

# INDIVIDU, INSTITUTIES EN DE RECHTSPERSOON VAN DE STAAT

Hans Kribbe<sup>1</sup>

**SUMMARY** – *Individual, Institutions and the Moral Personality of the State* – This article argues that political institutions are constitutive of the personality of the state. I aim to justify this claim without denying certain plausible strands of philosophical individualism. I begin by setting out a general view on which individuals as well as collectives are seen as Humean bundles of intentions. Some theorists believe that this view undermines person- or rights-based ethical reasoning. Others suggest that a 'practice theory' still justifies an appeal to individual rights. I argue that while this latter theory is correct, it may also be applied to associations like the state. I distinguish an ethical model and an institutional model of associative personality and explore a practical reason for invoking the moral personality of the association over and above the individual.

**KEY WORDS:** associations, institutions, personal identity, philosophical individualism, transgenerational justice

## Inleiding

De politieke theorie legt zich tegenwoordig toe op de normatieve analyse en het ontwerpen van politieke instituties. In deze analyse krijgen instituties doorgaans twee taken toebedeeld. De sociale keuze theorie, waarvan de grondslagen zijn gelegd door de welvaartseconoom Arrow (1951), stelt dat politieke instituties dienen ter aggregatie van individuele preferenties en belangen zodat een beslissing op collectief niveau de wensen van burgers correct afspiegelt. Het contractualisme of de constitutionele politieke theorie, opnieuw ontdekt door Buchanan (1962; 1975) en Rawls (1972), formuleert een criterium voor de verdelende rechtvaardigheid van instituties. Fundamenteel uitgangspunt is hierbij niet zozeer dat politieke instituties dienen ter aggregatie van individuele preferenties, maar dat individuen preferenties en belangen hebben met betrekking tot de instituties die verantwoordelijk zijn voor de distributie van bepaalde rechten, kansen of welzijn.

Het is niet het doel van dit artikel om een interne kritiek te formuleren op één van beide uitgangspunten. Wat ik bepleit is dat de normatieve analyse van politieke instituties met deze twee benaderingen niet volledig is uitgeput. Mijn hypothese is dat politieke instituties naast de klassieke taken van aggregatie en verdeling een derde functie bezitten, een *integratiefunctie*.<sup>2</sup> Hiermee bedoel ik dat politieke instituties constitutief

<sup>1</sup> Hans Kribbe studeerde politieke wetenschappen aan de *Rijksuniversiteit Leiden* en bereidt een proefschrift voor aan de *London School of Economics and Political Science* onder de titel: 'Corporate Personality: A Political Theory of Association'. De auteur is dank verschuldigd aan Jürgen De Wispelaere en twee anonieme referenten van *Ethiek en Maatschappij*. Onderzoek voor dit artikel is mogelijk gemaakt mede door de financiële steun van het *Prins Bernhard Fonds*.

<sup>2</sup> March en Olsen (1989) maken het onderscheid tussen aggregatie- en integratiefuncties. Maar met de term integratie verwijzen zij in feite naar de verdelingstaken van instituties.

zijn voor de persoonlijke integriteit van de staat. Dankzij deze integriteit treedt de staat naar voren als de drager van morele rechten, belangen en verantwoordelijkheden die niet te reduceren zijn tot de som van rechten, belangen en verantwoordelijkheden van individuen.

De idee dat een collectief zoals de staat kan worden omschreven als een recht- en plichtdragende eenheid – als een moreel rechtspersoon – is bovenal controversieel omdat zij op flagrante wijze in strijd lijkt met het filosofisch individualisme. Meestal wordt gedacht dat de personificatie van een collectief berust op de primitieve reïficatie van een groepswezen. Soms ook wordt gesteld dat deze ‘corporatieve’ filosofie louter mogelijk is op basis van een Hegeliaanse metafysica, volgens welke de Staat als een transindividuele Geest autonoom door de wereld waart. (Runciman, 1997) Hieronder poog ik dit bezwaar te pareren door te wijzen op de constitutieve functie van instituties. Vooraleer ik dit argument ontvouw, is het belangrijk om twee varianten op het filosofisch individualisme te onderscheiden.

De eerste variant is het *ethisch* of *moreel* individualisme. Dit uitgangspunt stelt dat uitsluitend individuen morele rechten en belangen kunnen bezitten. Brian Barry (1991: 159) schrijft bijvoorbeeld dat ethisch individualisme “*rules out appeals on behalf of God, Nature, History, Culture, the Glorious Dead, the Spirit of the Nation, or any other entity – unless that claim can be somehow reduced to terms in which only individual human interests appear.*” Indien we het in morele zin hebben over een rechtspersoon, dan wordt daar dus altijd een individu mee bedoeld. Of handelingen, beleid en instituties goed dan wel slecht zijn, of rechtvaardig dan wel onrechtvaardig, hangt ook uitsluitend af van hun invloed op de belangen en rechten van individuen. Alle waarden en belangen kunnen worden gereduceerd tot de waarden en belangen van individuen. Het *ontologisch* of *methodologisch* individualisme stelt daarentegen dat het individu de uiterste eenheid is in de sociale werkelijkheid of de analyse daarvan. Er is geen ‘collectief bewustzijn’. Sociale feiten en sociale objecten zijn altijd te reduceren tot individuele feiten en objecten. De intenties, beslissingen en handelingen van een groep zijn altijd te herleiden tot individuele intenties, beslissingen en handelingen. Volgens Karl Popper (1986: 98) betekent deze variant van het individualisme of reductionisme “*that all social phenomena and especially the functioning of all social institutions, should always be understood as resulting from the decisions, actions, attitudes, etc., of human individuals, and that we should never be satisfied by explanations in terms of so-called ‘collectives’ (states, nations, races, etc.).*”

De negatie van het *ethisch* individualisme is impliciet in de notie van de collectieve rechtspersoon. Ik bepleit echter een opvatting waarin dit niet het geval is voor het *ontologisch* individualisme. Tegen deze variant van reductionisme heb ik juist geen enkel bezwaar. Althans, ik onderschrijf de stelling dat associaties clusters of bundels van individuele intenties vormen die zonder enig residu op te breken zijn in hun delen. Waar ik wel bezwaar bij aanteken, is het argument dat dit reductionisme afrekent met de mogelijkheid van de collectieve rechtspersoon. Dit argument stelt ten onrechte dat individuen ontologisch en daarom ook ethisch primitief of rudimentair zijn. Tenslotte bespreek ik een praktische reden om wille waarvan de associatie naast het individu als moreel rechtspersoon geldt.

## 1. Gedeelde intenties

Eerst en vooral is mijn vraag dus hoe het ontologisch reductionisme zich laat rijmen met de morele rechtspersoon van de groep. Ontologisch individualisme stelt dat bewustzijnstoestanden zoals intenties altijd gelocaliseerd zijn in het individu. Mijn hypothese deelt dit uitgangspunt, maar stelt verder dat individuen een specifiek soort intentie kunnen hebben welke zich het best laat omschrijven als ‘groepsgerichte’ intenties. (Sugden, 2000) De kern is dat individuen zowel in een *individuele modus* als in een *groepsmodus* kunnen denken en handelen. In deze laatste modus vormen de intenties van individuen samen een ‘gedeelde intentie’. (Bratman, 1993) Nergens wordt dus de suggestie gewekt dat er een apart groepsobject bestaat. Een gedeelde intentie bestaat enkel uit een bundel of een cluster van bepaalde intenties of attitudes van een aantal individuen. De term verwijst primair naar het gegeven dat individuen de intentie hebben om gezamenlijk een handeling te verrichten (en dat zij dit van elkaar weten). John, Paul, George en Ringo delen bijvoorbeeld elk de intentie om samen muziek te maken. Hun gedeelde intentie verwijst ook naar een bepaalde graad van coördinatie en afstemming tussen individuele intenties en handelingen. John zingt, Paul speelt gitaar, enzovoorts. Een dergelijke bundel van intenties en attitudes is de grondslag van elke groep of gemeenschap.<sup>3</sup>

Binnen deze opvatting is het dus niet de vraag of de groep een onafhankelijke realiteit heeft maar of individuen het perspectief innemen van de groep. Binnen dit perspectief relateert het individu de eigen handeling aan een referentiekader of een groter plan dat individuele handelingen op elkaar afstemt zodat één gecoördineerde groepshandeling ontstaat. Dit referentiekader definieert een collectieve intentie en preferentie met betrekking tot de uitkomsten van handelingen. (Sugden, 2000) In deze ‘groepsmodus’ begrijpen individuen de rationaliteit van hun keuzen ook uitsluitend in termen van een bijdrage tot de verwezenlijking van deze gedeelde intentie of preferentie. Zoals Sugden (1993) kort en bondig stelt, zij ‘denken als een team’.<sup>4</sup>

Vormt deze benadering een goed aanknopingspunt voor de rechtspersoonlijkheid van de groep? De individualist zal wijzen op het bezwaar dat gedeelde intenties uiteindelijk samengesteld zijn uit de attitudes en cognities van individuen. Terwijl de individuele persoon een natuurlijke eenheid vormt, bezitten groepen geen vaste kern, maar hooguit een gekunstelde mate van associatieve verbondenheid en historische continuïteit. Individuele leden komen en gaan en in associaties zoals staten gebeurt dit dagelijks met vele duizenden tegelijk. Met andere woorden, het principiële bezwaar is dat gedeelde intenties van de groep minder ‘hard’ zijn dan de intenties van het individu. Dit lijkt een rechtsstreeks gevolg van het ontologisch reductionistische standpunt dat ik hierboven

<sup>3</sup> Voor een verdere uitwerking van het begrip van gedeelde intenties (‘shared intentions’) verwijs ik naar Bratman (1993). Voor vergelijkbare benaderingen van collectieve intentionaliteit en wij-intenties, zie ook: Gilbert (1989; 2000), Postema (1995) en Hurley (1989) en voor preferenties Sugden (1993; 2000).

<sup>4</sup> De zogenaamde *ficte theorie* vormt een alternatieve benadering. Deze theorie stelt dat de notie van de rechtspersoon berust op een bewust gecreëerde fictie van het rechtssysteem (Runciman, 1997). Een verwijzing naar de metafysische dan wel reductionistische werkelijkheid van de groeps persoon wordt overbodig geacht. Hoewel deze theorie een aantal belangrijke bezwaren op deze manier omzeilt, stuit het gebruik van fictie op grenzen. Het is best mogelijk dat de juridische notie van de rechtspersoon op deze wijze kan worden verklaard. Het is echter niet aannemelijk dat hetzelfde geldt voor de *morele* rechtspersoon van de groep.

reeds heb onderschreven. Deels is dit zeker juist. Maar deels ook berust dit bezwaar op een verborgen veronderstelling. Een dergelijk argument veronderstelt namelijk niet alleen een reductionistische opvatting van de groep maar ook een 'non-reductionistische' opvatting van het individu.

Nu is dit niet de plek om deze non-reductionistische opvatting van het individu uitgebreid te onderzoeken. Wel moet worden benadrukt dat deze opvatting filosofische implicaties heeft. De belangrijkste daarvan is de opvatting dat de persoonlijke identiteit van het individu wordt gevormd door een onderliggend subject. Het individu wordt niet geconstitueerd door zijn psychologische attitudes, gedachten, herinneringen, intenties en zijn materiële gedaante. Dergelijke attitudes en cognities zijn te flexibel, veranderlijk en kneedbaar. In plaats daarvan is er een permanent subject waartoe deze mentale toestanden behoren. Heel kort samengevat veronderstelt dit argument dus het bestaan van een 'Zelf' dat diep onder de oppervlakte van het 'waarneembare zelf' huist en dat zelfs niet te herleiden valt tot een punt in de ruimte of de tijd. Dergelijke noties vinden we terug in de Cartesiaanse theorie van het pure Ego en Kants transcendentale deductie van de *Homo Noumenon* – opvattingen die niet minder speculatief zijn dan de metafysische theorie van de staat.

Tegenover dergelijke Cartesiaanse noties staat een empiristische opvatting die teruggaat op de theorieën van Locke en Hume. Volgens deze opvatting is er geen 'Zelf'. Het individu wordt geconstitueerd door lichaamsdelen, een stel hersenen, en vooral door een bundel van zuiver psychologische toestanden en processen.<sup>5</sup> Er zijn intenties, herinneringen en er zijn gedachten, maar er is geen Cartesiaanse denker die deze toestanden bezit. De belangrijke implicatie van deze ontologie is dat het individu niet langer een vanzelfsprekende of natuurlijk eenheid vormt. Het onderscheid tussen individu en associatie blijkt daarom ook minder scherp. Het individu *is* een associatie. Het is een constitutief web van mentale affecten en cognities zoals intenties, attitudes, herinneringen, overtuigingen of karaktertrekken. Zoals Hume (1975: 170) opmerkt: "*I cannot compare the soul more properly to any thing than to a republic or commonwealth*".

Indien we het ontologisch reductionisme *tout court* omarmen dan wordt duidelijk dat het individu evenmin een vaste kern bezit.<sup>6</sup> Dat wil zeggen, het principiële verschil tussen gedeelde intenties en de intenties van het individu blijkt dan te vervagen. Zowel bij de groep als bij het individu kunnen we hooguit spreken van een sterke mate van psychologische verbondenheid en historische continuïteit tussen constituerende intenties. En deze verbondenheid en continuïteit kan in beginsel sterk of minder sterk zijn. In het laatste geval raakt het individu gefragmenteerd, precies zoals ook de groep gefragmenteerd raakt. De identiteit van de groep valt uiteen in losse individuen op het moment dat de leden niet langer een gedeelde intentie hebben om samen te handelen. Bijvoorbeeld, John en Paul zijn het niet langer eens over de rolverdeling binnen de

<sup>5</sup> Reductionistische theorieën zijn onderling sterk verdeeld tussen het *fysiologische* criterium en het *psychologische* criterium. Het laatste criterium, o.a. verdedigd door Parfit (1987) stelt dat psychologische integriteit en continuïteit een noodzakelijke en voldoende conditie is. Hoe deze verbondenheid causaal tot stand komt doet niet ter zake. Het is dit criterium dat ik hieronder hanteer. Het eerste criterium, verdedigd o.a. door Williams (1975), stelt dat psychologische integriteit en continuïteit causaal te herleiden zijn tot de even noodzakelijke integriteit en continuïteit van het lichaam of de hersenen.

<sup>6</sup> Het is met name Parfit (1987) die dit standpunt op briljante wijze heeft beargumenteerd.

groep. Zij redeneren minder in de modus operandi van de groep en meer als individuen, elk met een eigen preferentie. Waar ooit een doelgericht geheel van intenties bestond, zijn er nu individuen die hun intenties niet meer op elkaar afstemmen. De rationaliteit van individuele handelingen wordt niet langer begrepen als een bijdrage tot de verwezenlijking van een collectief doel, maar eerder ter promotie van zuiver individuele doeleinden. Uiteindelijk gaat ieder zijn eigen weg.

De individuele persoon, opgevat als een bundel van mentale toestanden, fragmenteert als gevolg van eenzelfde gebrek aan interne afstemming en coördinatie tussen intenties. Dit wordt vooral duidelijk wanneer we een temporeel perspectief introduceren.<sup>7</sup> Het begrip persoonlijke identiteit verwijst niet enkel naar een eenheid van mentale toestanden, maar ook naar de diachronische eenheid van een compleet leven. Parfit (1987) toont aan dat het filosofisch geenszins vast staat dat een individu J op  $t_1$  dezelfde persoon vormt op  $t_2$ . Waar metafysische theorieën deze continuïteit garanderen, moet de reductionist het volgens Parfit stellen met een historische 'Relatie R'. Deze constitutionele relatie verwijst naar de continuïteit van een cluster van mentale toestanden over een bepaalde periode. Indien deze relatie zwak is, bijvoorbeeld omdat onze plannen, idealen, karakters, enzovoorts, ingrijpend veranderen, dan is er niet één persoon, maar twee of wellicht zelfs een serie van opeenvolgende personen die als het ware hetzelfde lichaam erven (Parfit, 1987: 304-305). Zoals Rawls (1993: 31) de idee verwoordt: "*On the road to Damascus Saul of Tarsus becomes Paul the Apostle.*" Alleen als J op  $t_2$  een sterke verbondenheid of continuïteit bezit met J op  $t_1$  hebben we te maken met (min of meer) dezelfde persoon.

De problematiek van het reductionisme spiegelt zich dus in individuele handelingen en projecten die zich uitstrekken over de langere termijn (Postema, 1995). Neem het volgende voorbeeld. U en ik willen samen een filosofisch boek schrijven. Het is hiervoor noodzakelijk dat wij onze inspanningen coördineren. Stel dat het aan mij is om het tweede, derde en vijfde hoofdstuk te schrijven terwijl de resterende hoofdstukken voor Uw rekening zijn. Ik verzorg de contacten met de uitgever, U regelt weer andere zaken, enzovoorts. Indien we over deze taakverdeling overeenstemming bereiken dan ontstaat een bepaalde bundeling van (mijn en Uw) intenties die gericht is op de verwezenlijking van het door ons gewenste doel. Dat cluster vormt een door ons gedeelde intentie. Wij handelen nu als één persoon met een eigen preferentie en intentie. Dat wil zeggen, wij internaliseren een bepaald referentiekader zodat onze preferenties en intenties samen een coherente en doelgerichte eenheid vormen. En binnen dat perspectief wordt de rationaliteit van onze acties uitsluitend begrepen als bijdrage tot de totstandkoming van een gezamenlijk geproduceerd goed.

Neem nu het geval waarin ik dit boek alleen schrijf. Het volstaat hiervoor niet om slechts op  $t_1$  een intentie te formuleren. Deze handeling kan slechts dan succesvol worden verricht als ik dezelfde intentie herhaal op  $t_2$ ,  $t_3$ , enzovoorts. Het veronderstelt tevens een bepaald plan dat taken en rollen verdeelt over weken, maanden en jaren. Er is coördinatie en afstemming nodig tussen mijn intenties op al deze tijdstippen. Ik begin met het eerste hoofdstuk, een maand later volgt hoofdstuk twee, enzovoorts. Dus om dit project af te ronden heb ik evenzeer een (temporele) bundeling van intenties nodig die is gericht op de verwezenlijking van een doel. Mijn intenties op uiteenlopende tijdstippen krijgen de eenheid van één intentie alleen dankzij deze bundeling en onderlinge

<sup>7</sup> Een dergelijk perspectief is niet noodzakelijk om dit punt te maken. Vgl. Rovane (1998).

afstemming. Met andere woorden, ik moet kunnen denken als een groep, waarbij de groep bestaat uit mijzelf op  $t_1$ ,  $t_2$ , enzovoorts. Dit veronderstelt op zijn beurt een referentiekader met een plan, intentie, preferentie en doelgerichtheid op de lange termijn. De rationaliteit van een specifieke handeling op een bepaald tijdstip valt binnen dit kader alleen te begrijpen in termen van de bijdrage tot het boek.

Mijn stelling is dan ook dat het individu slechts de eenheid van een persoon krijgt door te denken in een bepaalde *historische* modus. Binnen deze modus operandi denken individuen als één geheel met continuïteit tussen de temporele delen. We construeren ons leven dan niet als een aaneenschakeling van losse momenten, maar als een historisch verhaal met een structuur en een doel.<sup>8</sup> Ik heb plannen, intenties en preferenties ten aanzien van het verloop van een heel leven of ten minste een aanzienlijke periode daarvan. En mijn huidige intenties en handelingen ontleen hun betekenis deels aan deze teleologie. Een dergelijke modus vertoont duidelijke overeenkomsten met het denken als een groep waarin ik een intentie deel met anderen. Maar nu beschouw ik mezelf als één persoon omdat ik een bundel van intenties ben met mijn vroegere en toekomstige zelf.

Hiertegenover staat een tweede modus waarin intenties en preferenties betrekking hebben op de onmiddellijke resultaten van mijn handelingen. Binnen deze *a-historische* modus zijn mijn intenties op verschillende tijdstippen van elkaar geïsoleerd. Zij vormen als het ware de intenties van verschillende individuen. Is het zinnig om te investeren in het schrijven van deze zin terwijl ik nu liever van de lentezon geniet? Vanuit a-historisch perspectief is de rationaliteit van mijn keuze afhankelijk van de mate waarin deze bijdraagt tot de onmiddellijke verwezenlijking van mijn huidige verlangens en doelen. Wat telt is wat ik op dit moment krijg.<sup>9</sup> Binnen dit laatste perspectief is er geen persoon maar slechts een som van intenties. Ik hecht net zoveel belang aan mijn eigen toekomst als aan een willekeurig individu. In de historische modus is de rationaliteit van mijn beslissing afhankelijk van de mate waarin zij bijdraagt tot een goed leven. Ik hecht belang aan de toekomst omdat mijn toekomstige zelf en ik één persoon vormen. De toekomst is *mijn* belang.

## 2. Reductionisme *tout court* en consequenties voor de ethiek

Het is belangrijk om de praktische consequenties van deze reductionistische strategie geheel in kaart te brengen. Enerzijds is het mogelijk dat dit reductionisme *tout court* leidt tot een herwaardering van de morele rechtspersoon van de groep. Anderzijds zou het ook kunnen dat reductionisme *tout court* de algehele ondergang inluidt van de persoonsgebaseerde ethiek. Dit laatste standpunt wordt bijvoorbeeld ingenomen door Derek Parfit (1987).

Het is opmerkelijk dat Parfits argumentatie volstrekt parallel loopt met het hierboven reeds genoemde bezwaar tegen de groeps persoon. Dit bezwaar berust primair op de ontologische ontmaskering van de groep als een conceptueel spookbeeld. In werkelijkheid zijn er slechts individuen en dus zijn het niet associaties maar ook individuen die van fundamenteel moreel belang zijn. Parfit (1987: 340) vat de logica van dit argument

<sup>8</sup> Zie ook MacIntyre's (1981) teleologische conceptie van de 'narratieve' identiteit.

<sup>9</sup> Zie Parfits (1987) notie van 'present aim rationality'.

samen in de volgende stelling (A): “*If there is nothing more to a nation than its citizens, it is less plausible to regard the nation as itself the primary object of duties, or possessor of rights. It is more plausible to focus upon the citizens, and to regard them less as citizen, more as people. We may therefore, on this view, think a person’s nationality less morally important.*”

Maar indien het individu enkel een Humeaanse bundel is van ervaringen, intenties en andere mentale toestanden, dan volgt een soortgelijke conclusie voor het ethisch individualisme. Als we de logica van stelling A toepassen op het individu, ligt het dan niet voor de hand om ook ethische prioriteit aan deze deeltjes toe te kennen? In Parfits opvatting is het individu uiteindelijk de conceptuele verpakking voor de inhoud die er moreel werkelijk toe doet. Dus vanuit de logica van bewering A extrapoleert Parfit (1987: 341) de volgende stelling (B): “*It becomes more plausible, when thinking morally, to focus less upon the person, the subject of experience, and instead to focus more upon the experiences themselves. It becomes more plausible to claim that, just as we are right to ignore whether people come from the same or different nations, we are right to ignore whether experiences come within the same or different lives.*” De schoonheid (of juist het venijn) van dit argument schuilt in het feit dat wie A zegt wordt gedwongen om tevens B te zeggen. Beide claims vormen elkaars spiegelbeeld. Het verwijt aan het adres van het ethisch individualisme is dat het zichzelf lijkt te weerleggen. De uiterste, ethische consequentie van het reductionisme wordt volgens Parfit het beste verwoord door het klassiek utilitarisme. Het bekende liberale bezwaar tegen dit utilitarisme – dat individueel welzijn wordt geofferd aan totaal welzijn – is nu een belangrijk utilitaristisch wapen geworden. Juist omdat een dergelijke ethiek niet berust op een persoonsbegrip, maar louter op de ontologie van de subjectloze ervaring, is zij uitstekend verdedigbaar.

Niettemin, met name de utilitaristische suggestie dat de uniciteit van het individu geen rol van betekenis speelt (stelling B) blijft zeer omstrede.<sup>10</sup> Het probleem met Parfits utilitarisme is dat reductionisme ontkent noch bevestigt dat persoonlijke identiteit enig praktisch belang dient. Het stelt enkel dat we persoonlijke identiteit moeten begrijpen als een cluster van elementen waarvan de eenheid en continuïteit niet transcendentiaal maar relationeel is. Binnen deze relationele theorie is het conceptueel goed *mogelijk* dat het individu fragmenteert in een som van onsamenhangende ervaringen. Hieruit volgt echter niet dat dit ook *in feite gebeurt* of *dient te gebeuren*. Wat natuurlijk wel volgt is dat dit relationele persoonsbegrip gradaties toestaat. Persoonlijke ‘identiteit’ wordt een kwestie van meer of minder. Maar zelfs Parfit kan niet ontsnappen aan de empirische claim dat de meeste individuele levens een hoge mate van eenheid en continuïteit bezitten. (Williams, 1976: 202) De meeste mensen zijn heel goed in staat zichzelf en elkaar te herkennen als één persoon. Het is ook niet het geval dat het begrip persoon zijn betekenis geheel dreigt te verliezen als deze eenheid en continuïteit minder sterk mocht blijken. Zelfs als ik mijn lichaam deel met een vroeger zelf en een later zelf, dan nog zijn er drie personen te onderscheiden. Bijvoorbeeld, indien een vroeger zelf zichzelf verrijkt ten koste van een latere zelf, dan begrijpen we nog steeds dat er sprake is van een mogelijk onrecht. Utilitarisme is slechts dan een plausibel alternatief indien elke ervaring op zichzelf staat.

<sup>10</sup> Zie vooral Williams (1976), Korsgaard (1989 & 1997), Wolf (1986), Taylor (1989) en de aanverwante ideeën van Frankfurt (1971), Scheffler (1982), Rawls (1985 & 1993) en Adams (1997).

Waarom is dit feit zo hardnekkig? Parfit stelt dat de notie van het ‘Zelf’ het product is van bepaalde religieuze en filosofische tradities die diep in ons Westerse bewustzijn liggen verankerd. Binnen andere religies en tradities, het Boedhisme bijvoorbeeld, zou een dergelijke theorie niet aan te treffen zijn. Parfit raadt ons aan dat we ons conform deze religies en tradities ‘bevrijden’ van de ‘Zelf’.<sup>11</sup> Maar er is een andere verklaring die minder diepgravend is. Volgens deze verklaring ligt het belang van persoonlijke identiteit onvermijdelijk besloten in de praktijk van het menselijke bestaan. De historische continuïteit van een zelf is volgens deze verklaring immanent in de manier waarop mensen nu eenmaal handelen en leven, *immanent in de ervaring*. Zo is vrijwel ieder mens verwickeld in projecten en heeft vrijwel ieder mens bepaalde levensplannen of concepties van het goede, waaraan het leven zijn zin en betekenis ontleent. Deze concepties kunnen qua inhoud sterk verschillen, maar of het nu gaat om het schrijven van een proefschrift, het opknappen van een huis of een loopbaan in de politiek, al deze plannen veronderstellen een ontwikkeling en evolutie op termijn. En een dergelijke ontwikkeling impliceert tevens een historisch en toekomstgericht perspectief. Het veronderstelt een blik, een manier van denken, waarin we onszelf herkennen als één en dezelfde persoon met historische continuïteit. Voorts bevindt ook ieder mens zich in sociale relaties die gebaseerd zijn op een meer dan vluchtige ontmoeting. Vriendschap, liefde, burgerschap, maar ook reciprociteit en contractuele verplichting zijn niet goed denkbaar zonder tegelijk de historische continuïteit van een persoon te veronderstellen. (Wolf, 1986) Binnen deze relaties is sociale verantwoordelijkheid onontkoombaar. De ouders die hun kind de nodige zorg zijn verschuldigd, een hypotheek die moet worden afbetaald, enzovoorts. Het aanvaarden van dit soort realiteiten en verantwoordelijkheden impliceert tevens de aanvaarding van identiteit. Het impliceert dat we ons schikken naar de *norm* die stelt dat we onze persoonlijke continuïteit tot op zekere hoogte dienen te waarborgen.

Het praktische belang van de eenheid en continuïteit van een persoon is volgens deze opvatting dus een afgeleide van al die praktijken waarin lange termijn projecten, concepties van het goede en sociale relaties centraal staan, praktijken die de notie van persoonlijkheid vooronderstellen. Hoe we deze praktijken *zelf* moeten beoordelen is uiteindelijk een vraag met een normatief karakter. En dit soort vragen reikt buiten de competentiesfeer van Parfits ontologisch reductionisme. (Wolf, 1986; Korsegaard, 1989) Parfits verdediging van het utilitarisme is dus afhankelijk van een verdere normatieve claim. Deze claim zou moeten stellen dat we beter af zullen zijn in een wereld geheel zonder plannen, projecten en sociale relaties. Als dit zo is dan kan de notie van de rechtspersoon als ballast overboord worden gezet. Ik kan me een dergelijk normatief argument echter moeilijk voorstellen. Hoe dat ook zij, het is duidelijk dat Parfits stelling in haar huidige vorm weinig kans van slagen heeft. Zijn offensief mislukt omdat we uit *praktische* en zelfs *morele* overwegingen in de historische modus van één persoon denken en onszelf als één persoon constitueren.

<sup>11</sup> Zoals Parfit (1987: 281) het stelt, “When I believed that my existence was such a further fact, I seemed imprisoned in myself. My life seemed like a glass tunnel, through which I was moving faster every year, and at the end of which there was darkness. When I changed my view, the walls of my glass tunnel disappeared. I now live in the open air.”



### 3. Integriteit en associatie

Dit praktijkgerichte persoonsbegrip leidt echter tot een nieuw probleem voor het ethisch individualisme. Het verraderlijke van Parfits these is dat stelling A en stelling B een zekere symmetrie bezitten. Nu de in stelling B gelegde logische relatie onhoudbaar blijkt, volgt eenzelfde conclusie voor stelling A. Dus waar het individualisme een verdere reductie naar de subjectieve ervaring weerstaat, is het niet langer mogelijk om de idee van de groepspersoon louter met behulp van een ontologisch argument af te schrijven. De notie van een collectieve rechtspersoon kan immers appelleren aan dezelfde praktijkgerichte redenering.

De aard van dit probleem wordt vooral duidelijk uit de samenhang tussen dit persoonsbegrip en het begrip integriteit. (Korsgaard 1989; 1997) Korsgaard wijst erop dat het individu pas na een *deliberatief* proces tot (redelijk) handelen over kan gaan. En dit proces geschiedt noodzakelijkerwijs op grondslag van een duurzaam stelsel van doelstellingen, overtuigingen of beginselen dat volgens haar constitutief is voor onze persoonlijke identiteit. Integriteit betekent dus allereerst *“that there is some principle or way of choosing that you regard as expressive of yourself, and that provides reasons that regulate your choices among your desires. To identify with such a principle or way of choosing is to be ‘a law to yourself’, and to be unified as such.”* (Korsgaard, 1989: 114) En integriteit is daarnaast een praktische en morele deugd, juist omdat (redelijk) handelen zonder deze capaciteit helemaal niet mogelijk is. Persoonlijke identiteit is de *a priori* conditie van ons handelen.

Het dilemma ontstaat omdat dit begrip van integriteit niet uitsluitend *op* maar ook *tussen* individuen van toepassing is. Korsgaard geeft openlijk toe dat haar deliberatieve vorm van eenheid is ontleend aan de politieke filosofie van het republikanisme. Zij bedient zich zelfs van de Platoonse analogie tussen individu en staat om juist dit punt te verhelderen. (Korsgaard, 1989: 114; 1997: 232-233) Parfit stelt volgens haar terecht dat het individu een pluralistische gemeenschap vormt op micro-niveau. Maar hij ziet vervolgens over het hoofd dat een politieke gemeenschap door middel van deliberatie een afweging kan maken tussen strijdige deelbelangen. Zowel de gemeenschap als het individu scheppen op deze wijze interne orde en eenheid in hun bestaan. Korsgaards definitie van integriteit laat zich ook eenvoudig terugvertalen naar het collectief niveau en zou dan kunnen luiden, *that there is some principle or way of choosing that we regard as expressive of ourselves, and that provides reasons that regulate our choices among our desires. To identify with such a principle or way of choosing is to be ‘a law to ourselves’, and to be unified as such.* In de kern komt deze *politieke* definitie van integriteit neer op het delen van een intentie. Een collectieve persoon ontstaat indien we onze keuzes en handelingen reguleren via een gedeeld referentiekader of een plan dat individuele keuzes en handelingen op elkaar afstemt. Integriteit vormt dezelfde *a priori* conditie die een groepshandeling mogelijk maakt.

Ik ontken niet dat deze notie van een groepspersoon aanleiding geeft tot een aantal belangrijke vragen.<sup>12</sup> Het is niettemin onmogelijk om al deze vragen hier te beantwoorden. Ik beperk me daarom tot de rol die instituties hierbij spelen. Het is belangrijk om

<sup>12</sup> Bijvoorbeeld, veronderstelt de integriteit van associaties een contract of overeenkomst tussen de partijen? Brengt collectieve intentie bepaalde associatieve plichten met zich mee en, zo ja, wat voor plichten en op basis waarvan? Zie vooral Gilbert (2000).

Korsgaards *deliberatieve* begrip van integriteit te onderscheiden van een *institutionele* benadering. Het *deliberatieve* model is gebaseerd op het Rousseauiaanse ideaal van de wilsversmelting in een ethische gemeenschap. De primaire doelen van individuele personen kunnen binnen dit model spontaan of op natuurlijke wijze integreren in een collectief doel of de gedeelde wil van de associatie. Maar gegeven de pluraliteit van individuele doelen en belangen is het waarschijnlijker dat we secundaire of hogere orde beginselen der redelijkheid nodig hebben om conflicten tussen primaire doelen te kunnen beslechten. Integriteit ontstaat hier dus vanuit het proces van collectieve deliberatie of besluitvorming dat wordt aangestuurd door een normatieve conceptie van de publieke redelijkheid. Maar of nu gebaseerd op een primair doel, dan wel op een secundaire theorie van de redelijkheid, een *deliberatieve* associatie is geworteld in het feit dat haar leden bepaalde doelen, waarden of beginselen delen die als gezaghebbend kunnen gelden. Het proces begint met de wil van het individu en mondt via een proces van deliberatie uit in de geïntegreerde wil van de politieke associatie.

Volgens het *institutionele* model wordt het conflict tussen de primaire doelen van individuen niet opgeheven met een beroep op secundaire beginselen of waarden. Dat laatste wellicht omdat het pluralisme van individuele doelen zich weerspiegelt in een dieper pluralisme op het secundaire niveau van de publieke redelijkheid. Hoe dan ook, als de ‘*volonté générale*’ niet direct verschijnt uit vrije, publieke deliberatie, dan moet integriteit als het ware kunstmatig worden gefaciliteerd door een intermediair institutioneel mechanisme. Dit mechanisme dient een procedure te omvatten die uit de eindeloze kakofonie van individuele wilsuitingen een beslissing of handeling identificeert die geldt als gezaghebbend en bepalend voor de soevereine wil van de politieke associatie. Dergelijke procedures vormen de criteria die bepalen wat wel en wat niet geldt als de wil of handeling van de associatie.

In zijn boek *The Concept of Law* verwijst H. L. A. Hart naar dit soort criteria als de ‘*rules of recognition*’. Er zijn voldoende voorbeelden van dergelijke regels: in de hedendaagse monarchie veranderen besluiten pas in gezaghebbende wetten indien deze worden geratificeerd door Parlement en Koning, individuele conflicten worden definitief beslecht door de notabelen van een justitieel hof, de wil van het volk wordt geïdentificeerd aan de hand van een bepaalde ballotage, telmethoden en andere procedures behorend tot het electoraal systeem. Deze regels beschrijven formules die bepaalde individuele handelingen transformeren in gezaghebbende handelingen van het Volk, het Parlement en de Koning en daarmee van de Staat. Het zijn deze regels die de associatie een concrete gestalte of een menselijk gezicht geven. Zonder dergelijke constitutionele sleutel bestaat er geen Volk, Parlement of Koning, maar slechts een chaos van conflicterende, zuiver individuele bedoelingen. Met andere woorden, juist deze instituties zijn constitutief voor de associatie. Zij functioneren niet enkel om het maatschappelijke verkeer in goede banen te leiden, maar creëren in de vorm van de groepspersoon een nieuw ‘*institutioneel feit*’.<sup>13</sup>

Binnen dit model is de associatie dus niet gebaseerd op gedeelde waarden en ethische beginselen, maar op een constitutieve regel die autoriteit aan individuen en instanties toewijst.<sup>14</sup> Deze individuen en instanties definiëren de soevereine wil van de staat.

<sup>13</sup> Deze noties van constitutieve regels en institutionele feiten leen ik van Searle (1996).

<sup>14</sup> De gangbare veronderstelling is dat de omvang van associaties hierbij de doorslaggevende factor vormt. Het ideaal van een wilsversmelting in een *deliberatieve* gemeenschap wint aan

Dergelijke instituties kunnen formeel worden gecodificeerd, maar zij kunnen nooit extern gegeven zijn. Veel belangrijker dan codificatie is dat institutionele feiten algemene herkenbaarheid en acceptatie genieten. Zoals conventies in het algemeen moeten constitutieve regels worden erkend in de praktijk. Deze herkenning gaat bovendien vaak intuïtief of is impliciet in ons gedrag. We vragen ons niet dagelijks af of Parlement en Koning wel echt wetgever zijn. Dat is iets dat de meeste mensen gewoonweg ‘weten’.

#### 4. Associaties en de horizon van de moraliteit

Ik heb net betoogd dat het in beginsel mogelijk is dat associaties de status van moreel persoon verwerven op basis van een praktijkgericht persoonsbegrip. De ethisch individualist zal wijzen op het feit dat ik hiermee hooguit de helft van een argument heb geleverd. Het is immers nog niet aangetoond dat het praktisch ook noodzakelijk is dat we de persoonlijke identiteit van associaties waarderen. Parfits kritiek op het ethisch individualisme verloor juist om wille van een dergelijke noodzaak aan overtuigingskracht. Indien er geen vergelijkbare redenen zijn aan de hand waarvan we het belang van de collectieve rechtspersoon kunnen bepleiten, dan verdient het ethisch individualistische model alsnog de voorkeur.

Een aanknopingspunt bij het vinden van dit soort redenen is de stelling dat associaties zoals de familie, het maatschappelijk middenveld en de staat elementair zijn in de verbreding van onze morele horizon.<sup>15</sup> Hiermee bedoel ik dat we via de participatie in uiteenlopende associaties, dus via het delen van een intentie, rekening leren houden met de belangen van individuen buiten onszelf en de onmiddellijke privésfeer. Het feit dat we onderdeel zijn van associaties verklaart onze psychologische motivatie om het perspectief van de ander in te nemen. Zoals Burke (1790: 41) dit idee eens verwoordde, *“To be attached to the subdivision, to love the little platoon we belong to in society, is the first principle (the germ as it were) of public affections. It is the first link in the series by which we proceed toward a love to our country and to mankind.”*

Deze verklaring berust op de gedachte dat de bundeling van intenties tot een proces van identificatie leidt. Via deze identificatie worden we ons bewust van de belangen van anderen. Het belang van anderen wordt tot op zekere hoogte zelfs ons eigenbelang. Dit geschiedt op een wijze die goed vergelijkbaar is met het geval van een toekomstige zelf. Een individu J hecht belang aan zijn toekomst omdat hij een temporele bundeling

plausibiliteit naarmate deze omvang afneemt. In dit licht valt Korsgaards these met betrekking tot de morele integriteit van het individu uitstekend te begrijpen. Maar instituties winnen daarentegen aan belang naarmate de schaal van de associatie toeneemt.

<sup>15</sup> Een alternatief model - tegenwoordig vooral bekend onder de vlag van het communitarisme - stelt dat bepaalde goederen een essentieel sociaal aspect bezitten. (Taylor, 1995; Green, 1988: 208-209) Dit zijn goederen die niet alleen door middel van coöperatie worden geproduceerd, maar die deels ook hun waarde ontleen aan wederzijdse participatie en samenwerking. De stelling is dat associaties en relaties *non-instrumentele* waarde bezitten. Bekende voorbeelden zijn vriendschap en burgerschap. In het huidige debat wordt ook benadrukt dat cultuur en taal belangrijke goederen zijn die onder deze noemer vallen. Voor communitaristen zoals Taylor betekent dit dat het ethisch individualisme tekortschiet. Liberale filosofen hebben echter op overtuigende wijze kunnen aantonen dat het belang van cultuur en taal in beginsel ook vanuit individueel oogpunt kan worden gewaardeerd. (Kymlicka, 1989; Buchanan, 1989)

van intenties vormt met J op  $t_2$ ,  $t_3$ , etc. Het welzijn van J op  $t_2$  en  $t_3$  is van belang omdat J op deze tijdstippen dezelfde persoon is. Onze gerichtheid op het eigenbelang vertaalt zich op dezelfde wijze in de zorg voor de belangen van andere groepsleden. Ik hecht waarde aan de belangen van anderen omdat we samen een bundeling van intenties en als het ware één persoon vormen. Deze identificatie treedt het duidelijkste op in familieverbanden. Maar bij grotere associaties is er sprake van eenzelfde effect (al zij het minder diep). Met andere woorden, associaties verschaffen ons een sterkere betrokkenheid en solidariteit met anderen die ontbreekt ten aanzien van niet-leden.

De claim is dus dat de meeste mensen alleen tot het perspectief van de ander kunnen komen in zoverre zij in dezelfde associaties participeren. Maar dit argument kent ten minste twee bezwaren. Allereerst kan worden opgemerkt dat deze betrokkenheid en solidariteit sterk worden overschat. Sociale coöperatie en normen van rechtvaardigheid kunnen vaak ook worden verklaard uit het eigenbelang van het individu. Onder omstandigheden van reciprociteit en gelijkheid is het immers mogelijk dat rechtswormen de uitkomst vormen van een overeenkomst of interactie tussen rationele individuen. Deze normen lijken qua inhoud weliswaar moreel, maar zijn in feite slechts conventies of contracten die het wederzijdse belang dienen van individuen. (Buchanan, 1975; Gauthier, 1986)

Het tweede bezwaar is dat de praktische waarde van associaties enkel motivationeel en niet conceptueel wordt gefundeerd. Veel mensen hechten inderdaad meer waarde aan de belangen van familie, vrienden, collega's, mede-burgers, enzovoorts. Maar conceptueel is onze morele horizon geheel onafhankelijk van associatie en lidmaatschap. Liberaal egalitarisme, bijvoorbeeld, stelt dat elk individu bepaalde morele rechten (op welzijn, hulpbronnen, gelijke kansen) heeft qua individu. De fundamentele belangen van alle individuen wegen volgens deze overtuiging gelijk. Wellicht is de psychologische premisse van dit 'motivatie' argument correct, maar het liberaal egalitarisme, dat dus stelt dat alle individuen gelijk *dienen* te wegen, is logisch volstrekt consistent.

## 5. De transgenerationale variant

Het is daarom onwaarschijnlijk dat het motivatie argument in deze vorm genoeg gewicht in de schaal legt. Ik bepleit een variant op dit argument die mijns inziens een betere kans van slagen heeft. Deze variant stelt dat associaties over grotere continuïteit bezitten dan individuele personen. Dankzij dit feit zijn associaties niet alleen essentieel voor de *verbreding* maar ook voor de *verlenging* van onze morele horizon in de tijd.<sup>16</sup> In de woorden van Gierke (1990: 2), "*Man owes what he is to the union with his fellow man. The possibility of forming associations, which not only increase the power of those alive at the time, but also – and most importantly, because the existence of the association outspans that of the individual personality – unite past generations with those to come, gave us the possibility of evolution, of history.*"

Het argument loopt parallel aan het praktijkgerichte bezwaar tegen Parfits utilitarisme. Volgens dit bezwaar ligt het denken in termen van de eenheid van een persoon besloten in het welhaast universele feit dat mensen verwickeld zijn in langdurige projecten en sociale relaties. Het transgenerationale argument behelst de stelling dat het denken in

<sup>16</sup> Dit argument vormt de morele kern van Burke's (1790) conservatisme.

termen van de eenheid van een collectieve persoon besloten ligt in nog langduriger projecten en relaties. Ik doel dan op de relaties tussen generaties uit het verleden, heden en toekomst en de plannen en projecten die coöperatie tussen generaties veronderstellen. Het is belangrijk om dit argument in de juiste volgorde te presenteren, want eigenlijk omvat het twee aparte claims.

De eerste claim is dat zulke transgenerationale plannen en relaties evenzeer immanent zijn in de wijze waarop mensen nu eenmaal handelen en leven, *immanent zijn in de ervaring*. De meeste mensen kijken niet alleen naar zichzelf, evenmin alleen naar andere mensen om zich heen, maar blikken tegelijk ook terug en vooruit in de tijd, en veel verder dan het eigen leven. En dat is zo omdat we onszelf zien, niet enkel als een individu met privé plannen en projecten en dus met een bepaalde continuïteit, maar ook als een onderdeel van een groter project met een eigen geschiedenis en toekomst en dus een eigen continuïteit. Het is duidelijk dat we hieraan soms ook praktische consequenties hechten. Levende generaties voelen zich vaak sterk betrokken bij gebeurtenissen uit het verleden. Elk jaar, bijvoorbeeld, herdenken we de slachtoffers van de Eerste en Tweede Wereldoorlog. En soms voelen we ons zelfs mede-verantwoordelijk voor het verleden. Duitsland aanvaardt tot op heden een oorlogsschuld. Ook houden we rekening met een toekomst waarin we er zelf niet meer zijn. Wat er na onze dood met de wereld gebeurt laat ons meestal niet koud. We maken ons bijvoorbeeld zorgen over klimaatsveranderingen in de volgende honderd jaar. We doen ons best om bepaalde steden, monumenten en kunstschaten te conserveren voor later. Vaak ook erkennen we een verantwoordelijkheid ten opzicht van toekomstige generaties.<sup>17</sup>

De tweede claim is dat dit historische verantwoordelijkheidsbesef beter te begrijpen valt binnen de ethiek van de collectieve rechtspersoon dan het ethisch individualisme. Stel bijvoorbeeld dat de huidige generatie A de beschikking heeft over een bepaalde hulpbron X. We hebben de volgende collectieve keuze. We kunnen besluiten om X volledig uit te putten. Uitputting heeft een gunstig effect op ons welzijn maar voor toekomstige generaties B en C zijn de gevolgen catastrofaal. Het alternatief is dat we onze consumptie beperken. Consumptiebeperking betekent dat zowel huidige als toekomstige generaties over een hoogwaardig maar niet maximaal welzijnsniveau beschikken. Veel mensen geloven dat de huidige generatie A de belangen van toekomstige generaties B en C dient mee te wegen in deze beslissing. Deze mensen geloven dat we moeten kiezen voor de beperking van consumptie.

Kan deze keuze worden begrepen in de termen van het ethisch individualisme? We kunnen opnieuw wijzen op het probleem van de motivatie. Zoals Heilbroner het stelt, "*Why should I lift a finger to affect events that will have no more meaning for me seventy-five years after my death than those that happened seventy-five years before I was born?*" (Heilbroner, 1981: 191) En nu is er geen rationeel antwoord. De norm die generatie A verplicht tot consumptiebeperking van hulpbron X kan althans niet worden verklaard als een overeenkomst tussen rationele individuen. Hiervoor ontbreekt de nodige reciprociteit. Mijn belangen en preferenties zijn van een even tijdelijke aard als mijn bestaan. Toekomstige generaties kunnen dus niets voor mij betekenen.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Tijdens de zgn. VN 'Earth Summit' (UN, 1993) in Rio de Janeiro is bijvoorbeeld afgesproken dat "*The right to development must be fulfilled so as to equitably meet developmental and environmental needs of present and future generations.*"

<sup>18</sup> Gauthier (1986: 298) poogt dit probleem te omzeilen met de idee van 'overlappende generaties'. Uiteindelijk ziet hij zich echter gedwongen om toe te geven dat "*an individual does his*"

De notie van een groepspersoon biedt hier uitkomst. Hierboven is reeds betoogd dat persoonlijke continuïteit wordt gevormd door de temporele bundeling van intenties die Parfit omschrijft als de 'Relatie R'. Als continu persoon deel ik een intentie met mijzelf op verschillende tijdstippen. Ik beschouw mijn leven als één verhaal of als een historische eenheid in de tijd. Voorts heb ik intenties en preferenties met betrekking tot het verloop van mijn hele leven. En zulke intenties en preferenties verklaren de rationaliteit achter mijn beslissingen als individu. Deze historische manier van denken is echter niet alleen kenmerkend voor het individu. Associaties en groepen zijn evenmin in de tijd bevroren. Zij verbinden individuen niet enkel met elkaar maar ook met elkaar door de tijd. Een associatie ontleent haar continuïteit aan het feit dat een groep mensen S op  $t_1$  dezelfde intentie deelt op  $t_2$ ,  $t_3$ , etc. Alleen als S op  $t_1$  een sterke psychologische verbondenheid bezit met S op  $t_2$  en  $t_3$  hebben we te maken met dezelfde associatie. Met andere woorden, de 'Relatie R' is dus tevens constitutief voor de historische eenheid van de groep. Associaties hebben een eigen verhaal met een plot en een structuur, een begin en een einde. Zij ontstaan waar individuen hun beslissingen relateren aan een groepspreferentie of groepsintentie met betrekking tot het verloop van een heel leven of ten minste een belangrijk deel daarvan.

Het verschil tussen de continuïteit van individu en associatie is dat het leven van associaties in beginsel meerdere generaties van individuen kan omspannen. Voor de continuïteit van de associatie is het niet altijd noodzakelijk dat dezelfde individuen lid blijven. Het is niet het geval dat een associatie slechts continuïteit bezit indien *dezelfde* set mensen op  $t_1$  dezelfde intentie deelt op  $t_2$  en  $t_3$ . In de meeste staten sterven elke dag vele honderden burgers en komen er honderden anderen bij. Toch hebben we het over dezelfde staat. Belangrijker is dat de oude en nieuwe leden *dezelfde* intentie delen. Met andere woorden, belangrijker is dat de constitutieve instituties van de associatie continuïteit bezitten.

Stel nu dat generaties A, B en C deel uitmaken van dezelfde, transgenerationale associatie. (Shalit, 1995) A, B en C vormen dus een bundeling van intenties en verkrijgen zo een collectieve identiteit. Via deze identificatie worden we ons nu niet alleen bewust van de belangen van onze generatiegenoten, maar ook van de belangen van toekomstige leden. Het belang van generaties B en C wordt tot op zekere hoogte zelfs het belang van generatie A. In dit opzicht is het welzijn van toekomstige generaties opnieuw goed vergelijkbaar met mijn eigen toekomstige welzijn. Mijn toekomstige welzijn vormt een factor die mijn huidige afwegingen beïnvloedt omdat ik een sterke psychologische connectie bezit met mijzelf op  $t_2$  en  $t_3$ . Ik sta niet onverschillig ten opzichte van een toekomst vol rampspoed omdat deze toekomst *mijn* toekomst is. A's zorg om het eigenbelang vertaalt zich op dezelfde manier in de zorg om de belangen van toekomstige generaties. A hecht waarde aan de belangen van B en C omdat zij samen één bundeling van intenties en als het ware één persoon vormen.

*descendants no injustice in not concerning himself with them. If the world is not left a fit place for their habitation, much less their well-being, this merely characterizes the circumstances in which they find themselves; their rights are not affected. If this is indeed the position to which reason leads us, then we must accept it, admitting another, and very deep, difference between our intuitive morality and what conforms to rational choice.*" Een democratisch proces van preferentieaggregatie registreert de belangen van toekomstige individuen evenmin. Zie ook March & Olsen (1989: 146-149).

De ethisch individualist zal wederom op het bezwaar wijzen dat het hier enkel om motivaties gaat. Dat toekomstige generaties meetellen kan volgens dit bezwaar ook beredeneerd worden binnen het liberaal egalitarisme. Uitgangspunt van deze theorie is dat elk individu qua persoon recht heeft op een redelijke rechtvaardiging van de voor hem of haar relevante instituties en keuzes. Deze rechtvaardiging dient te worden gebaseerd op principes die niemand 'redelijkerwijs' kan afwijzen. (Scanlon, 1998) Toegepast op generaties is de implicatie dat de huidige generatie zijn keuzes en handelingen moet kunnen rechtvaardigen ten opzichte van toekomstige generaties.

Het blijft echter de vraag of dit laatste standpunt de gewenste resultaten oplevert. Juist de toepassing in de intergenerationele context leidt tot extra complicaties.<sup>19</sup> Neem het bovengenoemde voorbeeld waarin de huidige generatie A kan kiezen tussen de uitputting of conservatie van een bepaalde hulpbron X. Parfit (1987) voegt hier een plausible assumptie aan toe. De keuze tussen uitputting of beperking is nu tevens medebepalend voor de identiteit van toekomstige generaties. Bij een keuze voor uitputting bestaan generaties B en C uit een bepaalde set mensen (uB en uC). Bij een keuze voor conservatie bestaan generaties B en C uit een set van andere mensen (cB en cC). Dit verschil wordt verklaard door de impact die deze keuze heeft op de levens en routines van generatie A. Stel nu dat A wil kiezen voor uitputting. Hebben uB en uC een rechtmatige claim op A om dat niet te doen? Kan A uitputting rechtvaardigen ten opzichte van uB en uC?

Op het eerste gezicht is dit misschien onwaarschijnlijk. Uitputting berust op het beginsel van generationeel egoïsme. Generaties uB en uC lijken te beschikken over een redelijk bezwaar tegen dit beginsel. Maar hoe redelijk is dit bezwaar nu echt? Toekomstige generaties kunnen claimen dat alle generaties in beginsel evenveel recht hebben op hulpbron X. Voorts kan worden gesteld dat A dit beginsel met voeten treedt. Uitputting veroorzaakt onrechtmatige schade waarvoor uB en uC compensatie verdienen. Dit is de opvatting van Brian Barry (1983: 23). Volgens hem is het zo dat *"depletion should be compensated for in the sense that later generations should be left no worse off [...] than they would have been without the depletion."* Maar A heeft een troef in handen. A kan stellen dat uB en uC zonder uitputting niet beter af zullen zijn, maar helemaal nooit zullen bestaan. Kiest A voor conservatie, dan wordt de toekomst bevolkt door cB en cC. Het klinkt weliswaar ironisch, maar uB en uC moeten juist dankbaarheid tonen voor het egoïsme van A. Het kan ten minste niet worden gezegd dat er grond tot klagen is omdat hun belangen worden geschaad door A's keuze voor uitputting.<sup>20</sup>

Wat is hier redelijk? Misschien is het te snel om het liberaal egalitarisme op basis van een dergelijke complicatie helemaal af te wijzen. Maar dit voorbeeld maakt wel duidelijk dat de intergenerationele context nieuwe en ook conceptuele problemen oplevert voor theorieën die zich louter willen beroepen op de belangen en rechten van individuen. Deze problemen worden veroorzaakt door het feit dat het ethisch individualisme in deze context moet werken met de belangen en rechten van personen die

<sup>19</sup> Ik doel hier niet op het argument dat het ongeborn individu door zijn afwezigheid *per definitie* geen rechten kan bezitten. Representatie biedt hier een uitkomst. Vgl. De George (1979) en Feinberg (1980) voor het contra-argument.

<sup>20</sup> Dit 'non-identity problem' en de soms duizelingwekkende consequenties daarvan worden helder besproken in Parfit (1987: hfds 16). Voor een liberale respons, zie Kavka (1982) en voor het 'corporatieve' alternatief, Page (1999).

(nog) niet of niet meer bestaan.<sup>21</sup> Het valt te betwijfelen dat de hypothetische constructies van het contractualisme hier uitkomst bieden.

Ik zal dit vraagstuk echter laten voor wat het is. Misschien worden er binnen het liberaal egalitarisme ooit nog eens goede antwoorden op bedacht. Maar wellicht ook blijft de rechtspersoon van de associatie het beste alternatief. Met andere woorden, wellicht is het zo dat onze lange termijn oriëntatie op de toekomst en het verleden zonder de notie van de collectieve persoon helemaal niet te beredeneren valt. In tegenstelling tot het individu kent de associatie collectieve rechten, belangen en verantwoordelijkheden die transgenerationale continuïteit bezitten. Associaties beginnen niet met een schone lei op het moment dat een nieuwe generatie het roer overneemt, maar accumuleren kennis, goederen, rechten en verantwoordelijkheden om die vervolgens aan de generaties door te geven. Juist dankzij deze continuïteit kunnen we projecten of plannen realiseren die meer tijd vergen dan binnen een enkele generatie mogelijk is, al die zaken, kortom, die eerder berusten op historische evolutie dan de creatie *ex nihilo*.

## 6. Besluit

Ik heb betoogd dat instituties naast de taken van aggregatie en verdeling een integratiefunctie bezitten. Mijn stelling is dat politieke instituties constitutief zijn voor de persoonlijke integriteit en de continuïteit van politieke associaties. Deze continuïteit vormt de transgenerationale brug tussen het verleden, het heden en de toekomst. En juist op dit punt blijft het ethisch individualisme in gebreke.

Welke conclusies kunnen we hieraan verbinden voor de politieke theorie van het institutioneel ontwerpen? De voornaamste consequentie heeft betrekking op institutionele verandering. Het is een bekend conservatief thema dat instituties berusten op conventie. Instituties en associaties zijn bundels van intenties en dit feit stelt een limiet aan het institutioneel ontwerpen. Primair verwijst deze limiet naar de grenzen van de *haalbaarheid*. Vooral de metafoor van het 'ontwerpen', die associaties oproept met de architectuur en de bouwkunde, is misleidend. Ik betoog daarenboven dat de continuïteit van zulke bundels van intenties een moreel doel dient. Het is niet altijd mogelijk maar het is zeker ook niet altijd *wenselijk* om instituties te veranderen, zelfs als we een rechtvaardiger en efficiënter ontwerp kunnen bedenken.

Hieruit volgt natuurlijk niet dat institutionele verandering altijd onwenselijk is. Ik wijs enkel op een overweging die binnen het institutioneel ontwerpen moet worden meegenomen *naast* de klassieke taken die zijn gericht op het bereiken van efficiënte en rechtvaardige allocaties. Dit kan leiden tot een andere evaluatie van instituties en institutionele verandering. Een institutie zoals de hedendaagse monarchie, bijvoorbeeld, is vanuit democratisch of verdelend perspectief volstrekt irrationeel. Niettemin is het mogelijk dat een dergelijke institutie uiterst belangrijk blijkt voor de stabiliteit en continuïteit van een politieke associatie. En dat niet in de laatste plaats omdat veel mensen deze boven de partijpolitiek verheven institutie herkennen als constitutief. Om een ander actueel voorbeeld te noemen, bepaalde instituties van de Europese Unie zijn in een globaliserende markteconomie misschien efficiënter dan vergelijkbare instituties

<sup>21</sup> Voor de problematiek rond de rechtsstatus van het overleden individu in de liberale politieke filosofie, zie Mulgan (1999).



op het niveau van de natiestaat. Maar of deze instituties een Verenigd Europa ook de integriteit van de natiestaat kunnen geven is hoogst twijfelachtig. Het is niet enkel het succes van de Euro dat afhangt van de vraag of deze nieuwe monetaire eenheid wordt aanvaard als betrouwbaar ruilmiddel. Het is evenzo de vraag of de Europese burger de beslissingen van het Europees Parlement en de Europese Commissie herkent als de legitieme beslissingen van een politieke associatie met morele integriteit.

## Literatuur

- ADAMS R.M. (1997), 'Should Ethics Be More Impersonal?', in DANCY J. (ed.) (1997), *Reading Parfit*, Blackwell, Oxford, 251-289
- ARROW K.J. (1951), *Social Choice and Individual Values*, John Wiley & Sons, New York
- BARRY B. (1983), 'Intergenerational Justice in Energy Policy', in MACLEAN D. & BROWN P.G. (eds.) (1983), *Energy and The Future*, Rowman and Littlefield, Totowa, 15-30
- BARRY B. (1991), *Democracy and Power*, Clarendon Press, Oxford
- BRATMAN M.E. (1993), 'Shared Intentions', *Ethics*, 104, 97-113
- BUCHANAN A.E. (1989), 'Assessing the Communitarian Critique of Liberalism', *Ethics*, 99, 852-882
- BUCHANAN J.M. (1962), *The Calculus of Consent: The Logical Foundations of Constituted Democracy*, University of Michigan Press, Ann Arbor
- BUCHANAN J.M. (1975), *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press Chicago
- BURKE, E. (1790), *Reflections on the Revolution in France*, POCOCK J.G.A. (ed.) (1987), Hackett Publishing Company, Indianapolis
- GAUTHIER D. (1986), *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford
- GEORGE DE R.T. (1979), 'The Environment, Rights, and Future Generations', in: GOODPASTER K.E. & SAYRE K.M. (eds.) (1979), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 93-105
- FEINBERG J. (1980), *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press, Princeton
- FRANKFURT H.G. (1971), 'Freedom of Will and the Concept of a Person', *The Journal of Philosophy*, 68, 5-20

- GIERKE O. VON (1990), *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, in BLACK A. (ed.) (1990), *Community in Historical Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge
- GILBERT M. (1989), *On Social Facts*, Routledge, London
- GILBERT M. (2000), *Sociality and Responsibility*, Rowman & Littlefield, Lanham
- GREEN L. (1988), *The Authority of the State*, Clarendon Press, Oxford
- HART H.L.A. (1961), *The Concept of Law*, Clarendon Press, (1997) Oxford
- HEILBRONER R.L. (1981) 'What Has Posterity Ever Done For Me?', in PARTRIDGE E. (ed.) (1981), *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics*, Prometheus Books, Buffalo, 191-194
- HUME D. (1975), 'Of Personal Identity', in PERRY J. (ed.) (1975), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 161-176
- HURLEY S.L. (1989), *Natural Reasons: Personality and Polity*, Oxford University Press, New York
- KAVKA G.S. (1982), 'The Paradox of Future Individuals', *Philosophy and Public Affairs*, 11, 93-112
- KORSGAARD C.M. (1989), 'Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit', *Philosophy and Public Affairs*, 18, 101-132
- KORSGAARD C.M. (1997), *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge
- KYMLICKA W. (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Clarendon Press, Oxford
- MACINTYRE, A. (1981), *After Virtue*, Duckworth (2000), London
- MARCH J.G. & OLSEN J.P. (1989), *Rediscovering Institutions: The Organizational Basis of Politics*, The Free Press, New York
- MULGAN T. (1999), 'The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy', *The Journal of Political Philosophy*, 7, 52-70
- PAGE E. (1999), 'Intergenerational Justice and Climate Change', *Political Studies*, 47, 53-66
- PARFIT D. (1987), *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford
- POPPER K.R. (1986), *The Open Society and its Enemies*, Vol. 2, Routledge, London

- POSTEMA G.J. (1995), 'Morality in the First Tense Plural', *Law and Philosophy*, 14, 35-64
- RAWLS J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford University Press (1992), Oxford
- RAWLS J. (1985), 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14, 223-251
- RAWLS J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York
- ROVANE C. (1998), *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*, Princeton University Press, Princeton
- RUNCIMAN D. (1997), *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge
- SCANLON T.S. (1998), *What We Owe to Each Other*, Belknap Press, Cambridge MA
- SCHEFFLER S. (1982), 'Ethics, Personal Identity, and Ideals of the Person', *Canadian Journal of Philosophy*, 12, 229-246
- SEARLE J.R. (1996), *The Construction of Social Reality*, Penguin Books, London
- SHALIT A. DE (1995), *Why Posterity Matters*, Routledge, London
- SUGDEN R. (1993), 'Thinking as a Team', in PAUL E.F, MILLER F.D. & PAUL J. (eds.) (1993), *Altruism*, Cambridge University Press, Cambridge, 69-89
- SUGDEN R. (2000), 'Team Preferences', *Economics and Philosophy*, 16, 175-204
- TAYLOR, C. (1989), *Sources of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge
- TAYLOR C. (1995), 'Irreducibly Social Goods', in *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, 127-145
- UNITED NATIONS (1993), *Agenda 21: The United Nations Programme of Action From Rio*, United Nations Department of Public Information, New York
- WILLIAMS B. (1975), 'The Self and the Future', in PERRY J. (ed.) (1975), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 179-198
- WILLIAMS B. (1976), 'Persons, Character and Morality', in RORTY A. (ed.) (1976), *The Identity of Persons*, University of California Press, Berkeley, 197-216
- WOLF S. (1986), 'Self-Interest and Interest in Selves', *Ethics*, 96, 704-720