

De Mens is de Maatstaf

Een analyse van de historische en filosofische verwevenheid van
Verlichtingsfilosofie en Environmental Ethics



Door: Fabian Berends, 4069331
Bachelorscriptie Geschiedenis
Onderzoeksbegeleider: dr. Lars Behrisch
Datum: 25-03-2016

Inhoudsopgave

Inleiding	2
1. Gelijkheid, Mensenrechten, Verlichtingsfilosofen en Antropocentrisme	6
1.1 Een beknopte geschiedenis van gelijkheid en mensenrechten	6
1.2 Het belang van drie verlichtingsfilosofen voor gelijkheid en mensenrechten	7
1.3 Verlichtingsfilosofen en antropocentrisme	9
2. Environmental Ethics, Milieufilosofen en hun verzet tegen Antropocentrisme	11
2.1 Environmental Ethics: een beschrijving	11
2.2 Een beknopte geschiedenis van Environmental Ethics	12
2.3 Enkele milieufilosofen en hun verzet tegen antropocentrisme	16
3. De verweving van Verlichtingsfilosofie en Milieufilosofie	17
3.1 Verlichtingsfilosofie en milieufilosofie: een discoursanalyse	17
<u>John Locke</u>	
<u>Jeremy Bentham</u>	
<u>Thomas Jefferson</u>	
3.2 Een Foucauldiaanse verklaring	22
3.3 Environmental Ethics en antropocentrisme	23
Conclusie	26
Bibliografie	28

Inleiding

De Griekse filosoof Protagoras deed in de vijfde eeuw voor Christus een uitspraak die vertaald kan worden als: 'de mens is de maatstaf van alle dingen'. Hij bedoelde hiermee dat waarheid altijd subjectief is. In de Verlichting zou deze uitspraak echter anders geïnterpreteerd zijn. Mensen werden toen gezien als rechtmatige heersers over de natuur. Niet-menselijk leven werd door wetenschappers in kaart gebracht maar werd vooral gewaardeerd in zoverre het exploiteerbaar was. Alleen mensen hadden intrinsieke waarde die met rechten werd gewaarborgd. Milieufilosofen¹ ageerden in de 20e eeuw tegen dit antropocentrische verlichtingsdenken. Mensen waren in hun filosofie niet langer de 'maatstaf' maar slechts een diersoort onder velen. In dit paper wordt echter beargumenteerd dat milieufilosofen gebonden bleven aan het vertoog over menselijke gelijkheid en universele mensenrechten dat in de Verlichting ontstond en dat deze gebondenheid hun verzet tegen antropocentrisme belemmerde.

De jaren '60 kenden een verandering in opvattingen over het leven op Aarde en de plaats van mensen hierin. Door de destructieve impact van menselijke uitvindingen als DDT ontstond wijdverspreide twijfel aan de capaciteit van mensen om ongerepte natuur te behouden. Dit inzicht maakte dat milieufilosofen zich keerden tegen het antropocentrisme dat sinds de Verlichting de menselijke visie op natuur zou hebben gedomineerd.² In de Verlichting zou een materialistische conceptie van natuur zijn ontstaan waarin geen ruimte was voor immateriële zaken als waarde. Natuur (en alles wat hierin leefde) was een hulpbron die uitgeput mocht worden voor menselijke welvaart en innovatie.³ In de jaren '60 raakten velen ervan overtuigd dat de Aarde leed onder dit antropocentrische uitgangspunt. Nieuwe ecologische theorieën als de Gaia-hypothese ontwikkelden een beeld van de Aarde als zelfregulerend systeem, waarop menselijke invloed een verstorend effect had. De mens werd voor het eerst gezien als een van vele organismen op een fragiele planeet die beschermd moest worden.⁴ Ecologen wilden natuurlijke organismen, net als mensen, bepaalde rechten geven. Hiervoor werd teruggerepen op verlichtingsconcepten als wettelijke gelijkheid en mensenrechten. Deze antropocentrische concepten werden ingezet in campagnes voor gelijke en rechtvaardige behandeling van al het Aardse leven.⁵ De filosofische stroming die uit deze nieuwe opvattingen ontstond heet

¹ Wanneer in dit paper van milieufilosofen wordt gesproken, gaat het om de milieufilosofen die bijdroegen aan het veld van Environmental Ethics in de 20e eeuw.

² George Sessions, 'The Deep Ecology Movement: A Review', *Environmental Review* 11-2 (1987), 105-125, aldaar 105-107.

³ Donald Worster, *Nature's Economy: The Roots Of Ecology* (San Francisco 1977) 316-318.

⁴ Susan Schrepfer, 'The Green Revolution: The American Environmental Movement, 1962-1999', *The Journal of American History* 81-4 (1995), 1832-1833.

⁵ Sessions, 'The Deep Ecology Movement', 109-110.

'Environmental Ethics' en had als doel het bestuderen van 'the moral relationship of human beings to, and also the value and moral status of, the environment and its nonhuman contents'.⁶

Expliciete verwijzingen in Environmental Ethics naar verlichtingsfilosofen zijn schaars (al bestaan ze wel).⁷ Termen als *equality* en *rights*, die hun moderne connotatie aan de verlichtingstraditie ontleen, zijn echter prominent aanwezig in Environmental Ethics.⁸ Ze werden losgekoppeld van hun antropocentrische connotaties en toegepast op niet-menselijk leven. Een belangrijke vraag hierbij was: bestaat gelijkheid alleen voor mensen of zijn alle levensvormen principieel gelijk? De vragen die hieruit volgden waren veelvoudig. Hebben organismen die niet participeren in het politiek bestel ook bepaalde politieke rechten? Wat zouden deze rechten dan moeten zijn? In dit paper wordt beargumenteerd dat, bij het beantwoorden van dergelijke vragen, vaak werd teruggегrepen op termen en argumentatiestructuren die verlichtingsfilosofen in hun pleidooien voor menselijke gelijkheid en rechten handhaafden.

Environmental Ethics lijkt sterk beïnvloed door verlichtingsfilosofie. Op het eerste gezicht is dit vreemd, aangezien milieufilosofen zich afzetten tegen het antropocentrisch denken dat juist door verlichtingsfilosofen was gepopulariseerd. In deze scriptie wordt echter een verklaring geboden voor deze paradox, waarbij gebruik gemaakt wordt van een theorie van de Franse filosoof Michel Foucault. Foucault stelde dat in iedere samenleving een *régime of truth* (of waarheidsregime) bestaat, dat gebonden is aan de dominante instituties en tradities van die samenleving. Waarheidsregimes bestaan volgens Foucault uit de typen vertoog die hierdoor als rotsvaste waarheden bestempeld worden. Tradities en instituties bepalen via waarheidsregimes hoe over bepaalde zaken gedacht en gesproken wordt. Zelfs personen die zich verzetten tegen dominante tradities zijn gebonden aan het vertoog dat erdoor als waar bestempeld is.⁹ Foucaults theorie kan een verklaring bieden voor de beschreven paradox binnen milieufilosofie. Hoewel Environmental Ethics ageerde tegen het antropocentrische denken dat in de Verlichting opkwam, kon het onmogelijk functioneren buiten het waarheidsregime dat die verlichtingstraditie produceerde. Concepten als gelijkheid en rechten zijn in hun connotaties nauw verbonden met de Verlichting. Environmental Ethics verwierp dergelijke concepten echter niet, maar paste ze toe op niet-menselijk leven. Het ageerde dus in theorie tegen verlichtingsfilosofie, maar bouwde hier tevens noodzakelijkerwijs op voort.

⁶ Andrew Brennan en Yeuk-Sze Lo, red. Edward Zalta, 'Environmental Ethics', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition)* (versie 5 oktober 2015), <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=ethics-environmental> (15 januari 2016) 1.

⁷ Zie bijvoorbeeld Peter Singer en Paola Cavalieri (red.), 'All Animals Are Equal', in: *Ibidem, Animal Liberation* (New York 1975).

⁸ David Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction* (Abingdon 1996) 86, 306. In hoofdstuk drie van dit paper wordt verder invulling gegeven aan dit statement.

⁹ Michel Foucault, *Power/knowledge: Selected Interviews And Other Writings, 1972-1977*, red. Colin Gordon (New York 1980) 131, 133.

Discursieve connecties tussen verlichtingsfilosofie en Environmental Ethics zijn reeds gedeeltelijk uiteengezet in twee belangrijke werken: *Modern Environmentalism: An Introduction* door David Pepper¹⁰ en *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* door Roderick Nash¹¹. Hoewel deze werken soms op antropocentrische elementen binnen Environmental Ethics wijzen en de connectie ervan met de Verlichting in het algemeen beknopt benoemen, beschrijven ze niet diepgaand de specifieke band tussen milieufilosofie en verlichtingstradities over gelijkheid en rechten. Het artikel *Should Environmentalists Reject the Enlightenment?*¹² van Lewis en Sandra Hinchman gaat dieper in op de gebondenheid van milieufilosofie aan verlichtingstradities maar toont ook geen specifieke discursieve connectie ervan met verlichtingsfilosofie over gelijkheid en mensenrechten.¹³ Deze connectie is dus nog grotendeels onbeschreven, terwijl inzicht hierin het perspectief op Environmental Ethics verandert. Hoewel milieufilosofen ageren tegen antropocentrisme is er ook continuïteit met het (antropocentrische) verlichtingstijdperk door de afhankelijkheid van milieufilosofen van verlichte concepten als gelijkheid en rechten. Dit paper onderzoekt die afhankelijkheid middels een vergelijkende discoursanalyse van werken van verlichtingsfilosofen en milieufilosofen en poogt deze voor het eerst vanuit een Foucauldiaans perspectief te verklaren. Hieruit ontstaat een genuanceerder beeld van Environmental Ethics als gedeeltelijke voortzetting van verlichtingstradities, in plaats van een complete breuk ermee. Ook wordt een kritische kijk op Environmental Ethics gestimuleerd, omdat gesteld wordt dat het veld door haar afhankelijkheid van verlichtingsfilosofie aan geloofwaardigheid inboet.

Dit paper is onderverdeeld in drie hoofdstukken, die samen de hierboven beschreven argumentatie uiteenzetten. Hoofdstuk een biedt een globaal overzicht van de ontwikkeling van filosofie over gelijkheid en mensenrechten in de Verlichting (1.1). Vervolgens worden de bijdragen van enkele Engelstalige verlichtingsfilosofen aan deze filosofie beschreven (1.2). Er wordt gefocust op de Anglo-Amerikaanse verlichtingstraditie, omdat milieufilosofen

¹⁰ Pepper, *Modern Environmentalism*.

¹¹ Roderick Nash, *The Rights Of Nature: A History Of Environmental Ethics* (Winconsin 1989).

¹² Lewis en Sandra Hinchman, 'Should environmentalists reject the enlightenment?', *Review of Politics* 63-4 (2001), 663-692.

¹³ De auteurs hebben in principe dezelfde stelling als degene die in dit paper gehandhaafd wordt. Ze stellen dat het moderne milieuactivisme fel gekant is tegen een antropocentrische verlichtingstraditie, maar dat milieufilosofen afhankelijk zijn van de erfenis van de Verlichting. De auteurs bewijzen deze stelling door aan te tonen dat bepaalde verworvenheden van de verlichting zoals kosmopolitisme, een empirische conceptie van natuur en morele ontwikkeling het ontstaan van modern milieuactivisme mogelijk maakten. Dit paper verdedigt dezelfde stelling, maar middels een andere invalshoek. Via een discoursanalyse wordt aangetoond dat niet slechts het veld van milieuactivisme haar bestaan aan verlichtingstradities dankt, maar dat ook veel argumenten en ethische standpunten eraan ontleent zijn. De auteurs tonen deze connectie, zonder discoursanalyse of specifieke focus op mensenrechten, voor een enkele milieufilosoof (Aldo Leopold), maar dit paper heeft een diepgaandere focus waarbij de connectie tussen meer verlichtings- en milieufilosofen aangetoond wordt. Tot slot proberen de auteurs, via een exegese van enkele verlichtingsfilosofen, aan te tonen dat de Verlichting niet volledig antropocentrisch was of tenminste ruimte bood voor sentimenten voor niet-menselijke entiteiten. Dit paper erkent of bestrijdt deze stelling niet, maar toont wel aan dat de verlichtingsfilosofen die erin centraal staan hun filosofie hoofdzakelijk op mensen hadden ingericht.

argumentatiestructuren en filosofen uit die traditie herhaaldelijk gebruiken.¹⁴ Tenslotte wordt uiteengezet in welke opzichten deze verlichtingsfilosofen antropocentrisch waren (1.3). Die uiteenzetting vormt een brug naar hoofdstuk twee. Daarin worden de hoofdkenmerken van Environmental Ethics beschreven (2.1). Vervolgens wordt een overzicht geboden van de historische context van het veld (2.2). Tenslotte wordt beknopt het verzet van milieufilosofen tegen antropocentrisme beschreven (2.3). Hoofdstuk drie contrasteert met paragraaf 2.3 en levert een aanvulling op de genoemde literatuur, door de discursieve connectie tussen verlichtingsfilosofie over gelijkheid en rechten en Environmental Ethics te identificeren en expliciteren. Dit wordt gedaan middels een vergelijkende discoursanalyse van enkele werken van prominente filosofen binnen milieufilosofie en verlichtingsfilosofie (3.1).¹⁵ Met Foucaults theorie over waarheidsregimes wordt vervolgens een verklaring geboden voor de terminologische en argumentatieve overeenkomsten tussen beide tradities (3.2). Tenslotte worden de antropocentrische denkbeelden binnen Environmental Ethics belicht, die voortkomen uit deze overeenkomsten (3.3).

¹⁴ Zo verwijst Donald Worster in hoofdstuk 15 van zijn boek *Nature's Economy* naar 'Declarations of Interdependence', die op hun beurt weer verwijzen naar een icoon van de Engelse Verlichtingstraditie: de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring. Ook verwijst Peter Singer in zijn boek *Animal Liberation* naar de filosofie van Jeremy Bentham. Deze discursieve connectie wordt in hoofdstuk 3 van dit paper nader uitgewerkt.

¹⁵ Dit zijn voor milieufilosofie: Aldo Leopold, Peter Singer, Arne Naess, Richard Routley, J. Baird Callicott en Garrett Hardin. Voor verlichtingsfilosofie over gelijkheid en rechten zijn dit: John Locke, Jeremy Bentham en Thomas Jefferson.

1. Gelijkheid, Mensenrechten, Verlichtingsfilosofen en Antropocentrisme

In dit hoofdstuk wordt eerst een beknopte geschiedenis van gelijkheid en mensenrechten gegeven. Vervolgens worden de bijdragen van drie belangrijke verlichtingsfilosofen aan deze verdiensten beschreven. Tenslotte wordt beargumenteerd dat deze verlichtingsfilosofen antropocentrische opvattingen handhaafden.

1.1 Een beknopte geschiedenis van gelijkheid en mensenrechten

De opkomst van mensenrechten wordt vooral in de Verlichting geplaatst. Er waren al eerder pleidooien voor mensenrechten, als tijdens de Engelse Puriteinse Revolutie (1642-1648). Dergelijke pleidooien leidden echter niet tot grootschalige consolidatie ervan. Moderne mensenrechten werden volgens historica Micheline Ishay pas echt uitgewerkt en internationaal verspreid sinds de Verlichting. Toen bloeide een 'secular universalism' dat religieus autoritarisme verving door rechten en plichten, die gebaseerd waren op gelijkheid van mensen. De opkomst van natiestaten stimuleerde uitbreiding van mensenrechten, die voor de meeste burgers binnen West-Europa en Noord-Amerika gingen gelden. Historische ontwikkelingen in deze regio's, als het verval van katholieke macht tijdens de Reformatie en de opkomst van een sterke revolutionaire burgerij, maakten dat mensenrechten juist daar ontwikkelden. Ook toenemend rationalisme en individualisme, gestimuleerd door de proliferatie van wetenschap, droeg hieraan bij.¹ De nadruk op mensenrechten kwam tevens voort uit een klimaat waarin vrijheid van meningsuiting toenemend werd gestimuleerd. Zo pleitte politiek denker John Milton voor 'the liberty to know, to utter, and to argue freely, above all liberties'.²

De nieuwe nadruk op het vrije gebruik van ratio leidde tot de formulering van nieuwe mensenrechten die niet op goddelijke decreten maar logica en morele overtuiging gebaseerd waren. Mensenrechten moesten volgens verlichtingsdenkers als Thomas Hobbes gewaarborgd worden door overheden, waarbij individuen middels een sociaal contract enige vrijheid opofferden voor dit doeleinde.³ Overheden konden tevens niet langer specifieke partijen bevoordelen. De staat moest iedere burger dezelfde rechten en plichten garanderen. Burgers werden, ondanks hun individuele verschillen, gelijk voor de wet. Wel werd het stemrecht en het recht op politieke participatie onthouden aan 'passive citizens' zoals knechten en bezitlozen. Deze groep had basale grondrechten, maar geen daadwerkelijke politieke invloed. Het hebben van eigen middelen leidde tot financiële zelfstandigheid: een voorwaarde voor politieke participatie. Universeel stemrecht kwam pas ver na de Verlichting, maar het recht op privébezit werd na het Napoleontische tijdperk in West-Europa algemeen gehandhaafd.⁴

De nadruk op gelijkheid en mensenrechten was onderdeel van een nieuw ethisch kader dat in de Verlichting ontstond en gericht was op menselijk geluk in het hier en nu. Zoals filosofiehistoricus William Bristow stelt: 'Many of the leading issues and positions of

¹ Micheline Ishay, *The History Of Human Rights: From Ancient Times To The Globalization Era* (Californië 2004) 63-65, 69-75.

² John Milton, 'Areopagetica: A Speech for the Liberty of Unlicenced Printing, to the parliament of England' (1644) in: auteur onbekend, *Selected Essays of John Milton* (Massachusetts 1911) 2-80, aldaar 43.

³ Ishay, *The History Of Human Rights*, 84-86.

⁴ Ishay, *The History Of Human Rights*, 91-99.

contemporary philosophical ethics take shape within the Enlightenment'.⁵ Verlichtingsdenkers formuleerden morele rechten en plichten die maatschappelijke harmonie stimuleerden. Denkers als Hobbes en Bernard Mandeville propageerden ethische voorschriften voor onderlinge medemenselijkheid. Deze voorschriften onderscheidden maatschappelijk aanvaardbaar gedrag van onaanvaardbaar gedrag. Gelijkheid en mensenrechten waren speerpunten in morele voorschriften. Zo pleitte de Franse filosoof Helvétius voor de 'moral equality of all human beings', omdat ze allemaal producten van de natuur waren. Voor veel ethische filosofen was het hoogste goed geluk en mensenrechten werden toenemend gezien als noodzakelijk voor de waarborging ervan. Voor filosofen als Rousseau was het vrijheidsrecht bijvoorbeeld de belangrijkste voorwaarde voor vervulling van de gelukwens.⁶

Het is naïef om de opkomst van mensenrechten in dit beknopte overzicht triomfalistisch te beschrijven. Mensenrechten waren in de Verlichting selectief en veelal ontoereikend. Stemrecht bestond alleen voor mannen met een relatief groot vermogen. Vrouwen werden, ondanks pleidooien van profeminsten als John Mill, blijvend gemarginaliseerd. Slavernij stond ter discussie, maar van wijdverspreid abolitionisme was nog geen sprake.⁷ Wel kan gesteld worden dat de basis van mensenrechten en politieke en morele gelijkheid in de Verlichting ligt. Het waren de ideeën van verlichtingsfilosofen en de (gebeurtenissen rondom de) Franse en Amerikaanse revoluties die ze een groot podium gaven en maakten dat ze werden opgenomen in de grondwetten van deze en vele andere landen.⁸ In de volgende paragraaf wordt gefocust op enkele Verlichtingsfilosofen uit de Anglo-Amerikaanse verlichtingstraditie die representatief zijn voor het verlichte debat rondom gelijkheid en mensenrechten en actieve bijdragen leverden aan de conceptualisering en politieke consolidatie hiervan.

1.2 Het belang van drie verlichtingsfilosofen voor gelijkheid en mensenrechten

Hoewel de verlichtingstraditie van gelijkheid en mensenrechten veel invloedrijke filosofen uit verschillende landen kent, wordt in dit paper gefocust op drie Engelssprekende filosofen: John Locke (1632-1704), Thomas Jefferson (1743-1826) en Jeremy Bentham (1748-1832). Hun werk staat voor een belangrijk deel in het teken van de conceptualisering en consolidatie van gelijkheid en mensenrechten. Ook vertoont het duidelijke connecties met de opvattingen van prominente milieufilosofen die in hoofdstuk drie centraal staan. Deze paragraaf bevat een globaal overzicht van de bijdragen van de genoemde filosofen aan de verlichte ethiek en rechtenfilosofie waar Environmental Ethics in de 20e eeuw op voortbouwde.

Een van de belangrijkste filosofen in de verlichtingstraditie was John Locke, omschreven door historicus Ronald Hamowy als 'outstanding spokesman' van 'the whig revolutionary tradition'.⁹ Locke stelt dat voor de komst van beschaving een 'state of nature' bestond waarin individuen vrij en gelijk aan andere individuen waren. In deze natuurlijke staat hadden individuen onvervreembare rechten. Deze werden volgens Locke gewaarborgd door een 'law of nature' die

⁵ William Bristow, red. Edward Zalta, '2.2 Ethical Theory', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition)* (versie 5 oktober 2015), <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/#EthThe>.

⁶ Bristow, '2.2 Ethical Theory'.

⁷ Ishay, *The History Of Human Rights*, 108-113.

⁸ Ishay, *The History Of Human Rights*, 114-116.

⁹ Ronald Hamowy, 'Jefferson and the Scottish Enlightenment: A Critique of Garry Wills's Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence', *The William and Mary Quarterly* 36-4 (1979), 503-523, aldaar 523.

een harmonieuze samenlevingsvorm voorschreef. Rechten op leven, vrijheid, ledematen, gezondheid en bezit dienen door ieder mens gerespecteerd te worden 'whether they be only in the state and under the law of Nature, or under the positive laws of an established government'.¹⁰ Hiermee stelt Locke dat de ethische stimulans tot het respecteren van rechten in de 'state of nature' op termijn vervangen werd door een wettelijke verplichting daartoe in menselijke beschaving. De verantwoordelijkheid voor deze rechten moet vrijwillig worden overgedragen op overheden.¹¹

Een voorbeeld van een dergelijke overdracht is de consolidatie van mensenrechten in de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring, geschreven door Thomas Jefferson. Hij stelt dat mensen gelijk zijn geschapen en benadrukt hun bezit van onvervreembare rechten op 'Life, Liberty and the pursuit of Happiness'. Ook stelt hij deze rechten gewaarborgd moeten worden door overheden, die echter niet mogen optreden zonder 'the consent of the governed'.¹² De invloed van Locke's filosofie over natuurrechten en de waarborging ervan door overheden is hierin duidelijk zichtbaar.¹³ Onder meer door het werk van Jefferson werd deze visie op gelijkheid en mensenrechten in de Onafhankelijkheidsverklaring politiek bindend verklaard.

Jeremy Bentham biedt een belangrijke herdefiniëring van mensenrechten. Hij stelt dat rechten nooit buiten het rechtsdomein van overheden kunnen bestaan. Natuurrechten zijn hoogstens ethische gedragsvoorschriften, maar kunnen niet gerechtelijk gewaarborgd worden omdat ze van nature buiten de wet staan. Dit betekent dat geen mens onvervreembare rechten kan hebben in een 'state of nature', omdat niemand wettelijk verplicht wordt andermans rechten te respecteren. Natuurrechten zijn daarom volgens Bentham slechts 'reasons for wishing there were such things as rights'.¹⁴ Bentham stelt dat effectieve rechten noodzakelijkerwijs vastgelegd zijn in wetten die burgers dwingen ze te respecteren. Rechten reflecteren dus niet een status-quo ante. Ze creëren via hun gerechtelijke invloed een situatie waarin burgers moreel en gerechtelijk verplicht zijn op een wettelijk aanvaardbare manier met andere burgers om te gaan.¹⁵

De hierboven beschreven bijdragen van deze verlichtingsfilosofen aan de conceptualisering en consolidatie van politieke gelijkheid en mensenrechten maken ze representatief voor deze verlichtingstraditie. De filosofen bleven echter gebonden aan antropocentrische waardestelsels die mensen boven andere levensvormen stelden. In de volgende paragraaf wordt dit antropocentrisme in hun filosofische opvattingen aangetoond.

¹⁰ John Locke, 'Essay Two: Concerning the True Original Extent and End of Civil Government', in: *Ibidem, Two Treatises Of Government*, red. Thomas Tegg (Londen 1823) 105-214, aldaar 129-134.

¹¹ Locke, 'Essay Two', 162-165.

¹² Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence* (Philadelphia 1776) 1.

¹³ Barry Bell, 'Reading, and "Misreading," the Declaration of Independence', *Early American Literature* 18-1 (1983), 71-83, aldaar 72. De invloed van Locke op de Onafhankelijkheidsverklaring wordt door veel historici erkend en de bewijzen ervoor zijn sterk. Zie bijvoorbeeld historicus Ronald Hamowy's pleidooi voor deze connectie in Hamowy, 'Jefferson and the Scottish Enlightenment'.

¹⁴ Jeremy Bentham, 'Critique of the doctrine of inalienable, natural rights', *Anarchical Fallacies* 2 (1843) Artikel 2.

¹⁵ William Sweet, 'Jeremy Bentham (1748—1832)', (versie onbekend), <http://www.iep.utm.edu/bentham/#SH5b>, versie onbekend (5 maart 2016).

1.3 Verlichtingsfilosofen en antropocentrisme

Verlichtingsantropocentrisme beruiste op de vormende kracht van tegenstellingen, 'prescriptive dualism' genoemd. Hierbij verandert het propageren van een tegenstelling de visie op de twee tegengestelde zaken en de manier waarop met deze zaken wordt omgegaan. De Verlichting kende meerdere voorbeelden van prescriptive dualism. Zo was er het onderscheid tussen mens en dier. Dit onderscheid beruiste veelal op de tegenstelling tussen rationeel en instinctief. Alleen mensen beschikken over de rationele faculteiten om te kunnen participeren in politieke stelsels, waardoor alleen zij wettelijk beschermd kunnen worden.¹⁶

Dit betekent niet dat alle verlichtingsfilosofen dergelijke antropocentrische opvattingen hadden. Denkers als Henry More, Gottfried Leibnitz en Baruch Spinoza meenden dat alle objecten en organismen in gelijke mate onderdeel waren van een transcendentiaal geheel. Andere filosofen als John Lawrence pleitten voor concrete dierenbescherming. Daarnaast toonden wetenschappelijke ontdekkingen dat natuur veel complexer was dan aanvankelijk gedacht en dat simplistische antropocentrische denkbepelden niet strookten met deze complexiteit.¹⁷ Toch baseerden volgens Nash zelfs latere morele filosofen hun argumenten nog op menselijke maatstaven in plaats van dierenperspectieven: 'The ethical principle behind nineteenth-century humanitarianism was that it was wrong for humans to be cruel, rather than that cruelty violates the rights of animals'.¹⁸

Menselijke waarden en eigenschappen stonden eveneens centraal in de formulering van gelijkheid en mensenrechten. Lockes conceptie van gelijkheid is bijvoorbeeld antropocentrisch. Hij stelt: 'creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another'.¹⁹ Wezens zijn (onderling) gelijk wanneer ze lid zijn van dezelfde soort en beschikken over 'corporeal rationality': de faculteiten die rationele overweging en actie mogelijk maken. De enige wezens die volgens Locke aan beide criteria voldoen zijn mensen.²⁰ Politieke gelijkheid bestaat daarom alleen voor hen. Locke stelt, onder meer op basis van Genesis, dat heerschappij van mensen over andere wezens gerechtvaardigd is, maar uitbuiting van mensen niet²¹: 'there cannot be supposed any such subordination among us [...], as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for ours'.²² Locke's antropocentrisme is duidelijk. Gelijkheid en rechten bestaan niet voor andere inferieur geachte levensvormen.

Ook Thomas Jefferson focust in de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring puur op de gelijkheid en rechten van mensen. Dit is te zien aan iconische zinsnedes als 'When in the course

¹⁶ Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 8-9.

¹⁷ Nash, *The Rights Of Nature*, 19-25.

¹⁸ *Ibidem*, 41, 48.

¹⁹ Locke, 'Essay Two', 106.

²⁰ Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality: Christian foundations in Locke's political thought* (Cambridge 2002) 67-71.

²¹ John Locke, 'Essay One: The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown', in: *Ibidem*, *Two Treatises Of Government*, red. Thomas Tegg (Londen 1823) 7-104, aldaar 19-24.

²² Locke, 'Essay Two', 106-107.

of human events' en 'all men are created equal'. Mensenrechten zijn volgens Jefferson onvervreemdbaar en godgegeven maar moeten wel gewaarborgd worden door een overheid. Dit kan echter alleen wanneer deze verzekerd is van 'the consent of the governed'.²³ Omdat alleen mensen politieke vertegenwoordiging kunnen weigeren of accepteren, zijn onvervreembare rechten die politiek gewaarborgd worden alleen op mensen van toepassing.

Hoewel Bentham, in tegenstelling tot veel verlichtingsfilosofen, ageert tegen onnodig dierenleed is zijn visie op dieren overwegend antropocentrisch. Hij stelt bijvoorbeeld dat mensen dieren legitiem mogen doden en opeten:

If the being eaten were all, there is very good reason why we should be suffered to eat such of them as we like to eat: we are the better for it, and they are never the worse.[...]If the being killed were all, there is very good reason why we should be suffered to kill such as molest us: we should be the worse for their living, and they are never the worse for being dead.

Bentham stelt menselijke belangen boven dierlijke belangen: wanneer mensen honger ervaren of last van dieren hebben mogen ze dieren doden. Ook waardeert Bentham hun dood via menselijke maatstaven, door te stellen dat dieren dood 'never the worse' dan levend zijn.²⁴

Hoewel verlichtingsfilosofen als Locke, Jefferson en Bentham belangrijke bijdragen leverden aan moderne concepties van gelijkheid en mensenrechten, hanteerden ze antropocentrische denkbeelden die maakten dat hun filosofie over deze onderwerpen toegespitst was op mensen. In hoofdstuk twee wordt beschreven hoe Environmental Ethics tegen dit antropocentrisme ageerde en filosofeerde over de gelijkheid en rechten van niet-menselijke natuur.

²³ Jefferson, *The Declaration of Independence*, 1.

²⁴ Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, red. onbekend (Ontario 2000) 225-226. Deze noot verwijst naar het hoofdstuk en de sectie waar Bentham beargumenteert dat rechten niet op dieren toepasbaar zijn. Het eigenlijke citaat komt uit een voetnoot die Bentham bij deze passage uit hoofdstuk 18, paragraaf 4 plaatst. In Benthams annotatie is dit voetnoot 122.

2. Environmental Ethics, Milieufilosofen en hun verzet tegen Antropocentrisme

In dit hoofdstuk staat Environmental Ethics centraal. Eerst zal een korte beschrijving van de samenstelling en uitgangspunten van het veld geboden worden. Vervolgens wordt Environmental Ethics in de gepaste historische context geplaatst. Hierna is er aandacht voor het verzet van milieufilosofen tegen modern antropocentrisme. Tenslotte wordt de politieke focus van Environmental Ethics belicht.

2.1 Environmental Ethics: een beschrijving

Environmental Ethics is een filosofieveld dat de waarde van niet-menselijke natuur en de morele band ervan met mensen overdenkt. Het benadrukt de intrinsieke in plaats van instrumentele waarde van natuur. Milieufilosofen stellen dat natuur ook waardevol is wanneer deze niet door mensen wordt gebruikt of geobserveerd. Veel aanhangers van Environmental Ethics erkennen dat niet-menselijk leven nuttig is voor menselijke doeleinden. Ze ageren echter tegen ethische tradities die alleen oog hebben voor deze instrumentele waarde.¹ De belangrijkste taak van Environmental Ethics is het verleggen van de grenzen van menselijke ethiek, zodat deze ook op niet-menselijk leven toepasbaar is. Dit brengt het veld in conflict met antropocentrische tradities waarin natuur gescheiden wordt van beschaving, waardoor ethische voorschriften nooit op natuur toegepast worden.² Environmental Ethics pretendeert echter niet geheel vrij van antropocentrisme te zijn. De meeste milieufilosofen erkennen dat de mens (in diens rationele capaciteiten) uniek is maar pleiten wel voor de morele waarde van niet-menselijk leven die onafhankelijk van menselijke belangen gerespecteerd moet worden.

De meest radicale variant van Environmental Ethics wordt uitgedragen door 'Deep Ecology': een subdiscipline die in 1973 als zodanig werd betiteld door Noorse milieufilosoof Arne Naess (1912-2009).³ De meeste milieufilosofen binnen Deep Ecology stellen dat elke levensvorm intrinsieke waarde bezit en dat de ethiek die het concept van menselijke waarde ondersteunt ook op niet-menselijk leven moet worden toegepast.⁴ De menselijke verhouding tot natuur wordt dan gebaseerd op 'Biospherical Egalitarianism': het respecteren van de (morele) gelijkheid van menselijk en niet-menselijk leven.⁵ Deep Ecology distantieert zichzelf van zogenaamde 'Shallow Ecology'. Hierin wordt erkend dat alleen mensen morele waarde of rechten aan natuur kunnen toekennen. Deep Ecology stelt echter dat natuur waarde heeft buiten menselijke waardering om. Terwijl Shallow Ecology aandringt op (gematigde) politieke milieuhervormingen propageert Deep Ecology 'radical social change'. Het poogt een systematische verandering van de menselijke houding tegenover niet-menselijk leven te bewerkstelligen door mensen bewust te

¹ Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 1-2.

² Katie McShane, 'Environmental Ethics: An Overview', *Philosophy Compass* 4-3 (2009) 407-420, aldaar 407-408.

³ Arne Naess, 'The Shallow And The Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary', *Inquiry* 16.1-4 (1973), 95-100.

⁴ Helen Kopina, 'The Lorax Complex: Deep Ecology, Ecocentrism and Exclusion', *Journal of Integrative Environmental Sciences* 9-4 (2012), 235-254, aldaar 239. Sommige milieufilosofen binnen Deep Ecology zijn het onderling oneens over of de waarde van niet-menselijke organismen gelijk is aan de menselijke variant. Het concept van intrinsieke waarde van natuur is echter een vast fundament van filosofie binnen Deep Ecology.

⁵ Naess, 'The Shallow And The Deep', 95-96.

maken van de (morele) gelijkheid van mens en dier.⁶ Een andere prominente subdiscipline van Environmental Ethics is filosofie over dierenrechten. Ook hier wordt gefocust op de intrinsieke waarde van niet-menselijke organismen, maar staan specifiek (gedomesticeerde) dieren centraal.⁷

Uit het bovenstaande blijkt dat Environmental Ethics niet streeft naar absolute uniformiteit: zoals elk academisch veld gedijt Environmental Ethics bij diverse opvattingen.⁸ Uit de komende paragrafen zal echter blijken dat het een coherente stroming is met wortels in een specifiek cultureel klimaat en duidelijke (politieke) uitgangspunten.

2.2 Een beknopte geschiedenis van Environmental Ethics

Environmental Ethics bouwt voort op een lange traditie van milieufilosofie voor 1960. In deze paragraaf wordt echter aangetoond dat het veld sterk geworteld is in specifieke ontwikkelingen vanaf late jaren '60.

Er werd veel nagedacht over de menselijke relatie tot natuur voor de komst van Environmental Ethics. Al tijdens de Romantiek ageerden denkers als William Wordsworth tegen het materialisme van hun tijd, dat immateriële zaken als "waarde" en "schoonheid" marginaliseerde.⁹ Schrijver Henry David Thoreau benadrukte de verbondenheid van al het Aardse leven. Hij en John Muir, een van de kernpersonen in de vroege Amerikaanse beweging voor natuurbescherming, meenden dat wilde natuur het verdiende beschermd te worden, puur omdat deze wild was.¹⁰ Hoewel deze personen voorlopers van Environmental Ethics zijn, stelden ze de menselijke beleving van natuur centraal. Voor veel van deze denkers was natuur 'a means to an end': het was een bron van revitalisering en de poort naar een hogere dimensie. God viel te vinden in ongerepte natuur. Natuur verdiende het misschien om beschermd te worden vanwege diens wildheid, maar het was de mens die waarde aan deze wildheid gaf.¹¹

Amerikaanse filosoof Alfred Whitehead voorzag in 1925 een 'age of organicism' waarin wetenschap zou bewijzen dat al het Aardse leven verbonden was en de intrinsieke waarde van niet-menselijk leven zou onderschrijven. Deze profetische visie was nauw verbonden met het rijpende veld van ecologie, dat een soortgelijke organische conceptie van natuur formuleerde.¹² Uit dergelijke holistische benaderingen van natuur ontstond een nieuwe variant van natuurfilosofie, waarvan de Amerikaanse milieufilosoof Aldo Leopold (1887-1948) de bekendste uitdrager is. Leopold wordt als inspirator van Environmental Ethics beschouwd vanwege een

⁶ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 21.

⁷ J. Baird Callicott, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again', *Between the Species* 4-3 (1988), 163-196, aldaar 163-164. Callicott stelde in 1980 dat de specificiteit van dierenrechtenactivisme tegen de holistische focus van Environmental Ethics indruisde. Zijn stelling creëerde een breuk tussen de twee disciplines die nooit volledig dichtte. Callicotts stelling werd echter door veel milieufilosofen verworpen en ook Callicott zelf distantieerde zich later van dit standpunt. Rond 1989 waren veel milieufilosofen wederom van mening dat dierenrechtenactivisme wel thuishoorde binnen Environmental Ethics. In dit paper wordt deze visie dan ook gehandhaafd. Voor een beschrijving van deze breuk en de onmiskenbaar sterke filosofische connecties tussen Environmental Ethics en filosofie over dierenrechten, zie: Dale Jamieson, 'Animal Liberation is an Environmental Ethic', *Environmental Values* 7-1 (1998), 41-57.

⁸ McShane, 'Environmental Ethics: An Overview', 409-410.

⁹ Worster, *Nature's Economy*, 317-319.

¹⁰ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 196-199.

¹¹ *Ibidem*, 200-202.

¹² Worster, *Nature's Economy*, 316-318.

essay in zijn *Sand County Almanac*¹³. Dit essay riep lezers op te beseffen dat alle wezens lid zijn van dezelfde ecologische gemeenschap. Dit besef zou leiden tot een algemeen ecologisch bewustzijn en een ethiek waarin mensenrechten gaan gelden voor niet-menselijke organismen.¹⁴ Leopolds filosofie en holistische ecologische concepten vervielen echter vanaf 1950 in obscuriteit. Ecologie begon een harde mechanistische visie op natuur te handhaven waarin geen ruimte was voor immateriële zaken als waarden. Objectieve observatie van natuur verdrong subjectieve waardering ervan.¹⁵

Vanaf de jaren '60 zette echter een aantal ontwikkelingen Environmental Ethics als prominente filosofiestroming op de kaart. Milieufilosoof en historicus George Sessions beschrijft de jaren '60 als een 'Age of Ecology' waarin de wereld toenemend bewust werd van de relevantie van ecologie voor milieuproblemen. Deze ontwikkeling was onderdeel van een breder publiek bewustzijn over milieukwesties. Volgens Sessions heeft het ecologische tijdperk een algemeen geaccepteerd beginpunt: de publicatie van *Silent Spring* in 1962 door biologe en milieuactiviste Rachel Carson.¹⁶ Carson beschreef de destructieve gevolgen van pesticiden voor het milieu. Belangrijker nog was dat ze vraagtekens zette bij de menselijke capaciteit om natuur duurzaam te gebruiken. Mensen waren volgens haar niet in staat om natuur te beheersen en zouden zelf slachtoffer worden van pogingen hiertoe.¹⁷ Een andere belangrijke kritiek op menselijk antropocentrisme was historicus Lynn White's *The Historical Roots Of The Environmental Crisis* uit 1967.¹⁸ Volgens White waren moderne milieuproblemen grotendeels veroorzaakt door de dominante christelijke visie op de mens als heerser over natuur en menselijke beschaving als los van natuur. Dit antropocentrisme vormde volgens White tevens de basis van moderne wetenschap en technologie, die daardoor bijdroegen aan uitputting van natuur.¹⁹ Een jaar later publiceerde ecoloog Garrett Hardin (1915-2003) een (onder meer in milieu filosofie) zeer invloedrijk artikel: *The Tragedy Of The Commons*.²⁰ Hierin beargumenteerde hij dat de visie op natuur als gemeengoed leidde tot een algemeen gebrek aan verantwoordelijkheid ervoor en overexploitatie ervan stimuleerde. Hij bekritiseerde hiermee de manier waarop moderne mensen met natuur omsprongen.²¹

Dergelijke werken zijn slechts een greep uit de vele academische kritieken op moderniteit in de jaren '60.²² Ze passen binnen het Postmodernisme dat in de jaren '60 opkwam. Postmodernisme bracht een wantrouwen tegenover Positivismen en *grand narratives* als Liberalisme. Dit postmoderne scepticisme stimuleerde in de jaren '60 een wijdverspreid enthousiasme voor spiritueel en ecologisch holisme in de Westerse massacultuur. De wrange vruchten van het

¹³ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There* (New York 1949). Het essay waar naar verwezen wordt heet *The Land Ethic* en begint op bladzijde 204.

¹⁴ Worster, *Nature's Economy*, 285-288.

¹⁵ *Ibidem*, 289-301.

¹⁶ Rachel Carson, *Silent Spring* (Massachusetts 1962).

¹⁷ Sessions, 'The Deep Ecology Movement', 105.

¹⁸ Lynn White, 'The Historical Roots of our Ecological Crisis', *This Sacred Earth: religion, nature, environment* (1967), 184-193.

¹⁹ Sessions, 'The Deep Ecology Movement', 105-106.

²⁰ Garrett Hardin, 'The Tragedy of the Commons', *Science* 162-3859 (1968), 1243-1248.

²¹ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 56-57.

²² Hieronder kan ook Paul Ehrlich's *The Population Bomb* uit 1968 geschaard worden. Ehrlich focuste op de dreiging van overbevolking en de onvermijdelijke druk ervan op natuur en milieu. Hij ageerde hiermee tevens tegen de excessen van menselijke welvaart en consumptie die druk op de Aarde vergroten.

verlichte uitgangspunt dat natuur naar menselijke hand gezet kon worden begonnen in de jaren '60 tevens zichtbaar te worden.²³ Hieruit ontstond wat historicus Robert Gottlieb beschrijft als 'eco-activism'. Dit stedelijke milieuactivisme was een reflectie van de enorm toegenomen belangstelling voor milieuproblemen en benadrukte de fragielheid van ecosystemen. De uitgangspunten van eco-activism werden volgens Gottlieb geconsolideerd tijdens *Earth Day* 1970. *Earth Day* maakte mensen bewust van het feit dat milieuproblematiek iedereen aanging en nauwe (internationale) samenwerking vereiste. De Aarde werd als een enkel ecosysteem gezien dat beschermd moest worden.²⁴ Problemen als 'population growth, air and water pollution, the loss of wilderness, and pesticide use' werden voor het eerst als elementen van een alomvattend milieuprobleem beschouwd.²⁵ *Earth Day* stimuleerde derhalve de (inter)nationale milieuwetgeving die de jaren '70 volgens Gottlieb het 'Environmental Decade' maakte.²⁶

De focus op mondiale milieukwesties en ecologisch holisme werd aangewakkerd door verdiensten van moderniteit. Zo kwam de eerste foto van een 'Earthrise' boven het Maanoppervlak voort uit NASA's Apollo 8-missie van 1968.

De foto werd in 1970 gepubliceerd en toonde Aarde als een 'living, shining planet voyaging through space and shared by all of humanity'. Dit inzicht stimuleerde bij veel mensen een holistische conceptie van het Aardse leven als in gelijke mate afhankelijk van dezelfde fragiele planeet.²⁷



De 'Earthrise' zoals gefotografeerd door astronaut William Anders op 24 december 1968. Dezelfde foto werd in 1970 gepubliceerd in Scientific American.

Een wetenschappelijke validatie van ecologisch holisme kwam van wetenschapper James Lovelock. In 1973 propageerde hij de 'Gaia-hypothese'. Die stelt dat de Aarde bij analogie gezien kan worden als een enkele "levende" entiteit. Alle levende organismen op Aarde waarborgen de omstandigheden die leven ondersteunen, door via feedbackmechanismen optimale omstandigheden voor hun eigen bloei te bepalen en hieraan bij te dragen. Anders gezegd: Lovelock ziet de Aarde als een systeem waarin organismen onbewust bijdragen aan een staat van 'equilibrium' die het gedijen van leven ondersteunt.²⁸

²³ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 4-5.

²⁴ Robert Gottlieb, *Forcing The Spring: The Transformation of the American Environmental Movement* (Washington D.C. 1993) 148-152.

²⁵ Gottlieb, *Forcing The Spring*, 157-158.

²⁶ *Ibidem*, 152-158.

²⁷ Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 3-4.

²⁸ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 21-22.

Alle genoemde ontwikkelingen stimuleerden een nieuwe, holistische, kijk op het aardse leven en de menselijke relatie ermee. Moderne verdiensten als de Earthrise-foto en de Gaia-hypothese weerspraken het gevestigde beeld van mensen als heersers over natuur. Milieuwetgeving gaf toenemend gehoor aan de drang om een fragiele planeet tegen overexploitatie te beschermen. Volgens milieufilosofen was bescherming echter onvoldoende: een 'basic change of values' tegenover natuur was nodig die de holistische visie op mensen als leden van een Aardse gemeenschap reflecteerde. Uit deze doelstelling ontstond een filosofisch veld dat in Amerika, Australië en Noorwegen opkwam. In de eerste twee landen werd voornamelijk voortgebouwd op de filosofie van Leopold terwijl in Noorwegen de beginselen van Deep Ecology ontstonden.²⁹ De formele naamgeving van Environmental Ethics gebeurde in 1979 toen het journal *Environmental Ethics* werd opgericht. Toen was het veld echter al een stroming met brede aanhang.

2.3 Enkele milieufilosofen en hun verzet tegen antropocentrisme

Een belangrijke dimensie van Environmental Ethics is de strijd tegen antropocentrisme, gedefinieerd als: '(a) seeing human values as the source of all value, and (b) wanting to manipulate, exploit and destroy nature to satisfy human material desires'.³⁰ Volgens veel milieufilosofen is de liberale verlichtingstraditie verantwoordelijk voor moderne antropocentrische denkbeelden. Zoals politicologen Lewis en Sandra Hinchman stellen: 'It would be fair to say that many, if not most, green intellectuals have come to define their enterprise as a counter-Enlightenment'. Hoewel milieufilosofen moderne verdiensten als mensenrechten en democratie zelden verwerpen, bekritisieren ze het intellectuele milieu waaruit deze verdiensten voortkwamen. Ze stellen bijvoorbeeld dat de Verlichting het harmonieus samenleven met niet-menselijke natuur verruilde voor repressie van deze natuur voor menselijk gewin. De verlichte impuls om natuur te bedwingen en begrijpen zou hebben geleid tot een kunstmatige scheiding tussen mens en natuur.³¹ Na wordt aangetoond dat deze algemene uitgangspunten van Environmental Ethics terugkomen in de visies van milieufilosofen die in dit paper centraal staan.

Richard Routley (1935-1996) was een van de eerste uitdragers van de idealen van Deep Ecology³² in een invloedrijk artikel uit 1973.³³ Routley zag traditionele ethiek als voornamelijk antropocentrisch: hij sprak van 'the prevailing view man is free to deal with nature as he pleases'.³⁴ Routley noemde verlichte liberale principes als positieve vrijheid 'basic (human) chauvinism' omdat mensen erin centraal staan en andere levensvormen niet meetellen.³⁵

Peter Singer (1946) is de auteur van *Animal Liberation*³⁶. Dit boek wordt gezien als het eerste (en vormende) werk over dierenrechten ter wereld.³⁷ Singer introduceerde de term 'speciesism': een discriminatievorm waarbij mensen de belangen van (leden van) hun eigen diersoort boven

²⁹ Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 4-5.

³⁰ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 19.

³¹ Hinchman en Hinchman, 'Should environmentalists reject the enlightenment?', 663-666.

³² Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 4-5.

³³ Richard Routley, 'Is There a Need for a New, an Environmental Ethic', *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy* 1 (1973), 205-210.

³⁴ Routley, 'Is There a Need for a New, an Environmental Ethic', 205.

³⁵ *Ibidem*, 207-210.

³⁶ Peter Singer en Paola Cavalieri (red.), *Animal Liberation* (New York 1975).

³⁷ Laura Perdue, *Animal Rights Movement* (Minneapolis 2013) 41-42.

die van andere diersoorten stellen.³⁸ Het is goed voorstelbaar om Locke, Jefferson en Bentham als 'speciesists' te classificeren, omdat ze in hun filosofie menselijke belangen prioriteit geven over dierenbehoeften. Hoewel Singer gebruik maakte van verlichtingsfilosofie kan zijn verwerping van speciestism daarom ook als een verwerping van antropocentrische verlichtingstradities gezien worden.

Milieufilosoof en prominente uitdrager van Leopolds milieufilosofie J. Baird Callicott (1941)³⁹ veroordeelde de verlichtingstraditie niet volmondig maar stelde wel dat deze leidde tot een menselijke houding tegenover natuur die exploitatie ervan stimuleerde. Zo noemde hij Descartes en Bacon, die de theoretische scheiding tussen natuur en beschaving propageerden. Ook stelde Callicott dat sinds de Verlichting de mens zichzelf als algemene maatstaf beschouwt: 'Not only beauty and ugliness but good and evil, right and wrong are[...]in man's mind, not the objective world'. Callicott erkende hiermee dat moderne waardenstelsels in het algemeen antropocentrisch zijn.⁴⁰

Ecoloog Garrett Hardin ageerde niet radicaal tegen de verlichtingstraditie maar was wel pessimistisch over de excessen van moderniteit, zoals overexploitatie van land en overbevolking.⁴¹

Grondlegger van Deep Ecology Arne Naess stond wel radicaal tegenover de scheiding tussen mens en natuur en de nadruk op exploitatie van natuur die in de Verlichting prominent geworden zouden zijn. Een voorbeeld van dit verzet is zijn verwerping van traditionele westerse waardenstelsels en acceptatie van holistische religies als Taoïsme, die mensen als onderdeel van de natuur beschrijven.⁴²

Het verzet tegen antropocentrisme botste volgens milieufilosofen als Bryan Norton met de politieke doelstellingen van Environmental Ethics. Hoewel de meeste milieufilosofen antropocentrische denkbeelden bleven mijden, richtte Environmental Ethics zich toenemend op politiek beladen zaken als natuurexploitatie, maatregelen tegen milieuvervuiling en vanaf de late jaren '70 vraagstukken rondom kernenergie.⁴³ Ook dierenrechten werden een politiek speerpunt. De visies van Environmental Ethics hadden politieke invloed en hielpen bij het bekrachtigen van wetgeving als de *Animal Welfare Act* (1966), de *Marine Mammal Protection Act* (1972) en de *Endangered Species Act* (1973).⁴⁴ Milieufilosofen maakten in dat opzicht succesvol gebruik van het systeem waar ze in theorie tegen ageerden.

³⁸ Peter Singer en Paola Cavalieri (red.), 'All Animals Are Equal', in: *Ibidem*, *Animal Liberation*, 6-8.

³⁹ Nash, *The rights Of Nature*, 63.

⁴⁰ J. Baird Callicott, 'La Nature est Morte, Vive la Nature!', *Hastings Center Report* 22-5 (1992), 16-23, aldaar 16-17.

⁴¹ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 56-57.

⁴² *Ibidem*, 19-20.

⁴³ McShane, 'Environmental Ethics: An Overview', 412-413.

⁴⁴ Nash, *The rights Of Nature*, 161-163.

3. De verweving van Verlichtingsfilosofie en Milieufilosofie

In dit hoofdstuk worden discursieve verbanden tussen verlichtingsfilosofie en milieufilosofie geanalyseerd. Middels een discoursanalyse van primaire bronnen uit beide filosofiestromingen wordt aangetoond dat milieufilosofen, ondanks hun verzet tegen antropocentrische verlichtingstradities, voorbouwden op de verdiensten van verlichtingsfilosofen uit de Anglo-Amerikaanse verlichtingstraditie. Vervolgens wordt een mogelijke verklaring voor deze discursieve connectie geboden vanuit Michel Foucaults theorie over waarheidsregimes. Tenslotte wordt beargumenteerd dat milieufilosofen, net als verlichtingsfilosofen, antropocentrische opvattingen handhaven.

3.1 Verlichtingsfilosofie en milieufilosofie: een discoursanalyse

Niet alle milieufilosofen stonden kritisch tegenover de verlichtingstraditie. Aldo Leopold erkent bijvoorbeeld zijn afhankelijkheid ervan. Verlichtingsethiek had gepoogd harmonie te brengen tussen individuen en de maatschappij. Volgens Leopold moet deze ethiek aangepast worden zodat die richtlijnen biedt voor het harmonieus samenleven van mensen en niet-menselijke organismen. Het doorontwikkelen van verlichtingsethiek zou leiden tot 'the gradual triumph of civilized, ethical conduct over the barbarous "conqueror" role'.¹ Leopold begrijpt dat verlichte ethische stelsels toegespitst zijn op menselijke gemeenschappen. Voor ze geïntegreerd kunnen worden in Environmental Ethics dient daarom het concept "gemeenschap" uitgebreid te worden 'to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land'.² Wanneer dat gebeurd is kan ethiek dezelfde rol houden als sinds de Verlichting: differentiëren tussen verantwoord en onverantwoord gedrag.³ Omdat de gemeenschap waarin ethiek invloed heeft wordt uitgebreid, verandert wel welke acties ethisch verantwoord zijn en welke niet: 'A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise'.⁴ Deze nieuwe ethiek verandert volgens Leopold 'the role of Homo Sapiens from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it'.⁵ Leopold noemt leden van deze gemeenschap burgers en impliceert dat ze een 'biotic right' op leven hebben, al dragen ze (economisch) weinig bij aan de gemeenschap.⁶ Dit geeft aan dat Leopold voortbouwt op het verlichte concept van een gemeenschap waarin een ethisch waardestelsel burgers hun rechten en plichten voorschrijft. Latere milieufilosofen focusten meer op het antropocentrisme van verlichtingsdenkers. In dit hoofdstuk wordt echter aangetoond dat ook zij niet buiten verlichtingsfilosofie over gelijkheid en rechten konden redeneren.

¹ Hinchman en Hinchman, 'Should Environmentalists Reject the Enlightenment?', 666-667.

² Leopold, *A Sand County Almanac*, 204-205.

³ *Ibidem*, 202-203.

⁴ *Ibidem*, 209-210, 222-224.

⁵ *Ibidem*, 203-204.

⁶ *Ibidem*, 207-210.

John Locke

Veel milieufilosofie is terug te voeren op John Locke, hoewel reeds is aangetoond dat diens filosofie overwegend antropocentrisch was. Locke beschrijft een 'state of nature': de natuurlijke leefsituatie van mensen voor de komst van beschaving. Hierin zijn leden van dezelfde gemeenschap met dezelfde basale vermogens gelijk. Gelijkheid wordt gewaarborgd door een 'law of Nature', een soort ethisch voorschrift dat stelt: 'no one ought to harm another in his life, health, liberty or possessions'. Deze wet vormt de basis voor mensenrechten die volgens Locke voor alle leden van een gemeenschap gelden en een ethisch waardestelsel waarin schending van deze rechten moreel onaanvaardbaar is.⁷ Maatschappijen moeten volgens Locke reflecties zijn van de 'state of nature' en de gelijkheid en rechten van hun burgers waarborgen. Omdat individuen hun eigen rechten niet volledig kunnen waarborgen hebben ze vertegenwoordiging nodig van een overheid die handelt naar de wensen van de meerderheid.⁸ Mensen zijn echter van nature vrij en dienen daarom vrijwillig hun soevereiniteit over te dragen op een overheidsorgaan: 'the beginning of politic society depends upon the consent of the individuals'.⁹ Vrije individuen kunnen volgens Locke alleen mensen met ontwikkelde rationele faculteiten zijn.¹⁰ Ondanks dit antropocentrisme bouwden milieufilosofen voort op Lockes filosofie.

Richard Routley staat sceptisch tegenover Lockes conceptie van natuurrechten omdat deze puur is toegespitst op politiek actieve mensen. Dit maakt natuurrechten volgens hem een 'very human chauvinist principle'. Routley wil de 'classical notion of a natural right' echter niet verwerpen maar aanpassen zodat deze gebruikt kan worden in Environmental Ethics. In zijn herdefiniëring van het concept erkent hij dat mensen, op basis van hun rationaliteit, de enige legitieme bezitters van natuurrechten zijn.¹¹ Hij accepteert hiermee de beperkingen die Locke aan het concept oplegde, ondanks zijn kritiek op antropocentrisch verlichtingsdenken. Routley stelt dat westerse ethiek incompatibel is met milieuethiek, omdat westerse ethische tradities zijn toegespitst op mensen. Routley's kritiek is niet gericht op de ethiek zelf, maar op de menselijke uitgangspunten en belangen erachter. Hij biedt ook geen concreet alternatief voor westerse ethiek en lijkt de meeste elementen ervan te accepteren. Routley pleit, net als Locke, voor een ethisch stelsel dat gebaseerd is op morele gelijkheid: niet alleen van mensen maar van alle wezens. Mensen dragen, als rationele wezens, de verantwoordelijkheid deze morele gelijkheid te accepteren en ernaar te handelen. Hij erkent dat natuurrechten voor mensen bedoeld zijn, maar poogt met zijn nieuwe milieuethiek een gelijkheid van niet-menselijke organismen te instigeren. Deze gelijkheid vormt, net als menselijke gelijkheid in Lockes geval, de basis van morele rechten en plichten die niet-menselijke organismen beschermen. Hoewel Routley milieuethiek van menselijke waardestelsels

⁷ Locke, 'Essay Two', 106-108.

⁸ *Ibidem*, 145-146.

⁹ *Ibidem*, 150.

¹⁰ *Ibidem*, 128-130.

¹¹ Routley, 'Is There a Need for a New, an Environmental Ethic', 211.

wil distantiëren concludeert hij, net als Locke, dat (een menselijke conceptie van) morele gelijkheid de basis vormt van rechten en plichten.¹²

Ook de milieufilosofie van J. Baird Callicott vertoont overeenkomsten met Lockes filosofie. Zo erkent Callicott dat ethische kaders alleen relevant zijn voor leden van dezelfde gemeenschap. Daarom stelt hij, in navolging van Leopold, dat mensen en dieren lid zijn van dezelfde 'biotic' gemeenschap. Ook accepteert hij, net als Locke, dat mensen uniek zijn in hun rationele capaciteiten, maar stelt dat mensen hierdoor extra verantwoordelijkheden hebben. Leden van de 'biotic' gemeenschap met de capaciteiten om ethische voorschriften te begrijpen behoren zich ethisch verantwoord te gedragen.¹³ Hoewel Callicott, zoals Locke, accepteert dat rechten en plichten op mensen toegespitst zijn, stelt hij dat ook niet-menselijke organismen er belang bij hebben. Omdat in een 'biotic' gemeenschap alle organismen van elkaar afhankelijk zijn, heeft ieder lid belang bij het voortbestaan van deze gemeenschap.¹⁴ Dit algemene belang moet gereflecteerd worden door 'environmental ethical limitations upon our conduct'.¹⁵ Callicott handhaaft Lockes versmelting van ethiek en gemeenschap en accepteert de uniekheid van de menselijke ratio.

Arne Naess gebruikt eveneens terminologie die geworteld is in de verlichtingstraditie. Volgens Naess hebben niet-menselijke organismen ook intrinsieke waarde en onvervreembare rechten: 'the equal right to live and blossom is an intuitively clear and obvious value axiom. Its restriction to humans is an anthropocentrism'.¹⁶ Door dit "gelijke recht" te portretteren als 'intuitively clear and obvious' doet Naess geen recht aan de Verlichtingstraditie die ervoor zorgde dat dergelijke rechten vanzelfsprekend werden. Het was Locke die rechten op 'life, health, liberty or possessions' als vanzelfsprekende en onveranderlijke consequenties van 'natural law' karakteriseerde.¹⁷ Naess bouwt met zijn stelling voort op deze filosofie.

Ook Lockes filosofie over bezit komt terug in milieufilosofie. Locke ziet de Aarde als gemeengoed, maar onderschrijft het belang van privébezit: 'Though the earth and all inferior creatures be common to all men, yet every man has a "property" in his own "person"'. Hoewel elke hulpbron gemeenschappelijk is, kunnen ze via arbeid privébezit worden: 'His labour hath taken it out of the hands of Nature where it was common[...]and hath thereby appropriated it to himself'. Voor Locke is deze mogelijkheid geen vrijbrief voor uitbuiting van de Aarde maar juist een preventie ervan. Hij stelt: 'Nothing was made by God for man to spoil or destroy'. Elke vorm van natuurgebruik door een mens moet plaatsvinden 'within the bounds set by reason of what might serve for his use'. Het bezitten en goed onderhouden van land zijn volgens Locke

¹² *Ibidem*, 207-212.

¹³ J. Baird Callicott, 'Elements of an Environmental Ethic: Moral Considerability and the Biotic Community', *Environmental Ethics* 1-1 (1979), 71-81, aldaar 76-78.

¹⁴ Callicott, 'Elements of an Environmental Ethic', 77-81.

¹⁵ *Ibidem*, 74-76.

¹⁶ Naess, 'The Shallow and the Deep', 96.

¹⁷ Locke, 'Essay Two', 106-108.

onlosmakelijk verbonden. Omdat ieder mens belang heeft bij langdurig bruikbaar land, ontstaat een maatstaf voor verantwoordelijk landgebruik. Mensen die te veel van de Aarde exploiteren zullen geconfronteerd worden door anderen die hun bezit erdoor aangetast zien worden. Deze nieuwe situatie 'did confine every man's possession to a very moderate proportion, and such as he might appropriate to himself without injury to anybody'.¹⁸

Ecoloog Garrett Hardin bouwt in zijn koppeling van het bezitsrecht en milieufilosofie voort op Lockes filosofie. Hardin stelt dat de conceptie van de Aarde als gemeengoed leidt tot een situatie waarin iedereen zoveel mogelijk beschikbare hulpbronnen claimt, zonder de negatieve gevolgen daarvan te erkennen. Wanneer niemand verantwoordelijkheid neemt voor gemeenschappelijk gedeelde hulpbronnen is uitputting ervan onvermijdelijk. De oplossing voor dit probleem is identiek aan Lockes oplossing ervoor: bezitsrecht. Privébezit zorgt ervoor dat er altijd mensen verantwoordelijk zijn voor een deel van de hulpbronnen. Dit betekent dat mensen minder geneigd zijn tot overexploitatie, omdat hun welvaart ervan afhangt. Zowel Locke als Hardin stellen dat privébezit leidt tot verantwoordelijkheid. Volgens Hardin ontstaat deze verantwoordelijkheid door het niet willen uitputten van privémiddelen. Volgens Locke ontstaat deze door rationele overwegingen over eigen belangen en die van andere grondbezitters. Beide denkers zien de 'state of nature' als een situatie waarin verantwoordelijkheid niet kan ontstaan omdat niemand concreet belang heeft bij het intact blijven van een specifiek stuk land.¹⁹

Jeremy Bentham

Peter Singer verwijst in zijn milieufilosofie naar een andere verlichtingsfilosoof: Jeremy Bentham. Die poneerde een stelling die bekend staat als 'Bentham's Dictum'. Deze luidt: 'Every man to count for one and no one to count for more than one'.²⁰ Hiermee beargumenteerde Bentham dat mensen gerechtelijk gelijk waren, ondanks verschillen in persoonskenmerken als intelligentie. Singer verwijst tevens naar Thomas Jefferson die deze definitie van gelijkheid eveneens hanteerde²¹: 'Because Sir Isaac Newton was Superior to others in understanding, he was not therefore lord of the property or persons of others'.²²

In zijn boek *Animal Liberation* gebruikt Singer dit verlichte gelijkheidsconcept. In hoofdstuk één stelt hij dat dieren moreel gelijk aan zijn mensen. Hij erkent dat mensen en dieren verschillen, onder meer in hun rationele capaciteiten, maar beargumenteert middels Bentham's Dictum en Jeffersons stelling, dat het vermogen rationeel te participeren in politieke processen geen vereiste is in de verlichte conceptie van gelijkheid.²³ Mensen zijn namelijk ongelijk in hun intelligentie,

¹⁸ Locke, 'Essay Two', 115-119.

¹⁹ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 56-59.

²⁰ John S. Mill, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society (Utilitarianism) [1833]*, red. John Robson (Toronto 1985) 257.

²¹ Singer en Cavalieri, 'All Animals Are Equal', 6.

²² Thomas Jefferson, 'To Henri Gregoire Washington, February 25, 1809' (versie onbekend), <http://www.let.rug.nl/usa/presidents/thomas-jefferson/letters-of-thomas-jefferson/jefl191.php> (23 februari 2016).

²³ Singer en Cavalieri, 'All Animals Are Equal', 1-2.

maar hebben toch gelijke rechten: 'The principle of the equality of human beings is not a description of an alleged actual equality among humans: it is a prescription of how we should treat human beings'.²⁴

Volgens Singer ontstaat de noodzaak van gelijkheid uit de morele waarde van menselijke belangen: mensen hebben, ongeacht hun capaciteiten, belang bij gelijke behandeling. Omdat dieren echter ook belangen hebben zou gelijke behandeling niet bij mensen moeten ophouden: 'the basic element-the taking into account of the interests of the being, whatever those interests may be-must, according to the principle of equality, be extended to all beings'. Singer beseft dat verlichtingsfilosofen in hun gelijkheidsprincipe veelal dieren buiten beschouwing lieten.²⁵ Jeremy Bentham was echter een uitzondering. Hij stelde:

The day may come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny [...] The question is not, can they reason? nor Can they talk? but, Can they suffer?²⁶

De capaciteit van wezens om te lijden onder menselijke acties bepaalt welke acties tegenover deze wezens moreel aanvaardbaar zijn. Ieder wezen dat kan lijden heeft belang bij rechten die dit voorkomen, waardoor ze eraan moeten worden verstrekt. Singer gebruikt Bentham's redenering en stelt dat 'the capacity to suffer and/or experience enjoyment[...]is the only defensible boundary of concern for the interests of others'. Alle wezens met de capaciteit tot lijden hebben (volgens Bentham) gelijke basisbelangen: bescherming tegen lijden en garantie van welzijn. Speciesisten stellen belangen van hun soort (mensen) boven die van andere soorten en overtreden daarmee volgens Singer Bentham's gelijkheidsprincipe.²⁷ Hoewel ze mensenbelangen prioriteit geven verwerpt Singer verlichte concepten van gelijkheid niet. Hij past ze toe op niet-menselijke organismen: 'What we must do is bring nonhuman animals within our sphere of moral concern'.²⁸

Thomas Jefferson

Sommige milieufilosofen bouwen voort op de filosofie van Thomas Jefferson. Die consolideerde in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring het concept van onvervreembare rechten voor mensen: 'they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness'.²⁹ Leven was niet langer een privilege dat door mensen afgenomen kon worden maar een (godgegeven en) onvervreemdbaar recht. Deze nieuwe conceptie van leven vormde de basis van Deep Ecology, als blijkt uit dit citaat van Arne Naess:

²⁴ *Ibidem*, 5.

²⁵ *Ibidem*, 4-7.

²⁶ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 224-226. Deze noot verwijst naar het hoofdstuk en de sectie waar Bentham beargumenteert dat rechten niet op dieren toepasbaar zijn. Het eigenlijke citaat komt uit een voetnoot die Bentham bij deze passage uit hoofdstuk 18, paragraaf 4 plaatst. In Benthams annotatie is dit voetnoot 122.

²⁷ Singer en Cavalieri, 'All Animals Are Equal', 8-9.

²⁸ *Ibidem*, 20.

²⁹ Jefferson, *The Declaration of Independence*, 1.

'The well-being and flourishing of human and nonhuman life on Earth have value in themselves [...] independent of the usefulness of the nonhuman world for human purposes.'³⁰

Net zoals Jefferson benadert Naess leven als een fenomeen dat, onafhankelijk van menselijke invloeden erop, gerespecteerd dient te worden. In Jeffersons geval is dit zo omdat het (recht op) leven een gift van God is. Voor Naess is dit omdat zowel menselijk als niet-menselijk leven intrinsieke waarde heeft. Ondanks dit verschil is duidelijk dat Naess profiteert van de verdiensten van verlichtingsfilosofen als Jefferson. Deze filosofen bedachten het concept van leven dat onafhankelijk van menselijke invloeden bestaat en een onvervreemdbaar recht is. Het is moeilijk voor te stellen hoe Naess zijn conceptie van leven als intrinsiek waardevol had kunnen vormen zonder deze verlichtingserfenis.

3.2 Een Foucauldiaanse verklaring

Uit het voorgaande blijkt dat milieufilosofen zich veelal paradoxaal gedragen. Aan de ene kant ageren ze tegen de excessen van een antropocentrische verlichtingstraditie (zie 2.3). Aan de andere kant bouwen ze voort op de filosofische verdiensten van deze traditie (zie 3.1). Een theorie van Franse filosoof Michel Foucault biedt een mogelijke verklaring voor deze paradox. Volgens Foucault is waarheid geen neutraal begrip maar een fenomeen dat gebonden is aan macht. Dit betekent dat niemand vrij is om waarheid op eigen wijze te zoeken of te verkondigen: 'it is produced only by virtue of multiple forms of constraint'. Waarheid wordt gecreëerd en ingekaderd door machthebbende instituties. De door macht geconstrueerde waarheid noemt Foucault waarheidsregimes of 'general politics of truth'. Waarheidsregimes bestaan volgens Foucault in elke maatschappij en beheersen het algemene vertoog. Dat is de manier waarop in maatschappijen over de werkelijkheid gesproken wordt, waarbij deze werkelijkheid actief wordt geconstrueerd. Waarheidsregimes en hun beheersing van het vertoog beïnvloeden ook 'the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements'. Kortom: waarheidsregimes bepalen wat de meeste leden van een maatschappij als waar en onwaar beschouwen. Ze zijn algemene referentiekaders waaraan elke nieuwe informatie getoetst wordt.³¹

Welke machten creëren deze waarheidsregimes? Volgens Foucault zijn dit vooral gevestigde 'political and economic apparatuses (university, army, writing, media)'. Het zijn echter niet alleen traditionele instituties die invloed uitoefenen op waarheidsregimes. Ook politieke debatten en protesten kunnen dit. Foucault spreekt van een 'battle for truth' die door subversieve intellectuelen gevoerd wordt. Omdat waarheid onlosmakelijk verbonden is met macht, is het bevechten van de heersende waarheid een poging om 'a new politics of truth' te creëren. Dit kan volgens Foucault echter niet gedaan worden via een algemene bewustzijnverandering, omdat burgers te erg gebonden zijn aan gevestigde waarheidsregimes. De enige manier om

³⁰ Arne Naess, 'The Deep Ecological Movement', *Philosophical inquiry* 8-1/2 (1986), 10-31, aldaar 13.

³¹ Foucault, *Power/knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*, 131-132.

waarheidsregimes te veranderen is 'detaching the power of truth from the forms of hegemony, social, economic and cultural, within which it operates at the present time'.³²

Uit hoofdstuk twee bleek dat Environmental Ethics een politieke dimensie had. Veel milieufilosofen beïnvloedden het beleid van machtshebbers tegenover natuur. Uit hetzelfde hoofdstuk werd duidelijk dat milieufilosofen ageerden tegen verlichtingstradities waarin de meeste maatschappelijke en politieke instituties geworteld zijn. De discoursanalyse in dit hoofdstuk illustreerde echter dat milieufilosofen eveneens voortbouwden op deze traditie. Vanuit een Foucauldiaans perspectief bekeken is dit logisch. Milieufilosofen wilden veranderingen instigeren in politieke/maatschappelijke houdingen tegenover natuur maar propageerden geen drastische omwenteling van de traditionele maatschappelijke orde, omdat ze die niet konden veranderen. Filosofen als John Passmore begrepen dat milieuhervormingen de potentie moesten hebben 'to resonate and have some continuities with the very tradition which had legitimized our destructive practices'.³³ Milieufilosofen werkten daarom veelal binnen een democratisch bestel en richtten zich in hun argumenten op bestaande instituties en wetten.

Omdat milieufilosofen zich schikten naar de kaders van gevestigde instituties waren ze ook gebonden aan het waarheidsregime dat door deze instituties was voortgebracht. Wanneer milieufilosofen spraken van rechten, gelijkheid of politieke belangen (van dieren), gebruikten ze beladen termen die aan dit waarheidsregime gebonden waren. Door hun acceptatie van traditionele concepten en redeneringen konden milieufilosofen legitiem deelnemen aan politieke debatten omtrent natuur- en milieukwesties. Wanneer ze, als in Foucaults battle for truth, alleen maar hadden gevochten tegen heersende verlichtingstradities hadden ze zich bij voorbaat buiten dit debat geplaatst. Er valt dus een concessie binnen Environmental Ethics waar te nemen. Hoewel veel milieufilosofen in hun kritiek op de status-quo de verlichtingstraditie verwierpen, maakten ze in hun suggesties voor ethische en politieke verandering wel gebruik van deze traditie. Het lijkt nu alsof milieufilosofen zich vrijwillig aan het waarheidsregime conformeerden, maar dit is onjuist. Ook voor milieufilosofen vormen verlichte idealen en instituties het referentiekader waaraan hun filosofie zich toetst. Waarheidsregimes zijn bindend voor een gehele maatschappij. Milieufilosofen wilden politieke en maatschappelijke veranderingen, maar bepleitten ze daarom binnen de gevestigde verlichte kaders.

³²*Ibidem*, 132-133.

³³ Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 6.

3.3 Environmental Ethics en antropocentrisme

De gebondenheid van Environmental Ethics aan (antropocentrische) filosofie en instituties van de verlichtingstraditie is begrijpelijk maar beschadigt de geloofwaardigheid en effectiviteit van het veld. Er wordt nu aangetoond dat milieufilosofie antropocentrische denkbeelden handhaafde die voortkwamen uit discursieve connecties met verlichtingsfilosofie. Politiek en sociaal theoreticus John Dryzek bekritiseert de politieke doeleinden van Environmental Ethics: milieugecentreerde beleidsvoorstellen 'are commended to the very agencies (governments and other organizations) whose rationality is elsewhere condemned for contributing to environmental decay'. Hij meent ook dat milieufilosofen daarmee aan invloed inboeten: 'their ends are subverted by their means'.³⁴ Dit oordeel lijkt terecht te zijn.

Milieufilosofen handhaven het traditionele onderscheid tussen natuur en beschaving. Ze erkennen dat niet-menselijk leven onmogelijk een eigen stem kan hebben in menselijke rechtssystemen en dat daarom menselijke vertegenwoordiging ervan noodzakelijk is.³⁵ Het gevolg hiervan is dat belangen van niet-menselijke organismen geïncorporeerd moeten worden in menselijke tradities, die nooit voor de behartiging ervan bedoeld waren. Dit maakt dat milieufilosofen menselijke rechten en eigenschappen toeschrijven aan niet-menselijke levensvormen.³⁶ Ze gebruiken tevens menselijke concepties van waarde als referentiekader in hun conceptualisering van niet-menselijke natuur. Sommige milieufilosofen lijken dit (impliciet) te erkennen. Callicott stelt bijvoorbeeld over intrinsieke waarde: 'there can be no value apart from an evaluator[...]. The value that is attributed to the ecosystem, therefore, is humanly dependent'.³⁷ Ook handhaven sommige milieufilosofen een 'prudential anthropocentrism'. Hierin wordt verondersteld dat 'all the moral duties we have towards the environment are derived from our direct duties to its human inhabitants'. Dit statement illustreert dat Environmental Ethics voortbouwt op ethische tradities die toegespitst zijn op mensen.³⁸

De nadruk op menselijke waarden ontkracht tevens het uitgangspunt van Biospherical Egalitarianism. Milieufilosofen stellen in abstracte filosofie dat dierenlevens gelijk zijn aan mensenlevens. Toen Callicott dit uitgangspunt echter concretiseerde door het doden van een mens ter bescherming van meerdere dieren goed te keuren vielen andere milieufilosofen hem af.³⁹ Dit is een indicatie van de invloed van de verlichtingstraditie. Milieufilosofen die in theorie tegen antropocentrisme ageren lijken in de praktijk gerechtelijk beschermde mensenlevens boven dierenlevens te stellen.

³⁴ John Dryzek, 'Green Reason', *Environmental Ethics* 12-3 (1990), 195-210, aldaar 197.

³⁵ Bonny Steinbock, 'Speciesism and the Idea of Equality', *Philosophy* 53-204 (1978), 247-256, aldaar 250-253.

³⁶ Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 5-6.

³⁷ J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic* (New York 1989) 27.

³⁸ Brennan en Lo, 'Environmental Ethics', 2-3.

³⁹ *Ibidem*, 13.

Environmental Ethics lijkt gedeeltelijk antropocentrisch te zijn. Net als in de verlichtingstraditie wordt niet-menselijke natuur door milieufilosofen benaderd als een passieve entiteit. Deze heeft menselijke vertegenwoordiging om beschermd te kunnen worden. In theorie is menselijke beschaving onderhevig aan de grillen van autonome natuur. In hun politieke adviezen maken milieufilosofen echter (de bescherming van) natuur onderhevig aan de grillen van een menselijk systeem.⁴⁰ Dergelijke kritieken zijn eerder gearticuleerd.⁴¹ Bevredigende weerleggingen hiervan lijken echter nog altijd te ontbreken.

⁴⁰ *Ibidem*, 16-19.

⁴¹ Pepper, *Modern Environmentalism: An Introduction*, 50-53. Filosoof John O'Neill benadrukte bijvoorbeeld de noodzakelijke rol van mensen in het toekennen van waarde. Neurobioloog Steven Rose beschouwde het opleggen van menselijke labels als rechten aan dieren als specieïsme.

Conclusie

In dit paper is de verwevenheid van Environmental Ethics met Anglo-Amerikaanse verlichtingsfilosofie over gelijkheid en mensenrechten onderzocht. Er is hierbij specifiek gefocust op enkele filosofen die belangrijke bijdragen leverden aan deze tradities. In Environmental Ethics zijn dit Aldo Leopold, Peter Singer, Arne Naess, J. Baird Callicott, Garrett Hardin en Richard Routley. In de Anglo-Amerikaanse verlichtingstraditie zijn dit John Locke, Thomas Jefferson en Jeremy Bentham. Hoewel milieufilosofen ageerden tegen antropocentrische verlichtingstradities, gebruikten ze wel de terminologie en argumentatie van de genoemde verlichtingsfilosofen. Met Michel Foucaults theorie over waarheidsregimes is een mogelijke verklaring voor deze discursieve connectie geboden. Gesteld werd dat de gebondenheid van milieufilosofen aan verlichtingsfilosofie effectief verzet tegen antropocentrisme belemmert en Environmental Ethics zelf gedeeltelijk antropocentrisch maakt.

In hoofdstuk één werd eerst een globaal overzicht geboden van de historische context van gelijkheid en mensenrechten. Hierbij werd beargumenteerd dat deze verworvenheden onderdeel waren van een nieuw ethisch kader dat in de Verlichting ontstond en gericht was op menselijk geluk in het hier en nu. Uit deze ethiek ontstonden regels voor maatschappelijk aanvaardbaar gedrag. Vervolgens werden de belangrijke bijdragen van John Locke, Thomas Jefferson en Jeremy Bentham aan deze verlichtingstraditie beschreven. Hierbij lag de focus op hun prominente rollen in de (her)conceptualisering en consolidatie van natuurrechten, waar milieufilosofen later op voorbouwden. Tenslotte werd aangetoond dat de verlichtingsfilosofen gelijkheid en rechten alleen op mensen toepasten en antropocentrische denkbeelden handhaafden.

In hoofdstuk twee werd allereerst een beschrijving van Environmental Ethics gegeven. Hierin werd gesteld dat het veld, ondanks de verschillende opvattingen en subdisciplines die het bevat, een coherente filosofiestroming is. Vervolgens werd een beknopt overzicht geboden van de historische context van Environmental Ethics. Er werd betoogd dat Environmental Ethics verschilde van andere vormen van natuurbescherming en voortkwam uit specifieke ontwikkelingen vanaf de jaren '60. Daarna werd het verzet van Environmental Ethics tegen antropocentrisme beschreven. Er werd gefocust op de kritiek van prominente milieufilosofen op verlichtingstradities en moderniteit. Tenslotte werden de politieke doelstellingen van Environmental Ethics kort belicht.

Hoofdstuk drie begon met een vergelijkende discoursanalyse van filosofische uiteenzettingen van Anglo-Amerikaanse verlichtingsfilosofen en 20e-eeuwse milieufilosofen. Hierin werden de discursieve connecties tussen beide soorten bronnen aangetoond. Er werd beargumenteerd dat milieufilosofen voortbouwden op de terminologie en argumentatie van verlichtingsfilosofie over gelijkheid en mensenrechten, hoewel deze filosofie grotendeels antropocentrisch was (zoals in 1.3 werd betoogd). Vervolgens werd hiervoor een verklaring gezocht in Foucaults theorie over waarheidsregimes. Environmental Ethics bleef, ondanks haar theoretische verwerping van antropocentrisme, door haar politieke doelstellingen gebonden aan het waarheidsregime dat sinds de Verlichting de connotaties van politieke termen als "rechten" bepaalt. Hierdoor bleven milieufilosofen opereren binnen het democratisch bestel en accepteerden ze bestaande instituties en wetgeving. Tenslotte werd beargumenteerd dat de gebondenheid van Environmental Ethics

aan verlichte filosofie en instituties de geloofwaardigheid en effectiviteit van milieufilosofen beschadigt. Omdat milieufilosofen gebonden bleven aan verlichtingsethiek en antropocentrische waarden en systemen, zijn hun opvattingen eveneens gedeeltelijk antropocentrisch.

In dit paper werd een discursieve connectie van Environmental Ethics met verlichtingsfilosofie over gelijkheid en mensenrechten blootgelegd. De banden van milieufilosofen met de Verlichting zijn gedeeltelijk beschreven in wetenschappelijke literatuur, maar deze specifieke connectie was nog sterk onderbelicht. Dit paper heeft gepoogd, middels een discoursanalyse van primaire bronnen uit beide tradities, hier enige verandering in te brengen. Ook is de discursieve verwevenheid van Environmental Ethics met verlichtingsfilosofie voor het eerst vanuit een Foucauldiaans perspectief geanalyseerd. De nieuwe methodologische benaderingen in dit paper bieden een diepgaander perspectief op Environmental Ethics: niet alleen de breuk ervan met antropocentrisme, maar ook de filosofische continuïteit met verlichtingstradities wordt belicht.

Dit paper biedt echter geen sluitende conclusies. Nieuw onderzoek kan het perspectief op Environmental Ethics verder verdiepen door te zoeken naar discursieve connecties ervan met verlichtingsfilosofie uit andere tradities dan de Anglo-Amerikaanse. Er kan tevens gefocust worden op verbanden van Environmental Ethics met een overwegend antropocentrisch geachte christelijke traditie. Deze traditie is mogelijk onderdeel van het westerse waarheidsregime waar Foucault over schrijft en de verhouding van milieufilosofen ermee is een interessant onderzoeksonderwerp. De focus van dit paper op de verlichtingstraditie bood echter geen ruimte voor verder onderzoek naar deze verhouding.

Protagoras' stelling heeft nog altijd relevantie. Environmental Ethics was een krachtige poging om de mensheid te bevrijden van de conceptuele scheiding tussen natuur en beschaving en andere traditionele antropocentrische opvattingen. In hun politieke focus op wettelijke gelijkheid en rechten van niet-menselijke natuur maakten milieufilosofen deze natuur echter wederom onderhevig aan menselijke normen en waarden. De mens lijkt in dit opzicht geketend te zijn aan zijn rol als 'maatstaf van alle dingen'. Deze rol kan exploitatie en vernietiging blijven stimuleren of uiteindelijk een diepe menselijke waardering scheppen voor de planeet die ons en elk ander organisme heeft voortgebracht. Welke uitkomst werkelijkheid wordt, zal alleen de toekomst leren.

Bibliografie

Primaire bronnen:

Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of morals and legislation*. Red. onbekend (Ontario 2000).

Bentham, Jeremy, 'Critique of the Doctrine of Inalienable, Natural Rights', *Anarchical Fallacies* 2 (1843) Artikel 2.

Callicott, J. Baird, 'Elements of an Environmental Ethic: Moral Considerability and the Biotic Community', *Environmental Ethics* 1-1 (1979), 71-81.

Callicott, J. Baird, "Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly* 21-4 (1984) 299-309.

Callicott, J. Baird, 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again', *Between the Species* 4-3 (1988), 163-196.

Callicott, J. Baird, *In Defense of the Land Ethic* (New York 1989).

Callicott, J. Baird, 'La Nature est Morte, Vive la Nature!', *Hastings Center Report* 22-5 (1992), 16-23.

Carson, Rachel, *Silent Spring* (Massachusetts 1962).

Dryzek, John, 'Green Reason', *Environmental ethics* 12-3 (1990), 195-210.

Foucault, Michel, *Power/knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*. Red. Colin Gordon (New York 1980).

Hardin, Garrett, 'The Tragedy of the Commons', *Science* 162-3859 (1968), 1243-1248.

Jefferson, Thomas, *The Declaration of Independence* (Philadelphia 1776).

Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There* (New York 1949).

Locke, John, *Two Treatises Of Government*. Red. Thomas Tegg (Londen 1823).

Mill, John S., *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society (Utilitarianism) [1833]*, red. John Robson (Toronto 1985).

Milton, John, 'Areopagetica: A Speech for the Liberty of Unlicenced Printing, to the parliament of England' (1644) in: auteur onbekend, *Selected Essays of John Milton* (Massachusetts 1911).

Naess, Arne, 'The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A summary', *Inquiry* 16.1-4 (1973), 95-100.

Routley, Richard, 'Is There a Need for a New, an Environmental Ethic', *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy* 1 (1973), 205-213.

Singer, Peter and Cavalieri, Paola (red.), *Animal liberation* (New York 1975).

White, Lynn, 'The Historical Roots of our Ecological Crisis', *This sacred earth: religion, nature, environment* (1967), 184-193.

Worster, Donald, *Nature's Economy: the Roots of Ecology* (San Francisco 1977).

Secundaire literatuur:

Brennan, Andrew en Lo, Yeuk-Sze, red. Zalta, Edward, 'Environmental Ethics', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition)* (versie 5 oktober 2015), <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=ethics-environmental> (15 januari 2016).

Bristow, William, red. Zalta, Edward, '2.2 Ethical Theory', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition)* (versie 5 oktober 2015), <http://plato.stanford.edu/entries/enlightenment/#EthThe>.

Gottlieb, Robert, *Forcing The Spring: The Transformation of the American Environmental Movement* (Washington D.C. 1993).

Hamowy, Ronald, 'Jefferson and the Scottish Enlightenment: A Critique of Garry Wills's Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence', *The William and Mary Quarterly* 36-4 (1979), 503-523.

Hinchman, Lewis and Hinchman, Sandra, 'Should Environmentalists Reject The Enlightenment?', *Review of Politics* 63-4 (2001), 663-692.

Ishay, Micheline, *The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era* (Californië 2004).

Jamieson, Dale, 'Animal Liberation is an Environmental Ethic', *Environmental Values* 7-1 (1998), 41-57.

Kopnina, Helen, 'The Lorax Complex: Deep Ecology, Ecocentrism and Exclusion', *Journal of Integrative Environmental Sciences* 9-4 (2012), 235-254.

McShane, Katie, 'Environmental Ethics: An Overview', *Philosophy Compass* 4-3 (2009) 407-42.

Nash, Roderick, *The Rights of Nature: a History of Environmental Ethics* (Wisconsin 1989).

Pepper, David, *Modern Environmentalism: An Introduction* (Abingdon 1996).

Perdew, Laura, *Animal Rights Movement* (Minneapolis 2013).

Schrepfer, Susan, 'The Green Revolution: The American Environmental Movement, 1962-1999', *The Journal of American History* 81-4 (1995), 1832-1833.

Sessions, George, 'The Deep Ecology Movement: A Review', *Environmental Review* 11-2 (1987), 105-125.

Steinbock, Bonny, 'Speciesism and the Idea of Equality', *Philosophy* 53-204 (1978), 247-256.

Waldron, Jeremy, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's Political Thought* (Cambridge 2002).

Gebruikte illustraties:

Friedrich, Caspar David, *Der Wanderer über dem Nebelmeer* (Hamburg 1818).

Anders, William, AS8-14-2383 (NASA, 24 december 1968).