

Morele verplichtingen jegens dieren
volgens Frederike Kaldewaij en Paul Taylor.

Een bescheiden inquiry naar de theoretische onderbouwing van dier-ethiek.

Door:

Lise van Koningsbrugge, 3533573

Bachelor scriptie Wijsbegeerte

Faculteit Geesteswetenschappen, Universiteit Utrecht

Scriptiebegeleider: Prof. Dr. Marcus Düwell

Tweede Beoordelaar: Dr. Jan Vorstenbosch

Inleverdatum: 25-06-2014

Inhoudsopgave:

1. Inleiding	4
1.1 Directe en indirecte plichten	4
1.2 Onderbouwingen in de praktijk; welke grond geven verschillende dierenwelzijnsorganisaties voor hun positie?	5
2. Frederike Kaldewaij; de mogelijkheid van verplichtingen jegens dieren in Kantiaanse argumenten	7
2.1 Verschillende vormen van actor-schap	7
2.2 Plichten tegenover dieren in Kantiaanse argumenten	7
2.2.1 Argumenten vanuit autonomie en argumenten vanuit actor-schap	7
2.2.2 Argumenten vanuit mede-wetgeving	10
2.3 Samenvattend en concluderend	11
3. Paul Taylor; milieu-ethiek vanuit een bio-centrisch wereldbeeld	13
3.1 Drie onderdelen van ethiek	13
3.2 Het bio-centrische wereldbeeld en respect voor natuur	13
3.3 Keuze voor het bio-centrische wereldbeeld	15
3.4 Van respect naar morele verplichtingen	17
3.5 Rechten en conflictsituaties	17
3.6 Samenvattend en concluderend	19
4. Conclusie	20
Bibliografie	22

1. Inleiding

In Nederland is er het laatste decennia een groeiende aandacht voor dierenwelzijn te zien. Naast de groeiende vraag van consumenten om duurzame producten (zie "Consument kiest vaker voor duurzaam voedsel" in 'Trouw' 04/06/14¹) is dierenwelzijn ook op de politieke agenda aan bod gekomen. Zo is de Wet Dieren op 1 januari 2013 ingegaan. Hierin zijn verschillende regels geformuleerd omtrent onder andere dierenwelzijn in het algemeen, dierlijke producten, diergeneeskunde, fokken, en vervoer.² Aangezien deze wet nog veel uitbreidingsmogelijkheden heeft – niet alle artikelen zijn uitgewerkt of in werking getreden – lijkt dit een teken te zijn dat de aandacht voor dierenwelzijn geen tijdelijke aangelegenheid is geweest maar dat ook de komende jaren veel aandacht en regelgeving op dit gebied zal komen.

Zeker door deze inmenging van de politiek rijst de vraag waarop deze ontwikkeling eigenlijk berust? Wat zijn de filosofisch theoretische gronden om dierenwelzijn – in meer of mindere mate - in overweging te nemen zowel in het dagelijks leven als in politiek beleid?

De vraag die ik in deze scriptie zal onderzoeken is of er plausibele filosofische theoretische onderbouwing mogelijk is voor categorisch, ofwel directe plichten jegens dieren. Allereerst zal ik het verschil tussen directe en indirecte plichten kort bespreken en kijken naar onderbouwingen in de praktijk door dierenwelzijnsorganisaties als het WNF, de Wet Dieren en de Partij voor de Dieren. Dit om een beter beeld te krijgen van hoe er in deze praktijk tegen plichten jegens dieren wordt aangekeken en welke theoretische onderbouwingen daarbij worden aangesproken.

Vervolgens zal ik twee auteurs bespreken die ieder op een andere manier een onderbouwing voor directe plichten jegens dieren uitwerken. Eerst bespreek ik een proefschrift van Frederike Kaldewaij. Zij gaat uit van een aantal Kantiaanse argumenten, waarvan zij onderzoekt in hoeverre deze directe plichten tegenover dieren (kunnen) rechtvaardigen. Daarna bespreek ik Paul Taylor, die een volledige milieu-ethiek opzet vanuit een bio-centrisch wereldbeeld. Beide uitwerkingen zal ik kritisch bespreken en kijken welke implicaties dit zou hebben voor plichten jegens dieren.

In de conclusie, tot slot, zal ik naast een korte samenvatting van de besproken punten, ook proberen te reflecteren op wat dit betekent voor het debat.

1.1 Directe en indirecte plichten

Heel algemeen gezien zijn er twee vormen van verplichtingen; direct en indirect. Indirecte verplichtingen tegenover dieren houden in dat het niet om de dieren zelf gaat maar om het nut van de dieren, bijvoorbeeld voor de mens. Zo kan onderbouwd worden dat we ons vee goed moeten behandelen omdat dit ten goede komt van de kwaliteit van de producten of bijvoorbeeld minder (medische) kosten met zich mee brengt. Of dat wilde dieren beschermd

¹ Redactie Trouw, "Consument kiest vaker voor duurzaam voedsel," 4 juni 2014, <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/3666613/2014/06/04/Consument-kiest-vaker-voor-duurzaam-voedsel.dhtml> (geraadpleegd op 4 juni 2014).

² I. W. Opstellen (De Minister van Veiligheid en Justitie), "Wet dieren," Uitgegeven de twaalfde juli 2011, http://wetten.overheid.nl/BWBR0030250/geldigheidsdatum_04-06-2014 (geraadpleegd op 4 juni 2014).

moeten worden omdat mensen er plezier aan beleven hen te zien. Deze indirecte plichten tegenover dieren hebben we dus omdat wij er uiteindelijk zelf baat bij hebben.

Directe plichten, aan de andere kant, hebben we juist tegenover de dieren zelf, namelijk omdat dieren een bepaalde waarde hebben, los van hun waarde of nut voor de mens. Directe plichten zijn controversiëler en behoeven meer theoretische onderbouwing.

Welke vorm van plichten geclaimd wordt heeft invloed op de implicaties ervan. als we bijvoorbeeld kijken naar een indirecte plicht om vee gezond te houden omdat dit kostenefficiënter is – er zijn minder bijkomende kosten en de producten zijn van betere kwaliteit – dan kan dit ook averechts werken. Namelijk in het geval dat het niet efficiënter is om de dieren gezond te houden - bijvoorbeeld bij een bepaalde diersoort of bij een bepaalde hoeveelheid dieren - dan kan onze directe plicht (kostenefficiënt werken, of goede kwaliteit producten leveren) ons brengen tot handelingen die juist niet goed zijn voor dieren. Als, daarentegen, de genoemde plicht om vee gezond te houden een directe plicht is, dan kan dit niet averechts werken omdat we in alle gevallen vee gezond moeten houden, of dit nu kostenefficiënter is of niet.

In deze scriptie zal ik kijken naar de onderbouwing van directe plichten.

1.2 Onderbouwingen in de praktijk; welke grond geven verschillende dierenwelzijnsorganisaties voor hun positie?

De verschillende organisaties die zich in Nederland (en daarbuiten) bezighouden met dierenwelzijn hebben daar over het algemeen een grondbeginsel voor geschreven, een basisprincipe van waaruit zij hun ontferming over dierenwelzijn rechtvaardigen. Ik zal nu kort kijken naar wat voor een onderbouwingen dit zijn en welke vorm van plichten zij onderbouwen.

Ten eerste is de onderbouwing vaak summier. Dit neemt niet weg dat zo een grondbeginsel wel een beeld heeft van welke vorm van plichten wordt beoogd en op welke gronden.

Zo beschrijft de Dierenbescherming haar onderbouwing in twee grondbeginselen: dat alle dieren een eigen (intrinsieke) waarde hebben, en dat de mens een zorgplicht heeft jegens dieren.³ Ook in de Wet Dieren wordt nadrukkelijk verwezen naar de intrinsieke waarde van dieren, namelijk in Artikel 1.3.⁴ Verdere onderbouwing voor deze waarde van dieren geven zij niet.

Organisaties die zich niet uitsluitend met dieren bezighouden zijn minder duidelijk in hun beschrijving. Zo verwijst Greenpeace naar ‘a green and peaceful future’ en ‘to ensure the ability of the earth to nurture life in all its diversity.’⁵ Hierbij lijkt het minder te gaan om de intrinsieke waarde van dieren op zich, en meer om de intrinsieke waarde van de gehele natuur en het duurzaam functioneren van de aarde. Hierbij kunnen dieren dus ook slechts indirect waardevol zijn, in zover zij bijdragen aan het voortbestaan van de aarde. Dit wordt in hun grondbeginsel niet verder uitgewerkt.

³ Dierenbescherming, “Grondbeginselen,” <http://www.dierenbescherming.nl/grondbeginselen> (geraadpleegd op 4 juni 2014).

⁴ Opstelten, “Wet dieren.”

⁵ Greenpeace, “Our core values,” 19 September 2006, <http://www.greenpeace.org/international/en/about/our-core-values/> (geraadpleegd op 15 juni 2014).

Het WNF lijkt hierin nog een stap verder af te gaan van intrinsieke waarde. Zij schrijft het volgende: “We streven ernaar de prachtige rijkdom aan dier- en plantensoorten op aarde te beschermen.”⁶ De verwijzing naar de ‘prachtige rijkdom’ is voor meerdere interpretaties vatbaar; zij kunnen het bedoelen als beeldend synoniem voor ‘intrinsieke waarde’ (dit lijkt mij erg omslachtig) of zij kunnen daadwerkelijke naar esthetische en financiële waarde verwijzen. Dit laatste zou slechts indirecte plichten tegenover dieren inhouden. Uit hun verdere uitleg (zie ook hun beleidsplan⁷) blijkt niet welke van deze twee interpretaties wordt bedoeld.

De Partij voor de Dieren neemt een geheel andere aanpak, mede omdat hun doel en dagelijks handelen – als politieke partij – substantieel verschilt van die van organisaties zoals genoemd. Zij legt de nadruk op de mogelijkheden van de mens om meer en intensiever te verbruiken van ander soorten, maar ook om de belangen van andere wezens (zowel mens als dier, in heden en toekomst) in overweging te nemen en daarmee verantwoordelijkheid te kunnen nemen voor het welzijn van andere wezens.⁸ Hiermee lijken zij ook niet geheel naar intrinsieke waarde van dieren te verwijzen, alhoewel de rol van dieren hierin wel uitwerking vereist – waarom we wel verantwoordelijkheid hebben jegens dieren en niet bijvoorbeeld jegens stenen. Dit wordt in de beginselverklaring niet verder toegelicht, er wordt wel verwezen naar de Universele Verklaring van de Rechten van het Dier waarin zou staan dat “alle dieren met respect behandeld moeten worden.”⁹ Dit lijkt wel te verwijzen naar een bepaalde intrinsieke waarde.

De bovenstaande voorbeelden laten zien dat organisaties weliswaar zeer verschillende woorden gebruiken om hun grondbeginsel uit te leggen, maar dat zij toch allemaal op de een of andere manier lijken te verwijzen naar intrinsieke waarde van dieren of natuur. In de rest van deze scriptie zal ik naar twee manieren kijken om dit soort visie ook filosofisch theoretisch te onderbouwen. Ik zal hierbij met name reflecteren op de mate waarin deze onderbouwingen en hun implicaties realistisch en praktisch toepasbaar zijn.

⁶ WNF, “Over WNF,” <http://www.wnf.nl/nl/overwnf/> (geraadpleegd op 4 juni 2014).

⁷ WNF, “Beleidsplan Wereld Natuur Fonds,” http://assets.wnf.nl/downloads/beleidsplanwnf_dec2013.pdf (geraadpleegd 16 juni 2014).

⁸ Partij voor de Dieren, “Beginselverklaring,” 11 juli 2005, <https://www.partijvoordedieren.nl/departij/beginselverklaring> (geraadpleegd op 4 juni 2014).

⁹ Partij voor de Dieren, “Beginselverklaring.”

2. Frederike Kaldewaij; de mogelijkheid van verplichtingen jegens dieren in Kantiaanse argumenten

Frederike Kaldewaij onderzoekt in haar proefschrift “The animal in morality; Justifying duties to animals in Kantian moral philosophy” de vraag of Kantiaanse argumenten verplichtingen jegens dieren kunnen ondersteunen. Ze zegt niet dat de argumenten die ze bespreekt geldig zijn, maar onderzoekt wat de implicaties zouden zijn voor onze plichten - met name categorische plichten tegenover dieren – als ze geldig zouden zijn.¹⁰

2.1 Verschillende vormen van actor-schap

Kaldewaij legt eerst een onderscheid uit tussen normatief actor-schap en doelgericht actor-schap.

Normatieve actoren kunnen handelen naar principes (subjectieve en/of objectieve¹¹), hebben capaciteiten om principes te conceptualiseren en kunnen hun handelen verantwoorden en redenen afwegen.¹² Doelgericht actor-schap daarentegen is basaler. Doelgerichte actoren streven bewust doelen na, hebben overtuigingen over middelen tot hun doelen en kunnen leren van fouten.¹³ Zij kunnen niet reflecteren op hun behoeften en deze evalueren aan de hand van normatieve criteria of empirisch bewijs.¹⁴ In deze terminologie is normatief actor-schap een subcategorie van doelgericht actor-schap.

Dit onderscheid in vormen van actor-schap is belangrijk voor het debat over plichten jegens dieren. We zien de meeste dieren doorgaans namelijk niet als normatieve actoren maar wel als doelgerichte actoren. Dit is cruciaal in Kaldewaij's betoog.

2.2 Plichten tegenover dieren vanuit Kantiaanse Argumenten

Kaldewaij bespreekt drie soorten argumenten, dit zijn ‘argumenten vanuit autonomie’, ‘argumenten vanuit actor-schap’ en ‘argumenten vanuit mede-wetgeving’.

2.2.1 Argumenten vanuit autonomie en argumenten vanuit actor-schap

De argumenten vanuit autonomie vooronderstellen dat de Kantiaanse Categorische Imperatief geldig is.¹⁵ Hun beginpunt hierbij is volledig rationeel, de pure praktische rede. Op grond hiervan stellen zij dat autonome actoren noodzakelijk bepaalde doelen als onvoorwaardelijk moeten beschouwen en dat deze doelen ‘morele actoren als doel op zichzelf’ zijn.¹⁶ Deze

¹⁰ Frederike Kaldewaij, *The animal in morality: Justifying duties to animals in Kantian philosophy* (Zutphen: Wöhrmann Print Service, 2013), 13-14.

¹¹ Ibid, 10.

¹² Ibid, 140.

¹³ Ibid, 153.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibid, 23.

¹⁶ Ibidem.

argumenten lijken daarmee geen aanknopingspunten te bieden voor directe morele plichten tegenover dieren.¹⁷

Kaldewajj argumenteert dat dit soort argumenten op zichzelf niet in inhoudelijke plichten resulteren, ook niet tegenover morele actoren.¹⁸ Door de focus op de rationele basis van morele verplichtingen blijft de opbouw van specifieke plichten formeel. De plichten die hieruit voortkomen zijn instrumentele plichten om de rationele basis van onze verplichtingen te waarborgen en dat is - alhoewel het ons in sommige gevallen wel vertelt hoe we moeten handelen - een circulaire uitleg van moraliteit.¹⁹ “The end of acting morally cannot be to respect beings in so far as they act for the end of acting morally. What do we respect people for, when they act morally?”²⁰

Deze rationele morele principes kunnen ons handelen slechts limiteren en niet voortbrengen: “[an actor] cannot understand herself as acting only for ends set by the hypothetical imperatives and the categorical imperative, because these imperatives only give her substantive requirements for action if she acts in the first place.”²¹ Daadwerkelijke inhoud wordt volgens Kaldewajj aan de morele wet gegeven door subjectieve doelen die we in de praktijk nastreven. Aangezien argumenten vanuit autonomie alleen uitgaan van de pure praktische redenen bieden zij doorgaans geen ruimte om subjectieve doelen in overweging te nemen.²²

Argumenten vanuit actor-schap bieden deze ruimte wel. Deze argumenten kijken naar wat wij vanuit ons actor-schap moeten accepteren.²³ Anders dan argumenten vanuit autonomie zijn zij niet afhankelijk van een actor's acceptatie van een categorische imperatief. Zij stellen dat iedere actor noodzakelijk bepaalde plichten impliciet aanneemt - zelfs wanneer hij deze expliciet afwijst.²⁴ Hierbij claimen zij doorgaans dat het gaat om normatief actor-schap en dat we morele plichten dus alleen hebben tegenover normatieve actoren.²⁵

Kaldewajj argumenteert echter dat het actor-schap dat daadwerkelijk aangenomen moet worden in deze argumentatie het doelgerichte actor-schap is - in tegenstelling tot normatief actor-schap.²⁶ Op deze manier gelden de verplichtingen dus tegenover alle doelgerichte actoren en hier vallen veel dieren ook onder.

Een moeilijkheid met dit soort argumenten is dat de praktische toepassing onduidelijk blijft, met name in gevallen van conflicterende verplichtingen. “Our views on this will depend on our views with regard to responsibility for both actions and omissions; the significance of numbers; the significance of intentions, and so on”²⁷ aldus Kaldewajj.

De eerste optie hierbij is om alle plichten als absoluut te beschouwen, zodat geen enkele plicht onder welke omstandigheden dan ook geschonden mag worden. Dan, echter,

¹⁷ Kaldewajj, *The animal in morality*, 25.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibid, 32.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibid, 185.

²² Ibid, 53-55.

²³ Ibid, 59.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibid, 103.

²⁶ Ibid, 136-137.

²⁷ Ibid, 230-231.

zouden er geen handelingsopties zijn in geval van conflicterende plichten; “we are paralyzed in the case of conflict.”²⁸

Als we plichten niet als absoluut beschouwen zijn er volgens Kaldewaij in ieder geval twee aspecten van belang: het belang van het ‘good’ dat wordt beschermd en het aantal wezens dat in de situatie betrokken is.²⁹ Hierdoor kan een hiërarchische schaal gecreëerd worden die ons vertelt wat meer of minder waarde heeft. Een voorbeeld hiervan is het PGC van Alan Gewirth welke Kaldewaij bespreekt.³⁰ Gewirth stelt dat iedere actor handelt om doelen en daarbij impliciet moet aannemen dat het succesvol streven naar doelen goed is.³¹ Voor dit succesvol actor-schap zijn voorwaarden (*generic goods*) en deze deelt Gewirth in in verschillende hiërarchische categorieën zodat aspecten die meer noodzakelijk zijn (zoals leven en geestelijk evenwicht) hoger staan in de hiërarchie.³²

Ik zie hierbij echter een groot probleem met de praktische toepassing. Er zijn namelijk slechts twee duidelijke gevallen: wanneer er sprake is van een zelfde of vergelijkbare waarde en verschillende aantallen wezens (het leven van één wezen tegenover het leven van tien wezens); en wanneer er sprake is van een verschillende waarde en gelijke aantallen (het leven van één wezen of tijdelijke ziekte van één wezen). De rest van de situaties zijn nog steeds onduidelijk, bijvoorbeeld wanneer het leven van één wezens staat tegenover de tijdelijke ziekte/handicap van tien wezens, wat is dan de moreel betere keuze? Kaldewaij heeft het hierbij over een (gewogen) loterij zodat ieder gelijke kansen heeft.³³ Dit lijkt mij echter niet in Gewirth’s theorie passen: de *generic rights* lijken mij rechten op de noodzakelijke voorwaarden van actor-schap, niet rechten op een gelijke kans daarop.

Bovendien hebben we het nu nog niet gehad over het soort wezens in de situatie. Volgens Kaldewaij en uitgaande van haar claim dat doelgericht actor-schap morele status inhoud, zou dit weliswaar niet uit moeten maken aangezien alle wezens volgens haar gelijke morele status hebben.³⁴ Echter, dit lijkt mij niet reëel in de huidige praktijk; ik denk namelijk dat er weinig mensen in een echt moreel dilemma terecht komen wanneer zij de keuze moeten maken tussen het leven van één mens en het leven van één dier. Sterker nog, als we kijken naar huidige situaties is die balans waarschijnlijk nog veel erger, bijvoorbeeld in de praktijk van dierproeven en de vleesindustrie. Dit doet mij afvragen hoe realistisch de argumenten vanuit actor-schap zijn, aangezien de praktische implicaties zo lijken te conflicteren met onze dagelijkse intuïties en praktijken.

Een ander probleem met argumenten vanuit actor-schap is dat er onvoldoende onderbouwing is voor de stap van ‘plichten naar jezelf’ naar ‘plichten naar anderen’.³⁵ Dit zou betekenen dat we alleen verplichtingen jegens onszelf hebben en alle verplichtingen jegens anderen indirecte plichten (direct tegenover mijzelf) zijn. Dit is volgens aanhangers van argumenten vanuit medewetgeving de verkeerde motivatie om moreel te handelen; “we should not act morally because we from a first-person perspective are rationally committed to doing so. We can only

²⁸ Kaldewaij, *The animal in morality*, 231.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibid, 89-100.

³¹ Ibid, 92.

³² Ibid, 93.

³³ Ibid, 231.

³⁴ Ibid, 232.

³⁵ Ibid, 239-241.

properly recognize moral reasons from the ‘second-person standpoint’: the perspective I and you take up when we make and acknowledge claims on each other’s will.”³⁶

2.2.2 Argumenten vanuit medewetgeving

Deze argumenten beschouwen de mens op de eerste plaats als deel van een communicatieve gemeenschap. In deze interactie zouden we elkaar impliciet respecteren als medewetgevers van morele verplichtingen,³⁷ en “it is crucial to the justification of moral duties that we hold each other responsible, or enter into a rational dialogue with each other.”³⁸

Op het eerste gezicht lijkt het bij deze argumenten dat er geen verplichtingen jegens dieren mogelijk zijn aangezien dieren geen medewetgevers zijn en zij ook geen deel zijn van onze communicatieve gemeenschap.³⁹ Kaldewaij argumenteert, echter, dat er mogelijkheden zijn om dieren op te nemen in de interactie. Zij stelt – net zoals ook bij de argumenten vanuit actor-schap – dat de inhoud van verplichtingen voortkomt uit de dingen waar we daadwerkelijk om geven. Dit zijn onze subjectieve waarderungen, ofwel onze neigingen en behoeften – eventueel gevormd door culturele invloeden en aangepast aan hypothetische imperatieven.⁴⁰ Deze subjectieve neigingen en behoeftes nemen wij mee in de interactie.

Omdat de plichten zo gegrond zijn in subjectieve waarderungen zijn zij geldig voor alle wezens die (gelijkende) subjectieve waarderungen maken en hier vallen veel niet-menselijke dieren ook onder.⁴¹

Het sterke punt van dit soort argumenten is dat zij geen probleem hebben om anderen in mijn verplichtingen te betrekken. Als argumenten vanuit autonomie en actor-schap er inderdaad onvoldoende in slagen om plichten tegenover anderen te onderbouwen en er alleen plichten zijn tegenover mijzelf zijn, lijkt dit een zeer nauwe opvatting van moraal; eentje die meer wegheeft van zelfrespect en zelfwaardigheid dan van een alledaagse intuïtieve opvatting van moraal.

Doordat in argumenten vanuit medewetgeving plichten ín de interactie ontstaan – door elkaar verantwoordelijk te houden - kan er überhaupt pas sprake zijn van verplichtingen als er een ander aanwezig is waarmee ik interacteer. En doordat de daadwerkelijke plichten voortkomen uit neigingen en behoeften,⁴² kunnen ook dieren gerepresenteerd worden in de interactie.⁴³

Echter, het voortkomen van de plichten uit interactie brengt ook een probleem voort. Als plichten voortkomen uit rationaliteit dan kan door opbouw en analyse redelijk achterhaald worden wat deze plichten zouden zijn, maar dit is op zijn minst ingewikkelder als de plichten voortkomen uit subjectieve waarderungen en interactie. Subjectieve waarderungen veranderen namelijk - bijvoorbeeld als het gaat over etiketten of de inschatting van de mate van bewustzijn van dieren. Bovendien zijn de regels van de interactie wat mij betreft onvoldoende

³⁶ Kaldewaij, *The animal in morality*, 240.

³⁷ Ibid, 237.

³⁸ Ibid, 277.

³⁹ Ibid, 238, 258-259, 277.

⁴⁰ Ibid, 277-278.

⁴¹ Ibid, 260.

⁴² Ibid, 279-280.

⁴³ Ibid, 280.

duidelijk. Kaldewaij schrijft hierover dat in de discourse ethiek algemeen wordt aangenomen dat we de dingen waar we om geven (interesses, behoeften en waarderingen) inbrengen in de discourse en dat we alleen in discussie treden als er conflicten ontstaan.⁴⁴ De claims die ik op deze manier inbrengen beschouw ik als geldig, maar zij moeten wel door anderen bevragebaar zijn.⁴⁵ Hiermee zie ik echter enkele belangrijke moeilijkheden.

Ten eerste lijkt het logisch dat er geen daadwerkelijke debat hoeft te zijn zolang ‘het goed gaat’, maar dat betekent wel dat ik in de meeste gevallen zelf moet bepalen welke plichten ik jegens anderen heb – bijvoorbeeld door middel van een intern of fictief debat. Hierin kan ik waarschijnlijk niet volledig onpartijdig zijn en liggen vooroordelen en veronderstellingen op de loer. Op deze manier zou in een extreem geval bijvoorbeeld slavernij te verdedigen zijn namelijk als beide partijen ervan overtuigd zijn dat deze situatie het beste is voor de slaaf – bijvoorbeeld omdat deze minder rationeel is en dus niet goed keuzes voor zichzelf kan maken.

Daarnaast kan het problemen geven dat de claims die we in de discourse inbrengen subjectief zijn en dat we hen (voor onszelf) als geldig beschouwen. Deze claims zouden weliswaar bevragebaar moeten zijn zodat we - vanuit respect voor elkaar als medewetgevers - tot compromissen kunnen komen. Maar ik vraag mij af of in echte conflictsituaties wel compromissen mogelijk zijn – denk bijvoorbeeld aan vrijheid van godsdienst tegenover streng gelovigen.

Deze moeilijkheden gelden ook voor dieren. Met name de eerste omdat dieren niet voor zichzelf kunnen spreken en wij dus moeten voorstellen welke behoeften zij hebben. Op dit gebied werd lange tijd gedacht dat dieren geen pijn voelde (misschien wordt dat nu over veel dieren nog steeds wel gedacht, bv vissen of insecten) en dan hoeven onze handeling met betrekking tot dieren hierdoor ook niet beperkt te worden. Wetenschap kan ons op dit gebied slecht gedeeltelijk helpen, omdat ook aan wetenschappen in meer of mindere mate subjectieve waardering gegeven kan worden.

2.3 Samenvattend en concluderend

Kaldewaij laat in haar proefschrift zien dat de drie soorten Kantiaanse argumenten er niet in slagen om alleen plichten tegenover mensen te rechtvaardigen. De argumenten vanuit autonomie slagen er volgens haar niet in om inhoudelijke plichten voort te brengen; vanwege de pure formele basis die zij aannemen blijven de mogelijke plichten ook formeel en instrumenteel. De argumenten vanuit actor-schap slagen daar wel in. De vorm van actor-schap die voor deze argumenten aangenomen moet worden is volgens Kaldewaij echter doelgericht actor-schap – in tegenstelling tot normatief actor-schap wat de auteurs doorgaans claimen. Hierdoor worden plichten jegens mensen en plichten jegens dieren op dezelfde gronden gerechtvaardigd.

Een probleem met deze argumenten is dat de praktische toepassing onduidelijk of erg ingewikkeld is. Er zou hiërarchische orde in de plichten aangebracht moeten worden, maar ik heb proberen te laten zien dat dit de onduidelijkheid niet oplost. Er zijn dan namelijk nog steeds veel situaties die niet opgelost kunnen worden of zeer contra-intuïtief zijn.

⁴⁴ Kaldewaij, *The animal in morality*, 277.

⁴⁵ *Ibid*, 278.

Er is nog een tweede probleem, namelijk dat argumenten vanuit actor-schap doorgaans onvoldoende onderbouwen hoe van ‘plichten tegenover mijzelf’ naar ‘plichten tegenover anderen’ gekomen wordt.

Dit laatste probleem wordt juist een sterk punt in de derde vorm van argumenten, argumenten vanuit medewetgeving. Doordat hierbij al uitgegaan wordt van een interactie, is er altijd een ander aanwezig als het over plichten gaat. Kaldewaij argumenteert hier dat de inhoud van plichten voortkomt uit subjectieve waarderingsen en dat zij op diezelfde gronden ook van toepassing zijn op dieren.

In deze interactieve grond van plichten schuilt echter ook een probleem; doordat we in veel gevallen zelf onze plichten inschatten, zijn deze vatbaar voor vooroordelen en veronderstellingen.

Kaldewaij heeft hiermee echter wel laten zien dat Kantiaanse argumenten plichten tegenover dieren niet uitsluiten en zelfs zullen moeten aannemen op dezelfde gronden als plichten tegenover mensen.

Op het gebied van praktische toepassing en overeenkomst met intuïtie verschillende de besproken argumenten dus behoorlijk.

De argumenten vanuit autonomie en actor-schap worden rationeel en logisch opgebouwd en bieden daarmee een duidelijk basis. In mijn ogen is het voor een morele theorie echter ook noodzakelijk om een bepaalde toepasbaarheid te hebben. Hiermee bedoel ik dat het mogelijk of denkbaar is om (delen van) een theorie in de praktijk te brengen. Als dit niet mogelijk is, is de theorie een soort sciencefiction of een ‘verhaaltje voor het slapengaan’ dat weinig nut heeft met betrekking tot de (dagelijkse) realiteit – behalve als vermaak.

Op dit gebied zijn argumenten vanuit autonomie en actor-schap minder duidelijk omdat er een extra principe of stap nodig is om een hiërarchische orde in de plichten te scheppen. Zelfs met zo’n hiërarchische orde echter, zijn de praktische problemen niet opgelost. In de eerste plaats zijn er dan nog veel situaties die onduidelijk zijn. Daarnaast zorgt de hiërarchie en de basis vanuit doelgericht actor-schap (welke Kaldewaij argumenteert) voor zeer contra-intuïtieve implicaties. Hierdoor lijken deze argumenten, ook als zij in de basis goed onderbouwt zijn, niet in de praktijk toepasbaar.

De argumenten vanuit medewetgeving lijken in eerste instantie beter toepasbaar. Ten eerste doordat zij uitgaan van interactie waardoor ‘de ander’ al aanwezig is en er dus niet alleen sprake is van plichten tegenover mijzelf. Bovendien geven zij ruimte voor subjectieve waarderingsen, welke een groot deel van onze dagelijkse realiteit bezetten.

De toepassing van deze argumenten is echter ook niet zonder problemen omdat de regels van de interactie onvoldoende duidelijk zijn. Juist door de subjectiviteit lijken de plichten vatbaar voor vooroordelen en lijken conflictsituaties onoplosbaar

3: Paul Taylor; milieu-ethiek vanuit een bio-centrisch wereldbeeld

Paul Taylor gaat op een geheel andere manier te werk om plichten tegenover dieren te onderbouwen en te rechtvaardigen. Hij kijkt naar het wereldbeeld dat ten grondslag ligt aan ethiek en morele plichten.⁴⁶ In zijn boek 'Respect for Nature' werkt hij een milieu-ethiek uit op basis van een bio-centrische wereldbeeld.

3.1 Drie onderdelen van ethiek

Taylor maakt een onderscheid tussen verschillende onderdelen van een ethiek. Zowel de mens-ethiek als de milieu-ethiek die hij bespreekt bestaan uit drie onderdelen: een systeem van overtuigingen, een houding van respect, en een set van regels en standaarden.⁴⁷ De verhouding tussen deze onderdelen is dat het systeem van overtuigingen een houding van respect tot stand brengt tegenover bepaalde wezens/objecten, welke wezens/objecten dit zijn hangt uiteraard af van het wereldbeeld. De regels en standaarden komen vervolgens voort uit het wereldbeeld en het respect, zij geven aan hoe wij met wezens, objecten en onze omgeving om dienen te gaan. Taylor lijkt hierbij 'respect' te definiëren als 'inherent waardevol achten': "if one has self-respect and so regards oneself as possessing inherent worth."⁴⁸ Respect jegens anderen betekent dan dat "one will understand one's relations with others in terms of equality of worth."⁴⁹

3.2 Het bio-centrische wereldbeeld en respect voor natuur

Het bio-centrische wereldbeeld van Taylor gaat uit van leven en de complexe relaties en interacties in de natuur waar ieder levend wezen van afhankelijk is om te overleven.⁵⁰ Het verschil tussen dit en een mensgericht (antropocentrisch) wereldbeeld is dat het mensgerichte wereldbeeld respect jegens personen oproept⁵¹ en dat het biologische wereldbeeld respect oproept jegens alle levende wezens.⁵² Taylor beschrijft 'levende wezens' hier verder doordat zij een 'good of their own' hebben.⁵³

Deze 'good of a being' is niet wat het wezen wil (waar hij/zij min of meer toevallig zin in heeft) maar wat goed is voor hem/haar, wat in het belang is van het wezen.⁵⁴ Dit is afhankelijk van de 'biologische opmaak' van het wezen, het is soort-specifiek.⁵⁵ Mijn interpretatie hiervan is dat het voor sociale dieren bijvoorbeeld nodig is om contact te hebben met soortgenoten, en dat planten voldoende (en niet te veel) zonlicht nodig hebben.

⁴⁶ Paul Taylor, *Respect for nature; A theory of environmental ethics*. 25th anniversary edition (Princeton: Princeton University Press, 2011), 10-11.

⁴⁷ Ibid, 41, 44.

⁴⁸ Ibid, 42.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibid, 44.

⁵¹ Ibid, 41.

⁵² Ibid, 45.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibid, 60, 63.

⁵⁵ Ibid, 45.

Taylor schetst het onderscheid tussen wezens/dingen met en zonder een ‘good of their own’ door te zeggen dat het betekenisvol moet zijn om erover te praten, zo vindt hij het wel betekenisvol om over het belang van een kind te praten (met hem gaan kamperen), maar niet over het belang van een zandhoop (het beschermen tegen de regen).⁵⁶

Om het respect tegenover wezens met een ‘good of their own’ verder te onderbouwen legt Taylor het begrip van ‘inherent worth’ uit. Hij zegt dat het hebben van een ‘good of its own’ op zichzelf onvoldoende is om morele plichten tegenover datgene te funderen. Hiervoor moeten we hetgeen ook als inherent waardevol beschouwen en “when so regarded, the entity is considered to be worthy of respect on the part of all moral agents. The attitude of respect is itself then seen to be the only suitable, appropriate, or fitting attitude to take towards the entity.”⁵⁷

Als een wezen inherent waardevol is (hierin is geen gradatie mogelijk⁵⁸) dan betekent dit dat “a state of affairs in which the good of X is realized is better than an otherwise similar state of affairs in which it is not realized.”⁵⁹ Op deze manier is het begrip van inherente waarde alleen toepasbaar op iets wat inderdaad een ‘good of its own’ heeft.⁶⁰

Met betrekking tot dit gedeelte van Taylor’s betoog zijn een aantal kritische vragen te stellen. Ten eerste wordt de grens tussen entiteiten met en zonder een ‘good of their own’ onvoldoende onderbouwd. Taylor zegt ten eerste dat het verschil ligt in betekenisvol erover kunnen praten, maar hij gaat hier ook verder op in en geeft meerdere voorbeelden. Zo zegt hij dat het onderhouden van een machine niet in het belang van de machine zelf is, maar alleen in het belang van zijn gebruiker en dus heeft een machine geen ‘good of its own’.⁶¹ Ook geeft hij een uitgebreide beschrijving van wat de ‘good’ van bijvoorbeeld een vlinder is. Hierin heeft hij het over het op een normale manier doorlopen van alle levensfasen, en gezond volwassen leven lijden, zich succesvol aanpassen aan de omgeving, en het in stand houden van normale biologische soort-specifieke functies.⁶² Het lijkt hierbij dat Taylor vindt dat normaal biologisch functioneren goed is en dus beschermd en bevorderd moet worden, in welk levend wezen dan ook. Hij maakt daarmee de stap van ‘is’ naar ‘ought’ zonder verdere onderbouwing te geven waarom de normale biologische levensloop moreel gewichtig is.

Daarnaast sluit zijn uitleg naar mijn mening niet uit dat ook een machine een ‘good of its own’ heeft. Taylor gaat er namelijk vanuit dat planten (en zelf eencellige organismen) een ‘good of their own’ hebben aangezien “it makes perfectly good sense [...] to speak of what benefits or harms them, what environmental changes are to their advantage or disadvantage, and what physical circumstances are favorable or unfavorable to them.”⁶³ Ditzelfde geldt wat mij betreft ook voor machines, deze gaan ook kapot of functioneren minder onder bepaalde omstandigheden. Het punt hierbij is dat Taylor claimt dat dit niet in het belang is van de machine zelf, maar op grond waarvan hij dit claimt blijft onduidelijk. Het gaat niet om bewustzijn of het ervaren van ongemak, want Taylor geeft zelf toe dat planten en simpele

⁵⁶ Taylor, *Respect for nature*, 60-61.

⁵⁷ Ibid, 72.

⁵⁸ Ibid, 77.

⁵⁹ Ibid, 75.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibid, 61.

⁶² Ibid, 66.

⁶³ Ibidem.

organismen dat ook niet hebben.⁶⁴ Als machines inderdaad een ‘good of ‘their own’ hebben en vanuit een systeem van overtuigingen inherente waarde aan hen wordt toegeschreven, dan zouden we ook morele plichten jegens machines hebben. Vanuit het bio-centrische wereldbeeld van Taylor lijkt alleen biologische leven morele waarde toegeschreven te krijgen, maar op grond waarvan blijft onduidelijk – mogelijk speelt een teleologische of goddelijke gedachte een rol.

In zijn uitleg lijkt hij dus alleen te wijzen op het voortbestaan (overleven) en eventueel floreren (optimaal functioneren) van entiteiten. Hiervoor zie ik op moreel gebied geen verschil tussen het voortbestaan (en optimaal functioneren) van een plant en een machine. Zoals al aangegeven zou je dit bijvoorbeeld kunnen tegengaan door te stellen dat natuurlijke entiteiten morele waarde hebben en entiteiten die door mensen gemaakt zijn (artificiële entiteiten) niet. Of je kunt proberen te onderbouwen dat machines, op welke manier dan ook niet leven. Beide opties maken de grens echter niet duidelijker aangezien machines steeds ingewikkelder worden - en misschien op den duur zelfs bewustzijn hebben en dus zelfs ‘levender’ lijken te zijn dan planten - terwijl we planten en dieren juist steeds meer zelf creëren (door fokken en genetische modificatie).

Veel onderdelen van Taylor’s uitleg over ‘good’ en inherente waarde zijn afhankelijk van zijn onderbouwing van de keuze voor het bio-centrische wereldbeeld omdat de waarde van natuur en (biologisch) leven daaruit voort lijkt te komen. Hier zal ik nu verder op ingaan.

3.3 Keuze voor het bio-centrische wereldbeeld

Taylor argumenteert dat het bio-centrische wereldbeeld het wereldbeeld is dat een ideale beoordelaar zou kiezen. Deze ideale beoordelaar – ofwel een beoordelaar onder ideale condities - voldoet volgens Taylor aan drie condities.

Ten eerste is hij rationeel in zijn denken en oordelen.⁶⁵ Dit is een uitgebreid concept dat onder andere inhoudt dat de beoordelaar objectief en afstandelijk is; dat hij alleen ter zake doende argumenten in overweging neemt, los van enige motivaties of persoonlijke gevolgen.⁶⁶ Andere eigenschappen die onder rationaliteit in denken en oordelen vallen zijn: capaciteiten om deductief te kunnen redeneren; iets wat Taylor ‘belief-rationality’ noemt (dat overtuigingen volledig samengaan met het bewijs wat ervoor is); en het vermogen om onafhankelijk te oordelen (zelf beslissingen te maken en dus autonoom te kunnen redeneren).⁶⁷

De tweede conditie van een ideale beoordelaar is dat hij gevestigde empirische kennis bezit over alle ter zake doende feiten omtrent de verschillende wereldbeelden. Taylor noemt dit ook ‘factual enlightenment’.⁶⁸

Tot slot heeft een ideale beoordelaar een verhoogde of optimale realiteitszin. Dit houdt in dat de hij/zij kan inzien welke gevolgen een wereldbeeld heeft op het leven van individuele organismen.⁶⁹

⁶⁴ Taylor, *Respect for nature*, 63.

⁶⁵ Ibid, 162.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibid, 162-163.

⁶⁸ Ibid, 164.

⁶⁹ Ibid, 164-165.

Vanuit deze drie condities zou een ideale beoordelaar wereldbeelden beoordelen aan de hand van een viertal principes.⁷⁰

Taylor zegt dat het bio-centrisch wereldbeeld aan deze vier principes voldoet en daarom gekozen kan worden als wereldbeeld.⁷¹ Hij sluit hierbij andere toegestane wereldbeelden niet uit.

Dit laatste lijkt mij het eerste zwakke punt in Taylor's betoog. Hij is weliswaar realistisch in zijn uitspraken dat een wereldbeeld niet bewezen kan worden en dat er misschien meer geaccepteerde wereldbeelden zijn.⁷² Hierdoor geeft hij zijn lezer echter geen directe redenen om zijn bio-centrische wereldbeeld over te nemen, aangezien ieder wereldbeeld aan de criteria getoetst kan worden en ook acceptabel kan zijn.

Daarnaast kun je vragen opwerpen over het gebruik van een ideale beoordelaar in argumentaties in het algemeen. Naar mijn mening kunnen we namelijk nooit weten wat deze precies zou kiezen; door de beschrijving van zo een beoordelaar worden wel keuzes uitgesloten, maar de mogelijkheden worden daarmee niet uitgeput.

Eén van de condities die Taylor noemt is bijvoorbeeld 'factual enlightenment' wat betekent dat de beoordelaar alle ter zake doende feitelijke kennis bezit. Wij weten echter niet om welke kennis dit gaat - wij bezitten het immers niet, wij zijn geen ideale beoordelaars - en dus kunnen we ook niet inschatten hoe dit de redenatie en keuze van de beoordelaar beïnvloedt. In de lijn van Taylor's betoog kunnen we ons bijvoorbeeld inbeelden dat feitelijke kennis de ideale beoordelaar vertelt dat een bepaalde dier- of plantensoort eigenlijk heel intelligent en moreel is, of dat wij – mensen – de grootste bedreiging van een ideale wereld zijn. Dit zou zijn keuze in een heel andere richting kunnen sturen dan Taylor claimt.

Dan is er nog een meer specifieke opmerking te maken ten aanzien van de derde conditie die Taylor geeft, namelijk de optimale realiteitszin. De kern van deze conditie is dat de beoordelaar moet nagaan en inzien welke gevolgen de keuze van een bepaald wereldbeeld heeft op individuen. Het gaat dan dus niet om algemene of statistische gevolgen, maar over wat het betekent voor mij, voor jou, voor onze kat, ect. Je merkt dan echter meteen al dat deze conditie (morele?) invulling behoeft, want welke wezens en objecten tellen hiervoor mee? en welke gevolgen tellen als positief of negatief? Taylor zegt zelf: "The organisms in question are all those about which a world view makes assertions. In addition, they are all the organisms whose conditions of life would be affected for better or for worse by an agent's accepting a world view."⁷³ Vooral de tweede zin behoeft invulling. We kunnen dit namelijk ook (contra Taylor) een utilistische invulling geven door te stellen dat alleen pijn en plezier 'moreel reëel' zijn en dus meetellen als positieve of negatieve gevolgen bij het kiezen van een wereldbeeld. Dit zou dan een heel andere (utilistisch) wereldbeeld opleveren. Taylor lijkt in dit gedeelte van zijn betoog het bio-centrische wereldbeeld al gedeeltelijk aan te hebben genomen.

Een laatste opmerking met betrekking tot Taylor's rechtvaardiging van de keuze van een wereldbeeld is dat hij de mens-ethiek die hij aan het begin kort bespreekt wil behouden naast de milieu-ethiek die hij nu heeft verdedigd. Hij geeft echter geen argumentatie waarom een ideale beoordelaar ook deze mens-ethiek zou zien als acceptabele keuze, en waarom deze

⁷⁰ Taylor, *Respect for nature*, 165-166, 159-161.

⁷¹ Ibid, 167.

⁷² Ibidem.

⁷³ Ibid, 164.

zou (kunnen) kiezen voor een combinatie van deze twee. Dit lijkt mij namelijk op z'n minst een vreemde combinatie en in het ergste geval is het zelfs onverenigbaar; hij combineert zo namelijk een onpartijdige, bio-centrische milieu-ethiek met een antropocentrische (mens-partijdige) mens-ethiek. Hier zal ik later op terugkomen.

3.4 Van respect naar morele verplichtingen

Taylor legt vervolgens uit hoe de houding van respect vorm kan krijgen in handelen en karakter. Hierbij definieert hij de houding van respect als het ware als een set van disposities.⁷⁴ Wanneer we deze disposities volgen voor de natuur als 'doel op zich' - dus niet voor onszelf of andere mensen - dan handelen we moreel juist.⁷⁵

Vervolgens legt Taylor uit hoe dit vormgegeven kan worden in een systeem van regels en standaarden van een milieu-ethiek. Dit is simpel, zegt hij, omdat de algemene regels die ons moreel handelen bepalen – zoals hij daarvoor heeft beschreven - als systeem kunnen worden opgesteld.⁷⁶ “The rules and standards of a valid system of environmental ethics are those that must be followed by all moral agents if the requirements for giving due recognition to the inherent worth of wild living things are to be met.”⁷⁷

Hier maakt hij echter een als-dan uitspraak: als we respect naar de natuur willen of moeten uiten, dán moeten we de regels en standaarden van het systeem volgen. Zoals in de vorige paragraaf is uitgewerkt claimt Taylor niet dat het bio-centrische wereldbeeld en het respect jegens de natuur de enige mogelijk, logische of rationele houding is.

Het lijkt er hierbij dus van af te hangen of ik dit wereldbeeld aanhang of deze plichten op mij van toepassing zijn. Dit roept de vraag op of het mogelijk is een ander dan mijzelf op deze plichten aan te spreken. Mogelijk zit hier dus een probleem dat ik deze plichten wel aan mijzelf kan opleggen, maar niet aan anderen.

3.5 Rechten en conflictsituaties

Taylor pleit ervoor om over deze regels en standaarden niet te praten in termen van rechten. Hij zegt dat dit taalgebruik niets toevoegt en dat het slechts verwarrend werkt vanwege het paradigma van mensenrechten waarbinnen we 'rechten' doorgaans gebruiken.⁷⁸

Hierdoor kan Taylor eraan vasthouden dat een moreel subject geen officiële 'rechten' toegewezen hoeft te worden en dat het geen 'rechten' voor zichzelf hoeft te kunnen claimen. Deze aannames maken het namelijk onwaarschijnlijk dat we rechten tegenover planten en dieren zouden accepteren.

Taylor weidt hierover uit dat “the rules of duty define a moral relationship between the agent and the subject.”⁷⁹ De actor en het subject staan dus in een bepaalde verhouding en interactie tot elkaar, waarbinnen de actor de plichten als bindend ervaart en het subject het waard is om op die manier behandeld te worden.

⁷⁴ Taylor, *Respect for nature*, 80.

⁷⁵ Ibid, 84-85.

⁷⁶ Ibid, 88.

⁷⁷ Ibid, 89.

⁷⁸ Ibid, 255.

⁷⁹ Ibid, 252.

In conflictsituaties waarbij plichten vanuit de mens-ethiek en plichten vanuit de milieu-ethiek tegenover elkaar staan, verwijst Taylor naar een ideaalbeeld van de wereld.⁸⁰ Dit is een wereld waarin de mens en zijn natuurlijke omgeving in harmonie samenleven.⁸¹ Aan de hand hiervan kunnen we ons handelen dan alsnog bepalen.

Deze conflictsituaties en de manier waarop Taylor deze probeert op te lossen leggen een mogelijke inconsistentie in zijn betoog bloot. Taylor verwijst namelijk naar een balans tussen menselijke cultuur (beschaving) en natuur. Hij zegt hierover: “Although we cannot avoid some disruption of the natural world when we pursue our cultural and individual values, we nevertheless constantly place constraints on ourselves so as to cause the least possible interference in natural ecosystems and their biots.”⁸² Taylor zegt hiermee dat er weliswaar grenzen zijn aan ons handelen, maar dat we toch op de eerste plaats onze culturele en individuele waarden na moeten streven.

Over zijn milieu-ethiek claimt hij dat deze onpartijdig is, dat één element – de belangrijkste – “consists in a total rejection of the idea that human beings are superior to other living things.”⁸³ Hij legt uit dat in het geval van inferioriteit van niet-menselijke entiteiten “whenever a conflict arose between their wellbeing and the interests of humans, human interests would automatically take priority” en “although both humans and nonhumans would deserve moral consideration, they would not deserve equal consideration.”⁸⁴ Dit zegt hij dus over een antropocentrische milieu-ethiek, wat hij afwijst.

Echter, in het eerder gegeven citaat zegt hij dat ‘some disruptions’ in de natuur onvermijdelijk zijn bij het nastreven van onze ‘cultural and individual values’. Hij legt verder niet uit wat deze waarden dan inhouden. Het lijkt mij echter duidelijk dat dit betekent dat het nastreven van bijvoorbeeld een culturele waarde zoals stierenvechten of een individuele waarde zoals reizen met de auto in plaats van met de fiets toegestaan is zolang de effecten op de natuur als ‘some disruption’ bestempeld kunnen worden – en dat kan alles zijn, los van ‘totale vernietiging’.

Taylor lijkt zo dus wel degelijk voorrang te geven aan menselijke waarden en bezigheden, met de kanttekening dat we ook de natuur in overweging moeten nemen. Ofwel ‘although both humans and nonhumans deserve moral consideration, they do not deserve equal consideration’.

Dan is er nog een ander punt in Taylor’s betoog dat de aandacht trekt. Hij maakt namelijk een onderscheid tussen natuur die onderhouden wordt door mensen en natuur die onafhankelijk van mensen functioneert en in balans is. Zo legt hij uit wat hij verstaat onder een natuurlijk ecosysteem: “any collection of ecologically interrelated living things that, without human intrusion or control, maintain their existence as species-populations over time.”⁸⁵ Het ‘natuurlijke’ in deze definitie is dat er geen interventie door mensen plaatsvindt. Taylor zegt dat er op deze manier misschien nog maar weinig ‘natuur’ is en dat we het het best kunnen

⁸⁰ Taylor, *Respect for nature*, 307.

⁸¹ Ibid, 308.

⁸² Ibid, 310.

⁸³ Ibid, 129.

⁸⁴ Ibid, 133.

⁸⁵ Ibid, 3.

zien als een continuüm met aan de ene kant volledige controle van de mens en aan de andere kant volledige 'natuur'.⁸⁶

Ook spreekt hij over wilde dieren en planten waarmee hij verwijst naar de dieren en planten in natuurlijke ecosystemen – hij spreekt over een 'genuinely wild state' van biotische gemeenschappen in een natuurlijk ecosysteem, en wilde dieren en planten in een semi-natuurlijk ecosysteem (waar in het verleden wel invloed van mensen is geweest).⁸⁷ Later schrijft hij: "Although one part of human civilization, the bioculture, does consist in making use of other living things for the benefit of people, no such relationship of dominance and subordination is found in the human treatment of the creatures of the wild."⁸⁸ Hiermee lijkt hij te zeggen dat gedomesticeerde, niet-wilde dieren en planten wel gebruikt mogen worden voor – en dus ondergeschikt zijn aan – menselijke doeleinden. Dit is echter een conclusie die niet verenigbaar is met zijn milieu-ethiek, aangezien deze zegt dat alles met een 'good of its own' en inherente waarde een gelijke morele status heeft en gelijke overweging verdient, en met betrekken daarmee is er geen verschil tussen een wild en een gedomesticeerd individu.

3.6 Samenvattend en concluderend

Taylor bouwt zijn milieu-ethiek op aan de hand van een bio-centrisch wereldbeeld waarbij alles met een 'good of its own' en inherente waarde gelijke morele status heeft. De reden waarom we dit wereldbeeld aan zouden nemen werkt Taylor uit door te argumenteren dat het een geaccepteerd wereldbeeld is vanuit een ideale beoordelaar. Ook schets hij de implicaties van zijn ethiek. Hierbij maakt hij een combinatie van een mens-ethiek en zijn milieu-ethiek, waarbij in conflictsituaties gekeken moet worden naar het beeld van een ideale wereld.

Er is een aantal knelpunten of onduidelijkheden in Taylor's uitwerking. Zo lijkt het alsof zijn invulling van de ideale beoordelaar het bio-centrische wereldbeeld al gedeeltelijk aanneemt, omdat bepaalde condities van de ideale beoordelaar invulling vereisten.

Daarnaast is het onduidelijk hoe Taylor beoogt een mens-ethiek en zijn milieu-ethiek naast elkaar te handhaven. Dit lijkt tot tegenstrijdige situaties te leiden doordat zijn milieu-ethiek alle wezens als gelijken beschouwt, maar de mens-ethiek menselijke doelen superioriteit - of in ieder geval prioriteit - geeft.

Tot slot maakt hij een onderscheid tussen natuurlijk en niet-natuurlijk - of wild en niet-wild. Ook dit leidt bij zijn uitleg van implicaties tot tegenstrijdigheden omdat niet-wilde dieren en planten geen of minder morele status lijken te hebben terwijl dit in strijd is met zijn milieu-ethiek. Ook hier lijkt Taylor de mens en zijn doelen dus toch een superieure positie te geven.

⁸⁶ Taylor, *Respect for nature*, 5.

⁸⁷ Ibid, 4.

⁸⁸ Ibid, 310.

4. Conclusie

In deze scriptie heb ik twee verschillende theorieën besproken die ieder op een zeer verschillende manier plichten tegenover dieren onderbouwen.

Kaldewaj neemt als leidraad drie vormen van Kantiaanse argumenten. Zij claimt en onderbouwt dat de grond van verplichtingen in deze argumenten niet normatief actor-schap is, maar doelgericht actor-schap. Hierdoor hebben we plichten niet alleen tegenover mensen (normatieve actoren) maar ook tegenover dieren (doelgerichte actoren). Juist doordat zij uitgaat van bestaande argumenten en laat zien dat deze plichten kunnen onderbouwen tegenover dieren heeft haar claim kracht: in de ethiek is geen overeenstemming over welke stroming en argumenten de beste zijn, maar Kaldewaj laat zien dat mensen die achter Kantiaanse argumenten staan ook na moeten denken over plichten jegens dieren.

Volgens mij maakt Kaldewaj met name een goed punt door de grond van morele plichten te leggen in 'dierlijke' eigenschappen (die zowel mensen als andere dieren bezitten) in plaats van in menselijke eigenschappen (die alleen mensen bezitten). Hierdoor is er geen stap nodig van plichten jegens mensen naar plichten jegens dieren omdat beide door dezelfde stap onderbouwd worden.

Haar benadering heeft nog wel enkele problemen en onduidelijkheden. Zo leidt de combinatie van argumenten vanuit actor-schap en Kaldewaj's toevoeging van doelgericht actor-schap tot zeer contra-intuïtieve implicaties. En lijkt haar uitwerking van argumenten vanuit medewetgeving zeer beïnvloedbaar door vooroordelen.

Mogelijk kunnen deze moeilijkheden verholpen worden door meer uitwerking van de argumenten en hun implicaties.

Taylor heel een heel andere aanpak. Hij gaat niet uit van bestaande argumenten, maar bouwt een gehele milieu-ethiek op. Hierbij maakt hij een soortgelijk punt als Kaldewaj door zijn verschuiving van een antropocentrisch naar een bio-centrisch wereldbeeld - een focus op 'dierlijke' in plaats van 'menselijke' eigenschappen.

Met zijn uitwerking hiervan is echter wel een aantal dingen mis. Met name de gekeurde aannames in zijn condities van de ideale beoordelaar, waarin hij het bio-centrische wereldbeeld al (gedeeltelijk) lijkt te hebben aangenomen.

Daarnaast claimt hij dat vanuit zijn milieu-ethiek het idee van menselijke superioriteit volledig verworpen wordt, maar dit voert hij zelf niet door. Bij zijn uitwerking met betrekking tot conflictsituaties geeft hij namelijk duidelijk voorrang aan menselijke doelen, en ook bij het onderscheid tussen wilde natuur en niet-wilde natuur lijken menselijke doelen prioriteit te krijgen.

Deze problemen lijken niet eenvoudig op te lossen omdat sommige erg diep in de argumentatie zitten – zoals de gekleurde aanname. Ook als we alleen kijken naar het probleem dat Taylor toch bepaalde prioriteit geeft aan menselijke doelen, blijven er moeilijkheden. We lijken dan namelijk op een zelfde punt te komen als in Kaldewaj's uitwerking; dat de implicaties zeer contra-intuïtief worden omdat het leven van een mens en het leven van een dier dan op gelijk moreel niveau komen te staan en we hier moreel gezien dus geen keuze tussen zouden moeten kunnen maken.

Hiermee lijkt een belangrijk punt in dit debat naar voren te komen. Misschien kunnen we er – ook voor de onderbouwing van plichten jegens dieren – niet omheen om een vorm van menselijke superioriteit aan te nemen. Het lijkt alsof we hierin een juiste midden dienen te

vinden tussen volledige menselijke superioriteit aan de ene kant – waarbij geen plichten jegens niet-mensen mogelijk zijn – en volledige gelijkwaardigheid aan de andere kant – waarbij we tegen de problemen aanlopen zoals bij Kaldewaij en Taylor te zien waren.

Door een bepaalde, gebalanceerde mate van menselijke superioriteit aan te nemen kunnen we onder andere onze positie als normatieve actoren – in tegenstelling tot slechts doelgerichte actoren zoals dieren – bevestigen en onderbouwen.

Dit kan een omslag betekenen in het debat over plichten jegens niet-menselijke wezens; menselijke superioriteit wordt niet langer verworpen, maar juist aangenomen.

Bibliografie

- Dierenbescherming. “Grondbeginselen.” <http://www.dierenbescherming.nl/grondbeginselen> (geraadpleegd op 4 juni 2014).
- Greenpeace. “Our core values,” September 19, 2006. <http://www.greenpeace.org/international/en/about/our-core-values/> (geraadpleegd op 15 juni 2014).
- Kaldewaij, F. *The animal in morality: Justifying duties to animals in Kantian moral philosophy*. Zutphen: Wöhrmann Print Service, 2013.
- Opstelten, I.W. (De Minister van Veiligheid en Justitie). “Wet dieren,” Uitgegeven de twaalfde juli 2011. http://wetten.overheid.nl/BWBR0030250/geldigheidsdatum_04-06-2014 (geraadpleegd op 4 juni 2014).
- Partij voor de Dieren. “Beginselverklaring,” 11 juli 2005. <https://www.partijvoordedieren.nl/departij/beginselverklaring> (geraadpleegd op 4 juni 2014).
- Redactie Trouw. “Consument kiest vaker voor duurzaam voedsel,” 4 juni 2014. <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/3666613/2014/06/04/Consument-kiest-vaker-voor-duurzaam-voedsel.dhtml> (geraadpleegd op 4 juni 2014).
- Taylor, P. *Respect for nature; A theory of environmental ethics*. 25^e anniversary edition. Princeton: Princeton University Press, 2011. 1^e druk 1986.
- WNF, “Beleidsplan Wereld Natuur Fonds,” http://assets.wnf.nl/downloads/beleidsplanwnf_dec2013.pdf (geraadpleegd 16 juni 2014).
- WNF. ‘Over WNF.’ <http://www.wnf.nl/nl/overwnf/> (geraadpleegd op 4 juni 2014).