we iets nuttigs kunnen zeggen over een wat een goed menselijk leven inhoudt. De eerste aanzet komt van Nussbaum. Zij stelt dat er tien centrale *capabilities* zijn die noodzakelijk zijn voor een leven in overeenstemming met menselijke waardigheid. Wanneer we vergelijkingen maken tussen verschillende samenlevingen om te beoordelen hoe hoog de kwaliteit van leven is, moeten we kijken naar in hoeverre een samenleving haar burgers voorziet in deze tien *capabilities*. Daarnaast maakt Nussbaum een onderscheid tussen een menselijk leven en een goed menselijk leven. Aan de hand van dit onderscheid is in hoofdstuk 5 een differentiatie van drie niveau's gemaakt.

Stel dat we *capabilities* zien als de juiste manier om de kwaliteit van leven te meten, de differentiatie van drie verschillende niveau's accepteren en met Nussbaum meegaan in haar claim dat de tien centrale *capabilities* aangeven wat een goed leven in overeenstemming met menselijke waardigheid inhoudt. Een nieuwe versie van de *Repugnant Conclusion* zou dan stellen dat er een zeer grote populatie denkbaar is waarin net wordt voldaan aan de tien *capabilities*. Deze uitkomst zou beter zijn dan een uitkomst waarin 10 miljard mensen leven die 'een hogere kwaliteit van leven' hebben. Ik vind deze conclusie niet weerzinwekkend. Allereerst is het niveau waaraan een leven met alle tien *capabilities* voldoet erg hoog. Daarnaast is het nog maar de vraag of extra *capabilities* of meer keuzemogelijkheden binnen een van de tien centrale *capabilities* daadwerkelijk betekenen dat de kwaliteit van leven hoger is. Als de lijst van Nussbaum inderdaad die *capabilities* bevat die van centraal belang zijn in

een goed menselijk leven, *whatever else the person pursues or chooses*, zullen er boven de tweede drempel geen hele grote verschillen in de kwaliteit van leven zijn.

Een aantal problemen blijft in deze thesis onbeantwoord. Zoals in hoofdstuk 4 al is aangegeven is de Capabilities Approach niet perfect. Een belangrijk vraagstuk blijft of we wel een lijst met centrale *capabilities* op kunnen stellen die universeel toepasbaar is. Nussbaum (2006, pp. 78-80) stelt dat haar lijst inderdaad universeel toepasbaar is en voldoende respect heeft voor pluralisme in concepties van het goede leven. Als we meegaan in haar analyse kunnen we nog steeds de vraag stellen of alle tien *capabilities* ook daadwerkelijk noodzakelijk zijn voor een goed leven in overeenstemming met menselijke waardigheid en in welke mate deze *capabilities* benodigd zijn. Met name op deze tweede vraag geeft Nussbaum zelf geen antwoord. Een ander probleem is de operationalisatie van de eerste en tweede drempel voor de tien centrale *capabilities*. Zoals deze in het vorige hoofdstuk zijn geoperationaliseerd is slechts een van de vele mogelijkheden. Het doel was echter om een ruwe schets te geven van hoe we Nussbaums lijst zouden kunnen interpreteren zodat deze gebruikt kan worden als oplossing voor Parfitts *Repugnant Conclusion*.

Ook is de oplossing die in deze thesis wordt beschreven op twee manieren veeleisend. Allereerst is de tweede drempel die in hoofdstuk 5 wordt beschreven erg hoog. Daarnaast is de benodigde informatie om toekomstige populaties met elkaar te vergelijken omvangrijk. Zeker wanneer we mogelijke toekomstige populaties willen beoordelen op hun relatieve goedheid is het nog maar de vraag of alle benodigde informatie wel voorhanden is.

Bovenstaande problemen daargelaten, wat kunnen we wel meenemen uit deze analyse? Het is duidelijk dat ons handelen van invloed kan zijn op de toekomst. Als we in een evaluatie van ons handelen een verantwoordelijkheid ten opzichte van toekomstige individuen mee willen nemen kunnen we kijken naar een lijst van *capabilities*. Dat is een goede manier om de kwaliteit van leven te beoordelen. Zoals Sen en Nussbaum stellen zeggen *capabilities to function* meer over iemands kwaliteit van leven dan geluk, nut of hulpbronnen. Het zal vrijwel nooit zo zijn dat een bepaalde keuze op alle gebieden invloed heeft op de *capabilities* van mensen in de toekomst. Stel dat we in een keuze voor twee mogelijke vormen van beleid willen kijken naar de effecten op toekomstige individuen kunnen we dat doen aan de hand van een geoperationaliseerde lijst met *capabilities* zoals die in hoofdstuk 5. Als een van de twee opties inbreuk maakt op een van de tien centrale *capabilities* en de andere optie niet kunnen we de eerste keuze beoordelen als slechter dan de anderen. Een voorbeeld: de olievoorraad van een bepaald land begint op te raken en er zijn nauwelijks nog mogelijkheden om aan olie te komen. Om te voorzien in de energiebehoefte zijn er twee opties. De eerste optie is dat er

kerncentrales worden gebouwd en de tweede optie is dat er een subsidie komt op experimentele windmolens die bizar veel energie opwekken. Van de kerncentrales weten we zeker dat ze volkomen veilig zijn. Er zijn allerlei manieren om het afval te bergen en de techniek om de reactoren te bouwen is zo ver gevorderd dat scheurtjes onmogelijk zijn. Voor de nieuwe windmolens geldt dat ze honderd jaar meegaan, daarna vallen ze om. Deze windmolens werken alleen als ze op hoge gebouwen in dichtbevolkte gebieden worden geplaatst. We weten niet precies hoe we de windmolens moeten demonteren en op moeten ruimen voor ze omvallen⁴¹. De keuze voor de tweede optie zal in de toekomst waarschijnlijk inbreuk maken op de *capabilities* van mensen die in de nabije omgeving wonen van de hoge gebouwen waar de windmolens op worden bevestigd. De komende honderd jaar gebeurt er niets, maar de mensen die over honderd jaar naast zo'n gebouw wonen hebben geen leven in overeenstemming met menselijke waardigheid. Na honderd jaar lopen ze dagelijks de kans om te sterven door het risico van de omvallende windmolens. Velen van hen zullen ook sterven omdat er een windmolen op hun huis valt. We moeten dus kiezen voor de kernenergie omdat deze optie zal garanderen dat mensen over honderd jaar de mogelijkheid hebben om een leven van normale lengte te leven.

⁴¹ Het voorbeeld is enigszins onrealistisch.

Bibliografie

- Adams, R. M. (1979) Existence, Self-Interest, and the Problem of Evil, *Noûs*, Vol. 13, No. 1 (Mar., 1979), pp. 53-65, Blackwell Publishing
- Alkire, S. (2002) *Valuing Freedoms: Sen's capability approach and poverty reduction*, Oxford: Oxford University Press
- Anderson, E. (1999) What is the Point of Equality?, *Ethics*, Vol. 109, No. 2, pp. 287-337
- Anderson, E. (2010) Justifying the Capabilities Approach to Justice, in: Brighouse, H. en Robeyns, I. (eds.) *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge: Cambridge University Press
- Anglin, B. (1977) The Repugnant Conclusion, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 7, No. 4 (Dec., 1977), pp. 745-754
- Arrhenius, G. (2000) An Impossibility Theorem for Welfarist Axiologies, *Economics and Philosophy*, Vol. 16, No. 2 (Oct. 2000), pp. 247-266
- Arrhenius, G. (2005) Superiority in Value, *Philosophical Studies*, Vol. 123, No. 1/2, Springer, pp. 97-114
- Barry, B. (1978) Circumstances of Justice and Future Generations, in: Sikora, R. I. en Barry, B. (eds.) *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press
- Brighouse, H. en Robeyns, I. (2010) *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge: Cambridge University Press
- Carter, A. (2001) Can We Harm Future People?, *Environmental Values*, 10, pp. 429-254 Cambridge: The White Horse Press
- Cohen, G. A. (1993) Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities, in: Nussbaum, M. en Sen, A. (eds.) *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press
- Holtug, N. (2004) Person-Affecting Moralities, in: Ryberg, J. en Tännsjö, T. (eds.) *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 129-162
- Hurka, T. (1983) Value and Population Size, *Ethics*, Vol. 93, No. 3 (Apr., 1983), pp. 496-507
- Kavka, G. S. (1982) The Paradox of Future Individuals, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, No. 2 (Spring, 1982), pp. 93-112, Blackwell Publishing

- Kelly, E. (2010) Equal opportunity, unequal capability, in: Brighouse, H. en Robeyns, I. (eds.) *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge: Cambridge University Press
- Kumar, R. (2003) Who Can Be Wronged? *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 31, No. 2 (Spring, 2003), pp. 99-108, Blackwell Publishing
- MacKaye, J. (1906) *The Economy of Happiness*, Boston: Little, Brown and company
- Narveson, J. (1967) Utilitarianism and New Generations, *Mind*, No. 76, Vol. 301 (Jan.), pp. 62-72, Oxford University Press
- Ng, Y-K (1989) What Should We Do About Future Generations? Impossibility of Parfit's Theory X, *Economics and Philosophy*, Vol. 5, No. 2 (Oct., 1989), pp. 235-253
- Nussbaum, M. (1990) *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press
- Nussbaum, M. (1995) Human Capabilities, Female Human Beings, in: Nussbaum, M. en Glover, J. (eds.) *Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford: Clarendon Press, pp. 61-105
- Nussbaum, M. (2000) *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press
- Nussbaum, M. (2003) Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice, *Feminist Economics*, Vol. 9, No. 2-3, Routledge, pp. 33-59
- Nussbaum, M. (2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press
- Nussbaum, M. (2011) *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press
- Nussbaum, M. en Sen, A. (1993) *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press
- Nussbaum, M. en Glover, J. (1995) *Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford: Clarendon Press
- Page, E. (1999) Intergenerational Justice and Climate Change, *Political Studies*, XLVII, pp. 53-66, Blackwell Publishing
- Parfit, D. (1982) Future Generations, Further Problems, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 11, No. 2 (Spring, 1982), pp. 113-172, Blackwell Publishing
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, New York: Oxford University Press
- Parfit, D. (1986) Overpopulation and the Quality of Life, in: Singer, P. (ed.) *Applied Ethics*, New York: Oxford University Press

- Persson, I. (2004) The Root of the Repugnant Conclusion and its Rebuttal, in: Ryberg, J. en Tännsjö, T. (eds.) *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 187-200
- Pogge, T. (2002) Can the Capability Approach be Justified?, *Philosophical Topics*, Vol. 30, No. 2, University of Arkansas Press, pp. 167-228
- Pogge, T. (2010) A critique of the capability approach, in: Brighouse, H. en Robeyns, I. (eds.) *Measuring Justice: Primary Goods and Capabilities*, Cambridge: Cambridge University Press
- Rachels, S. (2004) Repugnance or Intransitivity: A Repugnant but Forced Choice, in: Ryberg, J. en Tännsjö, T. (eds.) *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 163-186
- Rawls, J. (1988) The Priority of Right and Ideas of the Good, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17, No. 4, Wiley-Blackwell, pp. 251-276
- Rawls, J. (1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press
- Ryberg, J. (1996) Parfit's Repugnant Conclusion, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No. 183 (Apr. 1996), pp. 202-213, Blackwell Publishing
- Ryberg, J. (2004) The Repugnant Conclusion and Worthwhile Living, in: Ryberg, J. en Tännsjö, T. (eds.) *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 239-256
- Ryberg, J. en Tännsjö, T. (2004) *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Schwartz, T. (1978) Obligations to Posterity, in: Sikora, R. I. en Barry, B. (eds.) *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press
- Sen, A. (1990) Justice: Means versus Freedoms, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, No. 2, Wiley-Blackwell, pp. 111-121
- Sen, A. (1992) *Inequality Re-examined*, Oxford: Clarendon Press
- Sen, A. (1993) Capability and Well-being, in: Nussbaum, M. en Sen, A. (eds.) *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press, pp. 30-53
- Sen, A. (1999a) *Commodities and Capabilities*, New Delhi: Oxford University Press, First published in 1985, Amsterdam: North Holland
- Sen, A. (1999b) *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press
- Sen, A. (2004) Capabilities, Lists, and Public Reason: Continuing the Conversation, *Feminist Economics*, Vol. 10, No. 3, pp. 77-80, Routledge

- Sikora, R.I. (1978) Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations? in: Sikora, R. I. en Barry, B. (eds.) *Obligations to Future Generations*, Philadelphia: Temple University Press
- Tännsjö, T. (2004) Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion, in: Ryberg, J. en Tännsjö, T. (eds.) *The Repugnant Conclusion. Essays on Population Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 219-238
- Temkin, L.S. (1987) Intransitivity and the Mere Addition Paradox, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, pp. 138-187, Blackwell Publishing
- Woodward, J. (1986) The Non-Identity Problem, *Ethics*, Vol. 96, No. 4 (Jul., 1986), pp. 804-831
- World Commission on Environment and Development (1987) *Our Common Future*, Oxford: Oxford University Press