



College voor Toetsen en Examens

FILOSOFIE HAVO

CONCEPT SYLLABUS CENTRAAL
EXAMEN 2026

**MENS, DIER EN NATUUR
(MILIEUFILOSOFIE)**

0-versie voor veldraadpleging, juni 2023

INHOUD

VOORWOORD	4
1 Verdeling examinering CE/SE	5
2 Het centraal examen	6
3 Specificatie van de domeinen A t/m D voor het CE	7
4 Specificatie 'milieufilosofie'	8
4.1 Algemene Inleiding op het Thema Mens, Dier en Natuur	8
4.2 Kwestie 1: Verschilt de mens van andere dieren?	10
4.3 Kwestie 2: hoe dient de mens om te gaan met dieren?	21
4.4 Kwestie 3: Wat is de waarde van de natuur?	30
4.5 Kwestie 4: waar moet natuurbehoud op gericht zijn?	38
4.6 Kwestie 5: wat is de oorzaak van milieu- en klimaatproblemen en hoe moeten we de samenleving inrichten om deze problemen op te lossen?	46
Bijlage 1 Examenprogramma filosofie havo	60
Bijlage 2 Uitwerking domein A: de vaardigheden van het vak filosofie	62
Bijlage 3 Literatuurlijst bij hoofdstuk 4	64
Bijlage 4 Lijst van primaire teksten in hoofdstuk 4	65
Bijlage 5 Toelichting bij het onderwerp mens, dier en natuur	66

Toelichting bij deze syllabus:

Deze conceptsyllabus is ontwikkeld door een syllabuscommissie. Nieuw in deze syllabus is de specificatie van een nieuw onderwerp op het gebied van milieufilosofie met de titel *Mens, dier en natuur*.

Deze 0-versie van de syllabus wordt voorgelegd aan docenten filosofie havo. Aan de hand van een digitale vragenlijst kunnen zij commentaar geven op de syllabus. Dit commentaar wordt door de syllabuscommissie verwerkt. Definitieve vaststelling van de syllabus filosofie havo 2026 vindt plaats in juni 2024.

Verantwoording:

© 2023 College voor Toetsen en Examens, Utrecht.

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier zonder voorafgaande toestemming van het College voor Toetsen en Examens.

VOORWOORD

De minister heeft de examenprogramma's op hoofdlijnen vastgesteld. In het examenprogramma zijn de exameneenheden aangewezen waarover het centraal examen (CE) zich uitstrekt: het CE-deel van het examenprogramma.

Het College voor Toetsen en Examens (CvTE) geeft in een syllabus, die jaarlijks verschijnt, een toelichting op het CE-deel van het examenprogramma. Behalve een beschrijving van de exameneisen voor een centraal examen kan een syllabus verdere informatie over het centraal examen bevatten. Bijvoorbeeld over een of meer van de volgende onderwerpen: specificaties van examenstof, begrippenlijsten, bekend veronderstelde onderdelen van domeinen of exameneenheden die verplicht zijn op het schoolexamen, bekend veronderstelde voorkennis uit de onderbouw, bijzondere vormen van examinering (zoals computerexamens), voorbeeldopgaven, toelichting op de vraagstelling, toegestane hulpmiddelen.

De functie van een syllabus is een leraar in staat te stellen zich een goed beeld te vormen van wat in het centraal examen wel en niet gevraagd kan worden. Naar zijn aard is een syllabus dus niet een volledig gesloten en afgebakende beschrijving van alles wat op een examen zou kunnen voorkomen. Het is mogelijk, al zal dat maar in beperkte mate voorkomen, dat op een CE ook iets aan de orde komt dat niet met zo veel woorden in deze syllabus staat, maar dat naar het algemeen gevoelen in het verlengde daarvan ligt.

Een syllabus is ook een hulpmiddel voor degenen die zichzelf op een centraal examen voorbereiden. Een syllabus kan ook behulpzaam zijn voor de producenten van leermiddelen en voor nascholingsinstanties. De syllabus is niet van belang voor het schoolexamen. Daarvoor zijn door de SLO handreikingen geproduceerd die niet in deze uitgave zijn opgenomen.

Deze syllabus geldt voor het examenjaar 2026. Syllabi van eerdere jaren zijn niet meer geldig en kunnen van deze versie afwijken. Voor het examenjaar 2027 wordt de syllabus opnieuw vastgesteld. Het CvTE publiceert uitsluitend digitale versies van de syllabi. Dit gebeurt via Examenblad.nl (www.examenblad.nl), de officiële website voor de examens in het voortgezet onderwijs.

Een syllabus kan ook tussentijds worden aangepast, bijvoorbeeld als een in de syllabus beschreven situatie feitelijk veranderd is. De aan een centraal examen voorafgaande Septembermededeling is dan het moment waarop dergelijke veranderingen bekendgemaakt worden. Kijkt u voor alle zekerheid jaarlijks in september op Examenblad.nl.

Het CvTE stelt het aantal en de tijdsduur van de toetsen van het centraal examen vast en de wijze waarop het centraal examen wordt afgenomen. Deze vaststelling wordt gepubliceerd in het rooster voor de centrale examens en in de Septembermededeling.

Voor opmerkingen over syllabi houdt het CvTE zich steeds aanbevolen. U kunt die zenden aan info@cvte.nl of aan CvTE, Postbus 315, 3500 AH Utrecht.

De voorzitter van het College voor Toetsen en Examens,
Drs. J.H (John) van der Vegt MPM

1 VERDELING EXAMINERING CE/SE

Het centraal examen heeft betrekking op:

- Een door het College voor Toetsen en Examens vastgesteld onderwerp dat gerelateerd aan een van de domeinen A, B, C of D als hoofddomein, waarbij een of meer andere domeinen betrokken kunnen zijn;
- de subdomeinen 1 van de domeinen B, C en D, die zowel afzonderlijk als in relatie met het onderwerp kunnen worden geëxamineerd.

De domeinen B, C en D zijn:

- B. Wijsgerige antropologie
- C. Ethiek
- D. Sociale filosofie

Voor het centraal examen filosofie havo 2026-2029 is in deze syllabus het onderwerp **Mens, dier en natuur (milieufilosofie)** uitgewerkt. Dit onderwerp is gerelateerd aan de domeinen B en C: wijsgerige antropologie en ethiek. De syllabus is uitgangspunt voor de constructie van de centrale examens.

Het schoolexamen heeft betrekking op domein A en:

- ten minste de domeinen en subdomeinen waarop het centraal examen geen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: een of meer domeinen of subdomeinen waarop het centraal examen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: andere vakonderdelen, die per kandidaat kunnen verschillen.

2 HET CENTRAAL EXAMEN

2.1 ZITTINGEN CENTRAAL EXAMEN

Raadpleeg hiervoor Het Examenblad, www.examenblad.nl

2.2 VAKSPECIFIEKE REGELS CORRECTIEVOORSCHRIFT

Voor het vak filosofie is geen vakspecifieke regel in het correctievoorschrift vastgesteld.

2.3 TOEGESTANE HULPMIDDELEN

Raadpleeg hiervoor Het Examenblad, www.examenblad.nl

2.4 HANDREIKING SCHOOLEXAMEN

De SLO heeft een handreiking voor het schoolexamen tot stand gebracht. Deze is te vinden op:
<http://www.slo.nl>

3 SPECIFICATIE VAN DE DOMEINEN A T/M D VOOR HET CE

3.1 DOMEIN A. DE VAARDIGHEDEN VAN HET VAK FILOSOFIE

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

De kandidaat kan:

Met betrekking tot een filosofisch vraagstuk informatie selecteren, structureren en interpreteren:

- Een betoog analyseren;
- Een betoog beoordelen;
- Een logisch correct en overtuigend betoog opzetten en houden;
- De resultaten van een leeractiviteit overdragen aan anderen.

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

De kandidaat kan:

- Vooronderstellingen onderzoeken waarop een vraagstuk berust;
- Verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen.

3.2 DOMEIN B. WIJSGERIGE ANTROPOLOGIE: WAT IS DE MENS?

Subdomein B1: Centrale begrippen en onderscheidingen

- *de centrale begrippen*: bewustzijn, rede (Kant), emotie, identiteit, subject, intersubjectiviteit, lichamelijkheid, gender, transcendentie;
- *de begrippenparen*: geest (ziel) en lichaam, gevoel en verstand, mens en dier, mens en machine, monisme en dualisme, vrijheid en determinisme, cultuur en natuur, taal en symbool.

3.3 DOMEIN C. ETHIEK: WAT IS GOED?

Subdomein C1: Centrale begrippen en onderscheidingen

- *de centrale begrippen*: het goede, geluk, deugd (Aristoteles), rechtvaardigheid, nut (utilisme), genot (hedonisme), autonomie, plicht (Kant), moraal;
- *de begrippenparen*: egoïsme, en altruïsme, goed en kwaad, waarden en normen, descriptief en prescriptief, intrinsieke en instrumentele waarde, universalisme en relativisme.

3.4 DOMEIN D. SOCIALE FILOSOFIE: WAT IS EEN RECHTVAARDIGE SAMENLEVING?

Subdomein D1: Centrale begrippen en onderscheidingen

- *de centrale begrippen*: staat, legitimiteit, natuurtoestand, maatschappelijk verdrag, schaarste, vervreemding, ideologie, rechtvaardigheid, gelijkheid, macht, disciplinerende, utopie;
- *de begrippenparen*: macht en recht, recht en plicht, natuurrecht en positief recht, negatieve en positieve vrijheid.

4 SPECIFICATIE 'MILIEUFILOSOFIE'

4.1 ALGEMENE INLEIDING OP HET THEMA MENS, DIER EN NATUUR

Nadenken over de natuur is een tijdloze en universele bezigheid. De vroegste filosofen worden vaak zelfs de natuurfilosofen genoemd. Zij hielden zich bezig met de waarneembare wereld en worden nu gezien als voorlopers van de natuurkunde. Waar veel mensen het over eens zijn is dat de relatie tussen de mens en de natuur inmiddels radicaal is veranderd. Industrieën stoten zoveel broeikasgassen uit dat het gehele klimaat verandert, in termen van gewicht bestaat de totale massa van levende wezens voornamelijk uit vee en diersoorten sterven in een ongekend hoog tempo uit. Er is grote onenigheid over welke verantwoordelijkheid de mens heeft om deze problemen op te lossen en wie deze verantwoordelijkheid moet nemen. Deze syllabus leert leerlingen denken over de natuur via de tradities uit het verleden, die een weg banen naar hedendaagse ideeën over een aantal van de grootste problemen van onze tijd. In deze syllabus worden complexe en soms controversiële kwesties besproken die verband houden met mensen, dieren en de natuur.

Milieufilosofie en dierethiek vertegenwoordigen belangrijke velden van onderzoek binnen de bredere filosofische discipline. Milieufilosofie houdt zich bezig met de hele natuurlijke wereld, met inbegrip van zowel levende als niet-levende entiteiten. Het probeert de aard van de menselijke relatie met de natuurlijke wereld te begrijpen en de ethische en morele overwegingen die voortvloeien uit deze relatie. Milieufilosofie onderzoekt de waarden, overtuigingen en attitudes die onze interactie met de omgeving bepalen. Dierethiek is een veld dat specifiek de morele status en behandeling van niet-menselijke dieren onderzoekt. Dierethiek probeert de grenzen van de morele gemeenschap te verbreden en de ethische verplichtingen van de mens tegenover andere voelende wezens te heroverwegen.

Milieufilosofie en dierethiek overlappen in de praktijk vaak, aangezien milieuproblemen vaak ethische overwegingen met betrekking tot de behandeling van dieren met zich meebrengen. Zo hebben milieuproblemen zoals verlies van leefgebied of klimaatverandering vaak aanzienlijke gevolgen voor dierpopulaties. Evenzo gaan debatten over het gebruik van dieren in de landbouw of biomedisch onderzoek vaak gepaard met ethische overwegingen in verband met zowel dierenwelzijn als milieudegradatie. Er zijn echter ook enkele belangrijke verschillen en conflicten tussen de twee velden. Milieufilosofie kan bijvoorbeeld prioriteit geven aan het behoud van een bepaald ecosysteem, zelfs als dit betekent dat het welzijn van individuele dieren die erin leven moet worden opgeofferd. Dierethiek daarentegen kan prioriteit geven aan het welzijn van individuele dieren, zelfs als dit betekent dat er veranderingen in het ecosysteem moeten worden aangebracht of geaccepteerd die schadelijk kunnen zijn voor het systeem als geheel. Beide velden zijn zeer relevant voor de filosofie als geheel, omdat ze begrippen van morele waarde, rechten en verantwoordelijkheden buiten de menselijke sfeer bevragen. Daardoor wordt de reikwijdte van ethische en filosofische vraagstukken uitgebreid.

In de eerste twee kwesties komen wijsgerige antropologie en dierenethiek aan bod. In "Kwestie 1: Verschilt de mens van andere dieren?" wordt één van de belangrijkste vragen in de filosofie betreffende de aard van de mensheid en zijn plaats in de wereld besproken. De vraag of mensen fundamenteel verschillen van dieren, of dat dit gewoon één van de vele soorten is, is er een waar al eeuwen over wordt gedebatteerd. Vervolgens gaat "Kwestie 2: Hoe dient de mens om te gaan met dieren?" in op de morele en ethische overwegingen rondom de behandeling van dieren. Het belang van het overwegen van het welzijn van dieren in het morele besluitvormingsproces wordt besproken en er worden verschillende ethische theorieën die interacties met hen begeleiden overwogen. Daarbij komen kwesties als morele verplichtingen richting dieren, de relatie tussen mensen en niet-menselijke dieren, en de rol van empathie en mededogen in morele besluitvorming aan bod.

In de laatste drie kwesties komen milieufilosofische vraagstukken aan bod en verschuift de focus naar de relatie tussen mens en de natuurlijke wereld. "Kwestie 3: Wat is de waarde van de natuur?" onderzoekt de filosofische en ethische grondslagen van de menselijke relatie met de natuurlijke wereld. De verschillende manieren waarop waarde wordt toegekend aan de natuur en de implicaties van deze waarden voor hoe de mens met het milieu omgaat worden verkend. In "Kwestie 4: Waar moet natuurbehoud op gericht zijn?" worden belangrijke vragen over de aard van behoud en herstel, en over de rol van de mens bij het vormgeven van het milieu behandeld. Aan bod komen afwegingen over de

relatie tussen traditie en innovatie, de rol van wetenschap en technologie bij natuurbehoud en de ethische en politieke dimensies. Tot slot onderzoekt "Kwestie 5: Wat is de oorzaak van milieu- en klimaatproblemen en hoe moeten we de samenleving inrichten om deze problemen op te lossen?" de oorzaken van milieuproblemen en de manieren waarop de samenleving ze kan aanpakken. Deze kwestie verkent de rol van politiek, economie en technologie bij het vormgeven van onze relatie met de natuurlijke wereld en bespreken de ethische en morele overwegingen die gepaard gaan met deze keuzes.

4.1.1 Algemene eindtermen

- 1 De kandidaten kunnen het vraagstuk van de relatie tussen mens, dier en natuur benaderen vanuit dierethische en milieufilosofische perspectieven. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - het filosofisch belang van de benaderingen van dierethiek en milieufilosofie voor hedendaagse problemen rondom klimaatverandering, milieu en de omgang met dieren, én verschillen tussen die benaderingen (inleiding);
 - opvattingen over de verschillen tussen mens en dier (kwestie 1);
 - opvattingen over de morele omgang met dieren (kwestie 2);
 - opvattingen over de waarde van natuur en welke implicaties dat heeft voor de houding van mensen tot de natuur (kwestie 3);
 - opvattingen over natuurbehoud (kwestie 4);
 - opvattingen over de oorzaken van en oplossingen voor milieu- en klimaatproblemen (kwestie 5).
- 2 De kandidaten kunnen een begripsanalyse maken van mens, dier, natuur, cultuur, waarde, verantwoordelijkheid en rechtvaardigheid. Daartoe kunnen zij:
 - verschillende definities opstellen;
 - vooronderstellingen bij deze definities aangeven;
 - implicaties van deze definities weergeven.
- 3 De kandidaten kunnen verschillende opvattingen over de relatie tussen mens, dier en natuur herkennen, uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren aan de hand van voorbeelden of casussen.

4.2 KWESTIE 1: VERSCHILT DE MENS VAN ANDERE DIEREN?

4.2.1 Inleiding

Over het algemeen hebben filosofen in de geschiedenis niet bovenmatig veel belangstelling gehad voor niet-menselijke dieren. In de dierethiek wordt vaak gesproken over "niet-menselijke dieren", omdat mensen ook dieren zijn. In deze syllabus worden de term "dieren" gebruikt om "niet-menselijke dieren" aan te duiden, tenzij anders aangegeven. Wanneer filosofen nadenken over dieren gaat het meestal over de verschillen tussen mensen en dieren. Ideeën over wat deze verschillen zijn, en of ze er zijn, zijn ten eerste descriptief interessant. Een descriptieve verklaring probeert de werkelijkheid te beschrijven, zonder daar een waardeoordeel over te geven. Door onze eigen soort te vergelijken met andere dieren, krijgen we een beter inzicht in wat het betekent om mens te zijn en hoe wij mensen ons verhouden tot de wereld om ons heen. Zijn er eigenschappen of capaciteiten die uniek zijn aan de mens? En welke zijn dat dan?

Inzicht in deze verschillen heeft ook een aantal normatieve implicaties. Dit houdt in dat deze inzichten gevolgen hebben voor hoe we met dieren om dienen te gaan. Descriptieve verschillen leggen zo vaak de basis voor het toekennen of ontzeggen van morele status aan bepaalde groepen of soorten. Het is dus belangrijk descriptieve en normatieve uitspraken van elkaar te onderscheiden om de betekenis en gevolgen van wat wordt gezegd volledig te begrijpen.

In deze kwestie worden verschillende perspectieven besproken op wat het verschil is tussen mensen en dieren. Daarbij worden veelgebruikte filosofische concepten besproken die de complexe aard van de wereld om ons heen helpen te begrijpen en te verklaren. Het holisme, vitalisme, essentialisme, menselijk exceptionalisme en het onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde zijn filosofische concepten die centraal staan in deze kwestie. Ook in latere kwesties komen verwijzingen naar deze concepten voor.

Het holisme en vitalisme vinden hun oorsprong in de ideeën van Aristoteles. De dominante visie op de natuur van de oude Grieken was holistisch. Het holisme is de opvatting dat een geheel meer is dan de som van zijn delen, en dat de individuele componenten van een systeem niet in isolatie van elkaar begrepen kunnen worden. Dit uit zich in een innerlijke doelmatigheid van dit geheel. Bij het bestuderen van een ecosysteem, zou een holistische aanpak de interacties en relaties tussen alle verschillende soorten binnen dat ecosystemen in overweging nemen, in plaats van alleen te focussen op een enkele soort. Deze aanpak kan toegepast worden op veel verschillende vakgebieden, waaronder biologie, psychologie en sociologie.

Een van de belangrijkste ideeën achter holisme is dat de individuele onderdelen van een systeem niet alleen verbonden zijn, maar ook afhankelijk van elkaar zijn. Dit betekent dat veranderingen in één deel van het systeem verstrekende gevolgen kunnen hebben voor de andere delen van het systeem. Het verlies van een enkele soort uit een ecosysteem kan bijvoorbeeld een domino-effect hebben op de andere soorten binnen dat ecosysteem.

Het vitalisme is het idee dat levende organismen een niet-fysieke levenskracht bezitten die afzonderlijk is van de fysieke krachten die op het lichaam werken en wordt gezien als de drijvende kracht van het leven. Levende organismen zijn volgens Aristoteles geen complexe verzameling fysieke structuren en processen, maar worden aangedreven door een unieke en niet-reduceerbare kracht die een organisme de mogelijkheid geven om te groeien, te reproducen en op zijn omgeving te reageren. Deze kracht is de bron van de kenmerken en gedragingen van levende wezens, en maakt wat levende wezens onderscheid van levenloze materie. Het vitalisme wordt niet langer aangehangen door biologen, maar blijft een intuïtieve aantrekkingskracht hebben voor veel mensen.

Het essentialisme stelt dat elke entiteit een set inherente, essentiële kenmerken heeft die het maken tot wat het is. Deze kenmerken worden gezien als inherent aan de aard van de entiteit, en worden beschouwd als de definiërende eigenschappen die het onderscheiden van alle andere entiteiten. In de filosofie van de biologie is essentialisme het idee dat elke soort een unieke set essentiële kenmerken heeft die deze soort definiëren. Deze kenmerken worden gezien als inherent aan de aard van de soort, en

zijn wat het onderscheidt van alle andere soorten. Critici van het essentialisme beweren dat het is gebaseerd op een statisch en simplistisch beeld van de wereld en dat het er niet in slaagt om rekening te houden met de complexe en dynamische aard van de werkelijkheid.

Het idee van menselijk exceptionalisme zorgt ervoor dat (descriptieve) verschillen tussen mensen en dieren normatieve implicaties hebben. Het menselijk exceptionalisme is het idee dat mensen fundamenteel verschillend zijn van alle andere soorten, en daarom speciale morele overweging verdienen. Deze visie is gebaseerd op het geloof dat mensen uniek zijn in hun vermogen om te denken, redeneren en te communiceren, en dat deze vaardigheden ons fundamenteel anders maken dan andere dieren. Als gevolg hiervan geloven veel mensen dat mensen anders behandeld moeten worden dan andere dieren en dat ze speciaal morele bescherming en rechten moeten krijgen. Het onderscheiden van de mens van andere dieren kan dus als legitimatie dienen om alleen mensen mee te nemen in de morele overweging. Critici van dit idee beweren dat het gebaseerd is op een arbitraire en onwetenschappelijke onderscheiding tussen mensen en andere dieren. Ze wijzen erop dat veel andere soorten, zoals primaten, ook over geavanceerde cognitieve vaardigheden en complexe sociale systemen beschikken, en dat het daarom onrechtvaardig is om enkel mensen morele status toe te schrijven.

Het onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde wordt gemaakt om verschillende waarden te categoriseren. Intrinsieke waarde is een centraal concept in milieufilosofie en geeft de waarde die iets heeft op zichzelf aan, onafhankelijk van zijn relatie tot iets anders. In tegenstelling daarmee is instrumentele waarde de waarde die iets heeft vanwege zijn vermogen om ons te helpen dingen te bereiken die we waardevol vinden. Een hamer heeft bijvoorbeeld instrumentele waarde omdat hij gebruikt kan worden om iets te bouwen.

Wanneer we denken over mensen als onderdeel van het dierenrijk, wordt de relatie tussen mensen en dieren vaak beschreven als hiërarchisch. Daarbij wordt de mens als hoogste diersoort gezien, omdat mensen capaciteiten bezitten die dieren niet hebben. Dit is een idee dat voortkomt uit het werk van Aristoteles (384 v. Chr.-322 v. Chr.) (1). Volgens Descartes (1596-1650) functioneren dieren als machines die geen gevoel kunnen ervaren (2). Kant (1724-1804) stelt dat het vermeende gebrek aan zelfbewustzijn ervoor zorgt dat dieren enkel gebruikswaarde kan worden toegeschreven (3). Met vernieuwende theorieën van Darwin (1809-1882) ontstond het inzicht dat verschillen niet absoluut zijn maar gradueel: al het leven is de uitkomst van dezelfde evolutionaire processen (4). Voor Plessner (1892-1935) zit het verschil tussen levensvormen in de manier waarop zij zich tot hun omgeving verhouden (5). Alleen de mens is volgens hem in staat zijn omgeving verregaand te transformeren en cultuur te scheppen. Gruen (1962-) verwerpt het idee van menselijk exceptionalisme en stelt bovendien dat verschillen die er zijn, niet moreel relevant zijn (6).

4.2.2 Posities

Positie 1: Aristoteles

De mens is een dier dat kan denken

De oud-Griekse filosoof Aristoteles (384 v. Chr.-322 v. Chr.) wordt wel eens de grondlegger van de biologie genoemd. Hij was de eerste die op grote schaal dieren probeerde te classificeren op basis van verschillen en overeenkomsten in hun gedrag en uiterlijke kenmerken. Hij observeerde vele dieren systematisch en deelde deze onder in soorten in. Dit heet een taxonomie, of geordende indeling. Aristoteles classificeerde dieren niet alleen, hij bracht ook een hiërarchie aan die hij 'de ladder van het leven' noemde. Hij stelde elf niveaus voor, waarbij de levensvorm bij geboorte de positie bepaalt. Planten stonden helemaal onderaan en koudbloedige dieren die eieren leggen ergens in het midden. In de hogere regionen stonden zoogdieren, waaronder natuurlijk de mens.

De visie van Aristoteles op mensen, dieren en natuur was holistisch. Volgens hem kunnen systemen niet worden gereduceerd tot een optelsom van zijn delen. De mens is verbonden met andere levende wezens en de rest van de natuur. Als grondlegger van het vitalisme, had hij ook een niet-mechanistisch beeld van het leven. Dat wil zeggen dat hij dacht dat het leven meer was dan alleen maar materie die op een bepaalde manier georganiseerd was. De ontwikkeling van een organisme tot de uiteindelijke vorm die deze aanneemt wordt geleid door de ziel.

Volgens Aristoteles delen lagere levensvormen eigenschappen met hogere levensvormen, maar hebben hogere levensvormen extra eigenschappen. Planten leven en zijn gericht op voeding, groei en voortplanting. Dit is de vegetatieve ziel. Dieren hebben daarnaast zintuigen, kunnen zich verplaatsen en dingen verlangen. Dit is de sensitieve ziel. Mensen hebben naast deze kenmerken ook nog het unieke vermogen tot nadenken en het interpreteren en begrijpen van de wereld om zich heen. Dit heet de rationele ziel. De mens noemt Aristoteles een dier dat kan denken.

Alle organismen hebben volgens Aristoteles een inherent doel, dat hij telos noemde. Het inherente doel van een eikeltje om een eikenboom te worden ligt bijvoorbeeld al besloten in het eikeltje. Ook dieren en mensen hebben een telos die natuurlijk en onveranderbaar is. Dit is niet alleen een descriptieve uitspraak, maar ook een normatieve. Aristoteles meent dat de mens moet streven naar zelfverwerkelijking door het doel te verwezenlijken waar we als mens voor zijn gemaakt. Dit streven naar verwerkelijking betekent het streven naar voltooid te zijn. Voor de mens wordt dit voor een deel bepaald door ons vermogen om te denken. Het leven van niet-menselijke dieren wordt volgens Aristoteles niet bepaald door rationele deliberatie over abstracte lange-termijn keuzes, maar door instinctieve beslissingen en reacties op de omgeving. De mens zou ook zo kunnen leven, maar daarmee niet een goed mensenleven leiden. Rationaliteit is voor de mens dan ook altijd een onderdeel van een goed en deugdzaam leven.

Ten slotte is de mens voor Aristoteles bij uitstek een politiek dier. Dit is één van de meest bekende uitspraken van Aristoteles en deze motiveert hij door te stellen dat ieder mens een natuurlijke impuls heeft tot partnerschap met anderen. Zonder een partnerschap met anderen kan de mens zich niet ontplooiën. Er zijn verschillende partnerschappen, maar een politiek partnerschap is daarvan het hoogste goed. Een stad, of polis, is een verzameling van mensen die samenleven in een gemeenschap. In zo'n samenleving zijn wetten nodig om samen te werken en te overleven. Taal vormt hierbij een belangrijke component, omdat het ons in staat stelt met elkaar te communiceren. Aristoteles stelt niet dat mensen de enige politieke dieren zijn, maar wel dat mensen meer politiek zijn dan andere dieren. Er is bijvoorbeeld ook sprake van samenwerking en communicatie bij bijen en veel kuddedieren, maar Aristoteles ziet complexe taal als iets dat uniek is aan mensen. Onze mogelijkheid om taal te gebruiken stelt ons in staat om te denken, te redeneren, ons uit te drukken en met elkaar te communiceren. Ook stelt hij dat alleen de mens onderscheid kan maken tussen goed en kwaad. Dat stelt ons in staat om rationeel na te denken over morele principes en daarnaar te handelen. Door deze capaciteiten kan een politiek partnerschap bestaan.

Positie 2: Descartes **Dieren zijn niet meer dan (complexe) machines**

Descartes (1596-1650) dacht dat dieren complexe machines waren die niets konden ervaren. Hij rekent met zijn theorie af met ideeën van Aristoteles, die ook in zijn tijd nog invloedrijk waren. Een belangrijk element van de filosofie van Descartes' is het principe van de uniformiteit van de natuur. Dit betekent dat hij veronderstelt dat de natuur regelmaat, causaliteit en uniformiteit kent, in de vorm van natuurwetten. Deze wetten zijn volgens Descartes mechanische wetten, en houden in dat alles op dezelfde manier en uit dezelfde materie is opgebouwd is. De verschillen in levensvormen die Aristoteles toeschreef aan de vegetatieve, sensitieve en rationele ziel, schreef Descartes toe aan dezelfde fundamentele natuurwetten. Die natuurwetten gelden voor de lichamen van dieren en mensen, maar ook voor planten op dezelfde manier. De enige uitzondering is voor Descartes het denkvermogen, dat hij de "geest" of de "ziel" noemt. Volgens hem neemt de geest geen materiële ruimte in en kan het materiële niet denken.

Het Cartesiaans dualisme maakt een strikt onderscheid tussen de menselijke geest (Res Cogitans) en het materiële lichaam (Res Extensa). Dit wordt ook wel het substantiedualisme genoemd. Ideeën over het bestaan van een menselijke ziel die los staat van het lichamelijke, zijn al eerder terug te vinden in de filosofie, maar Descartes was de eerste die een expliciete link legde tussen de geest en het bewustzijn, en de geest onderscheidde van de hersenen. De geest bestaat niet uit materie, zoals de hersenen, en is daarom niet onderhevig aan natuurwetten. Volgens Descartes werken de lichamen van dieren net als menselijke lichamen, maar ontbreekt het dieren aan een geest. Dieren kunnen op prikkels als pijn reageren, maar kunnen deze pijn niet ervaren. Ook het menselijk lichaam wordt gezien als een machine

die functioneert volgens de wetten van de natuur. De mens heeft echter wel een geest die het lichaam aanstuurt.

De bekendste kritiek op het substantiedualisme van Descartes wordt het interactieprobleem genoemd. Descartes kon niet verklaren hoe de geest het lichaam kon aansturen als deze fundamenteel anders van aard waren. Als materiële gevolgen geen materiële oorzaken hebben, zouden natuurwetten selectief anders moeten werken binnen het menselijke organisme. Atomen buiten het lichaam zou je dan kunnen beschrijven door natuurwetten, maar die binnen het lichaam niet. Deze verklaring staat haaks op het principe van uniformiteit van de natuur van Descartes zelf. Hij reageerde op deze kritiek met de hypothese dat de geest via de pijnappelklier het materiële brein kon beïnvloeden. Hij stelt dat de twee zijn verbonden door kleinste deeltjes in ons bloed die informatie van en naar ons denkvermogen kunnen brengen. Deze werden animale geesten genoemd. Deze verklaring ontloopt het probleem niet helemaal, de pijnappelklier is namelijk nog steeds een materiële klier. Verder hebben veel gewervelde dieren ook een pijnappelklier, terwijl deze volgens Descartes geen geest hadden.

Tegenwoordig is het substantiedualisme een minder breed aangehangen stroming in het filosofische denken over het menselijk en dierlijk bewustzijn. Descartes heeft met zijn opvattingen over de uniformiteit van de natuur en het bestaan van natuurwetten wel een grote en blijvende invloed gehad op het wetenschappelijke onderzoek naar de natuur.

Positie 3: Kant **Dieren hebben geen zelfbewustzijn en zijn niet rationeel**

De verlichtingsfilosoof Immanuel Kant (1724-1804) had als doel om ethiek te gronden in de ratio, in ons rationele denken. De plichten die we naar anderen hebben kunnen we ontdekken middels ons eigen denken. Voor Kant is hierin het universaliseerbaarheidsprincipe leidend. Dit wil zeggen dat het ethische principe waarmee we handelen niet met zichzelf in conflict kan zijn. Kants bekende ethische principe, vrij vertaald als "handel volgens die stelregel die een algemene wet kan zijn" zorgt dus voor universele regels die altijd gelden. Volgens dit principe is een leugentje voor eigen bestwil niet toegestaan, omdat deze uitzondering het verbod op liegen breekt. We kunnen volgens Kant dus zelf via ons denken ethische regels opstellen.

Kant verwerpt het Cartesiaanse idee van dier als machine, maar kent dieren niet dezelfde cognitieve capaciteiten toe als mensen. Kant geloofde dat dieren, anders dan machines, kunnen handelen op basis van representaties van de werkelijkheid. Dat wil zeggen dat ze een (beperkt) bewustzijn van hun omgeving hebben, en kunnen handelen op basis van hun waarnemingen. Maar deze handelingen worden volledig bepaald door natuurlijk instinct, en daar kan een dier niet van afwijken. Volgens Kant bestaan er drie belangrijke verschillen tussen mensen en dieren als het gaat om cognitieve capaciteiten. Ten eerste hebben alleen mensen zelfbewustzijn. Niet-menselijke dieren hebben volgens Kant geen zelfbewustzijn, wat wil zeggen dat zij geen beleving hebben van de eigen identiteit. Ten tweede kunnen alleen mensen morele oordelen vellen. Dieren hebben volgens Kant geen begrip van abstracte concepten en mede daardoor kunnen ze geen morele oordelen vellen. Ze kunnen dus geen morele keuzes maken en een handeling beoordelen als goed of fout. Volgens Kant kunnen dieren wel dingen willen of voelen, zoals honger en pijn. Deze gevoelens kunnen dieren echter niet ervaren, omdat een begrip van deze gevoelens reflectie en zelfbewustzijn vergt. Ten derde – en dit is voor Kant het belangrijkste verschil – hebben alleen mensen rationaliteit. Rationaliteit is volgens Kant een universele en tijdloze faculteit is die van toepassing is op alle mensen. Ze is een unieke capaciteit die maakt dat wij als mensen kunnen reflecteren op de redenen van onze overtuigingen en acties, en dat we kunnen oordelen of dit goede redenen zijn. Zo kan de morele wet worden ontdekt door het gebruik van rationaliteit.

Vrijheid is benodigd zodat ieder individu kan handelen op de manier die overeenkomstig is met de morele wet die hij of zij zelf in zich draagt. Deze vrijheid wordt niet beperkt door innerlijke verlangens of externe factoren. Hieruit blijkt de grote waarde die Kant hecht aan autonomie, een concept dat zelf-wetgeving in houdt. In de praktijk betekent dit het kunnen kiezen om wel of niet te handelen naar een bepaalde wens of verlangen. Als moreel handelende wezens kunnen we boven zintuigelijke ervaring uitstijgen en vrij zijn. Met de mogelijkheid tot reflectie op het eigen handelen, komt ook morele verantwoordelijkheid voor

deze daden. Vrijheid en autonomie zijn twee zijden van dezelfde munt, en allebei essentieel om een moreel leven te kunnen leiden.

Kants nadruk op autonomie leidt ook tot een bekende formulering van zijn ethiek: behandel mensen altijd als doel op zich, en niet als louter middel tot een doel. Dit is een andere manier van zeggen dat je andermans autonomie moet respecteren. Als je iemand enkel als middel tot een ander doel gebruikt dan maak je iemand tot instrument voor je eigen wil, en niet als persoon met een wil op zichzelf. Een persoon mag niet worden behandeld als louter ding, of als middel tot een doel. Een persoon heeft namelijk intrinsieke waarde en waardigheid, omdat mensen rationele wezens zijn die in staat zijn hun eigen keuzes te maken, doelen te stellen en geleid worden door ratio. Alleen rationele wezens kunnen handelen naar de morele wet, en hebben daarmee zelf ook morele waarde. De waarde van een dier of voorwerp is voor Kant echter alleen instrumenteel.

Positie 4: Darwin

Het verschil tussen mensen en andere diersoorten is een kwestie van gradatie, niet in soort.

De wetenschapper Charles Darwin (1809-1882) is een van de meest invloedrijke wetenschappers ooit. Hij dankt zijn bekendheid aan het ontwikkelen van de evolutietheorie. De ontdekkingen van Darwin maakten een fundamentele verandering in ons denken mogelijk en hebben zo een belangrijke invloed gehad op de filosofie van de biologie en antropologie.

Darwin liet met zijn onderzoek zien dat de mens product is van dezelfde evolutionaire processen als andere dieren. Als gevolg van natuurlijke selectie zullen bepaalde varianten meer succes hebben om zich voort te planten dan andere. Als gevolg van dit proces ontstaan er nieuwe soorten uit een gemeenschappelijke voorouder. Hierdoor ontstaat er een vertakkend patroon waarbij iedere tak naar een nieuwe soort leidt, en ieder punt waar takken samen komen een gemeenschappelijke voorouder is. Darwin maakt met het idee van vertakkende evolutie een einde aan het heersende idee van lineaire evolutie. Alle eerdere pogingen om evolutie te verklaren volgden de ladder van het leven, bedacht door Aristoteles. Uit dit lineaire begrip van evolutie ontstond het idee van evolutie als proces richting een perfecte levensvorm; met de mens als uitkomst. Na Darwins onderzoek moest het idee van doelmatigheid van evolutie plaatsmaken voor natuurlijke selectie, willekeurigheid en kans.

Toen Darwin zijn boek "On the Origin of Species" uitbracht, waren de meeste wetenschappers en filosofen Christen. De evolutietheorie van Darwin verwierp echter iedere bovennatuurlijke verklaring voor fenomenen en oorzaken. Natuurlijke selectie kan aanpassing en diversiteit in de wereld materialistisch verklaren en er bleek geen noodzaak meer voor een intelligente schepper die alles had ontworpen. Ook het idee van de *telos* is onverenigbaar met natuurlijke selectie, want er bleek geen doel waartoe een dier is gecreëerd. Het uitsluiten van bovennatuurlijke oorzaken zorgde ervoor dat er steeds meer naar wetenschappelijke verklaringen werd gezocht.

Darwin verwierp ook het essentialisme van typologieën. Dit is het idee dat de wereld is verdeeld in afgebakende en onveranderlijke soorten. Het essentialisme zoekt naar wezenlijke eigenschappen binnen een soort. Darwin introduceerde een concept dat we nu populatie-denken noemen. Alle groepen levende dieren, inclusief mensen, zijn populaties die bestaan uit individuen die uniek zijn. Populatie-denken laat ruimte voor variatie binnen groepen, en ziet soorten als gradueel. Groepen verschillen niet in essentie van elkaar, maar alleen in gemiddelden. Een omschrijving van een soort is een omschrijving van zo'n gemiddelde, niet van ieder individu binnen de soort. Het is vaak onmogelijk om een harde grens te trekken tussen twee soorten, hoewel de leden van de twee soorten gemiddeld sterk van elkaar kunnen verschillen. Er zijn bijvoorbeeld honderden hondenrassen die sterk van elkaar verschillen. Sommige van deze rassen lijken meer op wolven dan op andere rassen binnen hun eigen soort. Tegelijkertijd bestaan er ook soorten die zo veel op elkaar lijken, dat ze bijna niet van elkaar te onderscheiden zijn. Hierdoor ontstaat er ook denkruimte om de mens als onderdeel van deze gradatie te zien; als soort tussen de soorten.

Dit alles zorgde voor een nieuwe kijk op de mens. Ondanks de verschillen in denken, waren Aristoteles, Descartes en Kant het met elkaar eens dat de mens boven andere levende wezens stond. Darwin schrijft weinig over menselijke evolutie, maar stelt duidelijk dat mensen net als andere dieren geëvolueerd zijn.

Darwin stelt dat er geen fundamentele verschillen zijn tussen de mentale capaciteiten van mensen en andere intelligente zoogdieren. Gevoel, emoties en capaciteiten als liefde, nieuwsgierigheid en rationaliteit zijn ook te vinden in het dierenrijk. Darwin stelt dat de verschillen die er bestaan tussen diersoorten gradueel zijn.

Positie 5: Plessner

Het zit in de aard van de mens om cultuur te scheppen.

Helmuth Plessner (1892-1935) zag mensen als slechts een deel van het web van het leven. Om de bijzonderheden van de mens te kunnen ontdekken, moet men eerst de bijzonderheden en de autonomie van het leven zelf begrijpen, stelde hij. Plessner begint dan ook bij levende wezens in het algemeen om de mens beter te leren begrijpen. Plessner had een achtergrond in zowel dierkunde (zoölogie) als filosofie en zijn denken werd beïnvloed door de dominante wetenschappelijke theorieën van zijn tijd. De vraag "wat is leven?" kan voor Plessner niet worden teruggebracht tot een lijst met empirische feiten. Alles wat leeft, kan zichzelf volgens Plessner ontwikkelen, organiseren en reguleren. De manier waarop een ecosysteem zichzelf reguleert, kan volgens hem dan ook niet worden verklaard door alle onderdelen los van elkaar te bestuderen. Daarmee zet Plessner zich sterk af tegen het denken van Descartes, die de natuur verklaarde met mechanische processen. Volgens Descartes kan de wereld worden opgedeeld in materie en geest. Plessner stelt echter dat de wereld bestaat uit één materie die zich op verschillende manieren kan verhouden tot zichzelf en de buitenwereld.

Voor Plessner zit het verschil tussen levenloze objecten, planten en dieren in de manier waarop zij zich tot hun omgeving verhouden. Een levend wezen neemt een positie in deze wereld in. Dat wordt positionaliteit genoemd. Voor deze positionaliteit zijn de grenzen tussen het leven en de omgeving erg belangrijk. Levenloze objecten, zoals stenen, kunnen volgens Plessner geen invloed uitoefenen op hun omgeving, en planten kunnen dat slechts in beperkte mate. De grens tussen planten en de omgeving is gekenmerkt door simpele vormen van terugkoppeling. Planten hebben geen mogelijkheden om voorkeuren te uiten of intentioneel hun omgeving aan te passen. Bij dieren is de grens tussen het levende lichaam en de omgeving sterker. Dieren kunnen zich verhouden tot hun omgeving en zich daar zelfstandig in bewegen, maar kunnen daarop niet reflecteren. Ze hebben een innerlijk leven en een lichaam waartussen een zekere afstand bestaat, maar ze zijn zich hiervan niet bewust. In andere woorden, dieren kunnen handelen en besluiten nemen, maar hebben geen zelfbewustzijn. Deze verhouding tot de omgeving noemt Plessner centrisch.

De verschillen tussen planten en dieren plaatst Plessner niet op een hiërarchische ladder, zoals Aristoteles dat wel deed. Hij beschouwt deze verschillen als een relatie tot de omgeving en meer of minder ontwikkelde organisatiestructuren van het lichaam. Mensen staan niet bovenaan op deze schaal, omdat de mens fysiek ook een dier is. Toch ziet Plessner een verschil: anders dan dieren, kan de mens wel reflecteren op het eigen handelen, ervaringen en gevoel. Wij zijn ons bewust van ons lichaam en zijn ons ook bewust van ons bewustzijn. Daarmee kunnen wij onszelf als het ware buiten ons lichaam plaatsen. De mens heeft dus een zelfbewustzijn en is daarmee zowel centrisch als excentrisch. Voor Plessner maakt dit onderscheid de mens niet superieur aan andere dieren.

De menselijke excentrische positionaliteit maakt dat mensen altijd in drie werelden leven: als fysiek lichaam leven we in de buitenwereld; omdat we onze innerlijke, psychologische ervaringen beleven, hebben we ook een binnenwereld. Onze innerlijke ervaring en ons uiterlijke gedraging komen samen in de wereld die we als mensen met elkaar delen. Plessner noemt deze wereld de *medewereld*, de wereld van de medemensen.

Mensen zijn door hun excentrische positionaliteit nooit af. Het menselijke bestaan valt niet samen met een vooraf gegeven essentie. Juist daarom is de medewereld zo belangrijk voor ons als mensen: hier drukken we onszelf uit en delen we onze gedachten en verlangens met anderen. Mensen interpreteren zichzelf en hebben de neiging om hun ideeën, verlangens en plannen met elkaar te delen. Met elkaar proberen mensen vervolgens ook om datgene wat zij in hun bestaan belangrijk vinden in de werkelijkheid te realiseren. In dit proces ontstaan volgens Plessner unieke menselijke gemeenschappen, met hun eigen geschiedenis en taal. Met het vormgeven van de gedeelde wereld ontstaat er cultuur.

Positie 6: Gruen

Het menselijk exceptionalisme heeft geen biologische basis.

De ontdekkingen van Darwin maakten een fundamentele verandering in ons denken mogelijk. Zijn onderzoek liet zien dat de mens product is van dezelfde evolutionaire processen als andere dieren. In lijn met dit perspectief beargumenteert Lori Gruen (1962-) dat het idee van menselijk exceptionalisme geen wetenschappelijke basis heeft, maar een manier is om niet menselijke dieren als minderwaardig te bestempelen. Het menselijk exceptionalisme suggereert dat er capaciteiten zijn die uniek zijn aan mensen. Vaak gaat dit om intellectuele en psychologische capaciteiten die het menselijke niet alleen buiten het dierlijke plaatsen, maar vooral boven het dierlijke. Deze verschillen leggen de basis voor het toekennen van morele status aan mensen, terwijl ze aan dieren worden ontzegd. Ze beargumenteert dat het hebben van capaciteiten zoals zelfbewustzijn en taal niet per definitie relevant moet zijn voor het toekennen van morele status.

Gruen stelt dat er twee claims worden gemaakt wanneer er wordt verwezen naar het menselijk exceptionalisme. De eerste is dat mensen uniek zijn en dat zij de enige wezens zijn die bepaalde capaciteiten hebben. De tweede is dat mensen, door die capaciteiten te bezitten, superieur zijn aan degenen die deze capaciteiten niet hebben. De eerste claim is vooral descriptief en kan tot op zekere hoogte empirisch worden bewezen of verworpen. De eerste claim wordt echter ook ingezet om de superioriteit van de mens te ondersteunen. Gruen vraagt zich af of het legitiem is om ethische consequenties te laten volgen uit descriptieve verschillen. Daarom kijkt Gruen naar de houdbaarheid van zowel de descriptieve als de normatieve claims.

Cognitieve capaciteiten die onderliggend zijn aan observeerbaar gedrag, zoals intelligentie, staan vaak centraal in vergelijkingen tussen mensen en dieren. Gruen laat zien hoe een aantal capaciteiten die worden gezien als uniek menselijk ook bij andere diersoorten worden gevonden. Indicaties voor intelligentie als het gebruik van gereedschappen, het spreken van een taal of het hebben van een theory of mind zijn ook gevonden bij niet-menselijke dieren als chimpansees, dolfinnen, olifanten en kraaien. Theory of mind is een concept uit de psychologie en beschrijft dat iemand begrip heeft van de belevingswereld en het perspectief van anderen. Het is nodig om je te verplaatsen in de gedachten, gevoelens en het gedrag van een ander. Dit maakt sociaal gedrag als samenwerking en het tonen van empathie mogelijk. Ook culturele verschillen tussen groepen is in verschillende diersoorten gedocumenteerd. Cultuur wordt volgens Gruen gevormd door collectief gedrag en wordt overgedragen tussen individuen binnen een groep. Verschillende groepen potvissen blijken bijvoorbeeld andere geluiden te gebruiken om met elkaar te communiceren en ander voedsel te prefereren dan andere groepen, terwijl daar geen geografische of genetische verklaring voor is te vinden. In Zambia werd een groep chimpansees geobserveerd die de gewoonte een stuk gras uit hun oor te laten hangen van elkaar overnamen tot het een trend werd die uniek was aan deze groep.

Naast (cognitieve) capaciteiten wordt ons vermogen om moreel te redeneren vaak genoemd als uniek menselijk. Gruen stelt dat er verschillende manieren zijn om moraliteit te definiëren. Om op dit punt duidelijkheid te verschaffen maakt Gruen onderscheid tussen een smalle definitie en een brede definitie van moraliteit. Volgens de smalle definitie betekent moraliteit dat we afwegen of onze beweegredenen onze handeling rechtvaardigen voordat we overgaan tot deze handeling. In dat geval zijn er volgens Gruen waarschijnlijk geen andere dieren die deze capaciteit hebben. Maar als we dit aannemen, stelt Gruen, kan deze capaciteit ook niet aan alle mensen worden toegeschreven. Volgens de brede definitie van moraliteit tellen we ook gedrag mee waarin zorg voor een ander wordt geuit. Dan zijn er veel dieren die de capaciteit van morele overweging bezitten. Hoewel de meeste dieren niet in dezelfde mate morele overwegingen kunnen maken als de meeste mensen, stelt ons dat niet vrij om hen slechter te behandelen dan zij die dat wel kunnen.

Gruen stelt dat empirische onderzoeken naar capaciteiten en gedrag zorgen voor meer begrip over mensen en niet-menselijke dieren, maar dat er geen capaciteit is gevonden die uniek is aan alle leden van de menselijke soort. Gruen verwierpt het idee dat verschillen die wel bestaan tussen verschillende diersoorten moreel relevant zijn. Als capaciteiten of eigenschappen bepalend zouden zijn voor morele

relevantie, zouden alle mensen, en geen enkel ander dier, deze capaciteiten of eigenschappen moeten bezitten. Zo wordt taal vaak aangewezen als iets dat uniek is aan de menselijke soort. Gruen stelt dat het aannemelijk is dat de mens op een unieke complexe en informatiedichte manier met elkaar kunnen communiceren, maar stelt ook dat dit een kwestie van gradatie is. Er zijn namelijk ook andere diersoorten die taal gebruiken of zelfs een zeker begrip tonen van onze taal. Daarnaast zijn er mensen die geen gebruik kunnen maken van taal, baby's of sommige mensen met een verstandelijke beperking. Daarmee concludeert dat Gruen dat enige eigenschap die uniek is aan alle mensen is dat we lid zijn van de menselijke soort. Gruen stelt echter dat soortlidmaatschap niet van moreel belang is.

4.2.3 Primaire tekst 1, Lori Gruen over het gebruik van gereedachappen door dieren

Uit: *Ethics and animals: An introduction*.

For a long time, many thought that humans were the only creatures that had the ability to make and use tools, and it was this tool-using capacity that marked our unique intelligence. Early on it was even proposed that we be classified as *Homo faber*, "man the toolmaker," rather than *Homo sapiens*, "wise man," to highlight our particularly creative, intelligent nature. The view that humans are the only animals that use tools was initially challenged in the mid-1960s when Jane Goodall made a startling discovery at her Gombe field station in Tanzania. Chimpanzees were removing leaves from twigs and using the twigs to fish for termites by inserting them into termite mounds. After creating the right tool and inserting it into the mound, a chimpanzee would carefully remove the twig once the termites had climbed on, and then promptly run the termite-coated twig through his teeth for a protein-rich meal. Ethologists began observing other animals, even birds, using tools. New Caledonia crows, for example, have been observed using sticks as tools in the wild; and in a lab, an untrained female crow, presented with a pipe-like structure containing a food bucket with a handle, bent a piece of wire into a hook to retrieve the bucket from inside the pipe. Pigs have been observed using bark and sticks to help them dig and build nests. Pigs also apparently pass along their tool-use knowledge to other pigs. The species of dolphins that saved the swimmers from a great white shark are also known to use tools. Bottlenose dolphins in Australia have been observed using sea sponges as tools. With sponges covering their beaks, they dive to the bottom of deep channels and poke their tools into the sandy ocean floor to flush out small fish dwelling there. They then drop their sponges, eat the fish, and retrieve their sponges for another round. According to the scientists studying the dolphins, they are able to sweep away much more sand when they use the sponges.

As exciting as these observations are, they are usually dismissed as a true challenge to human uniqueness. The chimpanzees' termite fishing rods, the New Caledonia crows' food-fetching hooks, the pigs' shovels, and dolphin fishing sponges are examples of nonhuman animals using simple tools. But humans develop tool kits that can serve different functions, and animals don't use tool kits.

Or Do They?

Christopher Boesch and his colleagues observed chimpanzees first using a stone to crack a nut and then a stick to dig the edible nutmeat out. The chimpanzees were using different tools sequentially to achieve their goal. In other words, they had developed a tool kit. Japanese primatologists observed chimpanzees making leaf sponges to soak up water; when the water was out of reach, the chimpanzees would push the leaf sponges into the hard-to-reach areas with sticks. Chimpanzees in the Congo were observed using tool kits that consist of two kinds of sticks – a thick one to punch a hole in an ant nest and a thin, flexible one to fish for the ants. If the chimpanzees were simply to break open the nest, the ants would swarm, delivering painful bites, and the chimpanzees would have fewer ants to eat. So, chimpanzees combine different tools to achieve their ends.

Combining tools has also been observed in crows. In a laboratory experiment conducted in New Zealand, New Caledonia crows were presented with a short stick (and a useless rock); a toolbox, into which the bird could place her beak but not her whole head, containing a longer stick; and a piece of food buried in a hole that could not be reached with the short stick but could be reached with the long stick. In order to get the food, the bird would have to use the short stick to retrieve the long stick from the toolbox and then carry the long stick to the buried food to extract it. Six out of the seven crows initially attempted to retrieve the long stick with the short stick, and four obtained the food reward on their first try.

That apes and birds combine different tools to solve problems suggests that humans are not unique as tool users.

Those who hold on to the notion that tool use is the trait that makes humans unique have come up with ever finer distinctions, some suggesting that what makes human tool use different is that humans follow cultural trends in tool-using. Then primatologists observing chimpanzees in Africa began to notice cultural variation in tool use in different locations and among different groups of chimpanzees. When the directors of nine long-term chimpanzee field sites in Africa compared notes, thirty-nine behavioral patterns were identified as cultural variants, and these variations cannot be accounted for by ecological or environmental explanations. For example, one group of wild chimpanzees might crack nuts with stones while another geographically distant group might crack nuts with wood, when both stones and wood are available in both sites. Another group might not eat the nuts at all, even though they are available. Victoria Horner and her colleagues decided it might be useful to see whether or not captive chimpanzees demonstrate signs of cultural variation in tool use. Sure enough, they found that after teaching the dominant members of one group one technique for acquiring food and the dominant members of another group an alternative technique for acquiring food from the same device, the particular behavior introduced to the first group spread within that group, while the alternative foraging behavior introduced to the second group spread within that group. These results suggested that "a nonhuman species can sustain unique local cultures, each constituted by multiple traditions." The scientists concluded, "The convergence of these results with those from the wild implies a richness in chimpanzees' capacity for culture.

Still not satisfied, those seeking to establish human exceptionalism suggested that making and gathering tools prior to encountering a problem is uniquely human. But those crafty crows have been observed creating particularly functional tools and then holding on to them for some time. Researchers from Oxford mounted miniature cameras on crows in their wild habitats and found that a favored tool was used over a prolonged period of time, sometimes carried in flight from one location to another.

Perhaps only humans use tools to plan and execute a hunt and that is what makes us unique. Planning ahead requires a type of intelligence that only humans have. Again, chimpanzees disproved a claim of human uniqueness when they were observed making and using tools to hunt. At the Fongoli research site in Senegal, Jill Pruetz reported twenty-two occasions on which ten different chimpanzees, including female chimpanzees and youngsters, used tools to hunt bush babies (small primates). The Fongoli chimpanzees made twenty-six different spears, each requiring up to five steps to construct, including trimming the tool tip to a point. The chimpanzees prepare the spears, take them to a particular area, and then jab them forcefully into tree hollows where bush babies nest. Pruetz has even observed what appeared to be a mother teaching toolmaking and hunting techniques to her infant. As National Geographic reported, "Since the 1960s scientists have known that chimpanzees are able to make and use tools – behavior once thought to be an exclusively human trait. Now . . . researcher Jill Pruetz has observed tool making behavior that further blurs the line between the apes and humans.

The debate about tool use has a certain dialectical structure: The proponent of human exceptionalism posits what is thought to be a behavior indicative of a cognitive skill or capacity that only humans have, then is proven mistaken once that behavior is observed in other animals, and then posits a more refined description of the capacity and behaviors that might reveal that capacity, only to have a behavior of that description also observed in other animals. Debates about other candidate capacities for uniqueness follow the same dialectic. Language use, for example, thought to be the exclusive domain of humans, has been subject to a debate quite similar to the one about tool use.

4.2.4 Eindtermen kwestie 1

- 4 De kandidaten kunnen de opvattingen van Aristoteles, Descartes, Kant, Darwin, Plessner en Gruen over het verschil tussen mensen en dieren uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - de begrippen 'holisme', 'vitalisme', 'essentialisme', en 'menselijk exceptionalisme';
 - het onderscheid tussen descriptieve en normatieve uitspraken en tussen intrinsieke en instrumentele waarde.
- 5 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Aristoteles de mens een dier is dat kan denken. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - Aristoteles' classificatie van dieren in een hiërarchische taxonomie;
 - Aristoteles' holistische visie op mens, dier en natuur;
 - Aristoteles' vitalistische opvatting dat de ziel de ontwikkeling van levende wezens verklaart en zijn onderscheid daarbij tussen een vegetatieve, sensitieve en rationele ziel;
 - Aristoteles' opvatting dat alle levende wezens een inherent doel/telos hebben en dat deze opvatting zowel descriptief als normatief is;
 - Aristoteles' opvatting van de mens als politiek dier en de rol van taal en moraliteit daarbij.
- 6 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Descartes dieren niet meer zijn dan machines. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - het principe van uniformiteit van de natuur en Descartes' opvatting dat mechanische wetten gelden voor alle levende wezens, maar niet voor het menselijk denkvermogen;
 - Descartes' substantiedualisme met het onderscheid tussen de menselijke geest en het materiële lichaam;
 - de kritiek op Descartes' substantiedualisme met het interactieprobleem en Descartes' reactie op die kritiek met de pijnappelklier en animale geesten.
- 7 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Kant dieren geen zelfbewustzijn hebben en niet rationeel zijn. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - het universaliseerbaarheidsprincipe als ethisch principe voor handelen;
 - Kants opvatting dat dieren enerzijds geen machines zijn, maar anderzijds geen zelfbewustzijn hebben, geen morele oordelen kunnen vellen en geen rationaliteit hebben;
 - Kants opvatting dat vrijheid en autonomie essentieel zijn voor morele verantwoordelijkheid en dat daarmee mensen wel en dieren geen morele waarde hebben.
- 8 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Darwin het verschil tussen mensen en andere diersoorten een kwestie van gradatie en niet van soort is. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - dat mensen en dieren onderdeel zijn van hetzelfde evolutionair proces van natuurlijke selectie waarmee het idee van lineaire evolutie plaatsmaakt voor het idee van vertakkende evolutie;
 - dat de evolutietheorie doelmatigheid in de natuur, bovennatuurlijke verklaringen en essentialisme verwerpt;
 - dat uit Darwins populatie-denken volgt dat er geen fundamentele verschillen zijn tussen de capaciteiten van mensen en andere intelligente zoogdieren.
- 9 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Plessner het in de aard van de mens zit om cultuur te scheppen. Zij kunnen daarbij betrekken:
 - Plessners opvatting dat de vraag naar wat de mens is alleen benaderd kan worden vanuit de vraag wat leven is;
 - met het begrip 'positionaaliiteit' Plessners opvatting dat de verschillen tussen levenloze dingen, planten, dieren en mensen zitten in de manier waarop zij zich tot hun omgeving verhouden;
 - Plessners opvatting dat het verschil tussen mensen en dieren is dat mensen niet alleen centrisch maar ook excentrisch zijn;
 - Plessners opvatting dat de excentrische positionaaliiteit van mensen tot uitdrukking komt in de medewereld waarin cultuur ontstaat.
- 10 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Gruen het menselijk exceptionalisme geen biologische basis heeft. Zij kunnen daarbij betrekken:

- Gruens opvatting dat menselijk exceptionalisme gebaseerd is op de descriptieve claim dat mensen unieke eigenschappen hebben en op de normatieve claim dat mensen door unieke eigenschappen superieur zijn aan andere dieren;
- Gruens opvatting dat mensen geen unieke eigenschappen hebben met de voorbeelden van 'theory of mind' en cultuur;
- Gruens argumentatie dat moraliteit zowel een smalle definitie kan hebben als het afwegen van morele redenen alsook een brede definitie als gedrag waarin zorg voor anderen wordt geuit, maar dat beide definities niet leiden tot een verschil in morele relevantie tussen mens en dier.

Primaire tekst 1: Gruen

- 11 De kandidaten kunnen Gruens argumentatie weergeven en evalueren volgens welke structuur debatten over menselijk exceptionalisme verlopen. Daarbij kunnen zij voorbeelden geven uit het debat over het gebruik van werktuigen.

4.3 KWESTIE 2: HOE DIENT DE MENS OM TE GAAN MET DIEREN?

4.3.1 Inleiding

In kwestie 1 zijn de verschillen tussen mensen en niet-menselijke dieren besproken. In deze kwestie richten we ons op belangrijke vragen binnen de dierethiek. Een belangrijk vraagstuk dat iedere positie tracht te beantwoorden is op basis waarvan morele status kan worden toegekend. Het hebben van morele status is nauw verbonden met het concept van de morele gemeenschap. Dit concept verwijst naar de groep individuen die morele overweging verdienen. Wie wordt gezien als onderdeel van de morele gemeenschap is afhankelijk van iemands morele overtuigingen en waarden, maar de morele gemeenschap omvat meestal mensen en sommige of alle dieren. Ook (een deel van) de natuurlijke omgeving kan onderdeel zijn van de morele gemeenschap. Dat idee zal uitvoerig worden besproken in kwesties 3 en 4. Het idee van de morele gemeenschap is belangrijk omdat het ons helpt de grenzen van onze morele verplichtingen en verantwoordelijkheden te definiëren. Het definiëren van die grenzen, en daarmee bepalen wie er wel en niet tot onze morele gemeenschap behoren, is een lastige taak. Iedere keuze die wordt gemaakt heeft consequenties, want met elke keuze worden er (onbedoeld) groepen uitgesloten. Ook is het een uitdaging te beargumenteren waarom de aan- of afwezigheid van bepaalde eigenschappen relevant zijn voor het toekennen van morele status.

Er zijn veel gronden waarop een individu deel van de morele gemeenschap zou kunnen zijn of juist uitgesloten kan worden. In de praktijk wordt soortlidmaatschap echter vaak gezien als bepalende factor. De verheven status van mensen boven dieren wordt door dierethici afgewezen door gebruik te maken van het argument van de grensgevallen. Op basis van cognitieve vermogens is het onmogelijk om een absoluut onderscheid te maken tussen mensen en andere diersoorten. Er zijn bijvoorbeeld mensen die in hun cognitieve vermogens (zoals redeneervermogen of taal) niet veel verschillen van dieren. Zo worden mensapen, dolfinnen en olifanten vaak als slimmer gezien dan baby's, en hebben deze dieren meer capaciteiten dan iemand die in coma ligt. Het argument van de grensgevallen stelt dat als we aannemen dat deze individuen, die bekend staan als grensgevallen, geen morele waarde hebben, het dan moeilijk wordt om te rechtvaardigen om morele waarde toe te kennen aan alle mensen, simpelweg vanwege hun soortlidmaatschap. Het argument van grensgevallen wil dus laten zien dat een onderscheid tussen mens en dier veelal niet werkt. Dit komt omdat de morele waarde van mensen niet wordt bepaald door hun soortlidmaatschap, maar door hun inherente kenmerken en vaardigheden.

Dat er toch onderscheid blijft worden gemaakt wordt speciësisme (van *species*: diersoort) genoemd. Veel moderne dierethische benaderingen zijn kritisch ten aanzien van het speciësisme dat een (grotere) morele waarde toekent op basis van het feit dat de mens tot de menselijke soort behoort. Speciësisme wordt vaak vergeleken met andere vormen van discriminatie, zoals racisme en seksisme, omdat het erin bestaat om individuen anders te behandelen op basis van hun lidmaatschap van een bepaalde groep. Critici van speciësisme stellen dat het fundamenteel onrechtvaardig is om meer morele overwegingen te geven aan mensen dan aan dieren, simpelweg vanwege ons lidmaatschap van een soort. Daarnaast behandelen we verschillende soorten ook ten onrechte ongelijk: zo slachten we varkens, maar houden we honden als huisdier. Als soortlidmaatschap geen morele rechtvaardiging vormt voor het definiëren van de morele gemeenschap, moet er een andere basis voor worden gevonden.

Omdat veel dieren niet in staat worden geacht om morele afwegingen te maken, wordt er onderscheid aangebracht tussen morele actoren en morele patiënten. Morele actoren zijn individuen die over bepaalde capaciteiten beschikken, waaronder het vermogen om morele oordelen te vellen op basis van een idee van wat goed en kwaad is, en om hiernaar te kunnen handelen. Omdat morele actoren zelf de vrijheid en het vermogen hebben een morele afweging te maken, is het mogelijk hen verantwoordelijk te houden voor deze keuzes. Morele patiënten daarentegen zijn alleen maar lijdend voorwerp van morele overwegingen. Zij hebben niet het vermogen om morele keuzes te maken en kunnen daarom ook niet verantwoordelijk worden gehouden voor hun keuzes. Dit betekent niet dat morele patiënten niemand kunnen schaden, maar dat we dit niet kunnen beoordelen als goed of slecht. Onder deze categorie vallen bijvoorbeeld baby's en zeer jonge kinderen, maar volgens dierethici ook dieren. Dat morele patiënten geen morele afwegingen kunnen maken, betekent echter niet dat ze niet meetellen.

Volgens Kant (positie 3) behoren alleen mensen tot de morele gemeenschap. Dieren missen volgens Kant ratio en autonomie en hoeven niet te worden behandeld zoals mensen: als doel op zich. Er is voor Kant geen ruimte voor morele plichten naar wezens die zelf niet gebonden zijn aan morele plichten. Mensen hebben de plicht zichzelf en andere mensen als doel op zich te beschouwen en te behandelen. Mensen hebben deze plicht echter alleen naar mensen en niet naar dieren. Dat Kant dieren geen directe morele status toekent, betekent niet dat de mens alles met een dier mag doen. Hij brengt een onderscheid aan tussen directe en indirecte morele plichten. Zo dient er volgens Kant bijvoorbeeld rekening gehouden te worden met de belangen van de eigenaar of de gevoelens van omstanders als een dier wordt geschaad. Dit noemen we indirecte morele plichten. Ook als er niemand wordt benadeeld wanneer een dier pijn wordt gedaan, mag een dier niet nodeloos gemarteld worden. Dit onderbouwt Kant door te stellen dat met het slecht behandelen van dieren je niet de plicht naar jezelf om menselijkheid en empathie te ontwikkelen nakomt.

In deze kwestie bespreken we verschillende dierethische perspectieven die dieren op verschillende gronden wel een directe morele status toekennen. Singer (1946-) staat bekend als een van de grondleggers van de dierethiek (7). Als aanhanger van het utilisme betoogt Singer dat ieder wezen dat in staat is tot het ervaren van pijn en genot morele overweging verdient. Regan (1938-2017) is een aanhanger van de deontologie (8). Hij stelt dat ieder wezen dat bewustzijn heeft inherente waarde en bepaalde rechten heeft en daarom nooit als louter middel tot een doel mag worden gebruikt. Donovan (1941-) en Adams (1951-) bekritisieren de utilistische en deontologische benaderingen en stellen dat er meer aandacht moet zijn voor context en relaties (9). Hun zorgethiek legt geen universele regels op, maar maakt ruimte voor verschillen tussen situaties. Nussbaum (1947-) ontwierp een benadering die rekening houdt met soortspecifieke capaciteiten, waarbij soortgenoten als meetlat voor mogelijkheid tot ontplooiing worden genomen. Ten slotte stellen (10). Donaldson (1962-) en Kymlicka (1962-) een politieke theorie van dierenrechten op (11). Daarin moeten basisrechten van alle dieren gewaarborgd blijven, maar verhouden verschillende type dieren zich op een andere manier tot menselijke instituties.

4.3.2 Posities

Positie 7: Singer

Het leed en genot van dieren moet net zo zwaar worden meegewogen in morele keuzes als dat van mensen.

Filosoof Peter Singer wordt gezien als grondlegger van de dierethiek. In 1975 schreef hij het invloedrijke boek "Animal Liberation", waarin hij pleit voor het meenemen van dieren in de morele overweging. Vóór de opkomst van de dierethiek werd algemeen aangenomen dat de mens een verheven status heeft boven de andere dieren. De mens zou namelijk unieke vermogens hebben, zoals rationaliteit en taal. Dit verwerpt Singer door te verwijzen naar het argument van de grensgevallen. Als er bepaalde eigenschappen of vermogens benodigd zouden zijn om onderdeel te zijn van onze morele gemeenschap, zouden sommige mensen ook niet meetellen.

Singer stelt dat wat belangrijk is in onze omgang met dieren niet het verschil tussen mensen en dieren is, maar juist een overeenkomst: de mogelijkheid tot lijden en geluk. Dit maakt Singer een aanhanger van het utilisme (de gevolgenethiek). Volgens deze morele stroming hangt de morele waarde van een handeling af van de bijdrage die deze handeling levert aan het algemeen belang. Een belangrijk principe van het utilisme is dat een handeling goed is als die het gezamenlijke genot vergroot en/of pijn vermindert. Vaak wordt dit algemeen belang gedefinieerd als menselijk belang, maar Singer weegt al het lijden en geluk mee. Hij volgt daarin Jeremy Bentham, de grondlegger van het utilisme, die schreef: "de vraag is niet of ze kunnen denken, of ze kunnen praten, maar of ze kunnen lijden".

Als utilist pleit Singer niet voor dierenrechten, maar voor het voorkomen van onnodig dierlijk lijden. Omdat Singer dieren geen absolute rechten toekent, betekent het niet dat dieren nooit gedood zouden mogen worden. Zo kan het bijvoorbeeld verdedigbaar zijn om dierproeven te gebruiken als dat een medicijn oplevert dat veel lijden bespaart. Het lijden van een dier kan immers opwegen tegen de bijdrage die een dierproef levert aan het algemene belang. Volgens het argument van de grensgevallen zouden

we dan ook bereid moeten zijn om mensen die (nog) geen bewustzijn hebben voor deze proeven te gebruiken. Mensen hebben volgens Singer geen absolute bescherming ten opzichte van dieren.

In plaats van ratio of cognitieve capaciteiten als basis te nemen voor het toekennen van morele status, neemt Singer bewustzijn als basis. Ieder wezen dat kan voelen en lijden, moet onderdeel zijn van onze morele gemeenschap. Singers vorm van utilisme wordt daarom ook wel eens sentiocentrisme genoemd: alle individuen die kunnen voelen hebben het belang die meetellen in morele overwegingen. Daarbij speelt bewustzijn een rol omdat dat nodig is om pijn en geluk te ervaren en om er belang bij te hebben om in leven te blijven. Dieren die geen bewustzijn hebben, worden niet geschaad door hun dood. Als je de opvattingen van Kant en Singer over cognitieve capaciteiten van mensen en dieren met elkaar vergelijkt, dan valt op dat Kant aan dieren wel enig bewustzijn, maar zeker geen zelfbewustzijn toekent. Singer ziet dat heel anders: dieren kunnen zowel bewustzijn hebben als zelfbewustzijn, ook al is het zo dat de mate van zelfbewustzijn, net als bij mensen, wel kan verschillen binnen en tussen soorten.

Positie 8: Regan

Ieder wezen dat subject van een leven is/bewustzijn heeft, heeft bepaalde rechten, en mag nooit louter als middel tot een doel worden gebruikt.

Tom Regan (1938-2017) stelt dat niet-menselijke dieren dragers kunnen zijn van morele rechten. De grondslag voor deze rechten is inherente waarde. Hij wijst het utilisme af, omdat Regan de morele juistheid van handelingen baseert op de morele rechten van de betrokkenen, niet op de gevolgen van deze handelingen. Hij bekritiseert het utilisme er namelijk van de mogelijkheid te bieden een individu op te offeren voor het grotere goed. Daarmee is Regan aanhanger van de deontologie (plichtethiek), de stroming waarvan Kant de bekendste pleitbezorger was. Kant vond niet dat dieren rechten hebben, omdat ze niet rationeel zijn. Maar net als Singer maakt Regan het argument van grensgevallen: heel veel mensen zijn ook niet rationeel en zelfs minder rationeel dan sommige dieren. Bovendien hebben veel dieren volgens Regan wel degelijk autonomie. Hij noemt dit preferentie-autonomie: ze hebben voorkeuren en kunnen vrije keuzes maken. Een belangrijke morele regel van de deontologie van Kant, dat niemand louter als middel tot een doel gebruikt mag worden, past Regan dus ook toe op dieren.

Regan stelt dat dieren een eigen wil en ervaring van het leven hebben (een subject-of-a-life zijn). Het hebben van een ervaring van het leven betekent niet slechts levend zijn, maar het hebben van wensen en doelen, voorkeuren, herinneringen en een idee van de toekomst en het kunnen ervaren van emoties als pijn en genot. Het zijn van een "subject-of-a-life" is iets wat je wel óf niet bent: er is geen sprake van gradatie. Het is een categorie waaronder alle morele actoren en patiënten vallen, en alle morele actoren en patiënten zijn ook subject-of-a-life. Daarom stelt Regan dat alle subjects-of-a-life inherente waarde¹ hebben, dat wil zeggen een waarde die ze hebben omwille van zichzelf. De inherente waarde van dieren maakt dat we dieren niet kunnen behandelen zoals mensen willen, maar dat ze bepaalde rechten hebben, zoals het recht om niet gepijnigd te worden. Wel ziet Regan dat rechten soms botsen en dierenrechten soms geschonden kunnen worden als andere (dieren)rechten in gevaar komen. Voor deze situaties stelt hij twee principes op: het principe van minimale overschrijding, en het slechter-af principe. Hij illustreert deze principes met gedachte-experimenten.

Het principe van minimale overschrijding stelt dat wanneer we voor een keuze komen te staan waarin we de rechten van een groot of een klein aantal onschuldige wezens terzijde moeten schuiven, we moeten kiezen om de rechten van de kleinere groep terzijde te schuiven. Dit principe is alleen van toepassing als de schade voor ieder individu binnen de groepen gelijk is. Regan geeft een voorbeeld van 51 mijnwerkers die vastzitten in een mijn. Door middel van een explosief kunnen we één leven opofferen om 50 levens te redden, of andersom. In dit geval stelt het principe van minimale overschrijding dat we de 50 mijnwerkers moeten redden, omdat daarmee de minste rechten worden geschaad. Deze overweging lijkt op een consequentialistische benadering die de basis vormt voor utilisme. Regan stelt echter dat deze principes passen binnen de deontologische theorie, omdat wanneer alle andere overwegingen gelijk zijn

¹ Regan brengt hier een verschil aan tussen *intrinsieke* en *inherente waarde*. Het begrip *intrinsiek waardevol* slaat op ervaringen. Een voorbeeld van een intrinsiek waardevolle ervaring is de ervaring van plezier. Het begrip *inherent waardevol* daarentegen kan alleen betrekking hebben op individuen die subject-of-a-life zijn. Deze inherent waardevolle individuen, zijn niet waardevol omwille van een optelsom van intrinsieke waarden. Deze inherente waarde staat volgens Regan namelijk los van de waarde die je hebt in de ogen van iemand anders, zoals gebruikswaarde of productiewaarde.

tussen individuen in conflict, het wegen van aantallen zal zorgen dat de minste subjects-of-a-life worden geschaad.

Het slechter-af principe is van toepassing als de schade aan ieder individu niet vergelijkbaar is. In dat geval moeten we ervoor kiezen de rechten niet te schenden van de groep die er per individu het meeste nadeel van zou ondervinden. Dit geldt ook als deze groep bestaat uit minder individuen. Dit principe past Regan toe door zich een reddingsboot voor te stellen. Deze reddingsboot biedt plaats aan vier individuen, maar wordt gebruikt door vier mensen en één hond. Volgens Regan heeft de hond minder capaciteit tot het vormen en verwezenlijken van verlangens, en wordt daarom minder geschaad als het verdrinkt. Dit geldt volgens Regan voor iedere hoeveelheid honden in dit scenario. In een utilistische benadering zal er een kantelpunt komen waar de belangen van een grotere groep honden de belangen van mensen zal overstijgen. In deontologische benadering van Regan bestaat dit kantelpunt niet.

Positie 9: Donovan & Adams

We hebben andere plichten naar onze huisdieren dan andere dieren, omdat we een speciale band met ze hebben.

De twee dominante benaderingen binnen de dierethiek zijn het utilisme van Singer en de deontologie van Regan. Deze benaderingen worden moreel individualisme genoemd. Dit betekent dat deze theorieën zich richten op de capaciteiten van individuen en op basis daarvan deze individuen wel of niet meenemen in de morele overweging. Beide benaderingen gebruiken de overeenkomsten tussen mensen en dieren als argument om dieren een morele status toe te kennen. Zo pleit Singer voor het uitbreiden van de morele cirkel naar alle wezens die kunnen voelen, terwijl Regan's theorie alle individuen rechten toeschrijft die 'subject-of-a-life' zijn.

In reactie op de benaderingen van Singer en Regan verwoordden Josephine Donovan (1941-) en Carol Adams (1951-) een feministische dierethiek. Ze bekritiseren deontologie en utilisme omdat deze benaderingen de focus leggen op individuele dieren, maar context van relaties worden vergeten. Ook emoties waaruit morele responsen voort kunnen komen worden hierbij bewust buiten beschouwing gelaten. Hierom vinden Donovan en Adams dat deze theorieën een masculiene bias hebben. Donovan en Adams brengen deze emotionele responsen terug in het ethische debat, als valide bron van ethische keuzes. Deze benadering stelt geen universele regels op, maar maakt ruimte voor verschillen die voortkomen uit aspecten die uniek zijn aan de relaties en bijzonderheden in een casus. Zo kan een relationele context tot verschillende morele relaties leiden. De band die we hebben met een dier heeft invloed op onze morele keuzes. Ook moeten machtsrelaties binnen de maatschappij meegewogen worden, zeker omdat onze machtsrelatie tussen mensen en dieren erg ongelijk is.

Deze benadering valt onder de ethische stroming die zorgethiek wordt genoemd. In de zorgethiek staan de onderlinge relaties en afhankelijkheden tussen mensen centraal. De meeste mensen vinden dat we onze medemens met respect moeten behandelen, maar zien de speciale band met hun partner, familie of kinderen als reden om plichten naar hen te prioriteren. Deze benadering kunnen we ook toepassen op de relatie tussen mensen en dieren, waardoor we andere plichten naar onze huisdieren herkennen dan naar wilde dieren. We hebben namelijk een band met ons huisdier en hebben de zorg van dit dier op ons genomen, waardoor het van ons afhankelijk is. Onze plichten komen dan niet voort uit de individuele capaciteiten van het dier, maar uit de relatie die wij met hen zijn aangegaan. Donovan en Adams verschuiven de focus van de verschillen tussen mensen en dieren naar onze overeenkomsten en vooral naar onze verbondenheid met hen.

Welke rechten een dier heeft, of welke plichten we naar een dier hebben, is afhankelijk van hun relatie met morele actoren, maar ook de belangen en wensen van het dier zelf. Een belangrijk concept binnen de feministische zorgethiek is aandacht. Ethische keuzes moeten worden gemaakt door aandacht te geven aan wat dieren willen en nodig hebben. Daarnaast moet er niet alleen aandacht zijn voor het lijden van individuele dieren, maar ook voor de politieke en economische systemen waaruit dit lijden voortkomt. Donovan stelt dat we geen dieren moeten doden, eten, martelen of exploiteren, omdat ze niet zo behandeld willen worden en we dat weten. Op deze manier is zorgethiek geen vrijbrief voor het uitbuiten van dieren waar we geen persoonlijke relatie mee hebben. We worden geacht om aandacht te

hebben voor alle dieren, niet alleen met de dieren waar we al een band mee hebben gevormd.

Positie 10: Nussbaum

Elk dier moet kunnen leven op de manier die het in staat stelt zich te ontplooien naar zijn of haar capaciteiten.

Martha Nussbaum (1947-) ontwierp in samenwerking met Amartya Sen (1933-) een nieuw concept van menselijke ontwikkeling, dat zich richt op de capaciteiten van mensen om zichzelf te ontplooien, in plaats van zich alleen te richten op het recht of de vrijheid om welzijn na te streven. Ontplooiing kan alleen slagen als mensen de vrijheid kunnen ontwikkelen om zelf te kunnen kiezen hoe ze deze capaciteiten vormgeven. Nussbaum en Sen hebben een lijst van capaciteiten opgesteld die voor mensen belangrijk zijn om te ontplooien. Daaronder vallen bijvoorbeeld goede gezondheid, lichamelijke integriteit, de mogelijkheid om zinvolle relaties aan te gaan en het hebben van invloed op de omgeving. Maar ook dieren hebben volgens Nussbaum de mogelijkheid tot ontplooiing. Nussbaum bekritiseert de dierethische benaderingen van Singer en Regan, omdat deze er niet in slagen om de diversiteit van dieren en de verschillende manieren waarop zij zich kunnen ontplooien in overweging te nemen.

Natuurlijk zijn niet alle capaciteiten hetzelfde voor alle dieren. Het ligt dus aan de natuur van een dier in welke omgeving ze tot hun recht komen. Ieder dier toont natuurlijk gedrag dat uniek is aan zijn soort volgens de capaciteiten van dat dier. De invloedrijke capaciteitenbenadering stelt dat al het leven gerespecteerd moet worden en we dieren moeten behandelen op een manier die past bij hun natuur. Hiermee staat Nussbaum in de traditie van de deugdethiek die begon bij Aristoteles. Net als Aristoteles benadrukt Nussbaum dat het goede leven gericht is op zelfverwerkelijking: het ontplooien van hetgeen dat in jezelf besloten ligt.

In tegenstelling tot veel andere benaderingen binnen de dierethiek is speciësisme voor Nussbaum geen probleem. De capaciteiten benadering kijkt naar soortspecifieke capaciteiten en neemt soortgenoten als meetlat voor de mogelijkheid tot ontplooiing. Het argument van grensgevallen stelt dat sommige dieren meer cognitieve vermogens hebben dan sommige mensen en we deze dieren daarom niet moeten uitsluiten van morele overweging. Nussbaum stelt echter dat er wel degelijk een verschil is tussen een volwassen chimpansee en een kind dat is geboren met een hersenbeschadiging. Hoewel ze misschien soortgelijke competenties hebben, is het kind beperkt op een manier die de chimpansee niet ervaart. Het (sociale) functioneren van de chimpansee is zo dat hij of zij normaal kan functioneren en onderdeel kan zijn van een groep soortgenoten. Een kind met een hersenbeschadiging kan zich echter niet zomaar ontplooien als chimpansee. Daarom moet de samenleving ervoor zorgen dat het kind toegang krijgt tot goede zorg, scholing en andere hulp, zodat het kind zich volledig kan ontwikkelen naar zijn potentieel. Tot welke soort je behoort is voor Nussbaum dus wel degelijk moreel en politiek relevant.

Niet alle capaciteiten die mensen of dieren bezitten hoeven volgens Nussbaum per definitie goed of nastrevenswaardig te zijn. Er is ethische evaluatie nodig om te bepalen welke capaciteiten centraal zijn voor een waardig leven. Al zou je kunnen beweren dat de mogelijkheid tot geweld een natuurlijke capaciteit is van de mens, hoeven wij dit niet na te streven om ons te kunnen ontplooien. Voor dieren ligt dit wat ingewikkelder om twee redenen. Ten eerste weten we niet goed hoe het is om een ander dier te zijn. We kunnen inschattingen maken op basis van observaties en letten op de manier waarop dieren met ons communiceren, maar meer dan een goede inschatting kunnen we niet maken. Ten tweede kunnen dieren hun gedrag niet normatief evalueren en aanpassen. Dit hoeft ons streven om dieren zich te laten ontplooien niet in de weg te zitten. Ter illustratie bespreekt Nussbaum een voorbeeld van een tijger. Hoewel we niet weten hoe het is om een tijger te zijn, kunnen we met redelijke zekerheid stellen dat het voor een tijger belangrijk is om pijnvrij en in goede gezondheid te leven, en daarnaast voldoende ruimte te hebben om te kunnen jagen. De capaciteit van een tijger om dieren te doden heeft op zichzelf geen intrinsieke ethische waarde, maar de uiting van het jachtinstinct wel. Zo kunnen dierentuinen tijgers iets geven om mee te spelen en hun jachtinstinct te bevredigen, zonder dat er andere dieren hoeven worden opgeofferd om een tijger zich te laten ontplooien.

Positie 11: Donaldson & Kymlicka

Verschillende groepen dieren hebben verschillende type rechten afhankelijk van hun rol in de samenleving.

De meeste dierenrechtentheorieën focussen op de capaciteiten of belangen van dieren en de morele status of capaciteit die deze intrinsieke eigenschappen met zich meebrengen. Dit debat vindt plaats binnen de morele theorie en toegepaste ethiek. Omdat de ethiek in hun ogen niet voldoende tot verandering van onze houding ten opzichte van dieren heeft geleid ontwikkelen Sue Donaldson (1962-) en Will Kymlicka (1962-) een politieke theorie van dierenrechten. In deze theorie worden ook niet-menselijke dieren gezien als politieke actoren. Verschillende typen dieren hebben verschillende relaties met menselijke politieke gemeenschappen. Deze typen zijn gedomesticeerde dieren, liminale dieren en wilde dieren. De basisrechten van alle dieren – bijvoorbeeld het recht om niet onnodig gedood te worden - moeten gewaarborgd blijven, maar Donaldson en Kymlicka maken onderscheid in relationele plichten die voortkomen uit de verschillende manieren waarop dieren zich verhouden tot de maatschappij en instituties. Alle dieren hebben rechten, maar moeten op verschillende manieren worden behandeld afhankelijk van hun positie in onze samenleving.

Voor gedomesticeerde dieren stellen Donaldson en Kymlicka mede-burgerschap voor. Gedomesticeerde dieren zijn dieren die in hun ontwikkeling zijn gevormd door toenemende (wederzijdse) afhankelijkheid van de mens. Tot deze categorie behoren voornamelijk vee en gezelschapsdieren. Donaldson en Kymlicka zien dieren niet als een middel tot een doel; deze dieren moeten niet bestaan als bron van voedsel, hulp of gezelschap. Wel kunnen we relaties met dieren aangaan, zolang deze respectvol en wederzijds verrijkend zijn. Dit brengt bepaalde plichten met zich mee: we hebben deze dieren namelijk opgenomen in onze maatschappij en geven hun geen mogelijkheid onafhankelijk van ons te leven. Daarom moeten we deze dieren ook opnemen in onze sociale en politieke regelingen.

Als dieren als medeburgers in onze maatschappij moeten kunnen functioneren, moeten ze volgens Donaldson en Kymlicka politiek vertegenwoordigd worden en soevereiniteit hebben. Ze vinden dat dieren inderdaad vertegenwoordigd kunnen worden, ook al kunnen ze niet stemmen. Onze huisdieren laten namelijk op andere manieren aan ons merken wat hun belangen en wensen zijn, en daardoor kunnen ze toch nog deel uitmaken van het politieke proces. Daarnaast moeten we dieren onderdeel laten zijn van de maatschappij door ze niet uit te sluiten van bepaalde plaatsen. Denk bijvoorbeeld aan het toestaan van honden in restaurants en winkels. Ten slotte moet er ruimte zijn voor samenwerking, zelfregulatie en wederkerigheid tussen mensen en gedomesticeerde dieren. Als dieren werken, hebben ze bijvoorbeeld ook recht op een pensioen. In tegenstelling tot veel filosofen, die dieren niet als morele actoren zien, zien Donaldson en Kymlicka wel degelijk de capaciteit van veel dieren om moreel te handelen. Veel dieren laten gedrag zien waaruit vertrouwen, samenwerking en empathie blijkt.

Mede-burgerschap is alleen een optie voor gedomesticeerde dieren. Wilde dieren hebben geen belang bij een dergelijk actieve relatie met de mens. Voor hen is soevereiniteit het meest belangrijk. Soevereiniteit betekent hier het kunnen leven op een territorium vrij van menselijke inmenging, en het zelf kunnen bepalen hoe om te gaan met sociale relaties en bijvoorbeeld voedselbronnen. Dit betekent dat de mens niet mag bepalen wat er gebeurt met dat gebied zonder rekening te houden met de belangen en wensen van de dieren die er wonen. Wel mogen mensen de gebieden bezoeken en er zelfs wonen, en oplossingen bieden als dat nodig is, bijvoorbeeld als dieren in het nauw zitten door een bosbrand.

De laatste groep dieren is het meest ingewikkeld, omdat het een groep dieren betreft die tussen gedomesticeerd en wild in zitten. Deze dieren worden liminale dieren genoemd. In sommige gevallen zijn mensen in hun leefgebied gaan wonen, in andere gevallen zijn de dieren zelf naar stedelijke gebieden getrokken, bijvoorbeeld vanwege de beschikbaarheid van voedsel. Deze dieren zijn in zekere mate afhankelijk van ons als groep, maar hebben doorgaans geen band met individuele mensen. We kunnen deze dieren niet verplaatsen naar een ander gebied en ze daar soevereiniteit geven, omdat ze afhankelijk zijn van de menselijke omgeving. Medeburgerschap past ook niet, omdat er sprake moet zijn van een zekere mate van samenwerking, communicatie en vertrouwen. Veel liminale dieren vertrouwen mensen niet, en mensen zien deze dieren vaak als ongedierte. Voor deze dieren stellen Donaldson en Kymlicka *denizenship* voor. Dit houdt in dat ze geen medeburgers zijn, maar we een wat lossere relatie met ze hebben, met minder wederzijdse rechten en plichten. Zo hebben deze dieren het recht om in de stad te leven, maar hun afstand tot de mens zorgt er voor dat hun invloed minder vormend is voor onze sociale

en politieke gemeenschap.

4.3.3 Primaire tekst 2, Peter Singer over de vraag of dieren pijn kunnen voelen

Uit: *Animal Liberation, A New Ethics for our Treatment of Animals*

Do animals other than humans feel pain? How do we know? Well, how do we know if anyone, human or nonhuman, feels pain? We know that we ourselves can feel pain. We know this from the direct experience of pain that we have when, for instance, somebody presses a lighted cigarette against the back of our hand. But how do we know that anyone else feels pain? We cannot directly experience anyone else's pain, whether that "anyone" is our best friend or a stray dog. Pain is a state of consciousness, a "mental event," and as such it can never be observed. Behavior like writhing, screaming, or drawing one's hand away from the lighted cigarette is not pain itself; nor are the recordings a neurologist might make of activity within the brain observations of pain itself. Pain is something that we feel, and we can only infer that others are feeling it from various external indications.

In theory, we *could* always be mistaken when we assume that other human beings feel pain. It is conceivable that one of our close friends is really a cleverly constructed robot, controlled by a brilliant scientist so as to give all the signs of feeling pain, but really no more sensitive than any other machine. We can never know, with absolute certainty, that this is not the case. But while this might present a puzzle for philosophers, none of us has the slightest real doubt that our close friends feel pain just as we do. This is an inference, but a perfectly reasonable one, based on observations of their behavior in situations in which we would feel pain, and on the fact that we have every reason to assume that our friends are beings like us, with nervous systems like ours that can be assumed to function as ours do and to produce similar feelings in similar circumstances.

If it is justifiable to assume that other human beings feel pain as we do, is there any reason why a similar inference should be unjustifiable in the case of other animals?

Nearly all the external signs that lead us to infer pain in other humans can be seen in other species, especially the species most closely related to us—the species of mammals and birds. The behavioral signs include writhing, facial contortions, moaning, yelping or other forms of calling, attempts to avoid the source of pain, appearance of fear at the prospect of its repetition, and so on.

In addition, we know that these animals have nervous systems very like ours, which respond physiologically as ours do when the animal is in circumstances in which we would feel pain: an initial rise of blood pressure, dilated pupils, perspiration, an increased pulse rate, and, if the stimulus continues, a fall in blood pressure.

[...Third, a] capacity to feel pain obviously enhances a species' prospects of survival, since it causes members of the species to avoid sources of injury. It is surely unreasonable to suppose that nervous systems that are virtually identical physiologically, have a common origin and a common evolutionary function, and result in similar forms of behavior in similar circumstances should actually operate in an entirely different manner on the level of subjective feelings.

4.3.4 Eindtermen kwestie 2

12 De kandidaten kunnen de opvattingen van Kant, Singer, Regan, Donovan & Adams, Nussbaum en Donaldson & Kymlicka over wat een goede omgang met dieren is uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:

- de begrippen 'dierethiek', 'morele gemeenschap' en 'speciësisme';
- het onderscheid tussen morele actoren en morele patiënten, en het onderscheid tussen directe morele plichten en indirecte morele plichten;
- het argument van de grensgevallen;
- de opvattingen van Kant, Singer, Regan, Donovan & Adams, Nussbaum en Donaldson & Kymlicka over de vraag op basis waarvan morele status kan worden toegekend;
- de opvattingen van Kant, Singer, Regan, Donovan & Adams, Nussbaum en Donaldson & Kymlicka over de grenzen van morele verplichtingen en verantwoordelijkheden;
- de opvatting van Kant dat we alleen indirecte morele plichten hebben naar dieren.

- 13 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Singer het leed en genot van dieren net zo zwaar meegewogen moet worden in morele overwegingen als dat van mensen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Singers opvatting dat de mens geen verheven status heeft boven dieren met het argument van de grensgevallen;
 - Singers utilistische opvatting dat de overeenkomst tussen mensen en dieren de mogelijkheid tot lijden en geluk is;
 - dat Singer geen voorstander is van dierenrechten maar dat mensen geen absolute bescherming hebben ten opzichte van dieren;
 - Singers opvatting van sentiocentrisme dat het hebben van zelfbewustzijn de basis is voor het toekennen van morele status.
- 14 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Regan ieder wezen dat subject van een leven is/bewustzijn heeft bepaalde rechten heeft en nooit louter als middel tot een doel mag worden gebruikt. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Regans afwijzing van het utilisme en zijn deontologische opvatting dat dieren rechten kunnen hebben op basis van hun inherente waarde;
 - het verschil tussen Regans opvatting van deontologie en die van Kant met het argument van grensgevallen en het begrip 'preferentie-autonomie';
 - Regans opvatting dat subject-of-a-life zijn niet gradueel is en dat daarmee alle morele actoren en patiënten inherente waarde hebben;
 - Regans opvatting dat rechten soms geschonden mogen worden met het principe van minimale overschrijding;
 - Regans opvatting dat rechten soms geschonden mogen worden met het slechter-af principe.
- 15 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat we volgens Donovan & Adams andere plichten hebben naar onze huisdieren dan andere dieren, omdat we een speciale band met ze hebben. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Donovan & Adams kritiek op het moreel individualisme van utilisme en deontologie vanuit een feministische benadering van dierethiek;
 - Donovan & Adams toepassing van zorgethiek op de relatie tussen mensen en dieren;
 - Donovan & Adams opvatting dat bij het bepalen van rechten van en plichten naar dieren ook de belangen en wensen van dieren zelf moeten worden meegewogen en dat we daarbij zowel aandacht moeten hebben voor het lijden van individuele dieren als voor het politieke en economische systeem waar dit lijden uit voortkomt.
- 16 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Nussbaum elk dier moet kunnen leven op de manier die het in staat stelt zich te ontplooien naar zijn of haar capaciteiten. Daarbij kunnen zij betrekken:
- een uitleg dat de capaciteitenbenadering aansluit bij de deugdethiek van Aristoteles die gericht is op ontplooiing van potentieel;
 - Nussbaums opvatting dat ook dieren de capaciteiten hebben tot ontplooiing;
 - Nussbaums opvatting dat soort-specifieke capaciteiten moreel relevant zijn en haar reactie op het argument van grensgevallen
 - Nussbaums opvatting dat een ethische evaluatie nodig is om te bepalen welke capaciteiten centraal zijn voor een waardig leven;
 - Nussbaums opvatting dat capaciteiten bij mensen en bij dieren anders geëvalueerd kunnen worden, met de reden dat we niet goed weten hoe het is om een ander dier te zijn en met de reden dat dieren hun gedrag niet normatief kunnen evalueren en aanpassen.
- 17 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Donaldson & Kymlicka verschillende groepen dieren verschillende type rechten hebben afhankelijk van hun rol in de samenleving. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Donaldson & Kymlicka's opvatting dat er een politieke theorie van dierenrechten nodig is waarin dieren worden gezien als politieke actoren;
 - Donaldson & Kymlicka's opvatting alle dieren dezelfde rechten hebben maar dat bij het bepalen van plichten onderscheid gemaakt moet worden tussen gedomesticeerde dieren, liminale dieren en wilde dieren;
 - Donaldson & Kymlicka's opvatting dat gedomesticeerde dieren, ook als ze niet kunnen stemmen, medeburgerschap moeten hebben;

- Donaldson & Kymlicka's opvatting dat wilde dieren soevereiniteit moeten hebben;
- Donaldson & Kymlicka's opvatting dat liminale dieren denizenship moeten hebben.

Primaire tekst 2: Singer

- 18 De kandidaten kunnen Singers argumentatie weergeven en evalueren dat dieren pijn kunnen voelen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Singers argument dat pijn bij andere mensen weliswaar niet rechtstreeks waargenomen kan worden, maar wel redelijkerwijs kan worden afgeleid;
 - Singers drie argumenten dat pijn bij dieren redelijkerwijs kan worden afgeleid uit gedrag, de gelijkenis van het zenuwstelsel en evolutie.

4.4 KWESTIE 3: WAT IS DE WAARDE VAN DE NATUUR?

4.4.1 Inleiding

In deze kwestie bespreken we verschillende opvattingen van wat natuur is, de positie van de mens in de natuur en de ethische implicaties die dit heeft voor onze houding richting de natuur. De meeste mensen hechten een bepaalde waarde aan de natuur die richting geeft aan het antwoord op de vraag of en waarom de natuur zou moeten worden gerespecteerd. Wie of wat in de natuur telt mee in onze morele gemeenschap en op welke gronden? Verschillende antwoorden op deze vraag kunnen worden samengevat in drie waardensystemen die centraal staan in deze kwestie: het antropocentrisme, het biocentrisme en het ecocentrisme.

Milieu filosofie houdt zich bezig met de natuur. De meeste mensen hebben een intuïtief idee van wat de natuur is, maar toch is het moeilijk te definiëren wat precies natuur is en wat niet. Als we spreken over de natuur, denken we vaak aan de fysieke wereld om ons heen, alle levende en niet-levende dingen die daarin bestaan en de processen die die de wereld vroeger hebben gevormd en die nog steeds in de wereld werkzaam zijn. Sommige perspectieven benadrukken dat de mens, net als al het andere leven, onderdeel is van deze natuurlijke wereld en onderhevig is aan dezelfde processen als de rest van de aarde. Andere perspectieven omvatten daarentegen juist definities van de natuur met de afwezigheid van menselijke invloed als belangrijk criterium van wat als natuur wordt gezien. In deze perspectieven wordt naar voren gebracht dat de mens de mogelijkheid heeft om de natuurlijke omgeving meer naar eigen behoeften aan te passen dan andere soorten. Ook heeft de hedendaagse mens technologie, landbouw en de mogelijkheid om op grote schaal een diversiteit aan natuurlijke hulpbronnen uit te putten voor eigen gebruik. Tegelijkertijd is de grens tussen mens en natuur steeds moeilijker te trekken, doordat de aanwezigheid van de mens overal op aarde merkbaar is. Deze verschillende ideeën over de natuur reflecteren verschillende perspectieven op de mens-natuur relatie, die voor een belangrijk deel onze houding richting de natuur bepaalt.

De term antropocentrisme wordt meestal gebruikt om een perspectief aan te duiden dat een verschil ziet tussen de mens en de niet-menselijke natuur, en de mens centraal plaatst. Dit reflecteert een dualistisch beeld van de natuur. Het antropocentrisme suggereert dat de behoeften en belangen van mensen voorrang moeten hebben boven de behoeften en belangen van andere wezens. Dit gaat uit van een speciale morele status voor de mens: het menselijk exceptionalisme. Het antropocentrisme is geen op zichzelf staande milieu filosofische stroming, maar een waardensysteem. Dit is een samenhangend geheel van waarden van een individu, groep, of samenleving. Antropocentrische perspectieven kunnen sterk van elkaar verschillen in hoe we om dienen te gaan met de natuur. Sommige antropocentrische benaderingen zien de mens als superieur aan de natuurlijke wereld en stellen dat de mens het recht heeft de natuur naar eigen wens te gebruiken. Andere stromingen zien mensen als beheerders van de natuurlijke wereld, met de verantwoordelijkheid de natuur te beschermen en bewaren voor toekomstige generaties.

Het verschil met niet-antropocentrische milieu filosofische stromingen is echter dat antropocentrische perspectieven geen intrinsieke waarde toekennen aan de natuur. Hier zien we het verschil dat is besproken in kwestie 1 tussen intrinsieke en instrumentele waarde weer terug. Antropocentrische perspectieven beschouwen de mens als enige bron van intrinsieke waarde en kennen enkel instrumentele waarde toe aan datgene dat buiten de mens staat. Natuurlijke hulpbronnen hebben instrumentele waarde omdat ze kunnen worden gebruikt om menselijke behoeften te bevredigen. Deze behoeften moeten in de brede zin worden opgevat. De natuur is niet alleen nuttig als het voorziet in drinkwater, bouwmaterialen en energiebronnen, maar het kan ook behoeften bevredigen als recreatie, ontspanning of spirituele verdieping. Zo kan de mens de natuur ook "gebruiken" om van te genieten tijdens een mooie wandeling. Daarbij hoeft de natuur niet te worden geschaad en kan er wel degelijk om de natuur worden gegeven.

Het antropocentrisme wordt door veel milieu ethici gezien als hoofdoorzaak van milieudegradatie, maar er zijn ook antropocentrische overwegingen die kunnen bijdragen aan natuurbehoud. Sommige ethische theorieën die zich vanuit een antropocentrisch perspectief bezighouden met de natuur, stellen bijvoorbeeld dat we hulpbronnen niet mogen uitputten omdat we daarmee andere mensen zullen schaden. Dit kunnen mensen zijn die op andere plekken leven, maar ook toekomstige generaties.

Daarom kunnen deze argumenten tot op zekere hoogte een adequate ondersteuning bieden voor het beschermen van het milieu.

Zoals besproken in kwestie 2 geeft de morele gemeenschap het bereik van een ethische theorie aan: met wie en wat dienen we rekening te houden? Eerder hebben we gezien hoe dierethici de morele gemeenschap trachten uit te breiden naar (een deel van de) niet-menselijke dieren. In deze kwestie bespreken we posities die de morele gemeenschap uitbreiden naar organismen, ecosystemen en zelfs de bebouwde omgeving. Zowel biocentrisme als ecocentrisme kunnen worden gezien als reacties op het antropocentrisme. Beide perspectieven verwerpen de overtuiging dat de mens het belangrijkste wezen is op de planeet en stellen dat ook andere delen van de natuur morele overweging verdienen.

De benaderingen van Taylor en Naess, die worden besproken in deze kwestie, zijn voorbeelden van egalitaire theorieën. Dit houdt in dat al het leven een gelijke inherente waarde heeft. Het verwerpen van het idee dat de mens inherent superieur is aan andere niet-menselijke levensvormen is het tegengestelde van speciësisme. Dat wil zeggen dat levende wezens, onafhankelijk van de soort waartoe ze behoren, op dezelfde manier behandeld dienen te worden.

Volgens het biocentrisme van Taylor (1923-2015) dienen we alle levende wezens te beschouwen als inherent waardevol (12). Het ecocentrisme van Leopold (1887-1948) plaatst het ecosysteem als geheel op de voorgrond. Complexe gehelen kunnen op verschillende niveaus worden erkend als dragers van waarde (13). Zo worden natuurlijke relaties, complexiteit en diversiteit beschouwd als inherent waardevol. Naess (1912-2009) brengt onderscheid aan tussen oppervlakkig ecologisme en diepe ecologie. De diepe ecologie van Naess biedt een holistische biocentrische visie (14). Vogel (1940-2015) stelt dat het onzinnig is om te spreken over natuur als iets wat los staat van onze bebouwde omgeving. De mens moet zich daarom afvragen in wat voor omgeving wij willen leven, en wat we kunnen doen om die omgeving te creëren (15).

4.4.2 Posities

Positie 12: Taylor

Alle levende wezens verdienen morele overweging.

Antropocentrische perspectieven lopen tegen het argument van de grensgevallen aan: wat te doen met dieren die evenveel capaciteiten hebben als sommige mensen? Ook voor dierethische stromingen is grenzen stellen een grote uitdaging. Sommige filosofen hebben gepleit voor de aanwezigheid van gevoel en bewustzijn als criterium voor morele overweging, maar ook in het dierenrijk is het lastig een harde grens te stellen. Welke dieren hebben voldoende gevoel om meegenomen te worden in de morele overweging? Het biocentrisme is een waardenperspectief dat stelt dat het enige criterium dat niet arbitrair is het leven zelf is. Daarmee worden alle levende organismen toegelaten tot de morele gemeenschap.

Paul Taylor (1923-2015) legt uit waarom leven moet worden geaccepteerd als basis van morele overweging. Zijn biocentrisme beschouwt de natuur als het geheel van alle natuurlijke ecosystemen op Aarde, inclusief alle dieren en planten die met elkaar de levende gemeenschappen van de ecosystemen uitmaken. Hij gaat er daarbij vanuit dat ieder organisme een "teleologisch centrum van het leven" is. Dat wil zeggen dat alle levende wezens doelgericht zijn en belang hebben bij het nastreven van deze doelen. Het autonoom nastreven van deze doelen vormt het goede voor alle levende wezens. Doelgerichtheid is volgens Taylor de essentie van de activiteit van het leven. Ook als een organisme geen pijn kan voelen, of zich niet bewust is van zijn eigen belang, kan het worden geschaad in dat belang. In navolging van Regans deontologische ethiek kent Taylor niet-menselijk leven inherente waarde² toe. Voor Taylor maakt hierbij echter niet uit of dit wezen een mens, dier, plant, of micro-organisme is: ieder wezen heeft een gelijke inherente waarde en daarmee een morele status. Deze morele status wordt op individuele basis toegekend aan ieder teleologisch centrum van het leven. Aristoteles stelde ook dat alle organismen een

² Net als Regan spreekt ook Taylor van inherente waarde ('inherent worth') en niet van intrinsieke waarde. Taylor stelt dat intrinsieke waarde altijd toegekend wordt door mensen, terwijl hij nu juist meent dat alle organismen puur vanuit zichzelf die waarde hebben, los van iemands toekenning ervan.

telos hebben, dat hen onderscheidt van niet-levende dingen, maar vond niet dat alle levende wezens gelijke waarde of morele status hebben.

Volgens Taylor zijn mensen onderdeel van de gemeenschap van levende wezens en zijn daarin gelijk aan andere levende entiteiten. Binnen deze gemeenschap is er sprake van onderlinge afhankelijkheid. Taylor ziet geen speciale morele status voor mensen, maar erkent wel dat mensen morele verantwoordelijkheid hebben om in het belang van andere vormen van leven te handelen. Deze verantwoordelijkheid komt vanuit de unieke morele besluitvormingscapaciteiten die de mens heeft. Taylor stelt dat het biocentrisme de mens een aantal plichten oplegt. Ten eerste legt het de mens op de natuurlijke omgeving niet te schaden. Ten tweede mag de mens niet ingrijpen in de natuur en zich niet bemoeien met de werking van ecosystemen en biotische gemeenschappen. Zo worden ook de vrijheden van individuen niet geschaad. Ten derde mag een mens levende wezens niet verraden of misleiden. Een dier in de val lokken of jagen is dus niet toegestaan. Ten slotte stelt Taylor dat de mens de plicht heeft om schade te herstellen die is gedaan aan dieren door menselijke activiteit. Als je echter wordt aangevallen door een wild dier, heb je wel het recht om het dier te doden uit zelfverdediging, net zoals je het recht hebt om je als mens te verweren tegen de aanval van andere mensen.

Positie 13: Leopold

Waarde moet toegekend aan de ecosfeer en alle levende en niet-levende onderdelen daarvan.

Aldo Leopold (1887-1948) was een belangrijke pionier van wildbeheer en het beschermen van natuurgebieden. Ook was hij de bedenker van de landethiek: een holistische visie op de verhouding van de mens met de natuurlijke omgeving. Leopold gaat uit van een grote verscheidenheid aan natuurlijke entiteiten, met elk hun eigen doelen, perspectieven en waarden. Door de verscheidenheid aan perspectieven te erkennen, verdwijnt het idee dat het menselijke perspectief boven alle andere staat. Tot zover liggen de ideeën van Leopold op één lijn met die van Taylor. In de visie van Leopold wordt deze gemeenschap echter verder uitgebreid naar de niet-levende delen van de natuurlijke wereld. Leopold neemt dus ook bergen, rivieren en de aarde op in de morele gemeenschap, die hij gezamenlijk "het land" noemt.

De positie van Leopold wordt het ecocentrisme genoemd. Dit is een filosofische overtuiging die stelt dat de natuur, inclusief alle levende en niet-levende dingen, morele overweging verdient. Ecocentrisme suggereert dat de behoeften en belangen van de natuur in overweging moeten worden genomen bij ethische besluitvorming en dat de gezondheid en het welzijn van het ecosysteem een primaire zorg moeten zijn. Letterlijk betekent het ecocentrisme dat niet de mens, of het leven, maar de ecosfeer centraal staat. De ecosfeer is het planetaire ecosysteem dat alle natuur bevat, levend en niet levend. Het ecocentrisme stelt dat de natuurlijke omgeving niet mag worden uitgebuit voor menselijk belang. De natuur vormt een gemeenschap waar de mens niet boven staat, maar onderdeel van is. Het ecocentrisme is holistisch, omdat het morele status toekent aan de ecosfeer als geheel.

Leopolds landethiek benadrukt de onderlinge relaties en afhankelijkheid van alle elementen van de natuurlijke wereld. Een leefgemeenschap bestaat uit onderling afhankelijke levende en niet-levende elementen, zoals een ecosysteem. Door een ecosysteem als een geheel te zien, benadrukt Leopold ook de onderlinge systematische samenhang, bijvoorbeeld die van energie- en voedselketens. De mens is afhankelijk van het functioneren van deze ketens, net als al het andere leven. De gezondheid van een ecosysteem wordt begrepen als de continuïteit van deze ketens en het vermogen leven te blijven ondersteunen. Het is echter niet alleen het nut voor de mens waar onze waardering voor de natuur vandaan moet komen. Onze relatie met de grond, het water, planten en dieren inzien is hiervoor cruciaal. Samen met andere onderdelen van de natuurlijke wereld vormt de mens een leefgemeenschap, waarvoor we zorg moeten dragen. Leopold introduceerde het concept "denken als een berg". Door niet vanuit de mens te denken, maar ons het perspectief van een berg voor te stellen, kunnen we een bredere en langetermijnvisie hebben. Zo zullen we de impact van onze acties op het gehele ecosysteem moeten overwegen, in plaats van alleen onze directe belangen.

Leopold stelde geen regels of richtlijnen op waar de mens zich aan moet houden, maar richt zich op het vormen van een ecologisch bewustzijn. Dit bewustzijn richt zich op een individuele verantwoordelijkheid voor de gezondheid en het behoud van het land waar wij op leven, en het ecosysteem waar wij onderdeel

van zijn. Dit bewustzijn kunnen we ontwikkelen door direct contact met de natuur om ons heen. Zo kunnen we onze ethische overwegingen uitbreiden tot buiten onszelf, en redenen voor natuurbehoud kunnen opschuiven van instrumentele redenen, naar respect voor de natuur. Een uitspraak van Leopold die de implicaties van deze visie goed weergeeft is: iets is juist als het de integriteit, stabiliteit en schoonheid van een leefgemeenschap behoudt. Wat daaraan afbreuk doet is verkeerd.

Positie 14: Naess

De mens is onderdeel van de natuur en moet als zodanig leven.

Arne Naess (1912–2009) brengt onderscheid aan tussen “oppervlakkig ecologisme” en “diepe ecologie”. Zoals hierboven vermeld, biedt de diepe ecologie van Naess een holistische biocentrische visie. Hij stelt dat het oppervlakkig ecologisme zich slechts richt op het verminderen van milieuvervuiling en vecht tegen het uitputten van hulpbronnen. Hij noemt dit ecologisme oppervlakkig omdat het alleen de symptomen van milieuvervuiling aanpakt en niet kijkt naar de diepere oorzaken ervan. Deze beweging richt zich vooral op het in stand houden van de manier van leven, het welzijn, en de gezondheid van mensen in ontwikkelde landen. Naess bekritiseert deze beweging omdat deze sterk antropocentrisch is, en onze huidige manier van leven, en de instituties die daarbij horen, niet aanpakt.

Tegenover het oppervlakkig ecologisme zet hij de diepe ecologie die uitgaat van een intrinsieke waarde van alles wat leeft. Daarmee is diepe ecologie een egalitaire en holistische benadering. De intrinsieke waarde van al het leven is gelijk aan elkaar en geen enkele levensvorm heeft meer recht om te bestaan dan andere levensvormen. De mens is onderdeel van de natuur en kan zich slechts volledig ontwikkelen in een diepe relatie met de natuur en andere levensvormen. Diepe ecologie bekritiseert de menselijke dominantie over de natuur en is fundamenteel niet-antropocentrisch. Naess presenteert zijn positie niet als een universeel en abstract principe, maar als een uitnodiging en uitdaging voor ieder individu om een eigen ecofilosofie te formuleren. Hij was er namelijk van overtuigd dat het de verantwoordelijkheid van iedere mens was om zijn of haar eigen visie te ontwikkelen op de huidige milieuproblematiek en dat je daarnaar moest leven.

Hoewel Naess wordt genoemd als de bedenker van diepe ecologie, werd hij sterk geïnspireerd door een variëteit van denkers en tradities, waaronder het Boeddhisme en Hindoeïsme. Belangrijke hindoeïstische concepten als geweldloosheid, verbondenheid en zelfrealisatie worden expliciet opgenomen in de filosofie van Naess. Zelfrealisatie is het proces van bewustwording van je eigen potentieel en dat te verwezenlijken. Centraal aan deze zelfrealisatie is de realisatie dat alles met elkaar verbonden is, en het idee van de “zelf” te verbreden naar een identificatie met al het leven: de “Zelf”. Dit vertaalt zich volgens Naess naar een veranderde houding ten opzichte van de levende natuur. Deze veranderde houding moet bereikt worden door zich te identificeren met de natuur, op basis van inzichten over onze verbondenheid met de natuur en door de natuur op een directe manier te ervaren. Naess stelde dat zelfrealisatie niet alleen belangrijk is voor individuen, maar ook voor de samenleving als geheel. Als individuen in staat zijn hun potentieel volledig te realiseren en te leven volgens hun waarden in verbinding met de natuur, zullen ze waarschijnlijk bijdragen aan het welzijn van de grotere gemeenschap en het werken aan een rechtvaardigere en duurzamere wereld.

De diepe ecologie beweging biedt een coherente alternatieve visie op de milieuproblematiek. Het gemeenschappelijke programma van de diepe ecologie beweging bestaat uit acht fundamentele beginselen, opgesteld door Naess en aanhanger George Sessions. Deze beginselen zijn als volgt:

1. De bloei van menselijk en niet-menselijk leven op aarde heeft intrinsieke waarde;
2. Rijkdom en verscheidenheid van levensvormen zijn in zichzelf waardevol en dragen bij aan de bloei van menselijk en niet-menselijk leven op aarde.
3. Mensen mogen deze rijkdom en verscheidenheid alleen verminderen ter wille van hun vitale behoeften;
4. Het huidige menselijke ingrijpen in de niet-menselijke wereld is excessief, en de situatie wordt snel slechter.
5. De bloei van menselijk leven en menselijke culturen is verenigbaar met aanzienlijke vermindering van de menselijke bevolking. De bloei van niet-menselijk leven vereist zo'n vermindering.

6. Verandering van beleid is nodig voor een significante verandering van de levensomstandigheden ten goede. De verandering betreft fundamentele economische, technologische en ideologische structuren.
7. De ideologische verandering houdt hoofdzakelijk in (leren) waarderen van levenskwaliteit in plaats van een hoge levensstandaard/welvaart.
8. Zij die de vorige punten voor hun rekening nemen, hebben de plicht direct of indirect deel te nemen aan pogingen de noodzakelijke veranderingen te bewerkstelligen.

Positie 15: Vogel

We moeten helemaal afstappen van het concept "natuur" en spreken over onze omgeving inclusief de bebouwde wereld om ons heen.

Leopold, Taylor en Naess verwerpen het antropocentrisme en pleiten ervoor de mens als onderdeel van de natuur te zien. Steven Vogel (1961-) ziet de verschillen tussen het natuurlijke en menselijke weliswaar vervagen, maar stelt juist dat het onzinnig is om te blijven spreken over de natuur. Vogel vindt dat het idee van natuur als onafhankelijk van de mens en van de bebouwde wereld niet alleen onzinnig is, maar ook het denken over onze omgeving tegenwerkt. Door de natuurlijke omgeving anders te behandelen dan de bebouwde omgeving, geven we blijk van onze overtuiging van een ongerepte wildernis als ideaal van de natuur. Vogel stelt echter dat dit ideaal niet (meer) bestaat, en spreekt daarom van een post-natuurlijke wereld.

De mens heeft een directe invloed op zijn omgeving door activiteiten te ontplooiën als de bouw van menselijke constructies, houtkap, visserij, landbouw en het domesticeren van dieren. Indirect beïnvloedt de mens ook plekken op aarde waar zelden of nooit mensen komen, door bijvoorbeeld uitstoot van broeikasgassen. Hierdoor warmt de aarde op, en is de hele aarde eigenlijk veranderd door de mens. Daarom wordt ons huidige tijdperk vaak het Antropoceen genoemd. Dit geologische tijdperk volgt op het Holoceen, een tijdperk waarin het klimaat ook opwarmde, maar dat gebeurde destijds door natuurlijke factoren. De term 'Antropoceen' wordt vooral gebruikt om de verregaande invloed van de mens op onze natuurlijke omgeving en het klimaat te onderstrepen.

Vogel begint met het uiteenzetten van twee interpretaties van wat natuur is. Vaak wordt natuur gezien als onafhankelijk van de mens, maar omdat de mens invloed heeft op alles op aarde, bestaat deze onafhankelijkheid niet meer. Daarmee valt volgens Vogel deze betekenis van de natuur weg. De andere betekenis van het woord natuur is alles dat gebeurt in lijn met de natuurwetten. In die betekenis van het woord kan er eigenlijk niets onnatuurlijks bestaan. Volgens Vogel moeten we praten over onze omgeving of ons milieu, in plaats van over de natuur. Onze omgeving is al het fysieke, levende en niet-levende waarmee de mens in relatie staat. Vogel stelt namelijk dat problemen zoals uitstoot, klimaatverandering en watertekorten ontstaan in de menselijke, gebouwde omgeving die vaak als onnatuurlijk wordt gezien.

Om duidelijk te maken dat er geen principiële verschillen bestaan tussen natuurlijke dingen en menselijke bouwsels introduceert Vogel het concept "denken als een winkelcentrum". Deze metafoor is een reactie op het concept "denken als een berg" van Leopold. Het winkelcentrum is een omgeving die de mens heeft gebouwd en waar de mens gebruik van maakt. Toch bestaan er volgens Vogel belangrijke overeenkomsten tussen een winkelcentrum enerzijds en natuurlijke ecosystemen anderzijds. Wat natuurlijke dingen en artefacten als een winkelcentrum bijvoorbeeld gemeenschappelijk hebben is dat beide autonome processen kennen, dat wil zeggen processen die los van de mens bestaan. Hij stelt dat het creëren van artefacten weliswaar processen in gang zet die consequenties hebben voor de mens, maar die zelf los staan van de mens. Dat komt volgens Vogel, omdat mensen krachten in werking zetten waar ze zelf geen controle over hebben. Net als "natuurlijke" fysieke objecten is een artefact als een winkelcentrum kwetsbaar en raakt het beschadigd door regen en zon en andere externe factoren. Ook stelt Vogel dat het winkelcentrum net als natuurlijke dingen een innerlijke doelmatigheid heeft: dieren proberen te overleven en een winkelcentrum poogt voldoende klanten te trekken. En net als bij natuurlijke dingen worden er in een winkelcentrum onvoorspelbare processen op gang gebracht, zoals het dagelijkse bezoek van duizenden mensen die met hun gedrag bepalen welke winkels succesvol zijn of uit gebrek aan succes moeten sluiten.

De visie van Vogel is antropocentrisch. Onze bebouwde en natuurlijke omgeving worden volgens Vogel allebei gevormd door menselijke praktijken. Vogel ziet de grote milieuproblemen, zoals vervuiling, klimaatverandering en de uitputting van hulpbronnen als problemen die spelen in de menselijke "onnatuurlijke" omgeving. De uitdaging voor de milieu­filosofie is dan om deze milieuproblemen op te lossen, zonder ons te beroepen op iets als de intrinsieke waarde van de natuur. De natuur moet volgens Vogel geen normatieve standaard zijn waar we ons op kunnen beroepen. De vraag die volgens Vogel centraal zou moeten staan binnen de milieu­filosofie is dan ook "in wat voor omgeving willen wij leven, en wat kunnen we doen om die omgeving te creëren?" Omdat de omgeving wordt gevormd door collectieve actie van mensen, moeten oplossingen ook voortkomen uit collectieve actie. Het loslaten van natuur als iets wat intrinsiek waardevol is, zorgt ervoor dat het lastig te beargumenteren is waarom we bepaalde delen ervan willen beschermen. Voor filosofen als Vogel is het begrip natuur dan ook niet iets wat verwijst naar een wereld die los staat van de mens, maar een term die verwijst naar een verzameling van dingen die wij mensen belangrijk en waardevol vinden.

4.4.3 Primaire tekst 3, Steven Vogel over 'denken als een berg'

Uit: *Thinking like a Mountain. Environmental Philosophy after the End of Nature.*

The She-Wolf and the City

In a famous passage in *A Sand County Almanac*, Aldo Leopold tells of the time he and some others, "young and full of trigger-itch," spotted a wolf and her cubs from a rimrock and shot at them, hitting one of the cubs in the leg and mortally wounding the mother. He writes that he scrambled down to the injured she-wolf in time "to watch a fierce green fire dying in her eyes," and that he saw in that fire something "known only to her and to the mountain" that he had heretofore not understood. This hidden truth, he says, became clear in later years, as wolves were extirpated from many mountains on the theory that "because fewer wolves meant more deer ... no wolves would mean hunters' paradise," and the consequence turned out instead to be a population explosion of deer that led in turn to slopes denuded of low-growing brush, and eventually deer herds decimated by starvation. Leopold concludes that we humans must learn to "think like a mountain"—to see that there is more to the world than we understand, and to recognize the dark complexity and depth of the processes of nature that so exceed our limited ability to grasp and to control.¹ This story, and especially its evocative idea of thinking like a mountain, has become a touchstone for much discussion of environmental matters, and has come to symbolize the importance of acknowledging nature's mystery and transcendent power and to caution against a human arrogance that thinks nature could ever be mastered or even fully understood. My own youth was spent in Manhattan, and was quite different from Leopold's. I had no gun, did no shooting, and saw no wolves. And yet I too experienced the world around me in those days—the honking cars, the hurrying pedestrians, the strutting pigeons, the glimpses of the sun setting over the Hudson as one crossed 14th Street—as something I could surely grasp and master. I spent hours studying the subway map until I knew my way around the underground world of New York perhaps as well as Leopold knew the forests and glens of central Wisconsin. And yet as I grew older I discovered how much I did not know: the forces of gentrification and racism and an economic downturn that were transforming neighborhoods all around the city, the pollution that caused asthma and other breathing difficulties in many of my schoolmates, the plans for urban renewal that destroyed old tenements and replaced them with brutalist high-rise projects, the dependence of the city's health—fiscal and environmental and cultural and human—on much larger forces of finance and geopolitics and energy policy and climate change over which no one, certainly not me, seemed to have any control. Even the subways began to change, with new lines being added and others removed, and the old and familiar trinity of BMT and IRT and IND disappearing.

...

There was a darkness in the city, and in the world, that I had not understood, and my early confidence and feelings of mastery and safety gave way to something different and more uncertain. Still, the skyline of Manhattan, whether viewed from the Brooklyn Bridge or the Staten Island ferry or an airplane taking off from LaGuardia, remained astonishing in the same way the Alps or the Rockies are: sublime,

overpoweringly large, an incomprehensible and yet moving conglomeration not of peaks and valleys but of masses of middle-size buildings mixed with sudden and startlingly tall ones, broken up by vistas of avenues and that great green park in the middle, mixing art deco and modernism, gleaming glass sides and gray granite walls, some lit up at night in varied colors and others simply shadows in the moonlight—an image of energy and beauty and at the same time (and here's the difference from the Alps or the Rockies) of the ungraspable complexity of millions of human lives all going on at once. But even that skyline turned out not to be so easy to understand or master, its changes unpredictable, its meaning always transforming, the Empire State Building—symbol in my childhood of the apparently unlimited power of human ambition, Tallest Building In The World—eclipsed in turn by other buildings that amazingly grew taller (and then by the knowledge that still taller ones had been built elsewhere! Who could have imagined that?), and then, of course, that great and terrifying surprise one fall morning when the newly tallest buildings themselves, ugly interlopers originally, became targets of airplanes and, unbelievably, came crashing down, revealing themselves to be parts of nature, subject to forces of impact and fire and gravity that somehow one had forgotten had always been in play—and, yes, subject to forces of furious resentment and religious fervor and anti-imperialist anger that one had forgotten as well, or had never imagined could play themselves out here—and so showing themselves to be wild, just as wild as Leopold's mountain, or as Krieger's plastic forest. You see, perhaps, what I'm trying to say: if thinking about the artifactuality of what we call nature and then about the nature of our artifacts leads us to see that nature and the artificial aren't so easily distinguished, and that our environment is always already something we have had a hand in creating—and yet something that nonetheless or for that very reason always remains wild—then thinking like a mountain might turn out not to be so different from thinking like a city, or so much more difficult to learn, or so much more unfamiliar. Which isn't to say that either one is so easy or so familiar either but rather simply that cities might have more in common with mountains, or at least with mountain ranges, than one would think. But I'd rather not talk about cities or mountain ranges, because they're too complicated. I'd rather talk about malls."

4.4.4 Eindtermen kwestie 3

- 19 De kandidaten kunnen de opvattingen van het antropocentrisme, Taylor, Leopold, Naess en Vogel over wat natuur is en welke implicaties dat heeft voor de houding van mensen tot de natuur uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de begrippen 'antropocentrisme', 'biocentrisme', 'ecocentrisme', 'waardensysteem', 'morele gemeenschap' en 'milieu filosofie';
 - het onderscheid tussen perspectieven waarin de mens onderdeel is van de natuur en perspectieven waarin mens en natuur tegenover elkaar staan;
 - het antropocentrisme als waardensysteem dat uitgaat van het menselijk exceptionalisme, waaruit verschillende perspectieven op de omgang met de natuur kunnen volgen;
 - het verschil tussen antropocentrische en niet-antropocentrische stromingen met het onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde;
 - biocentrisme en ecocentrisme als antwoorden op het antropocentrisme door de morele gemeenschap te vergroten en het onderscheid daarbij tussen speciësisme en egalitaire theorieën.
- 20 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Taylor alle levende wezens morele overweging verdienen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- dat volgens het biocentrisme alle levende wezens tot de morele gemeenschap behoren;
 - Taylors opvatting dat ieder levend wezen een teleologisch centrum van het leven is en dat daarmee ieder wezen gelijke inherente waarde en morele status heeft;
 - Taylors opvatting dat mensen binnen de morele gemeenschap een morele verantwoordelijkheid hebben om in het belang van andere vormen van leven te handelen, en daarbij vier plichten moeten volgen: geen schade toebrengen aan de natuurlijke omgeving, niet ingrijpen in de natuur, geen andere levende wezens misleiden, en toegebrachte schade ten gevolge van menselijke activiteit herstellen.
- 21 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Leopold waarde moet worden toegekend aan de ecosfeer en alle levende en niet-levende onderdelen daarvan. Daarbij kunnen zij betrekken:
- dat het ecocentrisme holistisch is, omdat het morele status toekent aan de ecosfeer als geheel;
 - Taylors landethiek dat de mens samen met de natuurlijke wereld een leefgemeenschap vormt, waarvoor de mens zorg moet dragen en wat hij verstaat onder de gezondheid van ecosystemen;

- Taylors opvatting hoe we ecologisch bewustzijn kunnen ontwikkelen en welke implicatie voor handelen dat heeft.
- 22 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Naess de mens onderdeel is van de natuur en als zodanig moet leven. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Naess' onderscheid tussen oppervlakkig ecologisme en diepe ecologie, en zijn kritiek op het oppervlakkig ecologisme;
 - dat diepe ecologie zowel holistisch als egalitair is;
 - de rol die zelfrealisatie daarin speelt en tot welke houding ten opzichte van de levende natuur dat leidt.
- 23 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Vogel we helemaal moeten afstappen van het concept 'natuur' en moeten spreken over onze omgeving inclusief de bebouwde wereld om ons heen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Vogels opvatting dat we in het Antropoceen niet langer moeten spreken van natuur maar van een post-natuurlijke wereld;
 - Vogels begrip van omgeving met de metafoor van het winkelcentrum;
 - Vogels antropocentrische opvatting van milieufilosofie, welke vraag daarin volgens Vogel centraal moet staan en de rol van collectieve actie daarin.

Primaire tekst 3: Vogel

- 24 De kandidaten kunnen Vogels argumentatie weergeven en evalueren dat natuur en cultuur niet helder te onderscheiden zijn. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Leopolds opvatting dat mensen ten aanzien van de natuur moeten leren 'denken als een berg';
 - Vogels argument dat 'denken als een berg' ook van toepassing is op door mensen gecreëerde omgevingen.

4.5 KWESTIE 4: WAAR MOET NATUURBEHOUD OP GERICHT ZIJN?

4.5.1 Inleiding

In deze kwestie bespreken we verschillende perspectieven op natuurbehoud. Het verschil tussen individualistische en holistische benaderingen komt naar voren en er worden verschillende waarden van de natuur besproken. Natuur beheren betekent keuzes maken en belangen afwegen. Gelimiteerde middelen en ruimte betekenen dat we de meest effectieve manieren moeten zoeken om gezamenlijke doelen te behalen. Dat de mensheid niet eensgezind is over deze doelen en wat waardevol is aan de natuur, maakt natuurbeheer niet makkelijker. Wie en wat deel uitmaakt van de morele gemeenschap, beïnvloedt de focus van natuurbehoud. Vanuit een antropocentrische benadering moet natuurbehoud zich richten op wat nodig is om toekomstige generaties te voorzien van natuurlijke hulpbronnen. Het biocentrisme richt zich op dieren of organismen als individuen, terwijl het ecocentrisme zich richt op soortbehoud, diversiteit en ecosystemen.

Een klassiek onderwerp van conflict in natuurbehoud is het botsen van individuele belangen met de waarden van collectieven. In deze dilemma's staan twee benaderingen tegenover elkaar: zöocentrisch individualisme en het holisme. Onder het zöocentrisch individualisme vallen het antropocentrisme en het biocentrisme. In deze perspectieven wordt het individueel welzijn als uitgangspunt genomen. Bij het antropocentrisme is dat het welzijn van de mens, en bij het biocentrisme het welzijn van (alle) dragers van leven. Individualistische benaderingen zien individuele wezens als intrinsiek waardevol, en niet alleen omdat ze een bepaalde rol vervullen binnen een ecosysteem. Het individualisme kan verschillende vormen hebben, en is ook te herkennen in veel dierethische theorieën in kwestie 2. Het holisme is besproken in kwestie 1 en is de visie op de natuur als een geheel dat meer is dan de som van zijn delen. Het ecocentrisme valt in te delen onder het holisme. Degenen die deze visie aanhangen, kennen namelijk morele waarde toe aan gehelen of groepen, wat je kunt zien als het 'meer' waar het holisme van uitgaat. Het behoud van een ecologische gemeenschap als een geheel is dus belangrijker dan het welzijn van de individuele dieren die in die gemeenschap leven.

Over het algemeen wordt aangenomen dat de twee benaderingen moeilijk of niet met elkaar te verenigen zijn. Vaak betekent het beschermen van een diersoort, door bijvoorbeeld zijn habitat te waarborgen, ook het beschermen van individuen van die soort. Er ontstaat echter een probleem wanneer het beschermen van een soort ingaat tegen de belangen van de individuele leden van deze (of een andere) soort. Het houden van dieren in dierentuinen is bijvoorbeeld onderwerp van conflict. Sommige dierentuinen richten zich op het behoud van soorten, door individuen van bedreigde soorten in gevangenschap te nemen en door middel van fokprogramma's een reservepopulatie te ontwikkelen die nuttig kan zijn bij het herintroduceren van de soort. Dit gaat in zekere mate ten koste van het welzijn van de dieren die in gevangenschap worden gehouden. Onduidelijk is dan wie er profiteert van het voortbestaan van soorten, als het belang van de dieren die tot die soorten behoren niet voorop staat. Ook het doden van dieren voor het behoud van een (andere) soort komt regelmatig voor. Nieuw-Zeeland heeft zich bijvoorbeeld als doel gesteld om voor 2050 alle roofdieren te verwijderen. Roofdieren doden veel inheemse soorten omdat deze soorten zijn geëvolueerd zonder roofdieren en zich daarom niet hebben kunnen aanpassen. In de praktijk betekent dit plan dat er zoveel mogelijk opossums, ratten en hermelijnen worden gedood. Over de keuze welke soorten belangrijk zijn om te beschermen valt een hoop te zeggen. Moeten we inheemse soorten bijvoorbeeld voorrang geven voor nieuwkomers? Moeten we kijken naar de rol van een soort in het ecosysteem? Of prioriteit geven aan individuen van een soort die het meest kunnen lijden?

Er zijn een aantal redenen waarom het lastig, of zelfs onmogelijk, is om morele waarde toe te kennen aan collectieven zoals soorten. Ten eerste zijn soorten abstracte entiteiten die we niet op dezelfde manier kunnen schaden als individuele dieren. We kunnen ervoor zorgen dat het beter gaat met een diersoort, maar een diersoort kan dit niet als geheel zo ervaren. Alleen de individuele leden van een soort kunnen positieve en negatieve ervaringen hebben. Ten tweede zijn gehelen veranderlijk; er is geen duidelijke eenheid en grenzen. De precieze samenstelling van ecosystemen verandert bijvoorbeeld continu, waardoor het onmogelijk is om vast te stellen welke elementen deel uitmaken van een bepaald ecosysteem. Aan dat ecosysteem als collectief kan dan geen morele waarde worden toegekend. Ten derde is er ook nog een indelingsprobleem. De mens groepeerde deze elementen in categorieën die over tijd en tussen groepen kunnen verschillen. Vaste indelingscriteria ontbreken daardoor om van individuen tot collectieven te komen.

Toch hechten de meeste mensen intuïtief wel waarde aan gehelen. Een bekend voorbeeld hiervan is dat de laatste individuen van een soort meestal als waardevoller worden ingeschat dan hetzelfde aantal individuen behorend tot een andere (niet met uitsterven bedreigde) soort. Dat komt bijvoorbeeld doordat we waarde hechten aan soortdiversiteit of de rol van deze soort binnen een ecosysteem. Naast het toekennen van intrinsieke waarde, kunnen er ook andere waarden worden herkend in collectieven in de natuur. De waarden die in deze kwestie naar voren komen zijn: natuurlijkheid, ecosysteemdiensten, wildheid en diversiteit.

Ten slotte komen in deze kwestie opnieuw tegengestelde perspectieven op de mens-natuur relatie naar voren. Natuurbehoud kan er op gericht zijn om de menselijke invloed van de mens op de natuur zoveel mogelijk te beperken, of juist in harmonie met de natuur te leven. Het beeld van ongerepte natuur wordt gezien als een Westers concept, dat de natuur vrij van mensen idealiseert. Dit ideaal inspireert het creëren van het beschermen van natuurgebieden en soorten tegen menselijk ingrijpen. Daar tegenover staan diverse niet-Westerse perspectieven die uitgaan van traditionele, gemeenschaps-gebaseerde benaderingen, die de onderlinge afhankelijkheid van de mens en de natuur benadrukken. Deze perspectieven bekritisieren de assumptie dat menselijke aanwezigheid per definitie zorgt voor schade aan de natuur. Zo zijn er oorspronkelijke bevolkingsgroepen die een groot aandeel van de globale biodiversiteit in stand houden.

Elliot (?) betoogt dat ecologische restauratie nooit de volledige waarde van de natuur kan herstellen of vervangen. Dat komt doordat menselijk ingrijpen afdoet aan de natuurlijkheid van een gebied, terwijl die natuurlijkheid juist waardevol is. Volgens Elliot zou natuurbehoud gericht moeten zijn op het beschermen van ongerepte natuur (16). Hobbs (?) stelt dat deze traditionele visie op natuurbehoud onhaalbaar en onwenselijk is. Hij stelt voor nieuwe ecosystemen te omarmen omdat ze vaak minstens net zo goed functioneren als oorspronkelijke ecosystemen (17). Soulé (1936-2020) en Noss (1952-) zien de ruimte die de mens inneemt als belangrijke oorzaak van ecologische degradatie. Zij stellen dat de mens zich terugtrekken uit de natuur en zo ruimte geven voor herstel van ecologische processen (18). Guha (1958) bekritiseert diepe ecologie en de premissen die ten grondslag liggen aan de Westerse traditie van natuurbehoud. Hij ziet overconsumptie en uitstoot van industriële landen als daadwerkelijke oorzaak van de milieuproblematiek (19).

4.5.2 Posities kwestie 4

Positie 16: Elliot

Een deel van de waarde van ongerepte natuur ligt in de oorsprong ervan. Ecologische restauratie kan deze waarde niet herstellen of vervangen.

De nadruk van ecologische restauratie ligt op het herstel van ecosystemen. Het idee dat hier aan ten grondslag ligt is de "restauratiethese" die aanneemt dat de vernietiging van iets van waarde kan worden gecompenseerd door dit later te herstellen. Er gaat dan uiteindelijk geen waarde verloren wanneer iets wordt terug gebracht in originele staat. De restauratiethese wordt vaak gebruikt om extractie van natuurlijke bronnen te legitimeren, omdat dit het idee ondersteunt dat de oorspronkelijke waarde van een natuurlijk gebied kan worden hersteld. Robert Elliot beargumenteert in zijn artikel *Faking Nature* (1982) dat we dit idee niet mogen aannemen omdat ecologische restauratie nooit de originele waarde van een ecosysteem kan herstellen, ook al ziet het ecosysteem er na de restauratie net zo uit als voordat het beschadigd werd. Bomen planten waar bomen zijn gekapt voor hout, herstelt de natuurlijke waarde van het gebied niet. De implicatie van Elliots argumentatie is dat we geplande restauratie niet als legitimatie van het beschadigen van natuurgebieden mogen gebruiken. Deze positie richt zich op het behoud van ecosystemen, en past dus in het ecocentrisme.

In zijn artikel betoogt Elliot dat ecologische restauratie vergeleken kan worden met het nabootsen van een kunstwerk. We waarderen een replica van een kunstwerk minder dan het origineel. Dit geldt ook als het exact nagemaakt is. Wanneer we een schilderij van Van Gogh zouden vernietigen en dan molecuul voor molecuul zouden kunnen namaken, is het nog steeds geen echte van Gogh. Hieruit concludeert Elliot dat er iets anders moet zijn aan dingen, buiten de materiele vorm, die we waarderen. Hij neemt aan dat

we dingen niet alleen in de huidige vorm waarderen, maar ook de ontstaansgeschiedenis meenemen in onze waardering. Een schilderij van een beroemde schilder wordt niet alleen gewaardeerd omdat het mooi is, maar ook vanwege de maker en geschiedenis. Dat gedeelte kan nooit worden gereproduceerd en volgens Elliot gaat daarmee belangrijke waarde verloren. Elliot maakt deze analogie om aan te tonen dat dit ook geldt voor natuurlijke gebieden. Een ecosysteem dat heel oud is heeft daarom meer waarde, omdat het een rijkere ontstaansgeschiedenis kent. Een term die hiervoor wordt gebruikt is causale continuïteit. Oftewel een niet-onderbroken opvolging van ontwikkeling die een gebied maakt tot wat het nu is.

Een tweede belangrijke reden waarom we natuurgebieden waarderen is vanwege de natuurlijkheid. Natuurlijkheid moet hier worden begrepen als vrij van menselijk ingrijpen. Er is dus sprake van een ontstaansgeschiedenis en ontwikkeling die niet is geïnitieerd of aangepast door de mens. Volgens Elliot missen gerestaureerde landschappen deze natuurlijkheid, waardoor de waarde verandert. Deze vorm van natuur representeert een wereld die los staat van menselijke dominantie. Elliot stelt dat natuurlijke gebieden op een andere manier waarde hebben dan herstellde of kunstmatige gebieden.

In veel gevallen is het moeilijk om de "natuurlijke" toestand van een ecosysteem vast te stellen als referentiepunt voor natuurbeheer. Dit wordt het historische baselineprobleem genoemd. Er zijn verschillende factoren die bijdragen aan dit probleem. Een daarvan is dat ecosystemen dynamisch zijn en voortdurend veranderen, ook zonder menselijke tussenkomst. Een andere is dat veel van de informatie over de toestand van een gebied in het verleden onvolledig of helemaal niet beschikbaar zijn. Bovendien is het concept van een "natuurlijke" toestand cultureel en ideologisch bepaald, en kunnen verschillende belanghebbenden verschillende ideeën hebben over wat een "natuurlijk" ecosysteem is. Zo waren kolonisten er vaak van overtuigd dat ze natuur in ongerepte staat aantroffen, terwijl het in werkelijkheid ging om gebieden die al generaties lang werden beheerd door de oorspronkelijke bevolking.

Positie 17: Hobbs

Natuurbehoud moet zich richten op het creëren van nieuwe stabiele ecosystemen, in plaats van traditionele ecosystemen herstellen.

In het Antropoceen is er sprake van toenemende impact van menselijke activiteit op de aarde en snel veranderende ecosystemen. Sommige wetenschappers betogen dat er geen natuur meer bestaat die onaangetaast is door de mens. Onder andere door de opwarming van de aarde is onze invloed zelfs merkbaar op plekken waar de mens nooit fysiek is geweest. Traditionele vormen van natuurbehoud, zoals restauratie, hebben over het algemeen tot doel om veranderingen in ecosystemen te reduceren, te voorkomen, of terug te draaien. Door klimaatverandering en het wegnemen van natuurlijke barrières voor de verspreiding van soorten veranderen sommige natuurlijke gebieden vergaand en wordt het ook steeds problematischer om ecosystemen in hun huidige vorm te bewaren of te restaureren. Dan is er extra menselijk ingrijpen nodig om te proberen deze veranderingen halt toe te roepen.

Richard Hobbs stelt significante herziening van natuurbeheer voor, waarin er plaats komt voor het omarmen van deze zogeheten nieuwe ecosystemen. Een nieuw ecosysteem is ontstaan door menselijke invloed en verschilt van eerder bestaande ecosystemen in de elementen die door de mens zijn toegevoegd of veranderd. Dit kan gaan om bebouwing of andere menselijke structuren en om plant- en diersoorten die bewust of onbewust in een gebied zijn geïntroduceerd. Daarnaast moet het een systeem zijn dat zichzelf in stand houdt, inclusief deze nieuwe elementen. Er moet geen menselijke inmenging nodig zijn om dit systeem in stand te houden. Een functionerende boerderij telt dus niet als nieuw ecosysteem, maar een verwaarloosde plantage wel. Hobbs stelt dat deze nieuwe ecosystemen beter bestand zijn tegen klimaatveranderingen en dat ze minder actief beheerd hoeven te worden. Omdat ze zijn ontstaan in huidige omstandigheden zijn deze systemen veerkrachtiger en op de lange termijn stabiel, omdat ze beter bestand zijn tegen toekomstige veranderingen en beter in staat zijn belangrijke functies en processen voort te zetten of te herstellen na verstoringen, zoals natuurrampen en klimaatverandering.

Ook stelt Hobbs dat deze nieuwe ecosystemen niet minder waardevol zijn, omdat ze dezelfde of zelfs meer ecosysteemdiensten kunnen leveren. Ecosysteemdiensten zijn functies van de natuur, of diensten

die door een gezond ecosysteem aan de mens worden geleverd. Daarbij kun je denken aan natuurlijke hulpbronnen als drinkwater en hout, maar ook aan recreatie en ontspanning. Natuurbeheer dat zich richt op het maximaliseren van ecosystemendiensten doen dit vaak ook met het oog op toekomstige generaties. Hier is duurzame houtkap, visserij of landbouw een voorbeeld van.

De focus op ecosystemendiensten is een antropocentrisch perspectief op de waarde van de natuur dat het belang van gezonde ecosystemen voor de mens onderstreept. De focus op ecosystemendiensten kan mensen overtuigen van de noodzaak om onze natuurlijke omgeving te beschermen. Tegelijkertijd kan het er ook voor zorgen dat we natuurbeheer inperken door ons alleen nog te richten op het beheer van natuurlijke hulpbronnen die direct gerelateerd zijn aan onze behoeften. Andere soorten kunnen daarbij indirect baat hebben, wij zijn immers niet de enige soort die gebruik maakt van natuurlijke hulpbronnen, maar zijn niet het doel van natuurbescherming.

Positie 18: Soulé en Noss

De mens moet de natuur de ruimte geven die het nodig heeft om te herstellen.

Michael Soulé (1936-2020) en Reed Noss (1952-) schreven als een van de eersten over het onderwerp verwildering (*rewilding*). Zij vatten verwildering samen als natuurbescherming die gericht is op grote natuurgebieden die zoveel mogelijk met elkaar verbonden worden, en op de rol van cruciale soorten (*keystone species*). Top predatoren en grote grazers worden als *drivers* van ecologische processen geïntroduceerd om ecosystemen op een natuurlijke manier in stand te houden. Waar er in Noord-Amerika veel aandacht ligt op het herintroduceren van carnivoren, is er in Nederland juist meer aandacht voor de sleutelrol van herbivoren. Denk bijvoorbeeld aan de konikpaarden in de Oostvaardersplassen. Daarnaast richt Nederland zich op het verbinden van natuurgebieden, bijvoorbeeld door ecoducten. Verwildering is inmiddels uitgegroeid tot een verzamelnaam voor verschillende praktijken, zoals het wegnemen van onnatuurlijke barrières, het verwijderen van exotische dieren en het herintroduceren van dieren en planten. Als dieren zijn uitgestorven, kunnen soorten worden geïntroduceerd die eenzelfde functie in het ecosysteem vervullen. Een meer controversiële optie is om (de eigenschappen van) uitgestorven soorten terug te brengen door middel van fokprogramma's of genetische modificatie. Zo wil een aantal wetenschappers de mammoet terugbrengen, die volgens hen het huidige Siberië kunnen omvormen tot een grasrijk ecosysteem dat daar ongeveer 30.000 jaar geleden bestond. Het gebruiken van deze nieuwe technologieën voor verwildering zien we terug in het ecomodernisme (25).

Aanhangers zien in verwildering een kans om de schade aan onze natuurlijke omgeving terug te draaien. Door ruimte te geven aan de natuur en ecologische processen tracht verwildering ecosystemen zichzelf te laten herstellen. Verwildering gaat in tegen traditionele natuurbescherming, dat volgens deze visie te veel bezig is met het interveniëren in de natuur, waarmee natuurlijke processen worden tegengegaan. Door natuur actief te beheren stellen aanhangers van verwildering dat we proberen om een arbitraire staat van een ecosysteem in stand proberen te houden. In plaats daarvan richt verwildering zich op het in gang zetten van natuurlijke processen die daarna geen menselijke inmenging nodig hebben om op gang te blijven. Een verregaand voorstel voor verwildering is het verwilderen van de helft van de aarde. Halve-aarde is een oproep om de helft van de natuur op aarde te beschermen en ons terug te trekken op de andere helft. Het doel hier is om af te stappen van de rol van de mens als beheerder van onze natuurlijke omgeving.

Het idee van verwildering hangt samen met de waardering van de wildheid van de natuur. Wild betekent dat iets spontaan en zelfregulerend is, omdat het niet door mensen is bedacht of niet gecontroleerd wordt door de mens. Daarmee past de waardering van wildheid in het beeld van de natuur als iets dat los staat van de mens. De boodschap van de verwildering visie is optimistisch, want het gaat ervanuit dat de natuur zichzelf kan herstellen, zolang het maar met rust gelaten wordt. Versnipperde gebieden kunnen met succes verbonden worden, lokaal uitgestorven diersoorten kunnen weer een plekje vinden en het einde van de natuur is niet nabij. Tegelijkertijd is een van de onderliggende vooronderstellingen die ten grondslag ligt aan deze beweging dat de aanwezigheid van de mens een groot probleem is voor de natuur. Deze pessimistische visie op de mens en de samenleving wordt ook wel een misantropisch mensbeeld genoemd. De aanwezigheid van de mens wordt dus als per definitie schadelijk gezien, dit is terug te vinden in veel perspectieven die de natuur zien als iets dat los staat van de mens.

Positie 19: Guha

Westerse natuurconservatie is een nieuwe vorm van cultureel imperialisme.

In 1989 publiceerde Ramachandra Guha (1958-) een kort, maar invloedrijk essay genaamd "Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique", waarin hij vier fundamentele aspecten van diepe ecologie bekritiseert. In werkelijkheid is zijn kritiek het best te begrijpen als kritiek op de gedeelde fundamentele premissen die ten grondslag liggen aan Westerse milieubewegingen, in het bijzonder die in Noord Amerika, maar ook in West Europa. Guha schrijft namelijk vanuit het perspectief van milieubewegingen in India, een land met soortgelijke biodiversiteit, maar met grote culturele en historische verschillen ten opzichte van Noord Amerika. Guha stelt dat de Westerse focus op het opzetten van Nationale Parken en wildernisbehoud ineffectief is in landen die een geschiedenis kennen van kolonialisme en racisme.

Guha bespreekt vier premissen van diepe ecologie om ze vervolgens te bekritisieren. De eerste is dat natuurbescherming geen antropocentristische, maar een bio- of ecocentrische grondhouding moet aannemen. Guha stelt echter dat de meest belangrijke ecologische problemen niet te herleiden zijn naar het antropocentrisme, waardoor het niet nodig om een antropocentrische grondhouding af te keuren. Hij noemt als grootste problemen overconsumptie door de industriële wereld en elitegroepen in de derde wereld, en groeiende militarisatie. Voor het analyseren van deze problemen schiet het onderscheid tussen antropocentrisme en biocentrisme tekort. Degradatie van onze natuurlijke omgeving dient namelijk niet in het voordeel van de mens in het algemeen, maar alleen voor bepaalde groepen, en is niet zomaar antropocentrisch te noemen.

Ten tweede bekritiseert Guha de nadruk op het behoud van wildernis in natuurbescherming. In India hebben agrarische populaties een gebalanceerde relatie met de natuur. Het toebedelen van gebieden voor wildernis, zoals in de Westerse visie op natuurbehoud populair is, zorgt er voor dat deze populaties ontheemd worden en oorspronkelijke bewoners blijvend uit deze gebieden worden geweerd. Volgens Guha hebben grote internationale natuurorganisaties geen oog voor de milieuproblemen die daardoor kunnen ontstaan en die een directe impact hebben op de bevolking, zoals water- en voedseltekorten, luchtvervuiling en bodemdegradatie.

Het derde kritiekpunt betreft de manier waarop Oosterse filosofie is opgenomen in de beweging van diepe ecologie. Guha stelt dat dit component van de diepe ecologie een geromantiseerde, simplistische en selectieve interpretatie is van Oosterse religie en filosofie. Deze interpretatie weerspiegelt de onderlinge en interne variatie van met name het Hindoeïsme en Boeddhisme niet voldoende, maar groepeerde deze religies en tradities ten onrechte als gedachtengoed met een biocentrische kijk. Hij bekritiseert het idee dat Oosterse filosofie per definitie meer biocentrisch of holistisch is dan Westerse filosofie en beargumenteert dat er zowel ecologische als niet-ecologische elementen zijn in de Oosterse evenals Westerse samenlevingen. Guha stelt dat de ideeën worden geherinterpreteerd door diepe ecologen om diepe ecologie te presenteren als universele filosofie, die voortvloeit uit authentiek gedachtengoed.

Ten slotte bekritiseert Guha de toevoeging "diepe" van diepe ecologie. Doordat deze stroming zich afzet tegen "oppervlakkige" ecologisme, wekt het de indruk de voorhoede van milieubewegingen te vormen. Guha stelt dat diepe ecologie slechts radicaal is voor het behoud van wildernis binnen de consumptiemaatschappij. Deze focus is slechts een tijdelijke oplossing van milieuproblematiek. Echte oplossingen moeten zich richten op economische en politieke herverdeling en rechtvaardigheid. De oorzaak van milieuproblematiek ligt bij de industriële landen die disproportioneel veel consumeren. Omdat deze landen aan andere landen hun cultuur willen opleggen, maken zij zich schuldig aan cultureel imperialisme, terwijl ze bij zichzelf zouden moeten beginnen als ze de milieuproblematiek willen helpen oplossen door hun overmaat aan consumptie sterk te beperken en hun expansiedrift in te dammen. Als het Westen aan andere landen de eigen Westerse visie op natuurbehoud oplegt, kan dat alleen maar averechts werken.

4.5.3 Primaire tekst 3, George Monbiot over *rewilding*

Uit: *Feral Rewilding the Land, the Sea and Human Life*

The study of past ecosystems shows us that whenever people broke into new lands, however rudimentary their technology and small their numbers, they soon destroyed much of the wildlife – especially the larger animals – that lived there. There was no state of grace, no Feral golden age in which people lived in harmony with nature. Neither do I wish to return to the hallows and gallows of the civilizations we have left behind. Nor was it authenticity I sought: I do not find that a useful or intelligible concept. Even if it exists, it is by definition impossible to reach through striving. I wanted only to satisfy my craving for a richer, rawer life than I had recently lived. Yet somehow I had to reconcile this urge with the life I could not abandon: bringing up my child, paying my mortgage, respecting the rights and needs of other people, restraining myself from damaging the natural world. It was only when I stumbled across an unfamiliar word that I began to understand what I was looking for.

So young a word, yet so many meanings! By the time 'rewilding' entered the dictionary, in 2011,⁴ it was already hotly contested. When it was first formulated, it meant releasing captive animals into the wild. Soon the definition expanded to describe the reintroduction of animal and plant species to habitats from which they had been excised. Some people began using it to mean the rehabilitation not just of particular species, but of entire ecosystems: a restoration of wilderness. Anarcho-primitivists then applied the word to human life, proposing a wilding of people and their cultures.

The two definitions of interest to me, however, differ slightly from all of these. The rewilding of natural ecosystems that fascinates me is not an attempt to restore them to any prior state, but to permit ecological processes to resume. In countries such as my own, the conservation movement, while well intentioned, has sought to freeze living systems in time. It attempts to prevent animals and plants from either leaving or – if they do not live there already – entering. It seeks to manage nature as if tending a garden.

Many of the ecosystems, such as heath and moorland, blanket bog and rough grass, that it tries to preserve are dominated by the low, scrubby vegetation which remains after forests have been repeatedly cleared and burnt. This vegetation is cherished by wildlife groups, which prevent it from reverting to woodland through intensive grazing by sheep, cattle and horses. It is as if conservationists in the Amazon had decided to protect the cattle ranches, rather than the rainforest. Rewilding recognizes that nature consists not just of a collection of Raucous Summer species but also of their ever-shifting relationships with each other and with the physical environment. It understands that to keep an ecosystem in a state of arrested development, to preserve it as if it were a jar of pickles, is to protect something which bears little relationship to the natural world. This perspective has been influenced by some of the most arresting scientific developments of recent times.

Over the past few decades, ecologists have discovered the existence of widespread trophic cascades. These are processes caused by animals at the top of the food chain, which tumble all the way to the bottom. Predators and large herbivores can transform the places in which they live. In some cases they have changed not only the ecosystem but also the nature of the soil, the behaviour of rivers, the chemistry of the oceans and even the composition of the atmosphere. These findings suggest that the natural world is composed of even more fascinating and complex systems than we had imagined. They alter our understanding of how ecosystems function and present a radical challenge to some models of conservation. They make a powerful case for the reintroduction of large predators and other missing species

...

Feral also examines the lives we may no longer lead and the constraints – many of them necessary – that prevent us from exercising some of our neglected faculties. It explains how I have sought, within these constraints, to rewild my own life, to escape from ecological boredom. I am surely not alone in possessing an unmet need for a wilder life, and I suggest that this need might have caused a remarkable collective delusion, from which many thousands of people now suffer, that seems to be an almost perfect encapsulation of the desire for a fiercer, less predictable ecosystem. If you are content with the scope of your life, if it is already as colourful and surprising as you might wish, if feeding the ducks is as close as you ever want to come to nature, this book is probably not for you. But if, like me, you sometimes feel that you are scratching at the walls of this life, hoping to find a way into a wider space beyond, then you

may discover something here that resonates. I seek to challenge our perceptions of our place in the world, of its ecosystems and of the means by which we might connect with them. In doing so, I hope to encourage a positive environmentalism. The treatment of the earth's living systems in the twentieth and early twenty-first centuries has been characterized by destruction and degradation. Environmentalists, in seeking to arrest this carnage, have been clear about what people should not do. We have argued that certain freedoms – to damage, to pollute, to waste – should be limited. While there are good reasons for these injunctions, we have offered little in return. We have urged only that people consume less, travel less, live not blithely but mindfully, don't tread on the grass. Without offering new freedoms for which to exchange the old ones, we are often seen as ascetics, killjoys and prigs. We know what we are against; now we must explain what we are for.

4.5.4 Eindtermen bij kwestie 4

- 25 De kandidaten kunnen de opvattingen van Elliot, Hobbs, Soulé & Noss, en Guha over natuurbehoud uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de begrippen '(zoöcentrisch) individualisme' en 'holisme';
 - de tegenstelling tussen de perspectieven van antropocentrisme en biocentrisme als vormen van (zoöcentrisch) individualisme tegenover het perspectief van ecocentrisme als vorm van holisme op natuurbehoud;
 - redenen waarom het lastig is om morele waarde toe te kennen aan collectieven: soorten zijn abstracte entiteiten en gehelen zijn veranderlijk;
 - de tegenstelling tussen perspectieven op de relatie mens-natuur die gericht zijn op de beperking van menselijke invloed tegenover perspectieven die gericht zijn op leven in harmonie met de natuur.
- 26 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Elliot een deel van de waarde van ongerepte natuur ligt in de oorsprong ervan en dat ecologische restauratie deze waarde niet kan herstellen of vervangen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Elliots verwerping van de restauratiethese en de implicatie daarvan voor de legitimatie van het beschadigen van natuurgebieden;
 - de twee redenen waarom we volgens Elliot natuurgebieden waarderen: causale continuïteit, met de vergelijking tussen ecologische restauratie en het nabootsen van een kunstwerk, en natuurlijkheid;
 - het baseline probleem bij het vaststellen van de natuurlijke toestand bij natuurbeheer en verschillende factoren die daarin een rol spelen: het dynamische karakter van ecosystemen, onvoldoende informatie uit het verleden, en de culturele en ideologische bepaaldheid van het concept 'natuurlijk'.
- 27 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Hobbs natuurbehoud zich moet richten op het creëren van nieuwe stabiele ecosystemen, in plaats van traditionele ecosystemen te herstellen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de problemen in het Antropoceen voor traditionele vormen van natuurbehoud;
 - Hobbs begrip van nieuwe ecosystemen en zijn opvatting dat natuurbeheer zich moet richten op nieuwe ecosystemen, omdat deze veerkrachtiger zijn;
 - Hobbs antropocentrische opvatting over de waarde van natuur, waarbij nieuwe ecosystemen waardevol zijn door het kunnen leveren van ecosysteemdiensten en de implicatie daarvan voor natuurbeheer.
- 28 De kandidaten kunnen het standpunt uitleggen en evalueren dat de mens de natuur de ruimte moet geven die het nodig heeft om te herstellen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Soulé & Noss' opvatting van natuurbescherming als verwildering met daarbij het belang van het verbinden van gebieden en de rol van cruciale soorten;
 - de kritiek van aanhangers van verwildering op traditionele natuurbescherming;
 - de samenhang bij verwildering tussen de waardering van wildheid, een optimistische visie op de natuur en een pessimistische visie op de mens vanuit een misantropisch mensbeeld.
- 29 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Guha westerse natuur conservatie een nieuwe vorm van cultureel imperialisme is. Daarbij kunnen zij Guha's kritiek op de gedeelde fundamentele premissen van diepe ecologie en Westerse milieubewegingen betrekken, namelijk:

- Guha's kritiek op de premisse dat natuurbescherming een bio- of ecocentrische grondhouding moet aannemen: de belangrijkste ecologische problemen zijn niet te herleiden tot antropocentrisme;
- Guha's kritiek op het behoud van wildernis in natuurbescherming: grote internationale natuurorganisaties hebben geen oog voor de milieuproblemen die directe impact hebben op de bevolking;
- Guha's kritiek op de manier waarop Oosterse filosofie is opgenomen in diepe ecologie: diepe ecologie heeft een geromantiseerde, simplistische en selectieve interpretatie van Oosterse religie en filosofie;
- Guha's kritiek op de toevoeging 'diepe' aan diepe ecologie: diepe ecologie is slechts radicaal voor het behoud van wildernis binnen de consumptiemaatschappij, terwijl echte oplossingen zich moeten richten op economische en politieke herverdeling en rechtvaardigheid.

Primaire tekst 4: Monbiot

- 30 De kandidaten kunnen Monbiots opvatting van rewilding als het hervatten van ecologische processen weergeven en evalueren. Daarbij kunnen zij Monbiots kritiek op de definitie van rewilding in traditionele natuurbescherming betrekken.

4.6 KWESTIE 5: WAT IS DE OORZAAK VAN MILIEU- EN KLIMAATPROBLEMEN EN HOE MOETEN WE DE SAMENLEVING INRICHTEN OM DEZE PROBLEMEN OP TE LOSSEN?

4.6.1 Inleiding

In de voorgaande kwesties hebben we gezien dat er verschillende manieren van kijken zijn naar de natuur, de rol van de mens in de natuur en hoe we met de natuur om moeten gaan. Ook de oorzaken van en oplossingen voor klimaatverandering en milieudegradatie worden niet door iedereen op dezelfde manier begrepen. In deze kwestie worden verschillende politiek-filosofische posities besproken die verschillende oorzaken en oplossingen identificeren. Deze posities zijn niet uitputtend, maar zijn bedoeld om een breed overzicht te geven van politiek-filosofische stromingen die zich bezighouden met milieu- en klimaatproblematiek. Daarnaast komt de rol die technologie speelt, of kan spelen, in deze kwestie aan bod.

Politiek-filosofische perspectieven zijn sets van ideeën en concepten die bedoeld zijn om de politieke realiteit te begrijpen en te verklaren en een alternatief te bieden. Oorzaken van de hierboven genoemde milieu- en klimaatproblematiek worden bijvoorbeeld gezocht in de manier waarop de economie is ingericht, ongelijkheid, genderverhoudingen, westerse dominantie en de manier waarop besluitvormingsprocessen zijn ingericht. Ook bieden deze posities een visie op hoe we onze samenleving moeten herinrichten om tot een oplossing voor deze problemen te komen. Dat noemen we een politiek handelingsperspectief. Deze perspectieven zijn niet alleen invloedrijk in het theoretische denken over de wereld, ze overlappen ook met verschillende politieke en maatschappelijke visies in Nederland (en de rest van de wereld) die wetten en beleid informeren. Aan iedere politiek-filosofische positie die gericht is op klimaat, natuur of natuur, kan een algemener perspectief op rechtvaardigheid worden verbonden. Het begrip 'rechtvaardigheid' verwijst hier naar vraagstukken rond een eerlijke behandeling van individuen of groepen in de samenleving.

In onze samenleving is er veel aandacht voor wat individuen kunnen doen om de eigen milieubelasting te verminderen. Individuele morele verantwoordelijkheid verwijst naar de verantwoordelijkheid die elke persoon heeft om op een milieuvriendelijke manier te handelen. Dit omvat persoonlijke acties zoals het besparen van energie- en hulpbronnen, afval verminderen en milieuvriendelijke producten en praktijken steunen. Hoewel er binnen de milieufilosofie wel wordt gesproken van individuele morele verantwoordelijkheid, zien de posities die in deze kwestie worden besproken milieudegradatie en klimaatverandering voornamelijk als problemen die in de samenleving spelen en een collectieve aanpak vragen.

Milieu- en klimaatproblemen worden vaak collectieve actieproblemen genoemd. Een collectief actieprobleem verwijst naar een situatie waarin een groep individuen, ieder handelend naar hun eigenbelang, niet in staat is om gezamenlijk een gewenst resultaat te bereiken. Ook als dit resultaat uiteindelijk in het belang is van alle leden van de groep. In het geval van klimaatverandering veroorzaakt de uitstoot van broeikasgassen de opwarming van de aarde, iets dat alle mensen op aarde raakt. De kosten van het verminderen van de uitstoot, bijvoorbeeld het investeren in schonere energie of andere productiemethoden, komt echter ten laste van individuele landen, bedrijven of huishoudens. Voor hen is het nadelig om als enige actie te ondernemen om hun uitstoot te verminderen.

In het geval van milieudegradatie wordt een gemeenschappelijke natuurlijke hulpbron overbenut en uiteindelijk uitgeput. Dit concept noemen we "de tragedie van gemene goederen", een concept dat werd geïntroduceerd door Garrett Hardin (1915-2003). Hij gebruikte het voorbeeld van een gemeenschappelijke wei om het probleem te illustreren. Hardin stelde dat als een groep herders een gemeenschappelijke wei deelden, elke herder geneigd zou zijn om steeds meer dieren aan hun kudde toe te voegen, om hun eigen winst te maximaliseren. Echter, als er steeds meer dieren worden toegevoegd aan de wei, raakt de grond overbegraasd en wordt hij ongeschikt om de kuddes te onderhouden, waardoor deze hulpbron uitgeput raakt. De tragedie van de gemene goederen is een probleem omdat het moeilijk is om het gebruik van een gedeelde hulpbron te controleren, en omdat individuen weinig prikkel hebben om hun eigen gebruik van de hulpbron te beperken om het voor toekomstige generaties te behouden. Dit kan leiden tot overbevising, ontbossing, vervuiling en andere milieuproblemen. Collectieve actieproblemen kunnen alleen worden opgelost door gezamenlijke afspraken. Zolang die

afspraken er niet zijn, ziet Hardin weinig heil in morele druk of individuele verantwoordelijkheid. In de milieufilosofie staat het voorbeeld van de gemeenschappelijke weidegrond bekend als schoolvoorbeeld van onduurzaam milieugebruik. Een aantal van de posities die in deze kwestie worden besproken doen voorstellen voor het oplossen van het collectieve actieprobleem, in de vorm van het herverdelen van natuurlijke hulpbronnen. Andere richten zich op het radicaal anders inrichten van de mondiale voedsel-, energie- en productiesystemen.

In deze kwestie bespreken we acht politiek-filosofische posities, die zijn toegepast op de milieu- en klimaatproblematiek. Het eco-libertarisme, gebaseerd op het libertarisme van Nozick (1938-2002) ziet het collectieve actieprobleem als een oorzaak van milieudegradatie en pleit voor privaat bezit van natuurlijke gebieden zodat deze goed beschermd worden door de eigenaar ervan (20). Het kosmopolitisch liberaal-egalitarisme van Pogge (1953) ziet ongelijke verdeling van natuurlijke hulpbronnen juist als een van de oorzaken van de klimaatproblematiek. De baten en de lasten moeten volgens hem eerlijker worden verdeeld. Daarbij moet ook rekening worden gehouden met toekomstige generaties en limieten van economische groei (21). Het communalisme van Bookchin (1921-2006) stelt dat ecologische problemen voortkomen uit hiërarchie en dominantie in de samenleving. Daarom pleit Bookchin voor kleinschaligheid en directe democratie (22). Ook Berry (1934) pleit voor kleinschaligheid, maar legt daarbij meer de focus op lokale gemeenschappen en landbouw. Berry is kritisch op grootschalige agricultuur en de globaliserende economie (23). Economische groei en technologische ontwikkeling worden vaak gezien als de boosdoeners van klimaatproblematiek, maar het ecomodernisme ziet hierin juist kansen. Aanhangers van het ecomodernisme stellen namelijk dat technologische vooruitgang ervoor kan zorgen dat economische groei minder milieudegradatie en uitstoot met zich meebrengt, terwijl de groei zorgt voor meer welvaart (24). Het ecofeminisme van Plumwood (1939-2008) stelt dat de menselijke dominantie over de natuur voortkomt uit het patriarchaat en het kapitalisme. Ze ziet overlap tussen de onderdrukking van de vrouw en van de natuur (25). Shiva (1952-) is kritisch op het dominante westerse model van ontwikkeling, dat ze ziet als exploitatief, destructief en onrechtvaardig. (26). Het eco-autoritarisme van Ophuls (1934-) tenslotte, stelt dat liberale democratieën niet in staat zijn om milieuproblemen op te lossen. Volgens Ophuls is een autoritair regime nodig om de transitie naar een duurzame samenleving af te dwingen en deze in stand te houden (27).

4.6.2 Posities kwestie 5

Positie 20: Eco-libertarisme

Milieuproblemen moeten zo veel mogelijk via de markt worden opgelost.

Het libertarisme is een politiek-filosofische positie die veel waarde hecht aan individuele vrijheid en enkel een rol voor de overheid ziet om lijf en goederen te beschermen, maar niet voor herverdeling van goederen. Aanhangers nemen aan dat de vrije markt inherent rechtvaardig is, zolang eerlijke overeenkomsten worden gesloten tussen legitieme bezitters en er geen geweld plaatsvindt. Het garanderen van eigendomsrechten, het optreden tegen geweld en het afdwingen van het nakomen van contracten zijn dan ook een van de enige functies die bij de overheid zouden moeten liggen. Daarmee pleiten aanhangers van het libertarisme voor een minimale overheid, of nachtwakersstaat. Robert Nozick (1938-2002), een van de voornaamste libertarische denkers, neemt het recht op persoonlijke vrijheid en eigendom als uitgangspunt. Ieder mens is zelf-bezitter en heeft het recht om zijn eigen lichaam en geest naar eigen inzicht in te zetten en op de opbrengsten daarvan. In lijn hiermee wijst Nozick distributieve rechtvaardigheid af. Dat is een systeem waarin een overheid de welvaart binnen een samenleving (her-)verdeelt. Hij erkent wel dat er in de maatschappij allerlei verdelingsprocessen bestaan, maar hij bestrijdt dat het mogelijk zou zijn om het totaal van de verdeling te beoordelen in termen van rechtvaardigheid. Nozicks opvattingen hebben grote invloed gehad op het eco-libertarisme als het gaat om eigendom en de verdeling ervan.

Eco-libertarisme is een vorm van libertarisme die ervan uitgaat dat de markt voor positieve klimaatuitkomsten kan zorgen. Eco-libertariërs stellen dat het van belang is om eigendomsrechten van natuurlijke hulpbronnen en natuurgebieden te verhelderen en te beschermen. Zoals de tragedie van gemene goederen stelt, is het in ieders eigenbelang zoveel mogelijk te gebruiken van een natuurlijke hulpbron als het in collectief bezit is. Meestal leidt dit tot het uitputten van deze bron. Eigendomsrechten

bieden volgens eco-libertariërs een uitweg uit dit collectieve actieprobleem. Eigenaren van privébezit hebben er belang bij om hun eigendom te beschermen, omdat er een sterke prikkel is om eigendom niet in waarde te laten dalen. Als natuurgebieden in privé-eigendom zijn, zullen de eigenaren de partijen die hun eigendom schaden aansprakelijk stellen voor deze schade. Zo worden de kosten van milieuvervuiling direct doorberekend aan de verantwoordelijke partijen, en zullen deze partijen zich inzetten om deze vervuiling te minimaliseren. Volgens het eco-libertarisme zorgt de overheid er nu voor dat dit mechanisme wordt verstoord, doordat grote bedrijven gesubsidieerd worden of beschermd worden tegen aansprakelijkheid en daardoor kunnen blijven uitstoten.

Eigendomsrechten zijn volgens het eco-libertarisme zeer belangrijk om dit systeem goed te laten functioneren. Iemand kan alleen rechten ontleen aan eigendom als dit eigendom legitiem is. Volgens het libertarisme is eigendom legitiem als het op correcte wijze is verworven, of op een eerlijke manier met wederzijdse instemming van eigenaar is gewisseld. Hier speelt het begrip oorspronkelijke verwerving van Nozick een rol. Dit komt erop neer dat iets kan worden toegeëigend zolang de verwerving ervan niemand schaadt. Omdat de natuur niet door mensen is tot stand is gekomen, rijst de vraag hoe natuurlijke hulpbronnen rechtmatig kunnen worden verdeeld. Libertariërs verschillen daarin echter onderling van mening. Zo zijn rechts-libertariërs, zoals Nozick, van mening dat rechtmatige toe-eigening plaatsvindt op basis van 'wie het eerst komt, het eerst maalt'. Eigendom kan worden toegeëigend als iemand een object "vermengt" met zijn arbeid. Door werk te stoppen in een natuurlijke hulpbron, kan het worden toegeëigend. In tegenstelling tot rechts-libertariërs vinden links-libertariërs het moreel irrelevant wie 'het eerst komt': zij zijn juist van mening dat iedere persoon een gelijk recht heeft op natuurlijke hulpbronnen. Hier is ruimte voor kritiek op de manier waarop historisch onrecht, bijvoorbeeld kolonialisme, heeft gezorgd voor een onrechtmatige verdeling van hulpbronnen.

In de praktijk is het eco-libertarisme terug te vinden in de emissiehandel, waarmee een prijskaartje aan klimaatschade wordt gehangen. William Nordhaus (1941-) is een pionier op het gebied van het in kaart brengen van de economische effecten van klimaatverandering. Op basis van zijn werk zijn modellen ontwikkeld om klimaatprocessen en economische groei in model te brengen en de schade van klimaatverandering te berekenen. Daarmee wordt de economische schade van CO₂ uitstoot bepaald. Een CO₂ belasting zorgt ervoor dat de vervuiler betaalt voor de uitstoot die zonder deze belasting door de hele samenleving zou worden gedragen.

Positie 21: Pogge **Natuurlijke hulpbronnen moeten rechtvaardig worden verdeeld.**

Het liberaal-egalitarisme is een politiek-filosofische positie die stelt dat goederen en middelen rechtvaardig verdeeld moeten worden. Het liberaal-egalitarisme ziet in tegenstelling tot het libertarisme wel een rol voor de overheid om de positie van de minstbesteden te verbeteren. De bekendste naam die is verbonden met het liberaal-egalitarisme is die van John Rawls (1921-2002). Rawls ontwikkelde zijn zeer invloedrijke 'theorie van rechtvaardigheid' (1971), waarin hij tracht een gedeeld idee van een rechtvaardige samenleving te ontwikkelen, gebaseerd op fundamentele waarden waar we het allemaal mee eens kunnen zijn. Rawls gaat uit van een denkbeeldige situatie, de oorspronkelijke positie, achter een sluier van onwetendheid. Dit houdt in dat we ons moeten voorstellen dat we in een situatie verkeren waarin we niet weten wie of wat we zijn en in welke maatschappelijke of economische positie we terecht komen. Volgens Rawls zou ieder rationeel mens vanuit de oorspronkelijke positie betogen dat iedereen gelijke en maximale vrijheid moet hebben die verenigbaar is met de gelijke vrijheid voor anderen. Sociale en economische ongelijkheid mag bestaan, maar Rawls vindt dat er pas sprake is van rechtvaardigheid als de ongelijke verdeling in ieders voordeel is, en dan nog specifiek in het voordeel van de minstbesteden. Daarnaast moet iedereen een gelijke kans hebben om zichzelf te ontwikkelen. Deze principes zouden onze samenleving moeten reguleren.

Een invloedrijke leerling van Rawls is Thomas Pogge (1953-). Pogge stelt dat de twee grootste uitdagingen van de mensheid in onze tijd armoede en milieudegradatie zijn. Pogge bekritiseert en bouwt voort op de theorie van rechtvaardigheid van Rawls. Waar Rawls zijn theorie alleen van toepassing achtte binnen landsgrenzen, ziet Pogge ook een toepassing op het internationale niveau. Zijn opvatting wordt daarom ook wel kosmopolitisch liberaal-egalitarisme genoemd. Landsgrenzen zijn volgens hem kunstmatig, en bieden geen legitimatie van ongelijkheid tussen mensen op verschillende plekken. Ook

benadrukt Pogge de rol van systematische ongelijkheid die wereldwijde armoede in stand houden, zoals de ongelijke verdeling van hulpbronnen en de negatieve impact van internationale instituties. Pogge een voorstander is van structurele hervormingen van internationale instituties en beleid, bijvoorbeeld internationale handelsafspraken, om globale economische en politieke gelijkheid te bewerkstelligen. Hij stelt een methode voor om globale armoede te verhelpen, namelijk door de consumptie in de rijke landen te belasten. De opbrengst van deze belasting wordt in een mondiaal fonds gestopt en kan worden gebruikt voor mondiale armoedebestrijding. Tegelijkertijd wordt overmatige consumptie ontmoedigd door deze te belasten waardoor het milieu en klimaat wereldwijd worden ontlast.

Pogge bekritiseert de onrechtvaardige verdeling van de gevolgen van klimaatverandering en milieudegradatie waardoor kwetsbare groepen onevenredig getroffen worden. Daarom koppelt hij zijn opvattingen over mondiale rechtvaardigheid aan het begrip 'klimaatrechtvaardigheid'. Pogge stelt dat er in de huidige tijd een onrechtvaardige verdeling bestaat van de klimaatbelasting, omdat er sprake is van een ongelijke blootstelling aan de opbrengsten en kosten van milieudegradatie. Deze onrechtvaardigheid kan zowel tussen landen als tussen sociale groepen binnen landen voorkomen. Volgens Pogge is een eerlijke herverdeling van de klimaatbelasting dan ook hard nodig. Hij beargumenteert zijn stellingname door erop te wijzen dat er sprake is van grote ongelijkheid tussen armen en rijken. Deze ongelijkheid komt op twee belangrijke manieren naar voren. Ten eerste is volgens Pogge het bestaan van natuurlijke hulpbronnen niemands persoonlijke verdienste is, waardoor voor de hand ligt hun economische waarde eerlijker te verdelen over alle mensen. Daardoor kan de positie van de minstbesteden wereldwijd te verbeteren. Ten tweede zorgen consumptiepatronen in westerse landen, en in het bijzonder van de rijkste inwoners, voor een disproportionele uitstoot van CO₂ en andere broeikasgassen. Tegelijkertijd echter treffen de gevolgen van de klimaatcrisis degenen het hardst die het minst hebben bijgedragen aan het ontstaan ervan. Omdat klimaatproblemen niet beperkt blijven tot de mensen die nu de Aarde bevolken, verbindt Pogge klimaatrechtvaardigheid vervolgens ook met intergenerationele rechtvaardigheid. Daarmee wordt bedoeld dat niet alleen gekeken wordt naar groepen mensen die nu benadeeld worden, maar ook naar negatieve effecten voor mensen die nog geboren moeten worden.

Tenslotte bekritiseert Pogge de wereldwijde focus op ongelimiteerde economische groei, omdat het de ongelijkheid tussen arm en rijk vergroot en de natuurlijke rijkdommen in een hoog tempo uitput. De opbrengsten van economische groei bereiken de armen niet, terwijl de vermogenden alleen maar rijker worden. Daarnaast is er sprake van schaarste aan grondstoffen, terwijl het westerse economische systeem meer energie en natuurlijke hulpbronnen gebruikt dan de aarde aan kan. Dit wordt de "grenzen aan de groei"-discussie genoemd. Het antwoord op deze discussie is volgens Pogge en andere voorvechters van klimaatrechtvaardigheid ontgroeien (*degrowth*). Dit is een economische strategie die benadrukt dat de huidige consumptiemaatschappij niet voort kan bestaan en de nadruk legt op welzijn in plaats van welvaart. Zoals het woord al doet vermoeden, richt ontgroeien zich op een afname van economische groei, in plaats van voortdurende toename.

Positie 22: Bookchin

Ecologische problemen komen voornamelijk voort uit hiërarchie en dominantie.

Murray Bookchin (1921-2006) richt zich in zijn filosofische werk op een duurzame verhouding tussen de natuur en de menselijke samenleving. Hij laat zien dat veel ecologische problemen ontstaan uit sociale problemen, in het bijzonder problemen die voortkomen uit verschillende vormen van hiërarchie en dominantie in de samenleving. Als we iets willen doen aan de milieuproblematiek zullen we moeten kijken naar de onderliggende sociale dynamieken die leiden tot milieudegradatie. Zo is Bookchin zeer kritisch op moderne kapitalistische economieën en machtige instituties.

Bookchin presenteert een politieke filosofie die hij het communalisme noemt. Daarin wordt niet iedere vorm van bestuur afgewezen, maar is er vooral ruimte voor lokale stads- en gemeentepolitiek. Deze politiek staat dicht bij de bevolking waardoor de samenleving op veel kleinere schaal kan worden georganiseerd. Bookchin pleit voor decentralisatie van de macht en een meer directe democratie. Aan de basis hiervan staan de burgers, die actief moeten participeren in besluitvormingsprocessen en die samen de verantwoordelijkheid delen voor de uitkomsten van deze besluiten in hun gemeenschap.

Het communalisme benadrukt ook het belang van ecologie en duurzaamheid en de noodzaak voor de menselijke samenleving om in harmonie te leven met de natuur. Bookchin beschouwt de mens en de natuurlijke wereld als complementaire partners. Om dit duidelijk te maken, maakt hij onderscheid tussen een eerste en een tweede natuur, De eerste natuur is de natuurlijke wereld die wordt begrepen als het proces van biologische evolutie en het tot stand komen van dierlijke gemeenschappen. De mens komt voort uit de eerste natuur, maar om recht te doen aan zowel de mens als de natuurlijke wereld, introduceert Bookchin het begrip 'tweede natuur'. Deze tweede natuur is de wereld die door de mens is gecreëerd als gevolg van sociale evolutie. De tweede natuur bevat ook het woord "natuur" om zo te laten zien dat er sprake is van continuïteit tussen de mens en de natuurhistorische geschiedenis en natuurlijke omgeving. Tegelijkertijd geeft het woord "tweede" aan dat de mens ten aanzien van de eerste natuur een zekere autonomie heeft verworven en van daaruit zijn relatie tot de omgeving bewust vormgeeft. Zo is de menselijke maatschappij voortgekomen uit de natuur, maar blijft hij er tegelijkertijd ook onderdeel van.

Bookchin heeft kritiek op zowel dualistische als op monistische visies op de natuur. Hij problematiseert dualistische visies door te stellen dat deze de continuïteit tussen de eerste en de tweede natuur ondermijnen en de mens van de natuurlijke wereld vervreemden. Ook monistische visies schieten volgens Bookchin tekort. Deze gaan er immers vanuit dat de sociale en de natuurlijke wereld één zijn. Dit impliceert dan weer dat de sociale wereld zou kunnen worden begrepen met louter biologische concepten, of, andersom, dat de biologische wereld kan worden gevangen puur in sociale theorieën. Hij stelt dat een monistische visie niet voldoet omdat zij de sociale wereld hetzij tot natuurlijke processen reduceert, hetzij de natuurlijke wereld idealiseert.

Bookchin stelt verder dat de mens alleen de tweede natuur heeft gewaardeerd en ontwikkeld en daarbij de eerste natuur heeft uitgebuit. Het ideaal van Bookchin is daarom de creatie van een derde natuur, die voort moet komen uit de combinatie van biologische en sociale evolutie. In deze natuur zet de mens bewust zijn rationele, sociale en creatieve capaciteiten in voor de menselijke en niet-menselijke wereld. Zo verwijst de derde natuur naar de mogelijkheid voor de menselijke samenleving om een nieuwe, ecologische samenleving te creëren die in harmonie is met de natuur. Het is de staat van de wereld zoals die zou kunnen zijn als de mens zou leven in een ecologische samenleving, waarin sociale en ecologische systemen op een holistische manier zijn geïntegreerd en waarin mensen in staat zijn om in harmonie te leven met de natuur. Deze samenleving zou gebaseerd zijn op principes van decentralisatie, participatie, wederzijdse hulp en zelfbeheer.

Ten aanzien van technologie en technologische ontwikkeling neemt Bookchin een dubbele houding aan. Aan de ene kant is hij kritisch op technologische ontwikkeling indien die wordt gepresenteerd als oplossing voor milieu- of klimaatproblemen. Volgens hem worden op deze manier problemen en oplossingen gedepolitiseerd, in plaats van te kijken naar structurele oorzaken. Aan de andere kant ziet Bookchin echter ook kansen in technologie, maar dan moet de technologische ontwikkeling er wel op gericht zijn om het leven van mensen beter te maken en bovendien moet ze duurzaam zijn. Zo kan werk immers makkelijker gemaakt worden, en blijft er meer tijd over om te besteden aan creatieve, sociale en politieke aspecten van het leven.

Positie 23: Berry

Lokale gemeenschappen en landbouwpraktijken zijn een duurzaam en eerlijk alternatief voor de globaliserende economie.

Wendell Berry (1934-) is een schrijver, dichter en boer, die uitvoerig heeft geschreven over onderwerpen zoals landbouw, milieubescherming en de verbanden tussen menselijke samenlevingen en de natuur. Berry stelt dat het dominante globale economische systeem ecologisch destructief en sociaal onrechtvaardig is. Daarom pleit hij voor een lokale economie die zowel ecologisch duurzaam als sociaal rechtvaardig is, met een focus op kleinschalige, lokale productie en consumptie.

De ideeën van Berry passen binnen het lokalisme. Het lokalisme is een verzameling van politiek-filosofische theorieën die het belang van lokale gemeenschappen, economieën en culturen benadrukken. Het is gebaseerd op het idee dat lokale gemeenschappen beter in staat zijn om beslissingen te nemen over hun eigen leven en omgeving dan grotere groepen. Het is een tegenreactie op toenemende

globalisering, die de behoeften, waarden en belangen van lokale gemeenschappen secundair maakt aan die van grotere en abstractere groepen. Berry benadrukt het belang van de verbindingen tussen mensen en hij heeft uitvoerig geschreven over het belang van het behouden en versterken van lokale gemeenschappen. Hij gelooft dat sterke gemeenschappen essentieel zijn voor het welzijn van de mens en voor het behoud van de natuur.

Berry is een sterk voorstander van een terugkeer naar kleinschalige, duurzame landbouwpraktijken en benadrukt het belang van het behouden van lokale voedselsystemen en het behouden van een nauwe verbinding tussen mensen en de grond. Hij stelt dat industriële landbouw onhoudbaar en schadelijk is voor zowel mensen als het milieu en dat een meer agrarische samenleving rechtvaardiger en duurzamer zou zijn. Boeren moeten volgens Berry verantwoordelijke beheerders van het land zijn, die methoden gebruiken die in harmonie zijn met natuurlijke systemen en die de gezondheid van de bodem, het water en biodiversiteit behouden. Daarom pleit hij voor traditionele, kleinschalige en gevarieerde methoden, zoals het roteren van gewassen en het gebruik van dieren voor het bewerken van land. Grootschalige industriële agricultuur zorgt voor een afname van boerenbedrijven die in handen zijn van lokale mensen en families. Hij pleit voor het creëren van lokale voedselsystemen die boeren in direct contact brengen met de consument, waarin boeren eerlijke prijzen krijgen en lokale culturen en gebruiken in stand kunnen blijven.

Berry pleit ook voor een eenvoudiger manier van leven. Hij bekritiseert de consumptiecultuur en promoot het idee van geluk vinden in minder materialistische middelen. Hij is dan ook kritisch over technologie, omdat hij gelooft dat het vaak op een destructieve manier wordt gebruikt voor zowel het milieu als voor plattelandsgemeenschappen. Hij stelt dat moderne industriële technologie is gebaseerd op het idee van overheersing en controle en dat het vaak wordt gebruikt om natuurlijke hulpbronnen te exploiteren en om een bepaalde manier van leven op te leggen aan mensen.

Berry stelt een aantal standaarden op waarop hij zijn eigen gebruik van technologie baseert. Zo moet het goedkoper, kleiner, beter en energiezuiniger zijn dan hetgeen dat het vervangt, moet het gerepareerd kunnen worden door iemand met normale intelligentie en moet het te koop zijn bij een kleine en lokale winkel. Daarnaast gelooft Berry dat technologie op een manier moet worden gebruikt die consistent is met de principes van beheer, duurzaamheid en gemeenschapszin. Hij pleit voor het gebruik van technologie op een manier die in harmonie is met natuurlijke systemen, die de gezondheid van de bodem, water en biodiversiteit behoudt en die het welzijn van plattelandsgemeenschappen ondersteunt.

Positie 24: Ecomodernisme

Technologische vooruitgang kan zorgen voor meer welvaart, terwijl milieu-impact kan worden verminderd.

In 2015 verscheen "Een Ecomodernistisch Manifest", waarin het ecomodernistische gedachtegoed werd samengevat door achttien auteurs³. Het ecomodernisme is een politiek-filosofische positie binnen de milieu filosofie die gericht is op het gebruik van technologie om de menselijke impact op het milieu te verkleinen, zonder in te hoeven leveren op levensstandaard. Het ecomodernisme streeft verdere modernisering van de maatschappij na, om duurzaamheid te bevorderen. Volgens ecomodernisme zijn traditionele milieubewegingen te negatief over de rol van de mens en in het bijzonder technologie, en benadrukken de kansen die technologie kan bieden om huidige problemen op te lossen.

Het ecomodernisme biedt een optimistische visie op oplossingen voor milieuproblematiek. Het vooruitgangsoptimisme is de overtuiging dat de mensheid voortdurend vooruitgang boekt en dat de toekomst beter zal zijn dan het heden. Het wordt vaak geassocieerd met het geloof in de kracht van wetenschap en technologie, evenals economische en sociale vooruitgang, om de menselijke toestand te verbeteren. Deze overtuiging kan ook gepaard gaan met een geloof in de verbetering van gezondheid, onderwijs en levensstandaard voor iedereen in de toekomst. Sommigen associëren progressief optimisme ook met het geloof dat "vooruitgang" een fundamenteel aspect is van de menselijke aard en beschaving.

³ John Asafu-Adjaye, Linus Blomqvist, Stewart Brand, Barry Brook, Ruth Defries, Erle Ellis, Christopher Foreman, David Keith, Martin Lewis, Mark Lynas, Ted Nordhaus, Roger Pielke, Rachel Pritzker, Pamela Ronald, Joyashree Roy, Mark Sagoff, Michael Shellenberger, Robert Stone en Peter Teague.

Voorstanders van het ecomodernisme stellen dat er weinig steun is voor traditionele milieubewegingen en dat een optimistische visie nodig is. De moraliserende focus op "consuminderen" zou averechts werken, omdat veel mensen uitstoot als noodzakelijk kwaad zien om te voorzien in banen, goederen en welvaart. Een meer optimistische visie kan meer aansluiting vinden met arbeiders en industrie en daardoor meer politiek succes behalen.

Het ecomodernisme verwerpt het idee dat economische groei en milieubescherming op gespannen voet met elkaar staan. Het idee dat de groei van de economie los kan staan van degradatie van het milieu heet "ontkoppeling". Historisch gezien is het verhogen van de levensstandaard van de mens steeds gepaard gegaan met het zwaarder belasten van het milieu. Ecomodernisten stellen dat het verder verbeteren van technologie zorgt dat de milieu-impact per persoon af zal nemen. Daarvoor moeten we investeren in het verbeteren van technologie die gebruikt kan worden voor efficiëntere landbouw en in nucleaire energie. Volgens ecomodernisten zullen deze technologieën zorgen voor minder landgebruik en een verminderde afhankelijkheid van natuurlijke hulpbronnen. Daardoor kan de economie groeien zonder dat dit schade toebrengt aan het milieu. Dat economische groei dusdanig losgekoppeld kan worden van uitstoot en milieudegradatie dat er voldoende ruimte ontstaat voor herstel ten opzichte van de huidige situatie, is (nog) niet bewezen.

Volgens ecomodernisten zijn plattelandsgebieden minder efficiënt in landgebruik dan steden, en zorgen ze voor relatief meer milieu-impact per persoon. Daarom stimuleert het ecomodernisme verregaande intensivering op het gebied van voedselproductie en wonen. Steden beslaan slechts tussen één en drie procent van de totale oppervlakte van de aarde, terwijl ze een thuis bieden aan vier miljard mensen. Stedelijke gebieden zijn efficiënter in het bieden van onderdak, mobiliteit en werkgelegenheid. Zo blijft er meer ruimte over voor de natuur, terwijl de mens minder energie nodig heeft om dezelfde behoeften te vervullen. Dit kan alleen gerealiseerd worden als technologieën worden gebruikt die landbouw efficiënter maken, zoals genetische modificatie van gewassen. Tegelijkertijd wordt de natuur zoveel mogelijk met rust gelaten, zodat deze kan herstellen. Zo is er binnen het ecomodernisme ruimte voor verwildering, zeker als die worden gecombineerd met nieuwe technologieën als het terugbrengen van uitgestorven diersoorten.

Het ecomodernisme wordt bekritiseerd omdat het vertrouwt op technologie als oplossing voor milieuproblemen. Dit vertrouwen wordt in de milieufilosofie de "technological fix" genoemd. Ecomodernisten menen dat wetenschap, technologie en techniek de sleutel vormen voor het oplossen van ieder natuur- en milieuprobleem, ook als de technologie nog niet beschikbaar is. Critici vrezen dat een sterke nadruk op technologie structurele oorzaken, zoals mondiale ongelijkheid, van het probleem negeert.

Positie 25: Plumwoord

Het rationalisme is bepalend voor de onderdrukking van vrouwen en de natuur.

Het ecofeminisme brengt het feminisme en ecologisme samen in een politieke filosofie en activistische beweging. Het feminisme is een verzameling van stromingen die ongelijke (machts)verhoudingen tussen mannen en vrouwen analyseert en bekritiseert. Het ecofeminisme veronderstelt een verband tussen de onderdrukking van vrouwen en de ecologische achteruitgang van de natuur. Beide worden gezien als consequenties van het patriarchaat en het kapitalisme. Het patriarchaat is een maatschappijvorm waarin mannen de dominante rol hebben. Dit wordt door feministische theorieën gezien als belangrijke oorzaak van ongelijkheid tussen mannen en vrouwen. Het kapitalisme benadeelt volgens het ecofeminisme vrouwen en gemarginaliseerde groepen disproportioneel, omdat deze groepen vaker afhankelijk zijn van natuurlijke hulpbronnen en vaker worden ontheemd. Ook dragen deze groepen traditioneel meer zorg voor de natuurlijke omgeving, terwijl deze kennis, skills en bijdragen aan duurzaamheid geen monetaire waarde hebben in het kapitalisme.

Val Plumwood (1939-2008) is een bekende ecofeminist die de onderdrukking van vrouwen ziet als één van de vormen van onderdrukking die voortkomen uit dezelfde ideologische structuur. Haar ecofeminisme bekritiseert het dualisme van onder andere Descartes. Het dualisme wordt gezien als zeer invloedrijk voor het westerse denken en blijft niet beperkt tot het substantiedualisme waarin geest tegenover materie staat en mens tegenover dier. Plumwood stelt dat het cartesische dualisme ervoor

heeft gezorgd dat de westerse samenleving een dualistisch karakter heeft gekregen. Dit uit zich in samenhangende tegenstellingen, zoals man tegenover vrouw, cultuur tegenover natuur, ratio tegenover emotie en lichaam tegenover geest. Deze tegenstellingen noemt Plumwood dualistisch omdat ze 1) essentialistisch en 2) hiërarchisch zijn. De dualismen zijn essentialistisch omdat er geen gradatie of overlap mogelijk is in de categorieën: dat wat mannelijk is, behoort niet tot de categorie van vrouwelijkheid, en andersom. De complexiteit van de werkelijkheid wordt gereduceerd doordat alles binnen één van de twee categorieën moet passen. Zo worden groepen versimpeld en als soortgelijk behandeld binnen een categorie. De dualismen zijn hiërarchisch omdat één van de twee concepten wordt opgevat en behandeld als superieur aan de andere. Aan de lagere categorie wordt (deels) inherente waarde onzegd of wordt alleen instrumentele waarde toegeschreven.

Plumwood stelt dat rationaliteit in de westerse wereld het hoogste ideaal van de mensheid is geworden. Tegelijkertijd wordt rationaliteit als tegengesteld aan de natuur beschouwd. Daarmee wordt de natuur verklaard tot geest- en levenloos en ontnomen van alle positieve eigenschappen van de mensheid. Een soortgelijke ontwikkeling is te zien bij het onderscheid tussen genders. Mannen worden historisch gezien geïdentificeerd met rationaliteit, cultuur en de geest, terwijl de vrouw wordt gekoppeld aan lichamelijke, natuur en emotie. Volgens dat mensbeeld beschikken vrouwen niet, of in mindere mate, over eigenschappen die de man superieur maakt. Volgens Plumwood is dit denken diepgeworteld in ons wereldbeeld en naturaliseert het de dominantie over de vrouw, de natuur, en andere groepen die een lagere hiërarchische status hebben. Het antwoord van Plumwood op dit dualisme is niet het ontkennen van verschillen, maar het ontwikkelen van een niet-hiërarchisch en niet-essentialistisch begrip van verschillen. We kunnen bijvoorbeeld wel verschillende genders herkennen, maar die zijn niet gelimiteerd tot twee genders, waarvan er één positiever wordt gewaardeerd, en ook worden ze niet gedefinieerd door een aantal essentiële eigenschappen.

Tenslotte is Plumwood zeer kritisch op het antropocentrisme. Haar kritiek richt zich op het centrisme. Dat is het idee dat bepaalde perspectieven, waarden of groepen van centraal belang zijn, terwijl andere worden gemarginaliseerd. Groepen die worden gemarginaliseerd zijn groepen die te maken hebben met sociale of politieke uitsluiting, bijvoorbeeld mensen van kleur, mensen behorend tot de LHBTIQ+ gemeenschap, en mensen met een beperking. Door de "zelf" in het centrum te plaatsen, ontstaat er ongevoeligheid voor de behoeften, gedachten en gevoelens van de "ander". Deze structuur neutraliseert en rechtvaardigt dominantie over de ander. Plumwood analyseert hoe centrisme werkt in de samenleving, met name hoe het de stemmen, perspectieven en ervaringen van degenen die geen deel uitmaken van de dominante groepen (de "zelf") marginaliseert. Zij beargumenteert dat centrisme systemen van onderdrukking en onrechtvaardigheid in stand houdt, zoals racisme, klassisme en seksisme en leidt tot negeren van de rechten en behoeften van gemarginaliseerde gemeenschappen. In relatie tot de natuur ontstaat er door centrisme ecologische blindheid. Door ecologische blindheid zien we de waarde van de natuur en de onderlinge afhankelijkheid van al het leven niet meer.

Positie 26: Shiva

Natuurbescherming moet een toewijding zijn aan sociale rechtvaardigheid, bio- en culturele diversiteit, en het geloof in de samenhang van alles dat leeft.

Vandana Shiva (1952-) is een milieuactiviste, fysicus en invloedrijke auteur. Ze heeft uitgebreid geschreven over de negatieve gevolgen van globalisering, het belang van het behoud van biodiversiteit en lokale voedselproductie. Daarbij levert ze kritiek op het dominante westerse model van (economische) ontwikkeling, dat ze ziet als exploitatief, destructief en onrechtvaardig. In haar schrijven en activisme benadrukt Shiva de samenhang van alle levende wezens en het belang van het erkennen dat menselijke handelingen een impact hebben op de natuurlijke wereld. Zo heeft Shiva geschreven over het belang van het erkennen van de verbanden tussen milieudegradatie, sociale ongelijkheid en de onderdrukking van gemarginaliseerde groepen, en zegt dat inspanningen om het milieu te beschermen ook moeten worden vergezeld door inspanningen om deze andere problemen aan te pakken.

Een van haar belangrijkste bijdragen is haar kritiek op het dominante westerse model van vooruitgang. Een voorbeeld daarvan is de Groene Revolutie, die voor ogen had om de voedselproductie in India te verhogen door gebruik te maken van chemische meststoffen en pesticiden en gewassen met hoge opbrengsten. Shiva stelt dat de Groene Revolutie heeft geleid tot de verdrijving van kleine boeren, de

vernietiging van biodiversiteit en de afbraak van traditionele kennis en praktijken. Ook heeft Shiva kritiek geuit op de manier waarop westerse natuurbehoudinspanningen vaak zijn geïmplementeerd in het mondiale Zuiden. De bescherming van bepaalde soorten of ecosystemen kregen hierbij de prioriteit boven de behoeften en rechten van lokale gemeenschappen. Zo krijgen gebieden een beschermd status, zonder dat daarbij de belangen van lokale bevolkingsgroepen worden erkend. Bij het aanwijzen van beschermd gebieden worden inheemse mensen bijvoorbeeld verdrongen of hun toegang tot natuurlijke hulpbronnen beperkt. Shiva noemt deze houding paternalistisch. Dat wil zeggen dat lokale gemeenschappen worden benaderd alsof ze hulp of bescherming nodig hebben, en zelf niet in staat zijn hun natuurlijke omgeving te beheren. De kennis die lokale bevolkingen van hun omgeving hebben, wordt vaak niet serieus genomen.

Shiva stelt dat deze vorm van natuurbeheer en ontwikkeling kan worden gezien als neokolonialisme. Dit is een systeem waarin rijke, ontwikkelde landen hun eigen ideeën en gebruiken aan andere landen opleggen. Deze druk wordt uitgeoefend door economische of politieke druk, in plaats van de militaire bezetting die eerder onderdeel vormde van kolonisatie. Op deze manier worden natuurlijke hulpbronnen, arbeidskrachten en markten van minder ontwikkelde landen uitgebuit, wat armoede, ongelijkheid en afhankelijkheid in stand houdt.

Ook is Shiva kritisch over globalisatie, omdat globalisering leidt tot concentratie van rijkdom en macht in de handen van een kleine groep grote bedrijven en financiële instellingen, ten koste van kleinschalige producenten, lokale gemeenschappen en het milieu. Ze stelt dat globalisatie vaak uitbuiting van natuurlijke hulpbronnen en arbeid betreft en kan leiden tot milieudegradatie, sociale ongelijkheid en culturele en natuurlijke homogenisering. Culturen gaan door globalisatie steeds meer op elkaar lijken, waardoor traditionele culturele praktijken verloren gaan. Tegelijkertijd zorgt de introductie van exotische diersoorten, de destructie van natuurlijke leefomgevingen en de toename van monocultuur ervoor dat biodiversiteit afneemt. Ook heeft ze gewezen op de manier waarop vrouwen en andere gemarginaliseerde groepen vaak disproportioneel worden getroffen door milieudegradatie.

Shiva pleit voor een holistische benadering van natuurbeheer die rekening houdt met de culturele en economische behoeften van lokale gemeenschappen en hun rol in het beheer van de natuurlijke omgeving erkent. Shiva stelt namelijk dat mensen een integraal onderdeel zijn van de natuurlijke omgeving en dat ons welzijn nauw verbonden is met de gezondheid van de planeet. In dit opzicht ziet Shiva mensen als onderdeel van de natuur en gelooft ze dat onze relatie met de natuurlijke wereld een van wederzijdse afhankelijkheid en respect moet zijn, in plaats van een van overheersing en uitbuiting.

Positie 27: Ophuls

Liberaal democratieën zijn niet in staat op milieuproblemen adequaat op te lossen, daarvoor is een autoritair systeem nodig.

Autoritaire politiek-filosofische posities hebben als uitgangspunt dat er een sterke centrale autoriteit nodig is die het monopolie op de macht heeft en besluiten maakt voor de gehele gemeenschap, zonder input van de bevolking. Eco-autoritaire visies stellen dat liberale democratieën niet voldoende in staat zijn om oplossingen voor milieu- en klimaatproblematiek te bieden. Deze problematiek wordt door William Ophuls (1934-) gekenmerkt door het overschrijden van natuurlijke grenzen aan consumptie en het gebruik van grondstoffen. Omdat iedereen in de tragedie van gemene goederen handelt uit eigenbelang bij het benutten van gedeelde natuurlijke hulpbronnen, is er een centrale autoritaire overheid nodig die bepaalt hoe deze hulpbronnen worden verdeeld.

Ophuls stelt dat er een aantal mogelijkheden zijn om te reageren op de milieuproblematiek. De eerste is het voortzetten van het huidige beleid. Dit ziet Ophuls niet als een oplossing, omdat compromissen tussen alle actoren worden gesloten en grote aanpassingen pas worden gedaan wanneer er geen andere mogelijkheid meer is. De tweede mogelijkheid is een technocratische oplossing. Dit is het vertrouwen op technologie om milieuproblematiek op te lossen, zoals we in deze syllabus hebben gezien bij het ecomodernisme. De derde optie is het terugdringen van ecologische degradatie door onze levensstandaarden aan te passen. De mens zal dan zichzelf beperken om duurzaam binnen de grenzen van beschikbare hulpbronnen te leven. Naar deze laatste optie gaat zijn voorkeur uit, omdat hij vindt dat

een technocratische oplossing alleen de symptomen van het probleem oplost. Ook gelooft Ophuls niet dat technologie ervoor kan zorgen dat de mens zich in het gebruik van hulpbronnen helemaal niet meer hoeft te beperken tot de grenzen van de aarde.

Ophuls is van mening dat het terugdringen van ons gebruik van natuurlijke hulpbronnen zelden in het directe belang van de individuele mens is. Dit komt volgens Ophuls door liberale waarden als individualisme, vrijheid, individuele rechten en het nastreven van eigenbelang. Meerderheidsregeringen die zijn gebaseerd op deze waarden zijn erop ingesteld om zoveel mogelijk individuen te geven wat zij willen. Volgens Ophuls komen deze waarden voort uit snelle economische groei, die lang onproblematisch was vanwege de aanwezigheid van veel natuurlijke hulpbronnen en de afwezigheid van grootschalige milieu- en klimaatproblematiek, en worden ze in stand gehouden door het blijvend nastreven van economische groei.

Een duurzame samenleving kan volgens Ophuls alleen worden bereikt en in stand worden gehouden als deze van bovenaf wordt opgelegd en afgedwongen. Hij stelt dat de liberale democratie hier niet toe in staat is omdat het grootste gedeelte van de bevolking niet voldoende ecologische kennis heeft. Daarnaast zijn liberale democratieën te veel gericht op voortdurende economische groei en korte-termijn compromissen sluiten. Door steeds compromissen te sluiten tussen alle belanghebbenden worden er geen grote fundamentele besluiten gemaakt, maar tellen kleine beslissingen over een langere periode op tot een politieke koers. Deze politieke koers is daarom niet bepaald door van tevoren uitgedacht lange-termijn beleid, maar ontwikkelt zich reactief.

Ophuls stelt dat een succesvolle transitie naar een samenleving waarin milieuproblematiek geprioriteerd wordt vraagt om een meer autoritaire overheid. Het eco-autoritarisme werd in de jaren 70 gebaseerd op het model van de Sovjet-Unie, maar het relatieve succes van China in de aanpak van de klimaatcrisis heeft ervoor gezorgd dat de beweging zich nu laat inspireren door China.

4.6.3 Primaire tekst 4, Wendell Berry over patronen

Uit: *Solving for Pattern*.

Solving for Pattern

Our dilemma in agriculture now is that the industrial methods that have so spectacularly solved some of the problems of food production have been accompanied by "side effects" so damaging as to threaten the survival of farming. Perhaps the best clue to the nature and gravity of this dilemma is that it is not limited to agriculture. My immediate concern here is with the irony of agricultural methods that destroy, first, the health of the soil and, finally, the health of human communities. But I could just as easily be talking about sanitation systems that pollute, school systems that graduate illiterate students, medical cures that cause disease, or nuclear armaments that explode in the midst of the people they are meant to protect. This is a kind of surprise that is characteristic of our time: the cure proves incurable; security results in the evacuation of a neighborhood or a town. It is only when it is understood that our agricultural dilemma is characteristic not of our agriculture but of our time that we can begin to understand why these surprises happen, and to work out standards of judgment that may prevent them.

To the problems of farming, then, as to other problems of our time, there appear to be three kinds of solutions: There is, first, the solution that causes a ramifying series of new problems, the only limiting criterion being, apparently, that the new problems should arise beyond the purview of the expertise that produced the solution – as, in agriculture, industrial solutions to the problem of production have invariably caused problems of maintenance, conservation, economics, community health, etc., etc. If, for example, beef cattle are fed in large feed lots, within the boundaries of the feeding operation itself a certain factory-like order and efficiency can be achieved. But even within those boundaries that mechanical order immediately produces a biological disorder, for we know that health problems and dependence on drugs will be greater among cattle so confined than among cattle on pasture.

And beyond those boundaries, the problems multiply. Pen feeding of cattle in large numbers involves, first, a manure-removal problem, which becomes at some point a health problem for the animals themselves, for the local watershed, and for adjoining ecosystems and human communities. If the manure is disposed of without returning it to the soil that produced the feed, a serious problem of soil fertility is involved. But we know too that large concentrations of animals in feed lots in one place tend to be associated with, and to promote, large cash-grain monocultures in other places. These monocultures

tend to be accompanied by a whole set of 2 specifically agricultural problems: soil erosion, soil compaction, epidemic infestations of pests, weeds, and disease. But they are also accompanied by a set of agricultural-economic problems (dependence on purchased technology; dependence on purchased fuels, fertilizers, and poisons; dependence on credit) – and by a set of community problems, beginning with depopulation and the removal of sources, services, and market to more and more distant towns. And these are, so to speak, only the first circle of the bad effects of a bad solution. With a little care, their branchings can be traced on into nature, into the life of the cities, and into the cultural and economic life of the nation.

The second kind of solution is that which immediately worsens the problem it is intended to solve, causing a hellish symbiosis in which problem and solution reciprocally enlarge one another in a sequence that, so far as its own logic is concerned, is limitless – as when the problem of soil compaction is “solved” by a bigger tractor, which further compacts the soil, which makes a need for a still bigger tractor, and so on and on. There is an identical symbiosis between coal-fired power plants and air conditioners. It is characteristic of such solutions that no one prospers by them but the suppliers of fuel and equipment. These two kinds of solutions are obviously bad. They always serve one good at the expense of another or of several others, and I believe that if all their effects were ever to be accounted for they would be seen to involve, too frequently if not invariably, a net loss to nature, agriculture, and the human commonwealth.

Such solutions always involve a definition of the problem that is either false or so narrow as to be virtually false. To define an agricultural problem as if it were solely a problem of agriculture – or solely a problem of production or technology or economics – is simply to misunderstand the problem, either inadvertently or deliberately, either for profit or because of a prevalent fashion of thought. The whole problem must be solved, not just some handily identifiable and simplifiable aspect of it.

Both kinds of bad solutions leave their problems unsolved. Bigger tractors do not solve the problem of soil compaction any more than air conditioners solve the problem of air pollution. Nor does the large confinement-feeding operation solve the problem of food production; it is, rather, a way calculated to allow large-scale ambition and greed to profit from food production. The real problem of food production occurs within a complex, mutually influential relationship of soil, plants, animals, and people. A real solution to that problem will therefore be ecologically, agriculturally, and culturally healthful.

Perhaps it is not until health is set down as the aim that we come in sight of the third kind of solution: that which causes a ramifying series of solutions – as when meat animals are fed on the farm where the feed is raised, and where the feed is raised to be fed to the animals that are on the farm. Even so rudimentary a description implies a concern for pattern, for quality, which necessarily complicates the concern for production. The farmer has put plants and animals into a relationship of mutual dependence, and must perforce be concerned for balance or symmetry, a reciprocating connection in the pattern of the farm that is biological, not industrial, and that involves solutions to problems of fertility, soil husbandry, economics, sanitation – the whole complex of problems whose proper solutions add up to health: the health of the soil, of plants and animals, of farm and farmer, of farm family and farm community, all involved in the same interrelated, interlocking pattern – or pattern of patterns.

A bad solution is bad, then, because it acts destructively upon the larger patterns in which it is contained. It acts destructively upon those patterns, most likely, because it is formed in ignorance or disregard of them. A bad solution solves for a single purpose or goal, such as increased production. And it is typical of such solutions that they achieve stupendous increases in production at exorbitant biological and social costs.

A good solution is good because it is in harmony with those larger patterns – and this harmony will, I think, be found to have a nature of analogy. A bad solution acts within the larger pattern the way a disease or addiction acts within the body. A good solution acts within the larger pattern the way a healthy organ acts within the body. But it must at once be understood that a healthy organ does not – as the mechanistic or industrial mind would like to say – “give” health to the body, is not exploited for the body’s health, but is a part of its health. The health of organ and organism is the same, just as the health of organism and ecosystem is the same. And these structures of organ, organism, and ecosystem – as John Todd has so ably understood – belong to a series of analogical integrities that begins with the organelle and ends with the biosphere.

4.6.4 Primaire tekst 4, Garrett Hardin over gemene goederen

Uit: *The Tragedy of the Commons*.

The tragedy of the commons develops in this way. Picture a pasture open to all. It is to be expected that each herdsman will try to keep as many cattle as possible on the commons. Such an arrangement may work reasonably satisfactorily for centuries because tribal wars, poaching, and disease keep the numbers of both man and beast well below the carrying capacity of the land. Finally, however, comes the day of reckoning, that is, the day when the long-desired goal of social stability becomes a reality. At this point, the inherent logic of the commons remorselessly generates tragedy. (1244)

...

As a rational being, each herdsman seeks to maximize his gain. Explicitly or implicitly, more or less consciously, he asks, 'What is the utility to me of adding one more animal to my herd?' This utility has one negative and one positive component.

1. The positive component is a function of the increment of one animal. Since the herdsman receives all the proceeds from the sale of the additional animal, the positive utility is nearly +1.
2. The negative component is a function of the additional overgrazing created by one more animal. Since, however, the effects of overgrazing are shared by all the herdsmen, the negative utility for any particular decision-making herdsman is only a fraction of -1.

Adding together the component partial utilities, the rational herdsman concludes that the only sensible course for him to pursue is to add another animal to his herd. And another; and another... But this is the conclusion reached by each and every rational herdsman sharing a commons. Therein is the tragedy. Each man is locked into a system that compels him to increase his herd without limit--in a world that is limited. Ruin is the destination toward which all men rush, each pursuing his own best interest in a society that believes in the freedom of the commons. Freedom in a commons brings ruin to all. (1244)

...

The tragedy of the commons is involved in population problems in another way. In a world governed solely by the principle of "dog eat dog" – if indeed there ever was such a world – how many children a family had would not be a matter of public concern. Parents who bred too exuberantly would leave fewer descendants, not more, because they would be unable to care adequately for their children. David Lack and others have found that such a negative feedback demonstrably controls the fecundity of birds. But men are not birds, and have not acted like them for millenniums, at least. (1246)

...

The only way we can preserve and nurture other and more precious freedoms is by relinquishing the freedom to breed, and that very soon. "Freedom is the recognition of necessity" – and it is the role of education to reveal to all the necessity of abandoning the freedom to breed. Only so, can we put an end to this aspect of the tragedy of the commons. (1248)

4.6.5 Eindtermen bij kwestie 5

- 31 De kandidaten kunnen de opvattingen van het eco-libertarisme, Pogge, Bookchin, Berry, ecomodernisme, Plumwood, Shiva en Ophuls over de oorzaken van en oplossingen voor milieu- en klimaatproblemen uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - de begrippen 'politiek handelingsperspectief' en 'rechtvaardigheid';
 - de opvatting dat milieu- en klimaatproblemen een individuele morele verantwoordelijkheid zijn en vragen om persoonlijke acties;
 - de opvatting dat milieu- en klimaatproblemen collectieve actieproblemen zijn, met Hardins concept van 'de tragedie van gemene goederen';
 - de rol die technologie kan spelen in het oplossen van klimaatverandering en milieudegradatie.
- 32 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het eco-libertarisme milieuproblemen zo veel mogelijk via de markt moeten worden opgelost. Daarbij kunnen zij betrekken:
 - Nozicks libertarische opvattingen over individuele vrijheid, de vrije markt, de overheid als nachtwakersstaat, en zijn kritiek op distributieve rechtvaardigheid;

- de eco-libertarische opvatting dat eigendomsrechten een oplossing zijn voor het collectieve actieprobleem van de tragedie van gemene goederen en de rol van de overheid daarbij;
 - het onderscheid in opvatting over de toe-eigening van natuurlijke hulpbronnen tussen rechts-libertairen en links-libertairen met de begrippen 'legitiem bezit' en 'oorspronkelijke verwerving'.
- 33 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het kosmopolitisch liberaal-egalitarisme natuurlijke hulpbronnen rechtvaardig moeten worden verdeeld. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Rawls' theorie van rechtvaardigheid met de begrippen 'oorspronkelijke positie' en 'sluier van onwetendheid' en de rol van de overheid daarbij;
 - Pogges kosmopolitische opvatting dat Rawls' theorie van rechtvaardigheid ook van toepassing is op internationaal niveau;
 - Pogges opvatting over klimaatrechtvaardigheid met zijn kritiek op de huidige verdeling van de gevolgen van milieu- en klimaatproblemen, waarbij ongelijkheid tussen zowel sociale groepen als tussen landen, naar voren komt in de onevenredige verdeling van hulpbronnen en de disproportionele uitstoot van broeikasgassen;
 - Pogges opvatting over intergenerationale rechtvaardigheid;
 - de kritiek van het kosmopolitisch liberaal-egalitarisme op ongelimiteerde economische groei en het pleidooi voor ontgroeien.
- 34 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Bookchin ecologische problemen voornamelijk voortkomen uit hiërarchie en dominantie. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Bookchins opvatting dat ecologische problemen ontstaan uit sociale problemen;
 - Bookchins communalistische opvatting over bestuur;
 - Bookchins onderscheid tussen eerste en tweede natuur, zijn kritiek op zowel dualistische als monistische visies op de natuur, en zijn ideaal van een derde natuur;
 - Bookchins dubbele houding ten aanzien van technologie.
- 35 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Berry lokale gemeenschappen en landbouwpraktijken een duurzaam en eerlijk alternatief zijn voor de globaliserende economie. Daarbij kunnen zij betrekken:
- het lokalisme als tegenreactie op toenemende globalisering;
 - Berry's kritiek op industriële landbouw en zijn pleidooi voor een terugkeer naar kleinschalige, duurzame landbouwpraktijken;
 - Berry's kritiek op industriële technologie en zijn opvatting over een juist gebruik van technologie.
- 36 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het ecomodernisme technologische vooruitgang kan zorgen voor meer welvaart, terwijl milieu-impact kan worden verminderd. Daarbij kunnen zij betrekken:
- dat het ecomodernisme een vorm van vooruitgangsoptimisme is en dat volgens het ecomodernisme een optimistische visie nodig is;
 - het ecomodernistische idee van ontkoppeling met daarbij de rol van technologie en de intensivering van voedselproductie en wonen;
 - de kritiek dat het ecomodernisme te veel vertrouwt op een 'technological fix'.
- 37 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het ecofeminisme het rationalisme bepalend is voor de onderdrukking van vrouwen en de natuur. Daarbij kunnen zij betrekken:
- het verband volgens het ecofeminisme tussen de onderdrukking van vrouwen en gemarginaliseerde groepen enerzijds en milieu- en klimaatproblemen als gevolg van patriërchaat en kapitalisme anderzijds;
 - Plumwoods kritiek op het dualisme als ideologische structuur die zowel essentialistisch als hiërarchisch is;
 - Plumwoods kritiek op het ideaal van rationaliteit als een vorm van dualisme dat zowel doorwerkt in het onderscheid tussen mannen en vrouwen als in het onderscheid tussen mens en natuur, en Plumwoods antwoord op het dualisme;
 - Plumwoods kritiek op het antropocentrisme als vorm van centrisme, dat leidt tot rechtvaardiging van dominantie en tot ecologische blindheid.
- 38 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Shiva natuurbescherming een toewijding aan sociale rechtvaardigheid, bio- en culturele diversiteit, en het geloof in de samenhang van alles dat leeft moet zijn. Daarbij kunnen zij betrekken:

- Shiva's kritiek op het dominante westerse model van vooruitgang, omdat dit paternalistisch is en een vorm van neokolonialisme;
 - Shiva's kritiek op globalisering, omdat dit leidt tot milieudegradatie, sociale ongelijkheid en culturele homogenisatie;
 - Shiva's pleidooi voor een holistische benadering van natuurbeheer.
- 39 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het eco-autoritarisme liberale democratieën niet in staat zijn om milieuproblemen adequaat op te lossen, daarvoor is een autoritair systeem nodig. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Ophuls' opvatting dat milieu- en klimaatproblemen voortkomen uit de tragedie van gemene goederen;
 - Ophuls' stelling dat er drie manieren zijn om te reageren op de milieucrisis, namelijk huidig beleid, technologie en aanpassing van de levensstandaard, waarbij Ophuls de eerste twee reacties afwijst;
 - Ophuls' opvatting dat een liberale democratie niet in staat is tot een duurzame samenleving, met de samenhang tussen liberale waarden, meerderheidsregeringen en het streven naar economische groei.

Primaire tekst 5: Berry

- 40 De kandidaten kunnen Berry's argumentatie weergeven en evalueren dat dat problemen in de landbouw illustratief zijn voor andere maatschappelijke problemen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Berry's onderscheid tussen drie type oplossingen, namelijk oplossingen die leiden tot nieuwe problemen, oplossingen die het bestaande probleem vergroten, en oplossingen die leiden tot nieuwe oplossingen;
 - Berry's argument dat slechte oplossingen slecht zijn doordat ze grotere patronen verstoren, terwijl goede oplossingen goed zijn doordat ze bijdragen aan grotere patronen.

Primaire tekst 6: Hardin

- 41 De kandidaten kunnen Hardins opvatting van de tragedie van gemene goederen weergeven en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Hardins opvatting dat bevolkingsgroei een voorbeeld is van de tragedie van gemene goederen;
 - Hardins opvatting dat een tragedie van gemene goederen alleen voorkomen kan worden door de inperking van vrijheden.

BIJLAGE 1 EXAMENPROGRAMMA FILOSOFIE HAVO

Het eindexamen

Het eindexamen bestaat uit het centraal examen en het schoolexamen.

Het examenprogramma bestaat uit de volgende domeinen:

Domein A	Vaardigheden
Domein B	Wijsgerige antropologie
Domein C	Ethiek
Domein D	Sociale filosofie

Het centraal examen

Het centraal examen heeft betrekking op de subdomeinen A1 en A2, in combinatie met een door het College voor toetsen en examens vastgesteld onderwerp. Dit onderwerp is gerelateerd aan een van de domeinen B, C of D als hoofddomein, waarbij een of meer andere domeinen betrokken kunnen zijn, en de subdomeinen van de domeinen B, C of D, die zowel afzonderlijk als in relatie met het onderwerp kunnen worden geëxamineerd.

Het schoolexamen

Het schoolexamen heeft betrekking op domein A en:

- ten minste de domeinen en subdomeinen waarop het centraal examen geen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: een of meer domeinen of subdomeinen waarop het centraal examen betrekking heeft;
- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: andere vakonderdelen, die per kandidaat kunnen verschillen.

De examenstof

Domein A: Vaardigheden

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

1 De kandidaat kan:

met betrekking tot een filosofisch vraagstuk informatie selecteren, structureren en interpreteren:

- een betoog analyseren;
- een betoog beoordelen;
- een logisch correct en overtuigend betoog opzetten en houden;
- de resultaten van een leeractiviteit overdragen aan anderen.

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

2 De kandidaat kan:

- vooronderstellingen onderzoeken waarop een vraagstuk berust;
- verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen.

Subdomein A3: Oriëntatie op studie en beroep

Domein B: Wijsgerige antropologie

Subdomein B1: Centrale begrippen

3 De kandidaat kan een aantal centrale begrippen uit de wijsgerige antropologie herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen.

Subdomein B2: Lichaam, geest en emotie

4 De kandidaat kan:

- verschillende opvattingen over de verhouding tussen lichaam en geest herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen en evalueren;
- verschillende opvattingen over de aard en functies van emoties herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen.

Subdomein B3: De mens als redelijk wezen

- 5 De kandidaat kan:
- verschillende opvattingen over de mens als redelijk wezen herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen;
 - enkele opvattingen over de geldigheid van verschillende vormen van (rationele) kennis herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen.

Domein C: Ethiek

Subdomein C1: Centrale begrippen

- 6 De kandidaat kan een aantal centrale begrippen uit de ethiek herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen.

Subdomein C2: Het goede leven

- 7 De kandidaat kan een aantal opvattingen over de verhouding tussen nut en geluk herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen.

Subdomein C3: Integriteit en verantwoordelijkheid

- 8 De kandidaat kan:
- verschillende posities ten aanzien van individuele vrijheid en collectieve verantwoordelijkheid herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen;
 - binnen de verhouding van individu en gemeenschap de rol aangeven van integriteit en verantwoordelijkheid.

Domein D: Sociale filosofie

Subdomein D1: Centrale begrippen

- 9 De kandidaat kan een aantal centrale begrippen uit de kennisleer herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen.

Subdomein D2: Schaarste, begeerte en macht

- 10 De kandidaat kan:
- uitleggen wat de aard en functie is van menselijke begeerten en behoeften en wat de samenhang is tussen schaarste en behoeften;
 - verschillende opvattingen over de oorsprong van macht en de vormen van macht herkennen, uitleggen en in een filosofische context toepassen.

Subdomein D3: Ideologie

- 11 De kandidaat kan uitleggen wat de rollen invloed is van ideologieën in de maatschappij. Hij kan daarbij aangeven wat de filosofische en/of levensbeschouwelijke uitgangspunten van ideologieën zijn.

BIJLAGE 2 UITWERKING DOMEIN A: DE VAARDIGHEDEN VAN HET VAK FILOSOFIE

De subdomeinen A1 en A2 betreffende de vaardigheden van het vak filosofie maken op dit moment nog geen deel uit van de CE-stof, maar de examens worden wel in de geest ervan geconstrueerd. Op verzoek van veel docenten filosofie is daarom deze bijlage aan de syllabus toegevoegd. Op dit moment is de status ervan dus voorlichtend, maar maakt deze geen deel uit van het CE.

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

(Subdomein A3: Oriëntatie op studie en beroep: niet van toepassing voor het centraal examen)

Voor het centraal examen betreft het de volgende specificaties:

De argumentatieve vaardigheden, onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen van domein A kunnen worden onderverdeeld in vier centrale filosofische denkvaardigheden.

Begrijpen: kennis reproduceren en in eigen woorden weergeven, herkennen en op directe bekende wijze toepassen

Analyseren: oorzaken, redenen, (drog)redeneringen en vooronderstellingen aangeven en vergelijken, logisch structureren en definiëren (begripsanalyse)

Creëren: nieuwe verbanden leggen, kennis op nieuwe wijze in nieuwe context toepassen, nieuwe niet-voorgestructureerde problemen oplossen (creatief denken)

Kritisieren: oordelen, waarderen, evalueren, voor- en tegenargumenten geven en standpunt bepalen (kritisch denken)

De kandidaten kunnen het proces van uitvoering van deze denkvaardigheden en het resultaat daarvan verwoorden. **Daartoe kunnen zij:**

- **met betrekking tot een filosofisch probleem relevante informatie herkennen, selecteren, structureren en interpreteren (begrijpen);**
 - relevante centrale begrippen van bekende filosofische posities herkennen, benoemen en uitleggen
 - begrippen uit bekende filosofische posities toepassen, met een voorbeeld
- **een filosofische gedachtegang analyseren op logische consistentie, filosofische concepten en vooronderstellingen (analyseren);**
 - de filosofische gedachtegang in zijn historische achtergrond en contextafhankelijke filosofische thematiek plaatsen
 - vooronderstellingen en implicaties bij filosofische begrippen, opvattingen en gedachtegangen benoemen en verhelderen
 - een begripsanalyse van de sleutelbegrippen uitvoeren en definities van kernbegrippen opstellen
 - een logische analyse van argumentaties uitvoeren
- **een logisch correcte en overtuigende filosofische argumentatie opzetten en verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen (creëren);**
 - verschillende filosofische opvattingen en onderscheidingen vergelijken en toepassen aan de hand van voorbeelden en casussen
 - de betekenis van opvattingen voor het filosofisch debat aangeven
 - de contextafhankelijkheid, schaalgevoeligheid en strategische werking van een filosofisch begrip/thema onderzoeken aan de hand van casussen
 - een eigen filosofisch standpunt beargumenteerd innemen
- **een filosofische gedachtegang/argumentatie beoordelen op consistentie, concepten en vooronderstellingen, de implicaties van een filosofische positie uitwerken en als kritiek of verdediging van de positie gebruiken (kritisieren).**
 - kritiek op de consistentie van de argumentatie geven
 - problemen aangeven bij definiëren/vastleggen betekenis van concepten,
 - filosofische posities systematisch doordenken en de implicaties gebruiken als kritiek of verdediging van de positie

- een afweging maken tussen filosofische posities op basis van externe criteria of een nieuw argument

BIJLAGE 3 LITERATUURLIJST BIJ HOOFDSTUK 4

[inhoud volgt]

BIJLAGE 4 LIJST VAN PRIMAIRE TEKSTEN IN HOOFDSTUK 4

[inhoud volgt]

BIJLAGE 5 TOELICHTING BIJ HET ONDERWERP MENS, DIER EN NATUUR

INLEIDING

Deze bijlage is de toelichting van de syllabuscommissie bij de syllabus filosofie havo. De syllabus biedt een uitgebreide stofomschrijving van en eindtermen voor het centraal examen 2026 tot en met 2029, met als thema milieu­filosofie. Dit thema is een nadere uitwerking van de inhoud die behoren tot de domeinen B en C (wijsgerige antropologie en ethiek) van het examenprogramma filosofie havo. De syllabus is de basis voor de centrale examens filosofie havo. In deze conceptversie wordt hij via een digitale veldraadpleging voorgelegd aan docenten filosofie en andere belanghebbenden.

Het thema milieu­filosofie is naar voren gebracht door het bestuur van de vakvereniging voor filosofie­onderwijs (VFVO). De syllabuscommissie heeft het thema nader uitgewerkt tot het onderwerp *Mens, dier en natuur*. De hoofdauteur binnen de commissie doet promotie­onderzoek op het gebied van milieu­filosofie. Inhoudelijke adviezen kregen auteur en syllabuscommissie van experts in het vakgebied.

OPZET VAN DE SYLLABUS

In deze syllabus zijn zowel de eindtermen als ook een uitgebreide stofomschrijving opgenomen. Eindtermen én stofomschrijving moeten leerlingen, docenten en examenmakers voldoende richting en ruggensteun bieden bij hun voorbereiding op het centraal examen filosofie havo. De eindtermen zijn niet afgeleid van een boek dat vooraf is ontwikkeld en gepubliceerd. Deze syllabus kan daarentegen wel aanleiding zijn voor een boek of ander lesmateriaal dat als basis kan dienen voor het onderwijs over dit examen­onderwerp. Het staat eenieder vrij om de tekst van deze syllabus om te vormen tot lesmateriaal of op te nemen in een methode.⁴

De syllabuscommissie havo,

Lowieke Vermeulen (hoofdauteur)
Djamila Nobach
Olle Spoelstra
Corneel van Rijn
Stijn Ockeloen (Cito)
Arjan Koek (SLO)
Floor Rombout (vz)

⁴ De syllabus bevat enkele primaire teksten; op deze teksten of de vertaling daarvan kan auteursrecht rusten.


COLLEGE VOOR TOETSEN EN EXAMENS


Het College voor Toetsen en Examens is namens de overheid verantwoordelijk voor de kwaliteit en het niveau van de centrale examens en toetsen in Nederland. Het heeft verschillende examens en toetsen onder zijn hoede.

[cvte.nl](https://www.cvte.nl)

SAMEN BOUWEN WE AAN GOEDE TOETSEN EN EXAMENS

 **Centrale Eindtoets primair onderwijs:** de eindtoets die de overheid aanbiedt aan leerlingen uit groep 8. De uitkomst is een advies voor het best passende brugklatype. [Centraleeindtoetspo.nl](https://www.centraleeindtoetspo.nl)

 **Centrale examens voortgezet onderwijs:** het centrale deel van de eindexamens vmbo, havo of vwo. Het diploma geeft toegang tot passend vervolgonderwijs. [Examenblad.nl](https://www.Examenblad.nl)

 **Staatsexamens voortgezet onderwijs:** examens voor iedereen die individueel of op vso-scholen niet in staat is via het regulier voortgezet onderwijs examen af te leggen. [Staatsexamensvo.nl](https://www.Staatsexamensvo.nl)

 **Centrale examens middelbaar beroeps- onderwijs:** centrale examens Nederlandse taal en Engels voor studenten in het mbo. De uitkomst is onderdeel van het mbo-diploma. [Examenbladmbo.nl](https://www.Examenbladmbo.nl)

 **Staatsexamens Nederlands als tweede taal:** examens Nederlandse taal voor iedereen die Nederlands niet als moedertaal heeft. Het diploma toont aan dat het Nederlands voldoende is voor werk of opleiding. [Staatsexamensnt2.nl](https://www.Staatsexamensnt2.nl)