

# Kinderen krijgen in apocalyptische tijden

*Enkele ethische overwegingen*

Kristien Hens en Katrien Schaubroeck

ANTW III (4): 621–641

DOI: 10.5117/ANTW2019.4.008.HENS

## Abstract

### ***Procreation in the face of an apocalypse: Some ethical considerations***

In the field of procreation ethics both Kantian and consequentialist arguments have been developed purporting to show the moral impermissibility of having (more than two) children. A survey of the most important arguments leaves us wondering whether one could derive general obligations or prohibitions from abstract principles and apply them to deeply personal decisions about whether or not to have children (and how many). At the same time it is undeniably true that having children, however private the decision to procreate may feel, has an impact far beyond the private sphere. While we argue that the answer to the question whether or not to have a child cannot be derived from moral principles, we recognize that moral considerations about global and intergenerational justice do pertain to the question. We therefore develop an alternative framework for traditional Kantian and consequentialist approaches in procreation ethics, which we call holistic virtue ethics.

Keywords: procreation ethics, holistic virtue ethics, ground projects

## 1 Inleiding

Sommige mensen vragen zich luidop af of het in deze onzekere tijden waarin gigantische uitdagingen op de mensheid afkomen nog wel verantwoord is om een kind op de wereld te zetten. Sommigen beargumenteren weliswaar dat het niet erger gesteld is met de wereld dan vroeger, maar we kunnen wel stellen dat we meer op de hoogte zijn van wat er allemaal misloopt.

Helemaal ingewikkeld wordt het wanneer men beseft dat de beslissing om een kind te krijgen het einde der tijden net zou kunnen bespoedigen! Steeds vaker wordt overbevolking genoemd in de context van klimaatopwarming en milieuvervuiling, naast de uitstoot van broeikasgassen door vlees eten en transport. Als overbevolking een probleem is, is de beslissing om zich voort te planten dan moreel problematisch? Het onderwerp ligt gevoelig, en toch lijkt de vraag ook urgent. Enerzijds wordt steeds vaker het krijgen van (veel) kinderen gezien als iets dat moreel bevraagd kan worden. Anderzijds stuit het veel mensen tegen de borst wanneer het krijgen van kinderen onderwerp gemaakt wordt van morele beoordeling. In deze inleiding willen we die spanning helder krijgen, uitleggen hoe wij tegenover deze vraag staan, en aankondigen hoe we willen toewerken naar een antwoord.

De geboorte van een kind is voor het merendeel van de mensen nog steeds een reden tot blijdschap en felicitaties. Maar af en toe klinkt ook kritiek op precies deze pronatalistische houding van de samenleving, en ook op particuliere geboortes. Geëngageerde burgers die zich inzetten voor duurzaamheid, bijvoorbeeld, wordt het wel eens kwalijk genomen als zij besluiten een derde kind te nemen. Zo kreeg Steven Vromman, Low Impact Man, van sommige mensen op sociale media de wind van voren toen hij besloot in zijn nieuwe relatie nog een kind te krijgen (zijn derde, haar eerste). Mensen die kinderloos blijven noemen soms klimaat -en milieuoverwegingen als voornaamste reden. En inderdaad, de huidige omstandigheden van de klimaatverandering nopen ons ertoe onszelf vragen te stellen over de toename van de bevolking. Er zijn momenteel 7 miljard mensen, nog maar 12 jaar geleden waren dat er 6 miljard (Rieder 2014). Aan dit tempo zijn we in 2100 met 11 miljard. Hoewel er vragen zijn over de impact van het aantal mensen op zich op de klimaatverandering, kunnen we stellen dat de combinatie van het aantal menselijke aardbewoners met de graad van overconsumptie desastreus is voor het klimaat. Zelfs als de aarde 11 miljard mensen aan kan, kan ze zeker geen 11 miljard mensen aan die de levensstijl van de geprivilegerde westerse mens aanhouden. Het draagvlak van de planeet is nu al op een aantal vlakken overschreden (Rockström et al. 2009) zodat zelfs het huidige populatiecijfer te hoog zou zijn mocht iedereen van die 7 miljard mensen evenveel grondstoffen verbruiken en CO<sub>2</sub> uitstoten als de gemiddelde Amerikaan momenteel doet.<sup>1</sup>

1 Op de website [www.persquaremile.com](http://www.persquaremile.com) staan berekeningen van Tim De Chant die o.a. aantonen dat als iedereen op deze wereld zou leven zoals de gemiddelde Amerikaan er 4,1 aardes zouden nodig zijn.

Als deze cijfers gekend zijn, kunnen we dan nog anders dan erkennen dat kinderen krijgen (zeker in het Westen, met behoud van onze levensstandaard) moreel problematisch is? We zadelen toekomstige kinderen op met een probleem. Bovendien draagt het bij aan de onevenwichtige verdeling van de rijkdom in de wereld: onze levensstandaard is alleen maar houdbaar ten koste van het welzijn van anderen. Om deze laatste reden stelt filosofe Sarah Conly in haar laatste boek *One Child* dat zelfs de regel dat men zich moet houden aan twee kinderen per koppel (zogenaamde 'replacement value') niet streng genoeg meer is. Als we het tij nog willen keren moet het bevolkingsaantal krimpen: een koppel mag maximum één kind nemen, en dat is voor Conly een morele verplichting waarvan de naleving door de overheid mag of zelfs moet opgevolgd worden. (Conly 2015). Ook klimaatwetenschappers Seth Wynes en Kimberly Nicholas stellen dat één kind minder krijgen één van de vier belangrijkste acties is die individuele mensen kunnen nemen om de eigen uitstoot van broeikasgassen te verminderen (Wynes & Nicholas 2017). De morele argumenten en de praktische aanbevelingen zullen hieronder gedetailleerd besproken worden. Maar we kunnen op basis van deze eerste verkenning alvast stellen dat kinderen krijgen niet iets is zoals tuinieren. Tuinieren is iets dat je kan doen of laten: het is moreel toelaatbaar, maar niet moreel verplicht, en niet moreel verboden. Zowel de impact van overbevolking als de gevaren die we opleggen aan toekomstige mensen laten ons zien dat de beslissing om zich voort te planten geen neutrale a-morele keuze is, maar een beslissing met moreel gewicht.

Maar die voorlopige conclusie staat op gespannen voet met een basale aanname die terug te vinden is in wetgeving en in spontane reacties op stellingen zoals die van Conly. Het al dan niet krijgen van kinderen maakt deel uit van het (juridische) recht op reproductieve vrijheid, ingeschreven in de *Universele Verklaring van de Rechten van de Mens* (artikel 16), en inperking van dat recht is op zich immoreel (Robertson 1996). Veel mensen zullen intuïtief weerstand bieden aan de gedachte dat mensen die overwegen om kinderen te krijgen deze beslissing moeten toetsen aan een morele, zij het utilitaristische of deontologische, standaard. Kinderen krijgen behoort immers tot de privésfeer, de intieme sfeer (Rieder 2014). Kunnen er dan wel algemene uitspraken over de toelaatbaarheid (of wenselijkheid) gedaan worden? We zouden kinderen krijgen bijvoorbeeld kunnen denken in termen van wat Bernard Williams *ground projects* noemt, de toewijdingen die een mensenleven zinvol maken en waar mensen zich ten diepste mee identificeren (Williams 1973). Van deze existentiële basisprojecten zei Williams dat de moraal ze niet kan verbieden wil ze haar eigen mogelijksvoorwaarden beschermen. Volgens deze redenering (die we verderop

meer in detail bespreken) is kinderen krijgen geen overtreding die we oogluikend toestaan, maar een perfect toelaatbare handeling. Kinderen krijgen is dus niet zoiets als vlees eten. Over dat laatste is er doorheen de jaren een consensus ontstaan: industriële veeteelt heeft een aantoonbare impact op het milieu en het klimaat. Overmatig vlees eten is begrijpelijk (eventueel excuseerbaar), maar nog maar moeilijk te rechtvaardigen. Vlees eten is voor velen dus een *guilty pleasure* geworden: niet moreel te rechtvaardigen maar zo wijd verspreid dat het door de vingers wordt gezien. Maar het krijgen van een (tweede of derde) kind plaatsen we niet zonder meer op gelijke hoogte met het nuttigen van een dagelijkse biefstuk of het weekendje weg met een goedkope vlucht naar Barcelona. Een kind krijgen is geen pleziertje dat we onszelf gunnen ondanks ons bewustzijn van de morele bezwaren.

Beslissen om zich voort te planten is niet zoals tuinieren en niet zoals vlees eten. Het heeft een moreel gewicht, is mogelijks moreel problematisch, misschien zelfs moreel verboden maar het voelt heel contra-intuïtief om mensen die kinderen krijgen moreel te veroordelen. Wat is nu precies de relatie tussen moraliteit en (genetisch eigen) kinderen krijgen? In deze paper proberen we hierop een antwoord te formuleren. Voor we dit doen willen we echter benadrukken dat het hier gaat om het evalueren van beslissingen en niet de standen van zaken die van de beslissing het gevolg zijn. Er is iets ongemakkelijks en ongepast aan het moreel evalueren van mensenlevens. Wat moraal ook zegt over de beslissing om zich voort te planten, daarmee is niets gezegd over of bepaalde levens er al dan niet mogen zijn. Die twee vragen moeten we scheiden.

## 2 Welke morele redenen zijn er om (geen) kinderen te hebben, en houden ze steek?

### 2.1 Een verbod op voortplanting: kinderen krijgen schaadt (de rechten van) anderen

In wat volgt reflecteren we over de morele redenen die er zijn om geen kinderen te krijgen, en of deze redenen wel steek houden. Een eerste klasse van redenen tegen voortplanting baseert de immoraliteit ervan op de gevolgen voor derde partijen. Zo argumenteert Thomas Young, door middel van een pariteitsargument, dat als we overconsumptie moreel problematisch vinden, omwille van het effect op milieu en klimaat en zo op toekomstige generaties, we dan ook het krijgen van kinderen problematisch moeten vinden. Net als bijvoorbeeld ons overmatig gebruik van fossiele grondstoffen is dit immers ook een vorm van overconsumptie. Het produceert immers een

gelijkaardig effect op het milieu. We kiezen er bovendien zelf voor, op basis van soortgelijke verlangens (Young 2001). We zouden dus kunnen stellen dat, net zoals we het milieu en dus derden schaden door het overmatig eten van vlees of overmatig transport, we ook schade toebrengen aan andere mensen door ons voort te planten.

Zelfs al zouden we ons niet bevinden in een era van acute klimaatcatastrofe, dan zouden we nog argumenten kunnen vinden waarom het krijgen van kinderen de belangen van anderen schaadt. Stuart Rachels argumenteert dat er hoge opportuiniteitskosten verbonden zijn aan het krijgen van kinderen (Rachels 2014). Kinderen krijgen en kinderen hebben kost tijd, geld en energie die je, als je geen kinderen had, elders ten goede had kunnen investeren, bijvoorbeeld om het leven van andere mensen beter te maken. Vanuit zo'n utilitaristische *cost-benefit* analyse zouden we kunnen besluiten dat we dus maar beter geen kinderen zouden krijgen. Wie denkt dat de calculus toch anders zou kunnen uitpakken wanneer het geluk van de betrokken partijen wordt meegerekend, moet in rekening brengen dat kinderen krijgen niet per se gelukkig maakt. Volgens een aantal studies zijn kinderloze volwassenen zeker niet ongelukkiger dan ouders, hoewel het geluksgevoel van ouders sterk afhankelijk is van regiospecifieke factoren zoals het niveau van ondersteuning dat ouders krijgen (Glass, Simon, and Andersson 2016).

Door te redeneren dat we ons niet mogen voortplanten om het welzijn van anderen te waarborgen, zit in deze utilitaristische argumenten een paradox verstopt. Denk bijvoorbeeld aan de redenering van Rachels die stelt dat we onze tijd beter kunnen besteden aan het goede doen voor andere mensen of voor de mensheid in het algemeen. Als we aan deze morele eis beantwoorden, heeft dat enkel zin als er nog steeds mensen zijn die zich wel voortplanten, en aan wie de vrijgekomen tijd dan ten goede komt. Eigenlijk zijn de kinderlozen dan een soort morele heiligen die hun plicht vervullen, terwijl de anderen als *freeriders* hiervan profiteren en intussen gewoon kinderen blijven krijgen. Paradoxaal genoeg is het goede doen dus in dit geval enkel maar waardevol als niet iedereen het doet. Mocht iedereen besluiten tot kinderloosheid en tot het verrichten van betekenisvolle daden voor de mensheid, dan is er uiteindelijk niemand meer die hiervan zal profiteren.

Niet enkel met een utilitaristische maar ook met een Kantiaanse benadering zouden we kunnen besluiten dat het onze plicht is geen kinderen te krijgen, aangezien het de rechten van anderen schaadt. Het recht om een familie te stichten is dan wel opgenomen in de *Verklaring van de Rechten van de Mens*, maar dit is voornamelijk bedoeld als een negatief recht: we mogen niet interveniëren in de beslissingen van mensen om een familie te

stichten. We kunnen een scenario bedenken waar we dit recht respecteren (iedereen heeft dan het recht om een familie te stichten), maar waar we toch grenzen stellen aan het uitoefenen van het recht: er kan bijvoorbeeld een limiet gesteld worden aan het aantal kinderen dat iemand mag krijgen. Zo argumenteert bijvoorbeeld filosoof Tim Meijers dat het perfect redelijk is om het universele recht om een familie te stichten te interpreteren als het recht om één kind te hebben, wanneer er ernstige morele problemen zijn met het hebben van meer dan één kind (zoals volgens hem het geval is in landen waar de CO<sub>2</sub>-uitstoot niet duurzaam is) (Meijers 2016). We kunnen stellen dat de uitoefening van het recht op kinderen krijgen problematisch wordt, wanneer de rechten van anderen geschaad worden. Het recht op leven, op gezondheid en op voldoende welbevinden (eten, onderdak, drinkbaar water) wordt geschaad door te enthousiaste procreatie. Meijers spreekt in dit verband over externe limitaties: een recht kan terecht worden ingeperkt om andere rechten te beschermen. Maar er zijn ook interne limitaties wanneer de uitoefening van een recht niet voor iedereen mogelijk is. Het recht op procreatie van anderen, en dan vooral van toekomstige generaties, wordt geschaad wanneer de huidige generatie ongelimiteerd gebruik maakt van het voortplantingsrecht en zo de voorwaarden voor procreatie in de toekomst aantast.

Een Kantiaan verdedigt een beperking op het aantal kinderen dat men mag krijgen niet vanuit het nuttige gevolg ervan. Het argument is dat de maximes die onze levenswijze ondersteunen universaliseerbaar moeten zijn. Zoveel kinderen krijgen als men wil is daarom niet toegelaten door de morele wet. Een probleem dat wij zien met deze Kantiaanse begrenzing van onze levensbeslissingen is dat dit verbod voor vele mensen net *niet* inzichtelijk zou zijn als redelijke en universaliseerbare maxime. De morele plicht lijkt dan van buiten ons te komen, moraal wordt een onderdrukkende macht. Deze perceptie heeft alles te maken met het soort beslissing waarover we spreken: de beslissing om al dan niet een gezin te stichten is van een hele andere aard dan de beslissing om al dan niet vlees te eten. De impact op ons levensgeluk is groot. Als de morele plicht wordt ervaren als afkomstig van een onderdrukkende instantie, verwordt moraal tot een wereldvreemd misschien zelfs wezensvreemd apparaat van koele, beredeneerde instructies.

Er is nog een andere kritiek mogelijk op de bovenstaande argumenten tegen voortplanting, die ons niet overtuigt maar geregeld op sociale media wordt gebruikt. Dat mensen met uitgesproken idealen in verband met milieu en klimaataangelegenheden toch soms (veel) kinderen krijgen wordt dan verantwoord door te suggereren dat in ieder geval deze kinderen de

juiste idealen meekrijgen, en dus eventueel de schade die berokkend wordt door mensen met minder bekommernis om het milieu kunnen compenseren. Kinderen opvoeden met de juiste waarden leidt dan op lange termijn net tot de oplossing, in plaats van tot het vergroten van het probleem. Men kan zich echter afvragen, Pieter Hendrik Hagelslag van Annie M. Schmidt<sup>2</sup> indachtig, of deze verwachting wel realistisch is. Een van de auteurs van deze paper is er alvast niet in geslaagd het vegetarisme door te geven aan haar kinderen. En, fundamenteleer, we kunnen ons ook afvragen in hoeverre het doorgeven van de eigen waarden aan de kinderen op zich een centraal doel moet zijn van ouderschap. Een van de aspecten van ouderschap en opvoeding, zeker in de hedendaagse opvattingen hierover, lijkt net te zijn het mogelijk maken voor kinderen om hun eigen waarden en doelen te ontdekken en na te streven. Kinderen zien als doorgeefluik voor de eigen waarden lijkt hen te instrumentaliseren, en daarom in te gaan tegen wat ouderschap eigenlijk is. Dus deze verdediging van het krijgen van (veel) kinderen overtuigt niet.

Een zelfde kanttekening zou men ook kunnen plaatsen bij de redenering van Anca Gheaus (2015), die stelt dat het niet alleen toegelaten is om kinderen te krijgen, maar dat er zelfs een plicht zou kunnen zijn om zich voort te planten, omdat er een soort van continuïteit van mensen moet zijn: we willen niet dat een bepaalde generatie de laatste zal zijn, omdat dit voor deze laatste generatie echt verschrikkelijk zal zijn. Hoewel dit een interessante gedachte is, die we verder in deze tekst weer zullen oppakken, denken we dat ook hier het krijgen van kinderen wordt geïnstrumentaliseerd: mensen planten zich immers niet louter voort om een bepaald effect te bekomen,

*2 Het zoetste kind dat ik ooit zag  
was Pieter Hendrik Hagelslag  
Hij veegde altijd trouw zijn voeten,  
hij zat nooit in de goot te wroeten,  
ging 's avonds – ongevraagd – naar bed  
en at zijn vlees met randjes vet  
(...)  
En toen hij groot was trouwde hij  
met ene juffrouw Balkenbrij.  
Zes kinders hebben ze gekregen,  
die nimmer hunne voeten vegeen,  
Die altijd in de goten slieren,  
En altijd razen, schreeuwen, tieren,  
(...)  
Waarmee ik weer heb aangetoond:  
de deugd wordt niet altijd beloond.*

en stellen dat men een kind moet krijgen enkel om het op een bepaalde manier op te voeden ten behoeve van de mensheid is volgens ons op zich al moreel problematisch. Wie dus deze eerste klasse van argumenten tegen voortplanting wil weerleggen door erop te wijzen dat het krijgen van kinderen niet alleen derde partijen schaadt maar hen ook tot voordeel kan strekken, moet ervoor opletten dat de kinderen daarbij niet geïnstrumentaliseerd worden. Het gaat er niet alleen om dat de motivatie om kinderen te krijgen met dit externe doel (van wereldverbetering) heel raar, afstandelijk en weinig empathisch is, maar ook dat het rechtvaardigen van deze keuze op basis van dergelijke middel-doel rationaliteit afbreuk doet aan de intrinsieke waarde van kinderen. Niettemin staande de morele betwijfelbaarheid van deze rechtvaardiging, wordt ze vaak onbereflecteerd aangenomen in verhalen over kinderen krijgen in apocalyptische tijden, zoals we in de volgende sectie laten zien.

## 2.2 Een verbod op voortplanting: kinderen krijgen schaadt de kinderen

Het idee van het kind als een sprankje hoop in bange dagen is een thema dat vaak in apocalyptische literatuur en film terugkeert. Denk aan het boek (en de film) *The Road* van Cormack McCarthy, waar een vader en zijn zoon in een desolate wereld proberen te overleven. In de film *A Quiet Place* probeert een gezin te overleven in een omgeving die geteisterd wordt door buitenaardse wezens met een extreem goed gehoor: elk geluid dat mensen maken kan hen fataal worden. De gezinsleden hebben uiteindelijk een soort van vrede gevonden met de situatie, en de vrouw is zwanger, een gegeven waar iedereen blij over is. Zij zal haar kind echter ter wereld moeten brengen in stilte, en de baby zelf zal vanaf de dag van haar geboorte in een soort kist moeten slapen met geluidsisolatie. Of het wel eerlijk is om een nieuwe baby ter wereld te brengen in een hypergevaarlijke wereld wordt in de film niet ter discussie gesteld. Nochtans is het ongeluk dat kinderen kan overkomen een veel gebruikt argument tegen procreatie in de literatuur. Een extreme en radicale stelling is het antinatalisme van David Benatar: nieuw leven creëren is altijd slecht, zelfs in een relatief stabiele wereld, stelt hij. Hij gebruikt hiervoor een argument op basis van een asymmetrische axiologie. Hij stelt dat de aanwezigheid van plezier goed is, en de aanwezigheid van pijn slecht, zoals het geval is als kinderen effectief ter wereld komen. Als een kind nooit geboren of geconcipieerd wordt, is er echter een afwezigheid van pijn, wat goed is. Er is dan uiteraard ook een afwezigheid van plezier, maar dit is niet slecht, veeleer neutraal. Als we deze twee schema's naast elkaar leggen, zien we dat het netto besluit moet zijn dat niet-bestaan



altijd beter is dan bestaan (Benatar 2008). Een iets minder strenge, maar gelijkaardige redenering vinden we bij Seana Shiffrin, die een voorzorgsprincipe beargumenteert. Zij stelt dat 'leven' weliswaar zowel geluk als verdriet met zich meebrengt, maar aangezien er toch grote risico's verbonden zijn aan het ter wereld komen (denk maar aan ernstige ziekte of handicap of zwaar lijden) én aangezien de ter wereld gebrachten hier zelf geen zegenschap over hadden, we hier erg voorzichtig mee moeten omspringen (Shiffrin 1999). Als we het dan hebben over onze huidige wereld, met een stijgende onzekerheid over de toekomst, lijkt het voorzorgsprincipe van Shiffrin heel actueel: we mogen dan wel volgens sommigen in de best mogelijke wereld leven, er zijn gegronde twijfels of dit wel zo zal blijven duren.

Het idee dat het menselijke bestaan verschrikkelijk is, is natuurlijk niet nieuw, en Benatar schrijft zich in in een lange traditie van misantropische denkers. Oedipus verzuchtte al dat 'Niet geboren worden verreweg het beste is'. Ook Schopenhauer stelt: 'Terwijl de niet-nadenkende mens, maar ook de optimist aldus door de wereldwil om de tuin geleid wordt, doorziet de pessimist de illusie van onze vrijheid, de illusie van alle mensengeluk; hij stelt vast, dat het leven een zaak is, waar niets bij te verdienen valt.' Iemand die waarlijk inzicht heeft in de miserie van het bestaan, plant zich dus niet voort. Schopenhauer suggereert zelf al dat dit inzicht de meeste mensen niet gegeven is, zij worden gestuurd door een levenswil en een drang tot voortplanting die hen blind maakt. Het blijft een empirisch feit dat veel mensen, zelfs indien zij in zeer moeilijke omstandigheden moeten leven, niet de dood verkiezen, en zich ook wensen voort te planten. We kunnen ons dan afvragen of we zomaar uit bovenstaande redeneringen van Benatar en Shiffrin kunnen besluiten dat het beter is zich niet te reproduceren. Ze lijken objectief de mogelijke schade af te wegen tegen het geluk dat geassocieerd wordt met 'bestaan' en besluiten dan dat het beter is 'nooit te hebben bestaan'.

We kunnen ons afvragen of lijden en welzijn wel vanuit zo een objectief standpunt tegen elkaar kunnen afgewogen worden, en of we door middel van een calculus tot een besluit kunnen komen over de morele waarde van bestaan, en de morele wenselijkheid van procreatie. Schopenhauer stelt dat de wil tot leven en de drang tot voortplanting blind en irrationeel is, maar ze lijkt wel ten eerste verbonden met het menselijk bestaan. Hoewel Benatar stelt dat op rationele gronden het beter is om er niet te zijn, kunnen we ons afvragen in hoeverre dit inzicht echt bepaalde actie kan inspireren. Zoals we later zullen beargumenteren is reproductie niet louter te denken in termen van een calculus van voordelen en schade. Nog los van het feit dat zulke afwegingen zeer moeilijk dan niet onmogelijk zijn, gaat het bij

levensbeslissingen zoals kinderen krijgen niet alleen over een nuts calculus, maar ook over existentiële attitudes. Een calculus van bestaan versus niet bestaan brengt ons ook in de troebele wateren van het probleem van de niet-identiteit (*the non-identity problem*). Dit probleem is van belang als we nadenken over reproductie, en doet ons afvragen of het goede en het kwade altijd het goede en het kwade *voor een bepaalde persoon* moeten zijn.

Een klassiek voorbeeld van het niet-identiteitsprobleem, zoals Derek Parfit dat heeft beschreven, gaat als volgt. Stel je een veertienjarig meisje voor dat graag een kind wil. Ze wordt zwanger en krijgt het kind. Stel je hetzelfde veertienjarig meisje voor, maar deze keer kunnen we haar ervan overtuigen om haar kinderwens nog wat langer uit te stellen. Ze doet dat, gaat studeren, vindt de partner van haar leven en krijgt op haar achtentwintigste haar kind. Intuïtief voelen we aan dat de tweede situatie de betere is. We kunnen echter niet beargumenteren dat het beter is voor het kind zelf. Immers, het kind dat in scenario één ter wereld is gebracht, is een ander kind dan dat in scenario twee ter wereld is gebracht. Het kind van de veertienjarige moeder is misschien slechter af dan het kind van de achtentwintigjarige moeder, maar het alternatieve scenario is niet geboren te worden. Als we willen zeggen dat het kind van de veertienjarige moeder geschaad is dan kunnen we dat enkel maar afwegen tegen het niet-bestaan. En we kunnen niet zeggen dat het zo vreselijk is een tienermoeder te hebben dat je beter niet had bestaan, gesteld dat dit feit geen ondraaglijk lijden tot gevolg heeft.

Volgens David Benatar is er in allebei de gevallen iets slechts gebeurd: het was altijd beter geweest als ze zich niet had voortgeplant. Het niet-identiteitsprobleem gaat echter uit van de omgekeerde redenering, dat je al echt een verschrikkelijk leven moet hebben als je er beter niet zou zijn geweest. Van zodra het kind van de veertienjarige een minimaal goed leven leidt, leidt het tot paradoxen wanneer we zouden zeggen dat het veertienjarige meisje beter gewacht had met kinderen krijgen. Want voor wie zou dat beter zijn geweest? In elk geval, zo stelt Parfit niet beter voor het kind, want dat had er niet geweest. Het hoofdpersonage van *A Quiet Place* had ervoor kunnen kiezen om te wachten met kinderen krijgen tot de dreiging van de buitenaardse wezens achter de rug was. David Benatars argumentatie stelt dat het bestaan van de baby sowieso slecht is voor haar, ongeacht van de omstandigheden. Als we Shiffrins voorzorgprincipe toepassen op deze vraag kunnen we stellen dat het ook beter geweest was te wachten tot de dreiging voorbij is. Het non-identity probleem laat dan weer zien dat we niet kunnen argumenteren dat geboren worden slecht is voor dit specifieke kind. Maar misschien kan de vraag of een daad goed of slecht is ook

gedacht worden in andere termen dan wat goed of slecht is *voor* iemand. Parfit zelf bijvoorbeeld neemt aan dat een daad als slecht kan worden beschouwd zonder dat ze slecht is voor iemand, bijvoorbeeld omdat ze een principe schaadt waar we het allemaal over eens zijn. Misschien kunnen we, deze gedachtegang volgend, zelfs stellen dat kinderen krijgen op zich goed is, ongeacht het feit of hierdoor de individuele kinderen of derde partijen nu geschaad of bevoordeeld worden. Deze verwijzing naar een intrinsieke waarde onderzoeken we in de volgende sectie.

### 2.3 De plicht tot voortplanting: de mensheid is intrinsiek waardevol en moet in stand gehouden worden

In de film *Interstellar* wordt de mensheid, en eigenlijk de ganse planeet, bedreigd door een plaag van meeldauw. Deze tast de gezondheid van mensen aan, en verwoest de gewassen. De dagen van de mensheid lijken geteld, en de aarde is niet meer te redden. De NASA heeft het plan opgevat om de nog overgebleven mensen in een soort groot ruimteschip te vervoeren naar een bewoonbare planeet in een ander sterrenstelsel, hierbij gebruik makend van een wormgat dat men ontdekt aan de rand van ons zonnestelsel. Er zijn een zestal planeten die eventueel geschikt zouden zijn, en men stuurt een aantal astronauten op pad om deze planeten te gaan beoordelen. Ondertussen werkt men op aarde verder aan een manier om het toch wel erg grote ruimteschip dat de mensheid moet vervoeren te finaliseren. Met de huidige kennis van de natuurkunde lijkt dit echter niet mogelijk, men is nog niet in staat de zwaartekracht voldoende te overwinnen. NASA heeft echter een plan B voor mocht men niet op tijd klaar geraken: de astronauten die de mogelijke planeten gaan inspecteren hebben vaten mee met daarin 900 ingevroren menselijke embryo's. Deze menselijke embryo's zijn genetisch divers: de eerste tien worden geïncubeerd in kunstmatige baarmoeders, de hieruit resulterende kinderen kunnen dan op hun beurt de overige embryo's dragen. Zo kan de mensheid weer opgestart worden op een andere planeet als het voor onze planeet te laat is. *Interstellar* is een fel bediscussieerde film. Het valt echter op dat slechts zeer weinigen zich de vraag hebben gesteld bij de morele problemen bij Plan B. Het lijkt dat de meeste mensen akkoord gaan met het idee dat het goed is dat de mensheid overleeft, zelfs al wil dat zeggen dat het hier gaat om een aantal astronauten en kinderen die nog moeten ter wereld komen in een onherbergzame, want nog te terraformen planeet. Alle andere mensen zijn immers in Plan B omgekomen. Wat dit scenario lijkt te suggereren is dat ongeacht de schade die bepaalde kinderen zouden ondergaan door ter wereld te komen (het idee dat de mensheid wordt terug opgestart door kinderen die dan zelf embryo's

zullen moeten incuberen lijkt ons een verregaande vorm van instrumentalisatie, nog afgezien van het feit dat het leven absoluut geen pretje zal zijn op een onherbergzame planeet), het voortbestaan van de mensheid moreel waardevol is, en het uitsterven van de mensheid een kwaad. De mensheid heeft dus in dit scenario een intrinsieke waarde, die los staat van de intrinsieke waarde van individuele mensen. Maar klopt dit wel?

Eenzijds zou men kunnen argumenteren dat er niet zoiets is als de intrinsieke waarde van de mensheid. Zelfs indien we als rationele individuen een intrinsieke waarde hebben, en daarom aanspraak maken op bepaalde rechten, betekent dat nog niet dat het onze plicht is om ervoor te zorgen dat er mensen geboren blijven worden die ook die intrinsieke waarde instantiëren. Uit het aannemen van een intrinsieke waarde volgt een reden om de instantiatie van die waarde te respecteren, maar geen reden, laat staan een plicht, om zodanig te handelen dat die intrinsieke waarde gemaximaliseerd wordt, of zelfs nog maar behouden blijft. In het scenario van *Interstellar* had men in plaats van embryo's in te vriezen er ook voor kunnen opteren om artefacten en kennis de ruimte in te schieten, in de hoop dat er ergens intelligent leven is die dit uiteindelijk kan bestuderen en bewonderen.

Anderzijds kunnen we ons de ondergang van de mensheid maar moeilijk inbeelden. Een mogelijke houding ten opzichte van de apocalyps zou bijvoorbeeld kunnen zijn dat we stoppen met kinderen maken, en als laatste generatie nog eens goed te profiteren van alles wat de aarde ons ter beschikking stelt aan voeding en plezier. Echter, zo een houding van 'après nous le déluge' is voor veel mensen ondenkbaar. Deel van wat ons leven zin geeft heeft immers te maken met wat na ons komt. Het lijkt alsof de menselijke motivatie vooruit wil kijken. Dit wil overigens niet zeggen dat mensen enkel maar gemotiveerd zouden zijn voor de eigen kinderen: denk bijvoorbeeld aan de leraar wiens professionele leven zin heeft omdat zij weet dat haar kennis doorgegeven wordt aan haar studenten. Dit is ook het argument dat Samuel Scheffler aanhaalt in zijn Tanner lezing *The Afterlife*. Hij vraagt om ons in te beelden wat we ervan zouden vinden als we wisten dat een asteroïde zou inslaan op de aarde, dertig dagen na onze eigen dood, waardoor de ganse planeet vernietigd zou worden. Hij stelt dat de meeste mensen hier niet onverschillig op zouden reageren. Het gaat hier dus niet om het al dan niet ervaren van de catastrofe (*nonexperientalist account of values*). Ook stelt hij dat de meeste mensen geen afweging zouden maken van de goede respectievelijke kwade gevolgen van zulke catastrofe (*non-consequentialist account of values*). Waarschijnlijk, zegt Scheffler, zijn we verdrietig over dit scenario omdat we weten dat ook onze geliefden die ons overleefd hebben zullen sterven. Maar, zo voegt hij toe, de wetenschap dat

na onze dood de mensheid eraan zal zijn, heeft ook een belangrijk effect op hoe we omgaan met onze waarden, motivaties en persoonlijke projecten. Het besef dat het er bijna mee gedaan is brengt wat ons leven waardevol maakt zo op de helling, zelfs al hebben we zelf nog een afgerond leven gehad (Scheffler 2013). Het lijkt wel alsof het voortbestaan van de volgende generaties een voorwaarde is voor het morele handelen en zinvol leven van de huidige generatie. Immers, het hebben van een volgende generatie is belangrijk om de menselijke soort te laten voortbestaan, en de betekenis van onze huidige projecten en heersende waarden lijkt af te hangen van deze 'vooruitkijkende blik'.

Wil dat dan zeggen dat de bedenkers van Plan B in *Interstellar* gelijk hadden? En hebben we daarom een morele plicht om kinderen te krijgen, zelfs al brengen we ze ter wereld in een omgeving die niet veel goeds met ze in petto heeft? Of volgen we Benatar in zijn calculus van welzijn en verdriet en besluiten we dat kinderen krijgen best afgeraden wordt? Uit wat we hierboven hebben beschreven blijkt hoe ingewikkeld kinderen krijgen zich verhoudt tot moraliteit. We gaan akkoord met de stelling dat het pure idee dat de mensheid zou stoppen te bestaan ons zou storten in een onverdraaglijk defaitisme. *The Afterlife* van Scheffler poneert een zelfde type argument als Bernard Williams' uitwerking van het belang van 'ground projects': er kan geen morele plicht zijn om een handeling te stellen die afbreuk doet aan de condities die moreel handelen mogelijk maken. Met een verbod op procreatie zou de moraal de poten onder haar eigen stoel wegzagen. Als Scheffler en Williams gelijk hebben, kan er dus geen morele plicht zijn om te stoppen met zich voort te planten.

Maar volgt uit hun argumenten dat we ons moeten voortplanten? Helemaal niet. Het zou in Williams' redenering bijvoorbeeld zelfs kunnen dat het helemaal niet mag, wanneer die plicht bijvoorbeeld zou gepaard gaan met opofferingen die moraal niet van mensen kan vragen. Dat we een leven na ons nodig hebben om ons eigen leven zinvol in te richten wil dus niet automatisch zeggen dat we een morele plicht hebben om ons zelf voort te planten, noch om ervoor te zorgen, Interstellargewijs, dat de mensheid koste wat kost blijft bestaan (zelfs al moeten we daarvoor generaties van kinderen in barre omstandigheden op afgelegen planeten laten opgroeien). Ten eerste is het niet noodzakelijk, in de redenering van Scheffler en van onszelf, dat een zinvol en vooruitkijkend bestaan inhoudt dat we zelf kinderen maken of zelfs maar opvoeden. Denk aan de kankeronderzoeker die werkt aan een medicijn: dit is een zinvol project dat gericht is op toekomstige generaties maar niet per se de eigen kinderen ten goede komt. Ons argument is niet dat enkel het krijgen van kinderen het leven zin geeft. We

komen hier later nog op terug. Ten tweede is het niet omdat het idee van het voortbestaan van de mensheid nodig is om menselijk handelen, en dus menselijke moraliteit te garanderen dat dat automatisch wil zeggen dat de mensheid intrinsiek waardevol is. De waarde van toekomstige generaties is in het argument van Scheffler afgeleid van wat reeds bestaand menselijk handelen nodig heeft. *Als* de mens bestaat, kan hij niet anders dan zijn bestaan en de voorwaarden voor een goed bestaan belangrijk vinden. Maar dat brengt ons nog niet bij een absolute, intrinsieke waarde van het menselijk bestaan, dat op basis daarvan kost wat kost beschermd moet worden. We kunnen ons apocalyptische scenario's indenken waar de werkelijkheid zo gruwelijk is geworden, en het aantal overlevenden zo beperkt, dat het onverantwoord zou zijn om de mensheid nog verder te laten bestaan. De morele waarde van het creëren van een volgende generatie is niet absoluut, maar moet in extreme gevallen best afgewogen worden tegen andere waarden. Laat het ons zo stellen: de argumenten van Williams en Scheffler kunnen niet gebruikt worden om te stellen dat als er nog geen mensen waren, er goede redenen waren om ze te creëren. Zo intrinsiek waardevol is de mensheid niet. Hun argumenten vertrekken vanuit het eerste-persoonsstandpunt van de mens die reeds bestaat, en vanuit dat standpunt kunnen wel degelijk afwegingen worden gemaakt die besluiten tegen voortzetting van de menselijke soort.

Hoezeer we ook twifelen aan de geldigheid van een algemeen verbod op voortplanting, we hebben evenzeer twijfels bij de suggestie dat kinderen ter wereld brengen een morele plicht kan zijn. We hebben getoond wat volgens ons schort aan argumenten die deze plicht baseren op de intrinsieke waarde van de mensheid, of op het idee dat we de volgende generaties gezelschap verschuldigd zijn.

### 3 De morele betekenis van kinderen krijgen geduid vanuit een holistische deugdethiek

De voorafgaande discussies tonen aan dat we op de vragen of het al dan niet geoorloofd is kinderen te krijgen in apocalyptische tijden, en of het onze plicht is de mensheid te laten voortbestaan geen eenduidig antwoord mochten verwachten. De argumenten die pleiten voor een algeheel verbod (of onvoorwaardelijke plicht) op voortplanting overtuigen ons niet (Benatar, Young, Rachels). En in de gevallen van een gelimiteerd verbod of een gekwalificeerde plicht (Meijers, Conly, Gheaus) ontwaren we een veelvoud aan moreel relevante overwegingen die moeilijk te verenigen zijn.

Wanneer een concreet individu zich in het licht van een mogelijke apocalyps afvraagt hoeveel kinderen die nog mag krijgen, valt het antwoord niet eenvoudig en overtuigend af te leiden uit een utilitaristische calculus noch uit een deontologische benadering. Het toepassen van algemene verboden of geboden op concrete omstandigheden die onvermijdelijk niet-ideaal zijn (met mensen die zich niet aan de morele regels houden bijvoorbeeld) creëert moeilijkheden. Tegelijkertijd hebben we erkend dat reproductie niet los te denken is van moraliteit. Er is het gegeven dat we nu eenmaal leven op een planeet die grenzen stelt aan het aantal mensen dat ze kan onderhouden. Ook denken we, met Scheffler, dat de loutere mogelijkheid van het voortbestaan van de mensheid een mogelijkheidsvoorwaarde is voor het betekenisvol handelen van huidige generaties. Reproductie bevindt zich dus wel in de sfeer van de moraliteit. In wat volgt werken we deze evenwichtsoefening verder uit en proberen we reproductie te denken in termen van wat we een holistische deugdethiek zullen noemen.

We geloven dat nadenken over de moraliteit van het krijgen van kinderen niet louter te vatten is in utilitaristische en deontologische argumenten. Toch is het krijgen (vooral maken) van kinderen niet iets dat helemaal losstaat van de moraal. Het ligt voor de hand om dan te kijken naar de deugdethiek. Dit is ook de redeneerlijn van Travis Rieder (2014): nadat hij uitlegt waarom er geen verbod op voortplanting kan zijn, waarschuwt hij dat dit geen goedpraten impliceert van elke zwangerschap. Zoals hij terecht opmerkt 'Failing in our obligations is only one way to fail morality. Our procreative acts may yet be bad, dishonourable, selfish and open to multiple other criticism.' (2014: 293) En hij voegt er onheilsPELLend aan toe dat heel veel gevallen van voortplanting onderhevig zijn aan die morele kritiek. Een koppel dat voor een zesde kind gaat omdat ze daar zin in hebben en ze niet gedacht hebben aan de implicaties ervan op het milieu en derde partijen, bekritiseert hij als onverantwoordelijk. Een koppel dat de mogelijkheid om te adopteren overweegt maar verwerpt ten voordele van een genetisch eigen kind omdat ze denken dat dat de kans op een mooi en slim kind verhoogt, noemt hij egoïstisch en laf. Voor zulke morele veroordeling op individuele basis willen wij het debat behoeden. Daarom kwalificeren wij onze deugdethische benadering als holistisch, waarover later meer. Maar we zijn het wel eens met Rieder dat deugdethiek een goed kader biedt, dat ongepast verbieden en verplichten vermijdt en bovendien goed aansluit bij Bernard Williams' aandacht voor 'ground projects', een concept dat ons van bij aanvang relevant leek. In wat volgt onderzoeken we wat het concept van 'ground projects' toevoegt aan het debat over de vraag of voortplanting moreel verboden kan zijn.

Williams vraagt aandacht voor 'ground projects' of fundamentele levensprojecten wanneer hij de morele eisen van utilitarisme en Kantiaanse deontologie bekritiseert als misleide reconstructies van het morele leven. 'Ground projects' speelden oorspronkelijk dus een rol in een meta-ethisch argument, en het is belangrijk deze argumentatieve functie te benadrukken. Het argument van Williams luidt dat als een bepaalde ambitie van een actor niet teruggaat op zomaar een verlangen maar op een fundamenteel levensproject, de moraal daar dan geen verbod over kan uitspreken. Morele systemen die denken dat dat wel kan, maken integer leven onmogelijk: zij kunnen het concept 'toewijding' niet meer denken, omdat zij ervan uitgaan dat alles in principe steeds moet kunnen wijken voor de morele plicht. Hoe overtuigend Williams' argument op meta-ethisch niveau ook is, er volgt niet uit dat we op een normatief eerste-orde niveau het bestaan van een 'ground project' kunnen vermelden om individuele keuzes af te schermen van morele reflectie. Zo'n argument zou getuigen van 'mauvaise foi' of defaitistisch denken. Williams is hiervan vaak beschuldigd (bv. Buss 2006). Maar een meer welwillende lezing van zijn argument toont dat Williams niet hoeft te zeggen dat iemands 'ground projects' in steen gebeiteld zijn. Wat een 'ground project' voor iemand is, komt tot stand na blootstelling aan verschillende opvattingen over het goede leven die onvermijdelijk historisch gesitueerd zijn. Het kan dus best zijn dat mensen in een voorheen pronatalistische samenleving het goede leven niet langer automatisch gaan verbinden aan het ouderschap zodra ze meer geconfronteerd worden met alternatieve invullingen van het goede leven. Bovendien zijn 'ground projects' niet immuun voor redelijke reflectie. Zonder ze de uitkomst te maken van deliberatie (het is net belangrijk voor Williams dat deliberaties *gebaseerd zijn op* verlangens, bekommernissen, loyauteiten eerder dan erin uitmonden) kunnen 'ground projects' beïnvloed worden door een reflectie over de impact van de eigen beslissingen. Voor een van de auteurs van dit artikel geldt alvast dat ze haar jarenlange kinderwens in vraag begon te stellen zodra ze geconfronteerd werd met de impact van overpopulatie. Minder kinderen krijgen dan wat men origineel in gedachten had, kan ook een manier zijn om vorm te geven aan de eigen 'ground projects'. Dus een verwijzing naar 'Zes kinderen krijgen is nu eenmaal mijn levensproject' is een al te gemakkelijke en onfaire toe-eigening van het argument van Williams.

Dat wij het bestaan van 'ground projects' als een dynamisch gegeven zien, is compatibel met de manier waarop Williams deugdethiek fundeert in een dynamische conversatie van de mensheid, eerder dan in de statische natuur van de mens. In *Ethics and the Limits of Philosophy* kwalificeert Williams zijn interpretatie van deugdethiek als hedendaags. Terwijl



Aristoteles nog een teleologische metafysica kon aannemen, is het sinds de Moderne Tijd niet evident meer om bepaalde levensdoelen in te bedden in de menselijke natuur. De fundering voor een deugdethiek zoekt Williams daarom niet in een metafysisch principe maar in de continue conversatie tussen mensen over wat een goed leven is, geïnformeerd door empirische standes van zaken zoals menselijke psychologie, klimaatomstandigheden enz. Deze inbedding in een conversatie over waarden en de afhankelijkheid van empirische kennis zorgt ervoor dat een consensus over het goede leven, als die al ooit bereikt wordt, steeds contingent en tijdelijk zal zijn. Williams maakt dus expliciet ruimte voor de contingentie van moraliteit in zijn deugdethiek. Die aandacht voor contingentie biedt ons de kans om uit te leggen waarom wij in dit artikel gesproken hebben over de keuze tussen enerzijds genetisch eigen kinderen krijgen en anderzijds kinderloos blijven, en niet over de keuze tussen enerzijds genetisch eigen kinderen krijgen en anderzijds kinderen adopteren. In de hedendaagse literatuur over procreatie wordt voortplanting als morele keuze meestal afgezet tegen adoptie. Rieder bijvoorbeeld is kritisch over het krijgen van eigen kinderen omwille van een kindewens, want een kindewens (of ouderschapswens) kan evengoed vervuld worden via adoptie, argumenteert hij. Maar het bekritisieren van mensen omdat ze adoptie niet ernstig genoeg overwegen, lijkt ons gebonden aan bepaalde locale aannames over de haalbaarheid van adoptie waar filosofen zich niet altijd bewust van zijn. Voor de Amerikaan Rieder, of de Duitser Daniel Friedrich (die ook heel vocaal is in het verdedigen van een plicht om te adopteren eerder dan voort te planten) is adoptie misschien een realistisch alternatief, maar in België zijn de feiten als volgt: de wachttijd loopt op tot 5 jaar (voor interlandelijk adoptie) of 9 jaar (voor binnenlandse adoptie), voor elk kandidaat adoptiekind in het binnenland staan er 7 tot 10 kandidaat adoptie-ouders klaar, en er zijn meer en meer corruptieschandalen die de pers halen waardoor Belgische adoptie-ouders plots geconfronteerd worden met de akelige realiteit dat hun kind helemaal geen weeskind was.<sup>3</sup> Wie adoptie afwijst als manier om een ouderschapswens te vervullen doet dat heus niet altijd omwille van oppervakkige of egoïstische redenen. In België althans lijkt niet adoptie maar wel pleegzorg een haalbaarder alternatief waar er wel duidelijk een tekort is aan pleegouders, en er een lange lijst van kinderen wacht op ouders. Maar opdat pleegzorg een vergelijkbare optie zou worden naast genetisch eigen kinderen krijgen,

3 Begin 2019 werd bekend dat voor 15 Congoleze adoptiekinderen die sinds 2013 in België verblijven de vrees bestaat dat ze ontvoerd werden bij hun ouders en via een weeshuis werden aangeboden ter adoptie, zie [https://www.nieuwsblad.be/cnt/dmf20190128\\_04136538](https://www.nieuwsblad.be/cnt/dmf20190128_04136538).

is er een grote mentaliteitswijziging nodig in hoe we kijken naar de relatie tussen ouders en kinderen. Er wordt wel eens gezegd dat het grote verschil is dat pleegkinderen ‘niet echt van u’ zijn, maar op de korrel genomen zijn ook genetisch eigen kinderen ‘niet van u’. Kinderen zijn op geen enkele manier tot een bezit te maken. Reflectie over ouderschap en de diverse manieren waarop ouderschap gerealiseerd kan worden zou deel kunnen worden van de continue conversatie over het goede leven waar Williams zijn hoop op inzet. Dergelijke reflectie, ingebed in de holistische benadering van persoonlijke levensbeslissingen zou kunnen leiden tot een vermindering van het aantal geboortes.

De context waarin mensen hun ‘ground projects’ vormen kan verrijkt worden met realistische informatie en persoonlijke verhalen over betekenisvolle levens zonder kinderen, over ouder zijn van een pleegkind, over het vormen van alternatieve families waar één kind meer dan twee ouders heeft. Niet enkel deze informele aanmoedigingen, maar ook meer beleidsmatige beslissingen zijn voor handen. Onderzoek laat immers zien dat het gratis aanbieden van contraceptie, het verminderen van kindersterfte en het onderwijzen van meisjes spontaan leidt tot een daling in het geboortecijfer (Conly 2015, Meijers 2016). Men hoeft dus geen moraliserende speeches over plichten of verboden, laat staan juridische verboden, van stal te halen om toch een wijziging in het voorplantingsgedrag van mensen te verkrijgen. Dit wordt door verdedigers van een conditioneel verbod op voortplanting ook erkend. En zij pleiten er eveneens voor om eerder omstandigheden te veranderen en mensen te ‘nudgen’ in de goede richting, in plaats van met het moraliserende vingertje te zwaaien. Maar de redenen waarom Conly (2015) en Meijers (2016) dat verkiezen, zijn anders dan de onze. Volgens Conly en Meijers is er wel degelijk een moreel verbod vast te stellen op principiële gronden, en moet vervolgens nagedacht worden over de manier waarop het gedrag van mensen het efficiëntste geconformeerd kan worden. Maar wij denken dat dat verbod niet vast te stellen valt voorafgaand aan de verandering van omstandigheden waarbinnen mensen beslissingen nemen.

Deze suggesties om de context waarin mensen hun ‘ground projects’ vormen aan te passen, en zodanig invloed uit te oefenen op de inhoud van deze levensprojecten, passen uitstekend bij de gedachte dat er zoiets als een morele ecologie bestaat: een omgeving kan zodanig ingericht zijn dat wie erin leeft spontaan meer of minder deugdzaame beslissingen neemt, en in meer of mindere mate onrechtvaardige situaties in stand houdt (Vargas

2013). De holistische deugdedethiek brengt deze afhankelijkheid van de morele actor van zijn omgeving in rekening. Deugden ontwikkelen zich niet in een vacuüm, en deugdzaam gedrag stellen is in de ene sociale context makkelijker want meer ondersteund en aangemoedigd dan in de andere. Het holistische verwijst ook naar de natuurlijke omstandigheden waar mensen, als biologische wezens, van afhankelijk zijn. Het is net omdat wij als mensen deel uitmaken van het ecosysteem dat we een plicht hebben om ervoor te zorgen dat deze kan blijven bestaan. Onze deugdedethiek heeft dus wel degelijk implicaties voor hoe we tegenover de natuur moeten staan: het is een ethiek die toelaat dat mensen ten volle zichzelf ontwikkelen, in het besef dat dit niet los kan gezien worden van het milieu waarin zij zich ontwikkelen. Overbevolking en overconsumptie brengt het goede leven in gevaar, daarom moeten we de voorwaarden scheppen waarin mensen kunnen floreren. Echter, zoals de eerste betekenis van 'holistisch' impliceert moet de verantwoordelijkheid voor het scheppen van die voorwaarden gedeeld worden. In plaats van individuele beslissingen te culpabiliseren denken we dat de oplossing voor dit collectief probleem moet gezocht worden in een soort van collectieve verantwoordelijkheid om een leefbare wereld te behouden. Hiermee bedoelen we niet dat het probleem van overbevolking oplossen louter de verantwoordelijkheid is van 'politici'. In de lijn van Aristoteles en Arendt zien we politiek als een dimensie van elk menselijk bestaan, in zoverre we allemaal burgers van een samenleving zijn ('Politieke zaken zijn veel te ernstig om aan politici over te laten', zei Arendt). Aangezien het krijgen van kinderen ook implicaties heeft die verder reiken dan het privé-domein, is het niet mogelijk het krijgen van kinderen louter binnen dat domein te houden. Terwijl deugdedethiek vaak gezien wordt als vertrekkend van de vraag 'hoe moet ik leven?' willen wij met het adjectief 'holistisch' duidelijk maken dat een deugdedethiek ook gevoelig kan zijn voor structurele problemen en collectieve oplossingen. In een holistische deugdedethiek is het daarom correcter om de filosofische uitdaging te formuleren als 'hoeveel geboortes kan deze generatie toelaten?' en niet 'hoeveel kinderen mag ik hebben?' Het politiseren en dus tot op zekere hoogte onttrekken aan de individuele moraliteit van de voortplantingskwestie werkt deculpabiliserend. Maar het verplaatsen van de vraag van private of besloten (academische) kringen naar een maatschappelijk forum draagt ook het grote gevaar in zich dat het thema door politici geëxploiteerd zou worden. Het is heel voorspelbaar hoe populistische politieke partijen zullen omgaan met de overweging dat voortplanting moreel problematisch zou kunnen zijn. Door het in het belachelijke te trekken en er gemakkelijk mee te scoren, polariseren ze de

samenleving en blijft een ernstige collectieve discussie uit.<sup>4</sup> Maar als we willen sensibiliseren is het geen optie om de morele uitdagingen die voortplanting stelt binnenskamers te houden. In principe moet het mogelijk zijn om niet culpabiliserend of stigmatiserend, te blijven praten over het aantal kinderen dat wenselijk is in de samenleving in het geheel, en de invloed die het krijgen van minder kinderen kan hebben op onze voetafdruk, zonder de discussie te laten sturen door een verbod of plicht waar we als filosoof eigenlijk al vanuit gaan. Mensen vrij laten praten en nadenken over de implicaties van kinderen krijgen en de waardevolle alternatieven, is geen middelje om hen zover te krijgen dat ze doen wat volgens anderen hun morele plicht is. De vrije conversatie is geen middel tot een doel maar constitutief voor het bepalen van wat onze gedeelde morele plicht is. Onze gok is dat mensen in zo'n vrije conversatie hun ideeën over het goede leven, en dus ook hun 'ground projects' vanzelf zullen bijsturen.

## Bibliografie

- Benatar, D. (2008) *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Oxford University Press.
- Buss, S. (2006) Needs (someone else's), Projects (my own), and Reasons, *The Journal of Philosophy* 103 (8), pp. 373-402.
- Conly, S. (2015) *One Child: Do We Have a Right to More?* Oxford: Oxford University Press.
- Friedrich, D. (2013) A duty to adopt?, *Journal of Applied Philosophy* 30 (1), pp. 25-39.
- Gheaus, A. (2015) Could there ever be a duty to have children?: in: S. Hannan, S. Brennan en R. Vernon (eds.) *Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting*. Oxford: Oxford University Press
- Glass, J., Simon, R.W. en M.A. Andersson, (2016) Parenthood and Happiness: Effects of Work-Family Reconciliation Policies in 22 OECD Countries, *AJS; American Journal of Sociology* 122 (3), pp. 886-929.
- Meijers, T. (2016) Climate Change and the Right to One Child, in: G. Bos en M. Düwell (eds) *Human Rights and Sustainability*. London: Routledge.
- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, D. (2011) *On what matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Rachels, S. (2014) The Immorality of Having Children, *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum* 17 (3), pp. 567-82.
- Rieder, T. (2015) Procreation, Adoption and the Contours of Obligation, *Journal of Applied Philosophy* 32 (3), pp. 292-309.

4 Denk aan de speech van Amerikaanse senator Mike Lee toen die zich uitsprak tegen de Green New Deal: 'The solution to climate change is not this unserious resolution, but the serious business of human flourishing,' zei hij. 'The solution to so many of our problems, at all times and in all places: fall in love, get married and have some kids.'

- Robertson, J.A. (1996) *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*. Princeton University Press.
- Rockström, J. et al. (2009) A Safe Operating Space for Humanity, *Nature* 461 (7263), pp. 472-75.
- Scheffler, S. (2013) *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press.
- Shiffrin, S.V. (1999) Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm, *Legal Theory* 5 (2), pp. 117-48.
- Vargas, M. (2013) *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*. Oxford University Press.
- Young, T. (2001) Overconsumption and Procreation: Are They Morally Equivalent?, *Journal of Applied Philosophy* 18 (2), pp. 183-92.
- Williams, B. (1973) A Critique of Utilitarianism, in: J. J. C. Smart en B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. Londen: Fontana Press.
- Wynes, S. en Nicholas, K.A. (2017) The climate mitigation gap: education and government recommendations miss the most effective individual actions, *Environmental Research Letters* 12(7).

## Over de auteurs

**Katrien Schaubroeck** is hoofddocent in de Wijsbegeerte aan de Universiteit van Antwerpen. Ze publiceerde over thema's in de morele psychologie en de meta-ethiek, zoals liefde, morele verantwoordelijkheid, en praktische redenen.

**Kristien Hens** is docent in de Wijsbegeerte aan de Universiteit van Antwerpen. Ze publiceert over bio-ethiek, voortplanting, de betekenis van genen en handicap.

