

Mens en dier: verschillende tellers onder dezelfde noemer?

Bachelor scriptie

Naam: Roel Smeets

Studentnummer: 3717364

Studie: Wijsbegeerte

Faculteit: Geesteswetenschappen

Departement: Ethiek

Begeleider: Frederike Kaldewaij

Tweede beoordelaar: Menno Lievers

Inleverdatum: 1-9-2013

Mens en dier: verschillende tellers onder dezelfde noemer?

Mensen en dieren (lees: niet-menselijke wezens) verschillen in fundamentele aspecten. Zo wordt er vaak gezegd dat dieren bepaalde rationele capaciteiten missen, zoals een reflectieve vorm van zelfbewustzijn. Er zijn echter ook overeenkomsten aan te wijzen, op grond waarvan men zou kunnen zeggen dat wij¹ essentieel dezelfde wezens zijn. Hier kan men denken aan de mogelijkheid tot lijden ('sentience'), die beide wezens in bepaalde gevallen gemeen lijken te hebben. Het is voor ons onvermijdelijk om ons op een dag af te vragen in hoeverre wij morele plichten hebben tegenover wezens die fundamenteel van ons verschillen – we leven nu eenmaal in een wereld waarin we geconfronteerd worden met de verhouding tussen verschillende wezens. Wie meent dat wij morele plichten hebben tegenover dieren, dient daar een rechtvaardiging voor te geven. Het is de taak van de dierethiek om de geldigheid van dergelijke rechtvaardigingen te onderzoeken en te beoordelen. Een van de manieren om morele plichten tegenover dieren te rechtvaardigen is om te laten zien in welke zin dieren op mensen lijken (of andersom: in welke zin mensen op dieren lijken). Op die manier wordt er een gedeelde fundering geformuleerd waarop men in de rechtvaardiging van morele plichten gebruik van kan maken. Een onderliggende gedachte zou kunnen zijn: als dieren X (e.g. de capaciteit om te lijden) met mensen delen, dan moeten wij dieren behandelen overeenkomstig de manier waarop wij omgaan met het feit dat mensen X bezitten. In deze scriptie zal ik onderzoeken in hoeverre het legitiem is om bij de rechtvaardiging van morele plichten tegenover te dieren te verwijzen naar de gedeelde capaciteiten tussen mens en dier. De centrale vraag zal zijn: hebben de auteurs goede redenen om in hun rechtvaardiging te verwijzen naar dergelijke overeenkomsten? Of is hen misschien antropocentrisme te verwijten? En zo ja: is dat problematisch? De vraag naar de noodzakelijkheid en onvermijdelijkheid van een dergelijke fundering – is er een andere fundering mogelijk? – ligt hier aan ten grondslag. Is het mogelijk om een rechtvaardiging te geven die niet verwijst naar iets dat mens en dier gemeen hebben? Ik richt me zowel op de manier waarop Korsgaard morele plichten tegenover dieren fundeert in een Kantiaanse plichtsethiek, als op de manier waarop Singer zijn normatieve theorie rechtvaardigt. Ook behandel ik Nussbaum, die sceptisch is over verwijzingen naar de overeenkomsten tussen mens en dier in de rechtvaardiging van een normatieve theorie.

Eerst laat ik zien hoe Korsgaards rechtvaardiging van morele plichten tegenover dieren er precies uit ziet, hierbij zal ik duidelijk maken dat zij in haar rechtvaardiging gebruik maakt van de gedeelde basis tussen mens en dier. Vervolgens bespreek ik de manier waarop Singer gebruik maakt van deze gedeelde basis in de rechtvaardiging van zijn normatieve theorie. Daarna bespreek Nussbaums redenen om een dergelijke basis af te wijzen. Dan bekritiseer ik, aan de hand van formele- en neutrale criteria, de kracht van de redenen van de auteurs. Is het legitiem om ofwel de overeenkomsten tussen mens dier te gebruiken voor de rechtvaardigingen van een normatieve theorie, ofwel een verwijzing naar deze overeenkomsten af te wijzen? Ik zal beargumenteren dat Korsgaards conclusie uit haar premissen volgt, omdat de premisse betreffende de overeenkomsten tussen mens en dier zich op een bepaalde manier verhoudt tot haar argumentatie aangaande de aard van verplichting. Ook zal ik beargumenteren dat Singers rechtvaardiging een solide basis heeft, omdat zijn criterium van 'sentience' afkomstig is van de manier waarop hij moraliteit definieert. Hierna zal ik laten zien dat Nussbaum er niet in slaagt om een alternatief te formuleren, omdat haar rechtvaardiging uiteindelijk toch blijkt te verwijzen naar iets dat dieren met mensen gemeen hebben – zij het op een specifieke manier. Ten slotte zal ik concluderen dat het in de dierethiek onvermijdelijk is, om in de rechtvaardiging van een normatieve theorie naar iets te

¹ In deze scriptie verwijst 'wij' naar 'wij mensen'.

verwijzen dat mens en dier met elkaar verbindt. De wijze waarop morele verplichting tegenover dieren gedefinieerd wordt hangt namelijk sterk af van de vooronderstelde conceptie van moraliteit – doorgaans is daarvan het uitgangspunt dat uitsluitend mensen wezenlijk morele wezens.

Korsgaards rechtvaardiging: het belang van een 'natural good'

Korsgaard erkent dat er een essentieel verschil tussen mens en dier bestaat. Van sommige dieren kan gezegd worden dat ze een zekere mate van zelfbewustzijn bezitten², maar de mens onderscheidt zich door een specifieke vorm van zelfbewustzijn dat karakteristiek is voor het mens-zijn. Dit is de capaciteit van normatieve zelfwetgeving. Levende wezens worden geconfronteerd met impulsen en prikkels. Het specifiek menselijke openbaart zich in de manier waarop een wezen omgaat met deze impulsen en prikkels. Sommige dieren zijn in staat om op een relatief intelligente manier te reageren op de impulsen en prikkels in kwestie; ze lijken bijvoorbeeld soms een oorzaak-gevolg relatie te ontwaren in de empirie – dit zou men een vorm van bewustzijn kunnen noemen. Bij de mens is er volgens Korsgaard iets speciaals aan de hand. Op het moment dat een mens geconfronteerd wordt met een prikkel maakt zijn capaciteit van normatieve zelfwetgeving het voor hem mogelijk om de prikkel ofwel te onderschrijven, ofwel af te wijzen.³ Bijvoorbeeld: persoon X heeft honger (= prikkel). Nu is hij geen weerloos slachtoffer van deze impuls: hij kan kiezen om zijn honger te stillen, of om geen gehoor te geven aan zijn hongergevoel. Omdat er een zekere reflectieve afstand bestaat tussen de prikkel van persoon X en zijn (morele) besluit, is hij in staat om zichzelf normatief te bevragen – dit maakt hem *autonoom*. Dieren missen deze reflectieve afstand en daarom ontbreekt het hen aan de capaciteit van normatieve zelfwetgeving.

Maar welke consequenties heeft dit verschil nu voor de manier waarop wij ons tot niet-menselijke wezens moeten verhouden? Korsgaard situeert morele plichten tegenover dieren in de aard van verplichting. Ze gebruikt hiervoor de Kantiaanse moraalfilosofie. Kants 'reciprocity argument'⁴ stelt dat moraliteit een systeem is waarin wezens binnen eenzelfde domein plichten tegenover elkaar hebben. Het relevante domein is het domein van de rationele, zelf-wetgevende wezens. Het is verhelderend om dit in verband te brengen met de categorische imperatief. Deze stelt dat een handeling moreel juist is als de maxime van die handeling gewild kan worden als een universele wet. Volgens Kant kunnen slechts mensen deze normatieve zelfwetgeving toepassen en daarom kunnen wij alleen morele plichten hebben tegenover mensen. De onderliggende gedachte van de categorische imperatief is dat de handeling in kwestie altijd door iedereen voltrokken zou moeten kunnen worden, anders is deze niet moreel juist. Omdat dieren niet in staat zijn om de categorische imperatief toe te passen, zijn zij geen doel op zich en geen subject van morele consideratie.

Korsgaard modelleert dit argument, opdat het wel kan rechtvaardigen waarom wij morele plichten tegenover dieren hebben. Volgens haar zijn we niet slechts rationele, autonome wezens, maar ook wezens voor wie iets goed of slecht kan zijn. Ze beargumenteert dat we in de normatieve zelfwetgeving noodzakelijkerwijs verbonden zijn met dit dierlijke zelf.⁵ Als we onszelf normatief bevragen – als we de categorische imperatief toepassen – verhouden we ons automatisch tot onszelf als wezens voor wie iets goed of slecht kan zijn. De normatieve zelfwetgever probeert vast te stellen wat moreel wenselijk is, hierbij is hij onlosmakelijk verbonden met wat voor hem 'natural good' is. Ons handelen is, in zoverre we rationeel zijn, gericht op iets wat ons handelen rechtvaardigt – iets wat wij als normatief goed

² Korsgaard, 2011. p.92

³ Korsgaard, 2007. p.100

⁴ Korsgaard, 2011. p.104

⁵ Korsgaard, 2011. p.108

zien. Korsgaards belangrijkste inzicht is dat onze ‘final good’ voor een deel bestaat uit onze ‘natural good’. Dus: in de activiteit van normatieve zelfwetgeving wordt geclaimd dat wat voor ons goed is (‘natural good’) ook ‘objectively’ en ‘normatively’ goed is.⁶ Omdat dieren ook wezens zijn voor wie iets goed of slecht kan zijn (i.e. dat ze gericht zijn op een ‘natural good’), trekt Korsgaard hieruit de conclusie dat we ook morele plichten tegenover hen hebben. Het feit dat zij geen plichten kunnen hebben tegenover ons is irrelevant. We bevinden ons op het niveau van ons dierlijke zelf in hetzelfde domein als dieren; daarom zijn zij subject van morele consideratie.

Het is duidelijk dat Korsgaard in de rechtvaardiging van haar normatieve theorie gebruik maakt van de mate waarin wij dingen met dieren gemeen hebben. Ze beredeneert als volgt. De aard van verplichting is zo gestructureerd dat we normatieve significantie claimen voor wat voor ons natuurlijkerwijs goed is. Dieren zijn in opzicht X – dat we wezens zijn voor wie iets goed of slecht kan zijn – hetzelfde als mensen. Daarom hebben we ook morele plichten tegenover dieren.

Singers rechtvaardiging: ‘sentience’ als graadmeter voor morele relevantie

Het voorkeursutilisme van Peter Singer is eveneens een normatieve theorie die refereert aan bepaalde overeenkomsten tussen mens en dier. Singer gebruikt in de rechtvaardiging van zijn normatieve theorie aangaande dieren het criterium van ‘sentience’⁷ (i.e. de mogelijkheid om te lijden). Om een goed begrip te krijgen van Singers redenen om juist dit criterium te gebruiken, is het verhelderend om zijn idee van ‘speciesism’⁸ erbij te nemen. Singer formuleert dit begrip in een analogie met racisme. Een racist gebruikt ‘ras’ of ‘huidskleur’ als reden voor morele uitsluiting, een ‘speciesist’ gebruikt ‘soort’ als reden om wezens te verklaren tot moreel irrelevant. Volgens Singer is het uitsluiten van wezens op grond van hun soort net zo arbitrair als het uitsluiten van wezens op grond van hun huidskleur. In de zoektocht naar de vraag welke wezens er in moreel opzicht toe doen, moet de scheidslijn getrokken worden op grond van een niet-arbitraire factor. Dit is ‘sentience’: welke wezens subject van morele consideratie zijn hangt volgens hem af van de vraag of de wezens in kwestie in staat zijn om te lijden, want

‘The capacity for suffering and enjoying things is a prerequisite for having interests at all, a condition that must be satisfied before we can speak of interests in any meaningful way.’⁹

Wanneer men geconfronteerd wordt met een moreel vraagstuk, dient men een utilistische calculus op te stellen. De reden dat we zo’n calculus op moeten stellen ligt volgens Singer besloten in de aard van moraliteit. Door middel van reflecties over de eigenschappen die een goede normatieve theorie zou moeten bezitten, formuleert Singer een criterium waar hij meent dat deze aan moet voldoen. Dit is het criterium van ‘universaliteit’:

‘Ethics goes beyond ‘I’ and ‘you’ to the universal law, the universalizable judgment, the standpoint of the impartial spectator or ideal observer, or whatever we choose to call it.’¹⁰

⁶ Korsgaard, 2011. p.105

⁷ Singer, 2011. p.50

⁸ Singer, 2011. p.48

⁹ Singer, 2011. p.50

¹⁰ Singer, 2011. p.11

Volgens Singer moet een normatieve theorie die dit criterium respecteert een utilistisch fundament hebben. Zijn voorkeursutilisme voldoet hieraan, omdat geen van de belangen van een wezen op zichzelf belangrijker zijn dan de belangen van een ander wezen – dit maakt zijn theorie universeel. In de utilistische calculus worden de belangen van de betrokkenen tegen elkaar afgewogen, opdat bepaald kan worden wat de moreel juiste handeling is in de betreffende situatie. Voordat deze calculus opgesteld kan worden, moet er eerst bepaald worden welke wezens überhaupt in aanmerking komen voor morele consideratie. Mensen? Dieren? Planten? Stenen? – wiens belangen doen er toe? Singer geeft dan het volgende antwoord. Wezens met belangen zijn wezens die in staat zijn om te lijden. Planten en stenen behoren daarom niet tot het morele domein. Omdat ze niet kunnen lijden, hebben ze geen belangen en daarom hoeven zij niet meegewogen te worden in de utilistische calculus – ze zijn moreel irrelevant. Mensen en dieren kunnen wel lijden, hebben daarom belangen en zijn dus wel moreel relevant.

Men gaat er doorgaans van uit dat het fenomeen ‘pijn’ slechts op kan treden bij wezens met een bepaalde fysieke constitutie. Het is interessant om te zien hoe deze redenering precies in elkaar zit. Wij mensen zijn in staat om pijn te ervaren en de oorzaak van deze pijn valt te herleiden tot de interactie tussen onze fysieke constitutie en een pijnprikkel – bijvoorbeeld: hoe ons zenuwstelsel reageert op de pijnvering van een opgelopen hoofdwond. Een probleem met niet-menselijke wezens is de onmogelijkheid om op accurate wijze met ze te communiceren: we kunnen er niet achter komen hoe onze hond een mogelijke pijnlijke situatie ervaart door het aan hem te vragen. We moeten er dus op een andere manier achter zien te komen. Bijvoorbeeld door te kijken in hoeverre er op biologisch niveau (e.g. neurologisch, fysiologisch) bepaalde overeenkomsten bestaan tussen de pijnvering van een mens en een dier. Het is niet mijn bedoeling om het fenomeen ‘pijn’ uitgebreid te gaan bespreken (daarvoor kan er toevlucht gezocht worden in het domein van de ‘philosophy of mind’); ik wil er slechts op wijzen dat de mogelijkheid tot lijden op deze manier gedefinieerd wordt als de mate waarin wezens overeenkomsten op dit vlak vertonen met mensen. Dit is ook bij Singer het geval. In de rechtvaardiging van zijn normatieve theorie verwijst hij naar de gelijkenissen tussen mens en dier.

Nussbaums rechtvaardiging: scepsis tegenover de verwijzing naar de gelijkenissen tussen mens en dier in de rechtvaardiging van morele plichten

Er zijn ook auteurs die expliciet kritiek uiten op normatieve theorieën die naar de overeenkomsten tussen mens en dier verwijzen in hun rechtvaardiging. Nussbaum bekritiseert de rechtvaardigingen van Korsgaard en van het utilisme. Ze meent dat deze rechtvaardigingen niet genoeg recht doen aan de complexiteit van het dierlijke denken. Nussbaum stelt dat een normatieve theorie op correcte wijze de complexiteit van dierlijke levensvormen moet erkennen, omdat anders het gevaar bestaat dat de theorie in kwestie ten prooi valt aan ‘anthropomorphization’.¹¹ Er worden een zestal bevindingen¹² over het dierlijke denken uitgelicht, die wijzen op het specifieke en onderscheidende karakter van de cognitieve vermogens van dierlijke wezens. Zoals het gebruik van ‘tools’ en de capaciteit van ‘perspectival thinking’, welke een noodzakelijke voorwaarde is voor het fenomeen ‘empathie’. Deze bevindingen dienen volgens Nussbaum van invloed te zijn op ons morele besef betreffende dieren.

¹¹ Nussbaum, 2011. p.231

¹² Nussbaum, 2011. p.233

De utilistische stroming verhoudt zich op inadequate wijze tot de complexiteit van het dierlijk denken. Nussbaum beschrijft een vijftal problemen¹³ die op het incompetente karakter van deze normatieve theorie zouden wijzen. Zo zou bijvoorbeeld het concept van ‘sentience’ problematisch genoemd kunnen worden, omdat het onmogelijk lijkt om een homogene definitie te geven van de fenomenen ‘pijn’ en ‘plezier’ – het ene lijden is het andere niet. Indachtig deze problemen formuleert Nussbaum twee theoretische alternatieven. Een sterke normatieve theorie dient volgens Nussbaum een Kantiaans element te bevatten, opdat elk wezen gerespecteerd wordt als doel op zich. Ook dient een goede normatieve theorie betreffende dieren een neo-Aristotelisch element te bevatten, opdat er recht wordt gedaan aan de complexiteit van verschillende vormen van leven. Dit Aristotelische element moet er voor zorgen dat erkend wordt dat

‘[...] each creature has a characteristic set of capabilities, or capacities for functioning, distinctive of that species, and that those more rudimentary capacities need support from the material and social environment if the animal is to flourish in its characteristic way.’¹⁴

Nussbaum stelt dat deze twee elementen zowel in Korsgaards normatieve theorie, als in Nussbaums eigen theorie terug te vinden zijn. Het Aristotelische in Korsgaards theorie uit zich in het feit dat zij dieren ziet als zelfregulerende systemen die een bepaald doel nastreven, waarbij men zou kunnen spreken van een bepaalde vorm van intelligentie: ‘as having a sense of self and a picture of their own good, and thus having interests whose fulfillment matters to them.’¹⁵ Het Kantiaanse in Korsgaards theorie uit zich in het feit dat zij dieren als een doel op zich beschouwt: omdat wij op het niveau van ons dierlijke zelf hetzelfde zijn als dieren, moeten wij in de normatieve wetgeving dieren als moreel relevant beschouwen.

Nussbaum geeft een tweetal redenen waarom we haar theorie boven die van Korsgaard zouden moeten verkiezen. De eerste reden is gericht op een bepaalde conceptie van waarden. Korsgaard meent dat wij ‘creators of value’ zijn. Onze doelen zijn slechts waardevol in het licht van onze belangen, die wij delen met dieren – onze ‘animal nature’. Dientengevolge zijn dieren waardevol; ‘because of their kinship to (the animal nature of) a creature who matters, and that creature matters because it has conferred value on itself’.¹⁶ Nussbaum gaat uit van een andere conceptie van waarden. Dieren zijn voor haar intrinsiek waardevol, onafhankelijk van de menselijke normatieve zelfwetgeving. Nussbaum meent dat dieren hun morele relevantie aan iets anders ontleen dan hun overeenkomsten met mensen op het niveau van het dierlijke zelf. Het verwonderlijke aan dieren is dat het complexe wezens zijn die bepaalde doelen nastreven. Uit de aard van deze verwondering ontspruit volgens Nussbaum de basis van morele plichten: als we ergens ontzag voor hebben, leidt dit tot een houding waarbij het object van ontzag als subject van morele consideratie wordt beschouwd. Kortom: Korsgaards theorie wordt verweten een te indirect karakter¹⁷ te hebben betreffende de waarde van dieren. Omdat wij onze eigen dierlijke aard – dat we wezens zijn voor wie iets goed of slecht kan zijn – waardevol vinden en dieren over eenzelfde aard beschikken, gebiedt de consistentie ons ook waarden toe te schrijven aan dieren. Voor Nussbaum zijn dieren moreel relevant op grond van *hun* aard, niet op grond van de manier waarop hun aard gelijkenissen vertoont met *onze* aard.

De tweede reden die Nussbaum geeft om haar theorie boven die van Korsgaard te verkiezen is gericht op Korsgaards claim dat mensen de enige wezens zijn die een bepaalde

¹³ Nussbaum, 2011. p.236

¹⁴ Nussbaum, 2011. p.237

¹⁵ Nussbaum, 2011. p.239

¹⁶ Nussbaum, 2011. p.239

¹⁷ Nussbaum, 2011. p.241

ethische rationaliteit bezitten, omdat mensen de enige wezens zijn die een reflectieve afstand tussen zichzelf en hun belangen kunnen creëren. Nussbaum erkent met Korsgaard dat uitsluitend mensen wezenlijk morele wezens zijn. Maar tegen de achtergrond van de zestal bevindingen¹⁸ die Nussbaum in het begin van haar essay onder de aandacht heeft gebracht, meent ze te kunnen zeggen dat dieren in ieder geval in zekere mate over een ethische capaciteit beschikken. De kern van Nussbaums kritiek is dat Korsgaard met het trekken van deze scherpe lijn tussen dier en mens voorbij gaat aan het feit dat ons morele zelf in evolutionair opzicht afkomstig is van ons dierlijke zelf. Volgens Nussbaum schrijft Korsgaard met dit scherpe onderscheid een ‘quasi-divine’¹⁹ karakter toe aan de menselijke aard, welke volgens haar onterecht is en leidt tot een conceptie van de mens ‘above the world of nature’. Korsgaard wordt dus verweten een bepaalde mate van antropocentrisme te gebruiken in de rechtvaardiging van haar normatieve theorie, die volgens Nussbaum problematisch is.

Kritische bespreking Korsgaard: hoe sterk zijn de redenen?

Voordat ik met mijn kritische bespreking aanvang, moet het duidelijk zijn vanuit welk domein mijn kritiek tot stand komt. Het is mogelijk om een onderscheid te maken tussen drie verschillende niveaus van reflectie over normatieve ethiek. Mijn onderzoeksobject is de *rechtvaardiging* van een normatieve theorie; dat wil zeggen dat er geopereerd wordt op het eerste niveau²⁰ – niet op het tweede niveau (de normatieve theorie zelf), niet op het derde niveau (de implicaties van de normatieve theorie). Preciezer: in deze scriptie wordt onderzocht in hoeverre het verantwoord is om in de rechtvaardiging van een normatieve theorie te verwijzen naar de overeenkomsten tussen mens en dier. Op basis van formele en neutrale criteria – dus zonder enige vooringenomenheid betreffende een bepaalde normatieve theorie – zal dit bepaald worden. Het criterium dat in deze sectie gebruikt zal worden is: volgt de conclusie uit de premissen?

De conclusie die Korsgaard trekt met betrekking tot de vraag of wij morele plichten hebben tegenover dieren is: wij zijn moreel verplicht tegenover dieren omdat wij in onze normatieve zelfwetgeving noodzakelijkerwijs verbonden zijn met ons dierlijke zelf –i.e. dat we wezens zijn voor wie iets goed of slecht kan zijn. Omdat we op het niveau van ons dierlijke zelf hetzelfde zijn, zijn wij moreel verplicht tegenover dieren. Het gaat er dus om dat dier en mens op een bepaalde manier essentieel dezelfde wezens zijn. Dit ‘essentiële’ bestaat dan uit het feit dat wij wezens zijn voor wie iets goed of slecht kan zijn. Is deze argumentatie formeel te verantwoorden?

Korsgaards argument valt op te delen in twee delen. Het eerste deel gaat over de manier waarop de aard van verplichting gestructureerd is. Het tweede deel gaat over de rol die dieren hierin spelen. Men doet er goed aan deze twee uit elkaar te houden. Het is namelijk niet zo dat de overeenkomsten tussen mens en dier dienen als *basis* voor Korsgaards argument waarom wij morele plichten tegenover dieren zouden hebben. Haar redenering is *niet*: omdat dieren X delen met ons, hebben wij morele plichten tegenover hen. De overeenkomsten spelen wel een rol in haar argumentatie, maar dienen niet begrepen te worden als het zwaartepunt van het argument. Er wordt verwezen naar deze overeenkomsten *tegen de achtergrond* van het eerste deel van haar argumentatie – hoe verplichting geconstitueerd is. De basis van haar argument is dus de manier waarop de activiteit van normatieve zelfwetgeving in elkaar zit. Op grond hiervan bepaalt ze vervolgens hoe we ons tot dieren moeten verhouden. In de kritische bespreking van Korsgaards argumentatie moet men zich

¹⁸ Nussbaum, 2011. p.233

¹⁹ Nussbaum, 2011. p.242

²⁰ Terminologie betreffende ‘niveaus’ is afkomstig van Frederike Kaldewaij

dus zowel richten op de wijze waarop zij meent verplichting geconstitueerd is, als op de rol die dieren hierin spelen.

Indachtig de kritiek van Nussbaum op de manier waarop Korsgaard in haar rechtvaardiging gebruik maakt van de gelijkenissen tussen mens en dier, doet men er goed aan het verwijt van antropocentrisme op een formele manier te toetsen. Zou Korsgaard op adequate wijze een weerwoord kunnen bieden op deze kritiek aan haar adres? In het eerste deel van haar argumentatie bereidt ze de weg voor de definitie van een premisse die een belangrijke rol speelt in de manier waarop haar conclusie tot stand komt. Deze premisse is: dieren zijn, net zoals mensen, wezens voor wie iets goed of slecht kan zijn. Omdat de aard van verplichting op manier X geconstitueerd is, wordt het feit dat dieren ook wezens zijn met een 'natural good' relevant. Dit maakt Korsgaards argumentatie sterk. Het zwaartepunt van haar argumentatie ligt hierdoor namelijk niet slechts op de gelijkenissen tussen mens en dier, maar op de manier waarop de activiteit van onze normatieve zelfwetgeving is geconstitueerd. Zo wordt duidelijk dat Korsgaards claim niet is: omdat dieren relevante gelijkenissen vertonen met mensen, doen ze er op moreel gebied toe. Maar wel: onze morele constitutie gebiedt ons morele status toe te schrijven aan dieren – zo werkt morele verplichting nu eenmaal. Nussbaums claim dat Korsgaard hier schuldig is aan antropocentrisme blijft staan, maar verliest wel kracht. Het is inderdaad waar dat Korsgaard vertrekt vanuit een menselijk perspectief, maar de nadruk ligt niet zozeer op de gelijkenissen tussen mens en dier, als wel op de manier waarop een bepaalde activiteit – hoe verplichting werkt – in elkaar zit. Het lijkt erop alsof Nussbaum haar pijlers op de verkeerde zuil in Korsgaards argumentatie richt. De gelijkenissen tussen mens en dier ontleen hun relevantie aan de manier waarop verplichting geconstitueerd is, niet andersom. Nussbaum lijkt de twee delen in Korsgaard argumentatie dus op een foutieve manier te verbinden. Haar kritiek zou sterk geweest zijn als Korsgaards claim was geweest: dieren gelijken op mensen, *daarom* zijn ze moreel relevant – maar dat is niet het geval. Korsgaards premisse – dieren gelijken op mensen in de zin dat ze beschikken over een 'natural good' – staat niet op zich zelf, maar is ingebed in de argumentatiestructuur betreffende de activiteit van normatieve zelfwetgeving. Daarom is ze gelegitimeerd haar conclusie te trekken. Wie op deze gevolgtrekking kritiek wil uiten, dient zich daarom te richten op de manier waarop Korsgaard meent dat verplichting geconstitueerd is. Als men zich uitsluitend richt op deze premisse, dan is er sprake van een foutief begrip van Korsgaards argumentatie.

Tegen Nussbaums tweede kritiekpunt zou Korsgaard zich op een soortgelijke manier kunnen verweren. Dit kritiekpunt stelt dat Korsgaard met haar conceptie van moraliteit aan mensen een 'quasi-divine nature' toekent, waarbij ze de mens boven de wereld van de natuur verheft. Hier is er sprake van verschil in mening over wat het betekent om een morele actor te zijn. Nussbaum en Korsgaard zijn beide van mening dat uitsluitend mensen *morele* wezens zijn. Echter, Nussbaum stelt hier tegenover dat van sommige dieren gezegd kan worden dat ze over bepaalde ethische capaciteiten beschikken. De manier waarop Korsgaard meent dat morele verplichting geconstitueerd is, doet volgens Nussbaum geen recht aan dit inzicht. Hierdoor zou Korsgaard ten onrechte aan mensen een belangrijkere plaats toeschrijven in de wereld. Het is goed om in te zien dat de manier waarop moraliteit bij Korsgaard gedefinieerd wordt logischerwijs resulteert in een conceptie van de mens 'boven de natuur'. Wanneer dieren geconfronteerd worden met prikkels, missen zij een reflectieve afstand tussen hun impulsen en hun besluitvorming. Anders gezegd: omdat dieren deze capaciteit missen, zijn zij niet staat om aan normatieve zelfwetgeving te doen. Daarom mag men concluderen dat dieren in een andere relatie tot de natuurlijke wereld staan dan wij als morele actoren. Door onze capaciteit van normatieve zelfwetgeving, zijn wij in staat om ons op een speciale manier tot de natuurlijke wereld te verhouden. Het zogenaamde 'quasi-divine' karakter van deze conclusie is het gevolg van een bepaalde conceptie van moraliteit. Niettegenstaande het feit

dat Nussbaums conceptie afwijkt van die van Korsgaard, schrijft Nussbaum in feit ook iets toe aan de mens dat ‘quasi-divine’ is. Ook zij meent dat morele verplichting uitsluitend tot stand komt vanuit de mens; dat mensen de enige wezens zijn die fundamenteel moreel van aard zijn. Dit hoeft geen problemen op te leveren voor de basis van morele plichten tegenover dieren. Dat wij mensen ons op deze speciale manier – via de activiteit van normatieve zelfwetgeving – tot de natuurlijke wereld kunnen verhouden, zegt slechts iets over wat het betekent om een morele actor te zijn; het wil niet zeggen dat de status van morele actoren belangrijker is dan de status van niet-morele actoren.

Kritische bespreking Singer: hoe sterk zijn de redenen?

Ook de kritische bespreking van Singers rechtvaardiging zal plaats vinden op het eerste niveau. Ik zal hier niet, zoals bij Korsgaard, onderzoeken of de conclusie uit de premissen volgt, maar onderzoeken in hoeverre Singers criterium van ‘sentience’ verantwoord is. Singer baseert zijn conclusie – we hebben morele plichten tegenover dieren – op dit criterium. Slechts wezens met belangen mogen mee gewogen worden in een utilistische calculus. Singer beargumenteert dat men alleen belangen aan wezens kan toeschrijven als de wezens in kwestie in staat zijn om te lijden. Het criterium van ‘sentience’ zal ik in deze sectie ter discussie stellen. Ik zal me richten op het feit dat er bij dit criterium verwezen wordt naar de overeenkomsten tussen mens en dier.

Zijn er goede redenen om dit criterium aan te nemen? Er is wat voor te zeggen dat de claim ‘wezens die een relevant criterium met ons delen doen er moreel toe’ antropocentrisch van aard is. In analogie met de kritiek die Nussbaum levert op Korsgaards verwijzing naar de overeenkomsten tussen mens en dier, zal ik Singers criterium aan eenzelfde kritiek toetsen. De kern van Nussbaums kritiek op Korsgaards rechtvaardiging ligt bij de indirecte manier waarop de morele verplichting tegenover dieren tot stand komt. Omdat *wij* er moreel toe doen en dieren in relevante opzichten gelijkenissen vertonen met *onze* aard, hebben wij morele plichten tegenover dieren. Men zou kunnen zeggen dat het in feite een kwestie van consistentie is: als we wezen X met eigenschap S op manier Z behandelen, dan moeten we wezen Y met eigenschap S ook op manier Z behandelen. Als we dit niet doen, dan zou ons inconsistentie verweten kunnen worden. Dit is ook van toepassing op Singers claim dat wezens die in staat zijn om te lijden moreel relevant zijn. Ook hier zou men kunnen zeggen dat morele verplichting tegen dieren via een indirecte weg wordt gedefinieerd. De notie van ‘belangen’ wordt door Singer vanuit een menselijk perspectief geformuleerd. Wezens met *belangen* zijn wezens die subject zijn van morele consideratie. Een noodzakelijke voorwaarde om een wezen belangen toe te schrijven is dat het wezen in staat is om te lijden. De reden dat juist dit criterium van ‘sentience’ wordt gekozen als graadmeter voor morele relevantie, vindt wellicht haar oorsprong in een antropocentrische houding. In vergelijking met wat een noodzakelijke voorwaarde is om aan een mens belangen toe te schrijven, wordt bepaald welke factoren belangen constitueren bij dieren. We weten dat *wij* belangen hebben en dat *wij* hiervoor in staat moeten zijn om te lijden. Hieruit wordt vervolgens geconcludeerd dat wezens die deze eigenschap met ons delen eveneens in aanmerking komen voor morele consideratie – ergo: Nussbaums kritiek staat.

Is Singer in staat om te voorzien in een adequaat weerwoord op deze kritiek? Er lijkt hier iets soortgelijks aan de hand te zijn als bij de kritiek van Nussbaum op Korsgaard. Het verwijt van antropocentrisme zou sterk zijn geweest als de *basis* van Singers argument gestoeld zou zijn op de overeenkomsten tussen mens en dier. Als Singers kritiek zou zijn geweest dat dieren moreel relevant zijn *omdat* ze gelijkenissen met mensen vertonen, dan zou Nussbaums kritiek terecht zijn. Maar is dit het geval? Het is noodzakelijk om te kijken hoe Singers argumentatie precies is opgebouwd. Ook hier is het mogelijk om de argumentatie op

te delen in twee delen. Het eerste deel gaat over de aard van moraliteit. Hier introduceert hij zijn criterium van universaliteit. Het tweede deel gaat over de rol die overeenkomsten tussen mens en dier moeten spelen in de totstandkoming van een goede normatieve theorie. Het zwaartepunt van Singers argumentatie ligt bij het eerste deel. De rechtvaardiging van zijn normatieve theorie ontspruit uit zijn conceptie van de aard van moraliteit. Hij meent dat een goede normatieve theorie aan een aantal kwalificaties moet voldoen, vervolgens formuleert hij de rol die de overeenkomsten tussen mens en dier in een dergelijke theorie dienen te spelen. Zo ontstaat dus wederom (i.e. net als bij Korsgaard) het beeld dat de manier waarop er verwezen wordt naar de gelijkenissen tussen mens en dier, is ingebed in een argumentatiestructuur over wat moraliteit inhoudt. Het criterium van Singer is sterk, omdat deze niet slechts op zichzelf staat. Eerst wordt er een fundament gedefinieerd – Singers conceptie van een goede normatieve theorie –, vervolgens wordt hier een criterium uit afgeleid. Net zoals bij haar kritiek op Korsgaard, lijkt het alsof Nussbaums verwijt van antropocentrisme aan dit feit voorbij gaat. Voor Singer komt het criterium van ‘sentience’ niet uit de lucht vallen, daarom is deze niet willekeurig en antropocentrisch. Er is wel degelijk een solide basis voor het criterium in kwestie. Wie Singers criterium in twijfel trekt, dient zich dus niet uitsluitend te richten op de notie van ‘sentience’, maar moet Singers conceptie van moraliteit bekritisieren.

Kritische bespreking Nussbaum: hoe sterk zijn de redenen?

Het is interessant om de rechtvaardiging van Nussbaums theorie te contrasteren met de rechtvaardigingen van respectievelijk Korsgaard en Singer, daar deze laatste auteurs gebruik maken van de gelijkenissen tussen mens en dier en Nussbaum daar juist kritiek op levert. Omdat Nussbaum meent dat men een verwijzing naar de overeenkomsten tussen mens en dier dient te vermijden, ontstaat automatisch de vraag in hoeverre het mogelijk is om een adequate rechtvaardiging te geven zonder een dergelijke verwijzing – wat zijn de alternatieven? In deze sectie zal ik op formeel niveau onderzoeken in hoeverre Nussbaum hier in slaagt.

Voordat de vraag in deze sectie beantwoord kan worden, dient men zich bewust te zijn van het volgende. Het meningsverschil tussen Korsgaard en Nussbaum is van meta-ethische aard. Beide hebben ze een andere visie over de wortels van moraal; waar moraal in de wereld gesitueerd is. Voor Korsgaard wordt moraal door ons geconstrueerd via de activiteit van rationele zelfwetgeving. Omdat alle morele aanvaarding ontstaat via deze zelfwetgeving, zou men kunnen zeggen dat alle morele verplichting (ook tegenover mensen) zich op een indirecte manier verhoudt tot de wezens in kwestie. Nussbaums opvatting aangaande de aard van moraliteit is radicaal anders. Zij gaat er vanuit dat bepaalde wezens een bepaalde intrinsieke morele status hebben. Uit het feit dat sommige wezens vormen van ontzag bij ons oproepen, concludeert ze dat wij morele plichten tegenover die wezens hebben. Op grond hiervan zou men kunnen zeggen dat Nussbaum meent dat het fundament van moraliteit in de externe wereld te vinden. Het lijkt dus alsof Nussbaum een vorm van moreel realisme onderschrijft, waarbij er van uit wordt gegaan dat ‘morele status’ iets is wat in bepaalde wezens valt te ontwaren. Korsgaard onderschrijft de visie dat moraal door ons wordt opgelegd: moraal is als het ware ingebouwd in de aard van onze rationele natuur. Voor zover wij rationeel zijn, leggen wij moraal aan onszelf op – dat is nu eenmaal wat het voor Korsgaard betekent om een rationele actor te zijn. Zo ontstaat dus het beeld dat we hier van doen hebben met twee conflicterende opvattingen over de metafysica en epistemologie van moraliteit. Dit is eveneens het geval bij het meningsverschil tussen Nussbaum en Singer, zij het op een minder duidelijke manier. Derhalve ben ik genoodzaakt om dit inzicht een rol te laten spelen in het onderzoek naar de mogelijkheid van een normatieve theorie die niet refereert aan de overeenkomsten tussen mens en dier.

Is het onvermijdelijk om in de rechtvaardiging van een normatieve theorie te verwijzen naar de overeenkomsten tussen mens en dier? Is er een alternatief? Nussbaum meent dit te kunnen bieden. De notie van ‘intrinsieke morele status’ is hiervoor bepalend. Als we aan wezens iets dergelijks kunnen toeschrijven, is het niet meer nodig om te verwijzen naar de gelijkenissen tussen mens en dier. Wezens zijn dan waardevol op grond van hun eigen aard. Maar wat betekent dit eigenlijk? De vooronderstelling die hier aan ten grondslag ligt is dat de morele waarde van wezens tot stand komt via de externe wereld. Niet omdat wij – als rationele actoren – dat opleggen aan de wereld, maar omdat morele relevantie logischerwijs zou volgen uit het ontzag dat we voor bepaalde levensvormen hebben. Zoals ik al heb aangegeven, komt dit voort uit een meta-ethische opvatting betreffende de aard van moraliteit. Zonder al te veel verwickeld te raken in meta-ethische kwesties, wil ik beargumenteren dat Nussbaums conceptie van moraliteit nog steeds een verwijzing naar de gelijkenissen tussen mens en dier in zich draagt.

Nussbaum redeneert als volgt. Als we geconfronteerd worden met bepaalde dingen, roept dat ontzag bij ons op. Dat wil zoveel zeggen als: we respecteren hetgeen waarmee we geconfronteerd worden, in zoverre dat het bij ons een bepaalde houding ten opzichte van het ontzagwekkende object veroorzaakt. Vervolgens stelt ze dat verwondering zo in elkaar zit dat het object *door middel van de verwondering* een intrinsieke morele status genereert. Dus: als iets ontzag of verwondering bij ons oproept, vloeit hier *op grond van de aard van verwondering* uit voort dat het object in kwestie moreel relevant is. Hoewel deze redenering in eerste instantie geen antropocentrische factoren lijkt te bezitten, wordt morele verplichting ook hier gedefinieerd als iets waarbij er wordt verwezen naar de manier waarop mens en dier met elkaar verbonden zijn. Het lijkt alsof Nussbaum een opvatting van moraliteit introduceert waarbij morele verplichting op de meeste pure vorm tot stand komt – namelijk: uitsluitend op grond van de ‘rijkheid’ en het ontzagwekkende karakter van bepaalde objecten. Echter, er van uitgaande dat de activiteit van verwondering en ontzag is iets wat uitsluitend aan te treffen is in de menselijke geest, ziet men dat er antropocentrische verwijzingen aanwezig zijn. Op het moment dat iets ontzag bij ons opwekt, staat het object van ontzag in een specifieke relatie tot de mens die het object bewondert. In deze relatie wordt het volgende tot uiting gebracht. Het object van ontzag refereert aan wat het is om mens te zijn: een rationeel wezen dat door middel van reflectie aan morele besluitvorming doet. Als men een vergelijking maakt tussen Nussbaums notie van ontzag en Korsgaards notie van normatieve zelfwetgeving, wordt het duidelijk dat er iets soortgelijks optreedt. Morele plichten tegenover dieren vinden bij Korsgaard hun oorsprong in wat het is om een normatieve zelfwetgever te zijn. Bij Nussbaum ligt het fundament van deze morele plichten in wat het is om een wezen te zijn dat zich kan verwonderen. Dieren zijn voor Korsgaard subject van morele consideratie, omdat ze relevante gelijkenissen met ons vertonen betreffende de activiteit van normatieve zelfwetgeving. Dieren zijn voor Nussbaum moreel relevant, omdat ze subject zijn in onze activiteit van verwondering. De overeenkomsten tussen mens en dier worden niet concreet genoemd in de rechtvaardiging van Nussbaums normatieve theorie. Echter: de morele plichten tegenover dieren vinden hun oorsprong in een opvatting over de aard van moraliteit; en voornamelijk in een conceptie van wat het is om mens en te zijn. Wij zijn wezens met een specifieke aard – wezens die zich verwonderen – en omwille van *onze aard* hebben wij morele plichten tegenover dieren. Men kan hier niet op dezelfde manier over overeenkomsten spreken als bij de rechtvaardiging van Korsgaards normatieve theorie – het is niet zozeer een eigenschap van wezens (e.g. het bezitten van een ‘natural good’) die relevant is, als wel een bepaalde *verbintenis*. De overeenkomsten waar naar verwezen wordt in Nussbaums rechtvaardiging dienen begrepen te worden als de mate waarin wezens tegemoet komen aan een activiteit die ons kenmerkt. Doordat dieren ontzag bij ons teweeg brengen, voldoen ze aan onze conceptie over moraliteit. Morele verplichting wordt dus ook bij Nussbaum ten dele geconstitueerd door

iets wat dieren met ons gemeen hebben – namelijk: dat ze een rol spelen in onze activiteit van verwondering

Kortom: is het mogelijk om in de rechtvaardiging van een normatieve theorie niet te verwijzen naar de overeenkomsten tussen mens en dier? Nussbaums alternatief blijkt hier toch op een bepaalde, zij het specifieke, manier naar te verwijzen. Ondanks het feit dat Nussbaum niet expliciet in haar rechtvaardiging verwijst naar de gelijkenissen tussen mens en dier, bevat haar rechtvaardiging een verwijzing naar de manier waarop mens en dier met elkaar verbonden zijn. Een reden voor deze schijnbare onvermijdelijkheid zou besloten kunnen liggen in de wijze waarop in bepaalde rechtvaardigingen de aard van moraliteit wordt gedefinieerd. De in deze scriptie behandelde auteurs gaan er (in meer of mindere mate) van uit dat uitsluitend mensen wezenlijk morele wezens zijn. Hierdoor wordt moraliteit iets wat vanuit de mens tot stand komt. Dientengevolge wordt er in het antwoord op de vraag ‘tegenover welke wezens hebben we morele plichten?’ noodzakelijkerwijs gerefereerd aan iets wat deze wezens met ons morele wezens gemeen hebben of met ons verbindt.

Conclusie

In deze scriptie heb ik me gericht op rechtvaardigingen van normatieve theorieën binnen de dierethiek, die gebruik maken van de mate waarin dieren overeenkomsten vertonen met mensen. De vraag die gesteld dient te worden is: is het te verantwoorden dat deze auteurs een dergelijke fundering gebruiken? Enerzijds zijn de rechtvaardigingen van twee normatieve theorieën uiteengezet die verwijzen naar deze overeenkomsten. Zo is duidelijk gemaakt dat de gelijkenissen tussen mens en dier bij Korsgaards rechtvaardiging zijn ingebed in de aard van normatieve zelfwetgeving. Vervolgens heb ik laten zien dat de verwijzing naar deze gelijkenissen zich bij Singers rechtvaardiging openbaart in het criterium van ‘sentience’. Anderzijds is er aandacht geschonken aan mogelijke kritiek op dergelijke verwijzingen in de rechtvaardiging van een normatieve theorie. Als representant van dit kritische geluid heb ik de rechtvaardiging van Nussbaums normatieve theorie genomen. Ze verwijt Singer en Korsgaard dat ze in hun theorieën geen recht doen aan de complexiteit van het dierlijke denken, waardoor hun theorieën een zweem van antropocentrisme over zich heen krijgen, die volgens haar problematisch is.

In het kritische deel van deze scriptie ben ik tot de volgende bevindingen gekomen. Op grond van Nussbaums kritiek op Korsgaards rechtvaardiging, zou men van mening kunnen zijn dat een verwijzing naar de overeenkomsten tussen mens en dier in de rechtvaardiging van een normatieve theorie problematisch is. Ik heb echter beargumenteerd dat dit niet het geval is. In Korsgaards rechtvaardiging is de verwijzing naar de gelijkenissen tussen mens en dier ingebed in haar argumentatie betreffende de activiteit van normatieve zelfwetgeving. Dientengevolge zijn deze gelijkenissen niet de basis van haar argumentatie; de basis van Korsgaards argumentatie is de manier waarop morele verplichting geconstitueerd is. Hieruit volgt dat de verwijzing naar iets wat dieren met ons gemeen hebben, ontspruit aan een bepaalde conceptie van moraliteit. Mogelijke kritiek op Korsgaards rechtvaardiging moet zich daarom niet slechts richten op deze overeenkomsten, maar op haar definitie van de aard van moraliteit.

Vervolgens heb ik in de kritische bespreking van Singers rechtvaardiging laten zien dat er iets soortgelijks aan de hand is. Ook Singers verwijzing naar de gelijkenissen tussen mens en dier is afkomstig van een bepaalde conceptie van moraliteit. Derhalve moet ook kritiek op Singers rechtvaardiging gericht zijn op de wijze waarop moraliteit gedefinieerd wordt.

Daarna heb ik me in de kritische bespreking van Nussbaums rechtvaardiging gericht op Nussbaums scepsis aangaande deze verwijzingen. Er is onderzocht in hoeverre het onvermijdelijk is om in de rechtvaardiging van een normatieve theorie te verwijzen naar iets wat dieren met ons gemeen hebben. Ik heb beargumenteerd dat er ook in Nussbaums rechtvaardiging in zekere zin verwezen wordt naar zulke overeenkomsten. Volgens Nussbaum worden morele plichten tegenover dieren geconstitueerd door het ontzag dat sommige wezens bij ons oproepen. Met dit argument wil Nussbaum laten zien dat sommige wezens een morele status bezitten die onafhankelijk is van onze menselijke aard. Toch wordt er in deze rechtvaardiging verwezen naar een zekere verbintenis tussen mens en dier. Dieren zijn moreel relevant door de aard van *onze verwondering*. Morele plichten bestaan aldus door de mate waarin wezens tegemoet komen aan iets wat ons toe behoort – namelijk, de activiteit van verwondering. Nussbaum slaagt er dus niet in om een goed alternatief te formuleren voor een rechtvaardiging waarin verwezen wordt naar de overeenkomsten tussen mens en dier.

Op grond van bovenstaande bevinden, heb ik ten slotte gesuggereerd dat de schijnbare onvermijdelijkheid om in een rechtvaardiging te verwijzen naar dergelijke overeenkomsten voort komt uit de vooronderstelde conceptie van moraliteit. Wanneer moraliteit gedefinieerd wordt als iets dat voortkomt uit de mens, dan lijkt hier logischerwijs uit te volgen dat er in de rechtvaardiging van een normatieve theorie verwezen wordt naar iets dat dieren met ons gemeen hebben. Moraliteit is dan immers iets dat haar oorsprong vindt in het mens-zijn, waardoor morele verplichting tegenover niet-menselijke wezens hier noodzakelijkerwijs mee verbonden is. Het antropocentrisme dat de rechtvaardigingen van respectievelijk Korsgaard en Singer verweten wordt, is gestoeld op hun conceptie van moraliteit. De kritiek moet daarom gericht zijn op die conceptie. De vraag rest dan in hoeverre het problematisch is dat de betreffende definitie van moraliteit afhangt van de constitutie van de menselijke aard.

Bibliografie

- Korsgaard, C. *The Authority of Reflection*. In: Foundations Of Ethics. Edited by Russ Shafer-Landau and Terence Cuneo. Blackwell Publishing: Oxford. 2007

- Korsgaard, C. *Interacting with Animals: A Kantian Account*. In: The Oxford Handbook Of Animal Ethics. Edited by Tom L. Beauchamp and R.G. Frey. Oxford University Press: Oxford. 2011

- Nussbaum, M. *The Capabilities Approach and Animal Entitlements*. In: The Oxford Handbook Of Animal Ethics. Edited by Tom L. Beauchamp and R.G. Frey. Oxford University Press: Oxford. 2011

- Singer, P. *Practical Ethics*. Cambridge University Press: Cambridge. 2011