

Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek



Dieren in context
Over de waarde van dieren

J.A.A. Swart

Met co-referaten van:

Tj. de Cock Buning

F.R. Stafleu

H. Zwart

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

J.A.A. Swart

Dieren in context. Over de waarde van dieren.
Preadvies uitgebracht t.b.v. de jaarvergadering van
de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek
op 2 november 2006 door J.A.A. Swart – Zuidwolde: NVBE
ISBN 90-809012-1-0
trefw: dierethiek, waarden, proefdieren, wilde dieren

Copyright 2007, J.A.A. Swart, Zuidwolde.
Alle rechten voorbehouden. Niets in deze uitgave mag worden
verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevens-
bestand of openbaar gemaakt in enige vorm of op enige wijze,
hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of
enig andere manier, zonder voorafgaande toestemming van
de auteur.

Dieren in context

Over de waarde van dieren

Jac. A.A. Swart

Met co-referaten van:

Tj. de Cock Buning

F.R. Stafleu

H. Zwart

Inhoudsopgave

Vooraf [nummering]

Inleiding	3
I. Singer & Regan	6
II. Dierproeven	10
III. Intrinsieke waarde, inherente waarde en integriteit	12
IV. Een contextuele benadering van waarden	14
V. Contextuele dierethiek	18
VI. Wilde dieren	20
VII. Specifieke en non-specifieke zorg	23
VIII. De casus van de Oostvaardersplassen	26
IX. Dierethiek in context	30
Literatuur	31
Co-referaat 1: <i>prof. dr. Tjard de Cock Buning</i>	36
Co-referaat 2: <i>dr. Frans Stafleu</i>	40
Co-referaat 3: <i>prof. dr. Hub Zwart</i>	42
Nawoord[paginering opnemen]	

Vooraf

Je hoeft de krant vaak maar even open te slaan om berichten over dieren te vinden. Berichten over dierenmishandeling, over de vraag of we een zorgplicht hebben voor de grote grazers in onze natuurgebieden en over het welzijn van proefdieren, circusdieren en dieren in de veehouderij vullen met enige regelmaat de krantenkolommen. Ook de vraag of dieren een intrinsieke waarde hebben, wordt regelmatig gesteld en vaak zeer verschillend beantwoord. Deze berichten laten zien dat dieren er toe doen. Ze maken kennelijk deel uit van onze samenleving en hun wel en wee houdt ons bezig. Duitsland heeft de bescherming van dieren in haar grondwet opgenomen en in Nederland heeft de Partij voor de Dieren inmiddels twee zetels in het parlement bemachtigd. Dieren worden door velen tot onze morele kring gerekend en hun morele status lijkt alleen maar te stijgen.

De vraag die ik in dit essay stel is hoe waardetoekenningen worden gelegitimeerd en hoe we met conflicterende waardetoekenningen om kunnen gaan. Daarvoor ga ik te rade bij een aantal ethische theorieën en invalshoeken. Alhoewel mijn aanpak verder reikt, zijn het vooral proefdieren en wilde dieren waaraan ik aandacht besteed. Dat komt vooral door mijn eigen ervaringen: vroeger als student biologie, later als biomedisch onderzoeker en tegenwoordig als medewerker bij de Science & Society Group (SSG) en als in ethicus in de Dierexperimentencommissie (DEC) van de Rijksuniversiteit Groningen.

Een belangrijke leidraad in mijn gedachtevorming is dat dieren, met name gewervelde dieren, niet louter als object maar ook als subject moeten worden beschouwd: als wezens die de wereld op hun manier ervaren, daar belangen in hebben en daarom gerespecteerd dienen te worden. Belangrijk is echter ook mijn overtuiging dat die waardering mede wordt bepaald door de maatschappelijke context waarin dieren en mensen verkeren. Ik realiseer me dat deze twee aspecten op gespannen voet met elkaar kunnen staan. Dit essay is een poging die twee invalshoeken met elkaar te verenigen. Tegelijkertijd realiseer ik mij ook dat deze poging zelf een context heeft en daarom tekortkomingen kent en ook niet door iedereen gevolgd zal worden. Hopelijk draagt dit essay desondanks bij aan een voortgaande discussie en een verdieping van ons denken over de positie van dieren in onze samenleving.

Een eerste versie van dit essay werd gepresenteerd op de jaarvergadering van de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek op 2 november 2006. Van de vereniging kreeg ik de kans die lezing uit te werken. Daarbij heb ik gebruik gemaakt van de commentaren van anderen waarvoor ik hen dank. In de eerste plaats de referenten Frans Stafleu (Universiteit Utrecht), Tjard de Cock Buning (Vrije Universiteit Amsterdam) en Hub Zwart (Radboud Universiteit Nijmegen) voor hun commentaren op de tijdens de jaarlijkse ledenvergadering gepresenteerde versie van

dit essay. Ze hebben tot een verheldering van mijn gedachten, en naar ik hoop, van de tekst geleid. Jan Vorstenbosch (Universiteit Utrecht), Henny van der Windt (Rijksuniversiteit Groningen) en Frans Brom (Rathenau Instituut) dank ik voor hun commentaar op tussentijdse versies van dit essay. Ook wil ik het publiek dat op de jaarvergadering mee discussieerde, danken voor haar bijdrage die ook tot aanpassing van de tekst heeft geleid. Tenslotte wil ik mijn dank uitspreken aan het bestuur van de NVBe. Ik heb het verzoek een pre-advies te mogen schrijven als zeer eervol ervaren. Ik dank het bestuur bovendien voor het betrachte geduld in de periode na de presentatie op de jaarvergadering.

Inleiding

De dierethiek is de wijsgerige discipline die zich bezint op de morele positie van dieren. Evenals in de humane ethiek spelen in de dierethiek utilistische en deontologische benaderingen een dominante rol. De morele status van het dier wordt in deze theorieën veelal onderbouwd met een beroep op eigenschappen of vermogens van dieren. We kunnen hierbij denken aan het vermogen te kunnen lijden (Singer 1990), de intrinsieke of inherente waarde van een dier (Regan 1983) of het vermogen een florerend en gezond leven te kunnen leiden (Nussbaum 2006). De morele status lijkt daarmee min of meer onafhankelijk van de omstandigheden. Toch maakt het in de praktijk voor een dier nogal uit of het als huisdier, productiedier, proefdier of als wild dier wordt geboren, laat staan als schadelijk dier (Swart 2004a,b; Van der Windt & Van Zon 2005). Kennelijk spelen in de praktijk omstandigheden wel een belangrijke rol en hebben dieren verschillende 'morele rechten' ondanks dat ze over vergelijkbare vermogens beschikken die we als de grondslag voor hun morele positie zien. Het lijkt er op dat we een vorm van discriminatie plegen bij het maken van een onderscheid tussen dieren die we weliswaar tot verschillende groepen rekenen, maar die voor het overige zeer vergelijkbaar zijn. Het maken van een moreel onderscheid louter op grond van de soort of de groep waartoe we een dier rekenen, in plaats van op moreel relevante eigenschappen en vermogens zoals die door Singer, Regan en Nussbaum naar voren zijn gebracht, wordt 'speciesisme' genoemd en wordt door vele auteurs op een lijn gezet met racisme en seksisme.¹

We lijken dat niet altijd te kunnen voorkomen. In de praktijk komen we dilemma's tegen die, om in de woorden van Michiel Korthals (2002) te spreken, tot tragische keuzes leiden. Keuzes waaraan we niet kunnen ontsnappen en die ons met een morele last opzadelen. Een voorbeeld is het natuurbeheer waar belangen van dieren op gespannen voet kunnen staan met eco-ethische uitgangpunten. Bij dierproeven staan ongerief en de inbreuk op de intrinsieke waarde van het dier tegenover medische, veterinaire en wetenschappelijke belangen. En in de veehouderij staat het welzijn van het dier soms tegenover het streven naar een duurzaam beheer van het landschap en de noodzaak rendabel te moeten produceren.

Volgens Korthals (2002) zouden we ons bij deze problemen niet moeten beroepen op een ethiek die zich baseert op abstracte a-priori principes. Hij pleit voor een pragmatische dierethiek die uitgaat van de normen en standaarden die gelden binnen een bepaalde praktijk. In navolging van MacIntyre (1981) beschouwt hij een praktijk als een erkend maatschappelijk verband waarin men samenwerkt om

¹ Hoewel de term speciesisme naar het soortconcept verwijst gaat het feitelijk om het maken van een moreel onderscheid tussen mensen en dieren of groepen van dieren onderling op basis van een moreel niet-relevant criterium. Dit kan bijvoorbeeld de grootte van een dier zijn. Zo heb ik ervaren dat sommige onderzoekers een proef met kleine dieren, bijvoorbeeld muizen, als een alternatief beschouwen voor proeven met grotere dieren zoals ratten of cavia's. Niet de soort maar de omvang is dan het primaire criterium.

gemeenschappelijke doelen en waarden te realiseren. Voorbeelden van dierpraktijken zijn dierentuinen, proefdiergebruik en de veehouderij. Volgens Korthals geldt er maar één principe, namelijk dat dieren serieuze ethische (maar niet gelijke) consideratie verdienen. Verder meent hij dat de mate waarin men dieren zorg dient te verlenen, afhangt van de mate waarin zij van ons afhankelijk zijn.

Deze pragmatische benadering van dierethiek doet sympathiek aan. Zij maakt ruimte voor leerprocessen en concurrerende uitgangspunten om met nieuwe praktijken en omstandigheden, die zich door maatschappelijke en technologische ontwikkelingen steeds zullen voordoen, om te gaan (Swierstra 2004; Swart 2006). Deze pragmatische weg kent echter ook problemen. In de eerste plaats zijn praktijken door mensen gedefinieerde praktijken waarin dieren een afhankelijke en ondergeschikte positie hebben, die vaak weinig ruimte laat voor een conceptie van het goede vanuit een dierperspectief. Ten tweede, zijn praktijken en de bijbehorende normen niet scherp te onderscheiden. Ook Korthals geeft aan dat er allerlei neven-, boven- en onderschikkende praktijken zijn. De landbouw met haar gangbare, ecologische, biologische en geïntegreerde versies is daar een voorbeeld van. Mensen nemen ook gelijktijdig deel aan verschillende praktijken (school, werk, vereniging, politieke partij, etc.) en hebben daarom ook gelijktijdig verschillende en soms conflicterende waardesystemen tot hun beschikking. Daarnaast worden praktijken ook externe normen opgelegd bijvoorbeeld door wet- en regelgeving. Tenslotte dreigt het gevaar dat met de afwijzing van algemene abstracte normen het kind met het bekende badwater wordt weggespoeld. Wellicht is de universele claim te sterk, maar breed gedeelde, praktijk-onafhankelijke normen en waarden maken een kritische benadering van die praktijken juist ook mogelijk. Binnen een praktijk kunnen weliswaar interne percepties van het goede leven bestaan, maar de vraag of die praktijk goed is, blijft betekenisvol. Zo heeft de kritiek van met name Singer en Regan veel dierpraktijken de afgelopen 30 jaar ingrijpend doen veranderen.

Daartegenover staat echter weer dat een pragmatische ethiek juist open kan staan voor conflicterende belangen en percepties (Keulartz et al 2004). Utilistische en deontologische benaderingen worden daarin niet terzijde geschoven, maar benaderd vanuit een praktische optiek, een optiek die concrete situaties als uitgangspunt heeft. Ik wil daarom ondanks de genoemde problemen dit perspectief gebruiken voor een schets van de dierethiek waartoe de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek (NVBe) mij heeft uitgenodigd. Mijn aanpak impliceert dat ik geen centraal abstract uitgangspunt hanteer, maar eerder de verschillende benaderingen met elkaar tracht te confronteren en te toetsen op hun bruikbaarheid voor de praktijk. Onvermijdelijk treden daarbij theoretische spanningen op, die echter, naar ik hoop, aanleiding zullen geven tot een verdere doordenking van de onderhavige problematiek.

In dit essay besteed ik veel aandacht aan de vraag hoe in de dierethiek de waarde van een dier wordt geduïd. Ik schets eerst de uitgangspunten van Singer en Regan als sleutelfiguren en representanten van de nog steeds dominante utilistische,

respectievelijk deontologische dierethiek waarbij ik vooral aandacht schenk aan dierproeven. Vervolgens schets ik de contouren van een dierethiek waarin de zorg voor de relaties tussen dieren en hun omgeving, inclusief de menselijke omgeving, centraal staat. Het model dat daaruit voortvloeit pas ik vervolgens toe op de casus van de introductie van de grote grazers in de Oostvaardersplassen. In dit ecologische experiment lijken eco-ethische en dierethische visies fundamenteel te botsen.

I. Singer & Regan

Alhoewel de morele positie van dieren al zeer lang onderwerp van debat is (Thomas 1990; Smit 1989; Van der Windt & Van Zon 2005), is de huidige maatschappelijke en politieke aandacht voor de positie van dieren van betrekkelijk recente datum. Het begin ervan kunnen we traceren in 1975 toen Peter Singer zijn 'Animal Liberation' publiceerde waarvan in 1990 een gereviseerde versie verscheen (Singer 1990). Het boek was een uitwerking van een in 1973 verschenen boekbespreking in the New York Reviews of Book over een boek dat was verschenen onder de redactie van Godlovitch et al (1972). Singer begint zijn boekbespreking met: "We are familiar with Black Liberation, Gay Liberation, and a variety of other movements. With Women's Liberation some thoughts we had come to the end of the road. Discrimination on the basis of sex, it has been said, is the last form of discrimination that is universally accepted and practiced without pretense, even in those liberal circles which have long prided themselves on their freedom from racial discrimination. But one should always be wary of talking of the last remaining form of discrimination." (Singer, 2003).

De boekbespreking en later het boek zijn beide een politiek statement. Singer plaatst de dominante wijze van omgaan met dieren op één lijn met racisme en seksisme en neemt hiervoor de term speciesisme over van Richard Ryder die het enkele jaren daarvoor introduceerde (Singer 1990, p. 269; Ryder 2005). Volgens Singer zijn dieren evenals mensen *sentient beings* die leed en plezier kunnen ervaren.² Hij vraagt zich vervolgens af welke verschillen tussen mensen en dieren een moreel onderscheid kunnen rechtvaardigen. Daartoe gaat hij eerst in op verschillen tussen mensen onderling zoals taalvaardigheid, karakter en intelligentie. Hij laat zien dat aan die verschillen geen legitimatie kan worden ontleend om een moreel onderscheid te maken tussen mensen (Singer 1990, p. 4). Mensen, hoe verschillend ook, zijn gelijkwaardig als *sentient beings* en hun belangen dienen in gelijke mate beschouwd te worden.

Als we tussen mensen geen verschil kunnen maken op basis van deze eigenschappen, kunnen we dat dan wel tussen mensen en dieren? Het antwoord van Singer is ontkennend. Daarmee is nog niet de vraag beantwoord waarop we morele consideratie in het algemeen baseren en of daar eventueel een moreel verschil tussen mensen en dieren uit volgt. Singer citeert dan met grote instemming de uitspraak van Jeremy Bentham van bijna twee eeuwen daarvoor: "The question is not, Can they reason? nor Can they talk? but, Can they suffer?" (Singer 1990, p. 7). In navolging van Bentham stelt hij dat het vermogen om leed en plezier te kunnen ervaren de voorwaarde is om überhaupt over belangen te kunnen spreken. "Een steen heeft geen belangen omdat het niet kan lijden" aldus Singer (p. 8). Het vermogen te kunnen lijden is niet alleen een noodzakelijke maar ook een voldoende voorwaarde om over belangen te kunnen spreken: "The capacity for suffering and

² Singer gebruikt de term als een "convenient if not strictly accurate shorthand for the capacity to suffer and/or experience enjoyment" (Singer 1990, p. 8-9).

enjoyment is, however, not only necessary, but also sufficient for us to say that a being has interests - at an absolute minimum, an interest in not suffering" (p. 8). Mensen en dieren zijn daarin gelijk: "No matter what the nature of being, the principle of equality requires that its suffering be counted equally with the like suffering – insofar as rough comparisons can be made – of any other being" (p. 8).

Verschillen tussen entiteiten tellen dus weldegelijk mee als ze consequenties hebben voor de mate waarin die entiteiten leed en/of plezier kunnen ervaren. Het gaat Singer om een gelijke overweging. Die kan verschillend uitpakken voor verschillende wezens: "Equal consideration for different beings may lead to different treatments and different rights" (Singer 1990, p. 2). In Singers aanpak hebben soortverschillen en individuele verschillen dus wel consequenties als ze invloed hebben op de mate en aard van het leed en het plezier dat dieren ervaren. Vandevuur (1983) heeft dit element verder uitgewerkt in een belangenhiërarchie die gerelateerd is aan de neurologische complexiteit van dieren en mensen. De nadruk op belangen door Singer impliceert een utilistische ethiek waarin een weging van belangen van alle betrokken *sentient beings* centraal staat. Singer laat zich in *Animal Liberation* echter nauwelijks uit over die weging maar geeft toe dat sommige dierproeven vanwege grote menselijke belangen toelaatbaar kunnen zijn (p. 85). Singer is over het doden van dieren veel minder egalitair: "It is not arbitrary to hold that the life of a self-aware being, capable of abstract thought or planning of the future, of complex acts of communication, and so on, is more valuable than the life of a being without these capacities" (p. 20).

Singer spreekt in *Animal Liberation* in vrij losse zin over rechten van dieren. Hij interpreteert rechten als een implicatie van het gelijkheidsbeginsel, namelijk dat mensen de morele verplichting hebben rekening te houden met de belangen van dieren omdat zij net als mensen kunnen lijden (p. 8). Dierenrechten als een fundamenteel beginsel komen daarentegen wel in het werk van Tom Regan (1983) naar voren. Regan kiest in tegenstelling tot Singer voor een deontologische benadering. Hij stelt dat mensen als personen een recht hebben op morele consideratie. Dat recht hangt niet samen met het rationele vermogen van mensen, zoals bijvoorbeeld Kant en Rawls betogen, maar met het vermogen om het leven te kunnen ervaren en beoordelen. "We are somebodies not somethings" aldus Regan in een latere samenvatting (Regan 2003, p. 80). Om de morele positie van dieren te duiden stelt hij in plaats van het Kantianisme begrip 'persoon' het begrip '*subject-of-a-life*' centraal: "The *kind of being we are – subject-of-a-life with an experiential welfare* – is something we all have in common, something we all share equally, something that makes us all the same, regardless of our gender, intelligence, race, class age religion, birthplace, talent, and social contribution, for example" (Regan 2003, p. 81).

Evenals Singer ziet Regan geen reden moreel onderscheid te maken tussen mensen en dieren. Ook hij verwerpt in felle bewoordingen speciesisme, maar wel met een andere onderbouwing. Zowel mensen als dieren, en hij doelt hier op

zoogdieren die één jaar of ouder zijn (Regan 1983, p. 78), bezitten mentale of psychologische vermogens die hen tot een *subject-of-a-life* maken. Zij hebben belangen, voorkeuren, gevoelens van plezier en pijn, etc. Zij hebben daarom een inherente waarde waar we respect voor dienen te hebben. We mogen dieren niet louter als middel voor menselijke doeleinden gebruiken. Omdat dieren een *subject-of-a-life* zijn, hebben zij belangen zoals het minimaliseren van lijden. Maar dit is volgens Regan niet de primaire maat waarop we onze handelingen moeten afmeten. Onze handelingen moeten respect uitdrukken voor het individuele dier áls een *subject-of-a-life*. Waar de utilistische dierethiek de minimalisering van de som van leed en plezier van alle betrokkenen als afwegingscriterium hanteert, kiest Regan voor een deontologisch criterium, namelijk respect voor de rechten en het leven van het individuele dier. Het pijnloos doden van dieren waar bij Singer enige ruimte voor bestaat, is in Regans benadering een inbreuk op de inherente waarde van dieren.

Regan en Singer verwijzen beiden naar zogenaamde "*marginal cases*" om hun visies te onderbouwen. Met *marginal cases* worden mensen bedoeld met geringe(re) mentale vermogens zoals foetussen, comapatiënten, geestelijk gehandicapten, enz. Aan deze kwetsbare groepen willen de meesten onder ons geen lagere morele status verbinden dan aan normale mensen. Waarom, zo luidt het *argument of marginal cases* (AMC), zouden we dat wel doen bij dieren die in dit opzicht even goed of zelfs beter scoren dan sommige mensen (Singer 1993, p. 67-68; Singer 1990, p. 15-16; Regan 1983, p. 242- 245; Regan 2003, p. 82). Er is volgens het AMC geen enkele eigenschap die dieren niet kunnen hebben en mensen wel, behalve mens te zijn. Een beroep op dit laatste houdt echter speciesisme in. Het criterium dat er echt toe doet, het vermogen tot lijden (Singer) of de inherente waarde (Regan), geldt voor zowel mensen als dieren.

Singer publiceerde "Animal Liberation" in 1975, Regan "The case for animal rights" in 1983. Beide auteurs zijn nadien blijven publiceren maar met deze twee boeken werd de dierethiek in korte tijd een *hot item* met een enorme maatschappelijke impact. Beiden laten dieren toe in onze morele kring, maar op verschillende gronden. Verder zijn zowel het centrale object van morele consideratie als het criterium voor moreel handelen verschillend in deze benaderingen van de dierethiek, zie tabel 1.

	Grondslag lidmaatschap morele kring	Centraal object van morele aandacht	Criterium voor moreel handelen
Utilistische dierethiek (Singer)	Vermogen tot lijden	Som van leed en nut van en voor alle betrokkenen	Minimaliseren van de som van leed en plezier van alle betrokkenen als gevolg van ons handelen
Deontologische dierethiek (Regan)	<i>Subject-of-a-life</i>	Inherente waarde van het individuele dier	Respect betonen en recht doen aan de inherente waarde van het individuele dier

Tabel 1. Overzicht van de deontologische (Regan) en de utilistische dierethiek (Singer).

II. Dierproeven

De opkomst van de discussie over de morele status van dieren heeft niet alleen het dier in sterkere mate in onze morele kring gebracht, zij heeft ook tot wetgeving geleid, onder andere op het gebied van dierproeven. Sinds 1980 geldt in Nederland bijvoorbeeld de Wet op de dierproeven (Wod). In die Wod wordt niet over leed, maar, met gevoel voor understatement, over ongerief gesproken. Artikel 10 van de Wod stelt dat een dierproef verboden is, indien het doel van de proef ook met minder dieren of met minder ongerief voor de dieren bereikt kan worden of waarvan het belang niet opweegt tegen het ongerief dat de dieren wordt berokkend.

De utilistische benadering is dominant in de Wod. In artikel 1 wordt weliswaar gesteld dat de erkenning van de intrinsieke waarde (vergelijkbaar met wat Regan inherente waarde noemt, zie ook hoofdstuk IV) het uitgangspunt van de wet is, maar nergens wordt in de wet de term geëxpliciteerd of geoperationaliseerd. Ook in het rapport van de commissie die de Wod in 2005 evalueerde, wordt geconcludeerd dat de intrinsieke waarde van het dier geen zelfstandig afwegingscriterium is (Freriks et al 2005). Op basis van een raadpleging van de parlementaire geschiedenis concludeert deze commissie dat het utilistische afwegingskader van de Wod echter wel recht doet aan het uitgangspunt van de erkenning van de intrinsieke waarde van het dier: "Erkenning van de 'intrinsieke waarde' van het dier houdt in dat het belang van het dier "in een bewust afwegingsproces moet worden ingebracht"" (Freriks et al 2005, p. 49). Met andere woorden, het ongerief dat dieren ervaren, wordt volgens deze interpretatie serieus genomen, niet om het lijden zelf, maar omdat het dier een intrinsieke waarde heeft.

Daarmee doet deze commissie dit begrip tekort. Utilisten zoals Peter Singer hebben duidelijk gemaakt dat het vermogen tot lijden een zelfstandige reden vormt dieren een morele status te geven; daar hebben we de intrinsieke waarde niet voor nodig. De intrinsieke waarde moet niet als een ondersteuning van de utilistische theorie worden beschouwd maar veel meer als een correctie hierop. Het feit dat een individueel dier een *sentient being* is, houdt volgens de utilistische dierethiek in dat het dier tot onze morele kring behoort. De feitelijke afweging vindt plaats op basis van een ander criterium: de som van leed en plezier. Hoe die som verdeeld is, is niet zo van belang. Behalve Regan hebben ook anderen kritiek op deze benadering geleverd. Zo stelt Richard Ryder, de bedenker van de term speciesisme, "... we should concentrate upon the individual because it is the individual - not the race, the nation or the species - who does the actual suffering. For this reason, the pains and pleasures of several individuals cannot meaningfully be aggregated, as occurs in utilitarianism and most moral theories" (Ryder 2005). De intrinsieke waarde corrigeert het utilisme door het individu voorop te stellen. "Instead of thinking that *the interests individuals have* are what has fundamental moral value, we think that is *the individuals who have interest* who have such value" aldus Regan (2003 p. 67; italics in de oorspronkelijke tekst). Het geaggregeerde leed is niet

verbonden aan een subject, een individu of een *sentiment being* dat leed of plezier kan ervaren, maar aan een collectief dat niet als een subject kan worden beschouwd.

Dit is een belangrijke overweging. In Dierexperimentencommissies, die de wettelijk vastgelegde taak hebben vergunninghouders (instellingen die een ministeriële vergunning bezitten voor het doen van dierproeven) te adviseren over de toelaatbaarheid van een voorgenomen dierproef, komt met enige regelmaat de vraag naar voren of een dierproef met relatief veel ongerief maar weinig dieren de voorkeur verdient boven een dierproef met relatief weinig ongerief maar veel dieren (Schurgers 2005). Indien we aannemen dat vanuit een utilistisch gezichtspunt – *ceteris paribus* – beide opties gelijkwaardig zijn³ dan impliceert het uitgangspunt van de intrinsieke waarde echter een keuze voor de laatste optie.⁴ Daar staat tegenover dat bij een keuze voor meer dieren uiteindelijk ook meer dieren, *subjects-of-a-life*, gedood zullen worden. Dit voorbeeld laat zien dat de erkenning van de intrinsieke waarde meer inhoudt dan de erkenning van het vermogen tot lijden van een dier, zoals de Freriks et al (2005) stellen. Het leidt mogelijk ook tot andere keuzes. Reden genoeg om het begrip intrinsieke of inherente waarde nader te onderzoeken.

³ Volgens een utilistische benadering zou je met de formule $N \cdot O$, waarin N het aantal dieren en O het verwachte ongerief voor het individuele dier is hier uit moeten kunnen komen (aannemende dat O niet echt verschilt binnen de groep van dieren). Echter, ongerief laat zich hooguit ordinaal ordenen. Een ongeriefscore van 4 kan niet als tweemaal zo zwaar worden beschouwd als een ongeriefscore van 2, het ongerief is alleen ernstiger. Dat maakt deze benadering van ongerief en aantallen in de praktijk weinig bruikbaar.

⁴ Met deze schets van de corrigerende rol van de intrinsieke waarde doe ik echter niet voldoende recht aan het standpunt van Regan, die zijn rechtenbenadering als een compleet alternatief beschouwt voor Singers utilistische benadering.

III. Intrinsieke waarde, inherente waarde en integriteit

De benadering van Regan, met zijn nadruk op de inherente waarde van het individu, vermijdt een van de meest kwetsbare kanten van het utilisme, namelijk dat zelfs het zwaarste leed kan worden *overruled* indien het aantal individuen dat daar een moreel relevant voordeel door heeft, groot genoeg is. De inherente waarde van het dier impliceert immers respect voor de lichamelijke integriteit en het leven van het individuele dier en niet van een groep. Regan maakt een onderscheid tussen inherente waarde en intrinsieke waarde (Regan 1983, p. 236). De intrinsieke waarde refereert aan waarden vóór een *sentient being*. Plezier, geluk en het vermijden van pijn zijn intrinsieke waarden omdat ze omwille van zichzelf worden nagestreefd. Deze kunnen per diersoort en ook per individu verschillen door een verschillende biologische constitutie en door een andere ervaringsgeschiedenis. De inherente waarde is de waarde die Regan toekent aan een dier als *sentient being*. In veel teksten wordt echter voorbijgegaan aan dit door Regan gemaakte onderscheid en hanteert men alleen de term intrinsieke waarde.⁵ Men kan beide waardes als 'subjectwaarden' beschouwen omdat het dier hier als subject centraal staat.

De term intrinsieke waarde in de zin van Regans inherente waarde van het dier, wordt in het maatschappelijke debat over de biotechnologie bij dieren veel gebruikt (Vorstenbosch 1993; Verhoog 1992, 1993; Brom 1997). De notie dat er morele bezwaren zijn tegen genetische modificatie van dieren, ook als het dier in kwestie geen leed ervaart, heeft gestalte gekregen in de erkenning dat dieren een intrinsieke waarde hebben als tegenhanger van de instrumentele waarde van een dier. De instrumentele waarde kan als een objectwaarde worden gezien omdat zij het dier als object en niet als subject karakteriseert.

De discussie over genetische modificatie bij dieren heeft ook een impuls gegeven aan een derde waardeoriëntatie: integriteit. Volgens Rutgers (1993) is integriteit "de heelheid en gaafheid van het dier en de evenwichtigheid van het soortspecifieke wezen waarmee het dier zich autonoom kan handhaven in het leefmilieu". Het refereert aan het oorspronkelijke, authentieke, wellicht wilde dier dat fungeert als een extern referentiepunt. Frans Brom refereert in dit verband aan de 'eigen' plaats van een dier in een 'voorgegeven ordening' (Brom 1997, p. 84).⁶ Die ordening kan religieus van aard zijn, zoals in het verwijt dat de mens voor God wil spelen bij het genetisch modificeren van dieren. In haar seculiere variant refereert de eigen plaats of eigen waarde van dieren (en ook van andere organismen en van de natuur) aan een te respecteren 'grondvorm'.

Integriteit als argument voegt dus een overweging toe aan de subjectwaarden die door Singer en Regan worden benadrukt. We zouden bijvoorbeeld in theorie een

⁵ In het navolgende gebruik ik desondanks soms de term intrinsieke waarde in de zin van inherente waarde omdat andere auteurs deze term ook vaak gebruiken. Ik geef dit zoveel mogelijk aan.

⁶ Het begrip 'integriteit' wijkt hier af van de betekenis die we er in de menselijke samenleving aan toekennen, waar het ook betrekking heeft op de deugd van consistentie, rechtschapenheid en betrouwbaarheid (Musschenga, 2004).

dier zodanig kunnen modificeren dat het zijn vermogen om te lijden verliest (Bovenkerk et al. 2002). Dat dier zou een producent van vlees, eieren of wat dan ook kunnen zijn zonder dat het welzijn in het geding is (afgezien van de procedure om zo'n dier te maken). Dit dier kent dan - in de zin van de termen die Regan gebruikt - geen intrinsieke waarde (meer) en daarom ook geen inherente waarde. Het integriteitargument verzet zich daartegen en geeft invulling aan de intuïtie dat hier toch een moreel probleem schuil gaat. Een genetisch gemodificeerd dier voldoet niet meer aan het oorspronkelijke, soortspecifieke beeld van het dier.⁷

⁷ Integriteit als waardeoriëntatie is, in tegenstelling tot intrinsieke en inherente waarde, niet aan het dier als subject verbonden maar aan een dier dat aan bepaalde objectiveerbare karakteristieken voldoet, namelijk die karakteristieken die bij het soortspecifieke, authentieke dier horen. Het feit dat integriteit ook op natuur, ecosystemen en planten betrekking kan hebben, onderstreept het subjectloze karakter van deze waarde. De integriteitswaarde of 'eigen waarde' kan vanuit dit perspectief daarom ook als een objectwaarde worden beschouwd.

IV. Een contextuele benadering van waarde

Uit bovenstaand overzicht blijkt dat aan dieren verschillende waarden kunnen worden toegekend en dat die ook zeer veelvormig en verschillend worden gelegitimeerd (De Cock Buning et al 2005). Welke rol speelt de context van een dier bij deze waardetoekenningen? De instrumentele waarde van een dier kan gemakkelijk aan een context of aan een praktijk⁸ worden verbonden. Een proefdier heeft een proefdierkundige waarde binnen een dierexperimentele praktijk. Evenzo heeft een melkkoe een productiewaarde binnen de praktijk van de veehouderij. Deze instrumentele waarden of objectwaarden komen tot stand vanuit de belangen en doelstellingen die binnen die context gelden. De koppeling met de context is bij de integriteitswaarde van een dier minder duidelijk. Deze waardeoriëntatie komt meestal wel in een bepaalde context tot stand, maar ze wordt veelal afgeleid uit een wereldbeschouwelijke ordening die ver boven die context kan uitgaan.

Subjectwaarden lijken zich echter geheel te onttrekken aan de context als constituerende factor. Singer en Regan refereren niet aan een wereldbeschouwelijke ordening, maar beroepen zich op rationele uitgangspunten die een universele ethiek impliceren, een ethiek die aan de context waarin dieren verkeren voorbij gaat. Singer stelt bijvoorbeeld “the principle of equity requires that its suffering be counted equally with the like suffering - insofar as rough comparisons can be made - of any being” (Singer 1990, p.8). Regan voert het respect voor de inherente waarde als een universeel principe op: “... it requires respectful treatment of all who satisfy the subject-of-a-life criterium. Whether they are moral agents or patients, we must treat them in ways that respect their equal inherent value” (Regan 1983, p. 248).

De subjectwaarden waar beide auteurs zich op baseren, worden dus contextonafhankelijk opgevoerd en gelden voor elke entiteit die aan bepaalde voorwaarden voldoet (een *sentient being* of een *subject-of-a-life* te zijn). Erkent Singer nog dat er graduele verschillen bestaan in de mate waarin dieren (en ook mensen) kunnen lijden, wat een zekere nuancering mogelijk maakt, voor Regan is de inherente waarde een alles-of-niets concept: “One either is a subject-of-a-life, in the sense explained, or one is not. All those who are, are so equally. The subject-of-a-life criterion thus demarcates a categorical status shared by all moral agents and those moral patients with who we are concerned (Regan 1983, p. 245). Beide benaderingen doen een beroep op het beginsel dat als er geen relevante biologische of psychologische verschillen zijn, men geen moreel onderscheid mag maken. Dat geldt niet alleen voor mensen, maar ook voor dieren onderling en voor het onderscheid tussen mens en dier. Deze rationele, aan de Verlichting ontleende onderbouwing heeft de dierethiek bijzonder sterk gemaakt en haar vele medestanders opgeleverd. Zo stelt de Leidse hoogleraar Paul Cliteur in een essay

⁸ Ik gebruik hier het ruimere begrip ‘context’ ter onderscheiding van het specifieke begrip ‘praktijk’ zoals dat in de inleiding is gebruikt bij de duiding van de pragmatistische benadering van Korthals (2002); een context kan ook een cultuur zijn of op de externe omstandigheden betrekking hebben.

over dierenrechten: “ Het enige dat mij voor die dierenrechtentheoretici gewonnen heeft is de ijzersterk logica van hun verhaal” (Cliteur 2005, p.148).

Hoe belangrijk en invloedrijk de benaderingen van Singer en Regan echter ook zijn, ze gaan voorbij aan het inzicht dat onderlinge betrokkenheid een constituerende factor is in onze moraal. Beide auteurs mogen dan goede gronden aanvoeren waarom dieren een subjectwaarde of integriteit bezitten, de erkenning en herkenning daarvan hangt samen met de zich nog steeds verdiepende en moreel gewaardeerde relatie tussen mensen en dieren door mensen. Dit komt bijvoorbeeld naar voren bij de milieufilosoof J. Baird Callicott die *source* en de *locus* van intrinsieke (in de zin van inherente) waarde onderscheidt. Deze waarde is weliswaar gelokaliseerd in het dier, maar zij komt voort uit een menselijke bron en bestaat ook niet onafhankelijk van deze bron: “Something may be valuable only because someone values it, but it may also be valued for itself, not for the sake of any subjective experience (pleasure, knowledge, aesthetic satisfaction, etc.) it may afford the valuer” (Callicott 1988, p. 142).⁹

De bron van waardetoekenningen is volgens Callicott dus verbonden aan een menselijke context. In de zorgethiek is de context en met name de relatie met de ander het centrale uitgangspunt. Deze ethiek is vooral naar voren geschoven door feministisch georiënteerde auteurs als tegenwicht voor de dominante politiek liberale uitgangspunten zoals rechtvaardigheid, universaliteit en autonomie. Tronto en Fisher definiëren zorg als ‘die typisch menselijk activiteit die alles omvat wat we doen om onze wereld in stand te houden, te laten voortbestaan en te herstellen zodat we er zo goed mogelijk in kunnen leven. Die wereld omvat onze lichamen, onszelf en onze omgeving die we alle trachten te verweven in een complex levenshoudend web’ (Tronto 1993, p. 103).¹⁰ In deze benadering is de relatie of verhouding met de fysieke, sociale en biologische omgeving waarin ook dieren een plaats hebben, een centraal gegeven. De relatie tussen ‘de ander’ en mij volgt in deze benadering niet uit een gegeven morele status van de ander, maar zij constitueert de morele status van de ander. De morele status is geen attribuut dat volgt uit de empirische hoedanigheden, zoals het vermogen te kunnen lijden of het bezit van een bepaalde mentale ontwikkelingsniveau. Ze is in de eerste plaats een erkenning van de ander als lid van de morele gemeenschap. Met andere woorden, een relationele ethiek gaat veel meer uit van de contextuele factoren dan van universalistische, abstract principes.

Dat geeft echter nog geen antwoord op de vraag waarom we dat doen. Callicott (1988) stelt in navolging van sociobiologen dat mensen een evolutionair gegrondveste aanleg hebben tot moreel gedrag en dat de toekenning van intrinsieke (inherente) waarde aan dieren, aan de natuur, aan ecosystemen of aan soorten daaruit verklaard kan worden. De opvatting van Kellert en Wilson (1993) sluit hierbij aan. Zij ontwikkelden de biophilia-hypothese die stelt dat mensen een aangeboren

⁹ Zie ook Hickman, die wijst op deze pragmatische inslag van Callicott (Hickman 2002, p. 27.)

¹⁰ Vertaling door Verkerk 2000.

positieve houding bezitten tegenover alles wat leeft. Deze zogenaamde bio-empathische benadering geeft echter alleen een natuur-wetenschappelijke verklaring van bio-empathisch handelen. Dat impliceert nog niet een reden tot bio-empathisch handelen. We kunnen nog steeds kiezen daarvan wel of niet af te zien. De morele rechtvaardiging van deze keuze blijft een opgave.

De zorgethische benadering van ethiek heeft ook een sociologische pendant. De Swaan (1994) heeft het proces van de in- en uitsluiting van anderen in de menselijke samenleving sociale identificatie genoemd: “het proces waarbij het gevoel ontstaat dat sommigen ‘hetzelfde’ zijn als zij en anderen daarentegen juist heel verschillend”. De Swaan beschrijft hoe dit proces in de loop van de tijd op steeds meer groepen betrekking kreeg en in onze tijd tot mondiale identificaties heeft geleid. De morele interpretatie van deze uitdijende kring van identificatie kan als een proces van uitdijende zorg voor de medemens worden gezien. Daarom bezitten alle mensen, vreemdelingen, maar ook mensen met een mentale handicap, comapatiënten, enzovoorts, eenzelfde morele status. Sociale identificatie impliceert naar mijn mening dat we beseffen dat we ook in de positie van de ander hadden kunnen verkeren. Het is de herkenning en erkenning van het feit dat ons welzijn en ons geluk ook afhangt van niet te beheersen factoren. Dat we ook met een mentale stoornis hadden kunnen worden geboren en dat we ook in een armoedig en crimineel milieu hadden kunnen worden grootgebracht. Wij hadden als hen kunnen zijn; wij kunnen als hen zijn: we lopen allemaal het risico een coma- of Alzheimerpatiënt te worden. Dit, tezamen met een (bio)empathisch vermogen, de sensitiviteit om je in de ander te kunnen verplaatsen (ook als die empathie niet altijd wederkerig is) leidt, naar ik denk, tot een gedeelde ervaring van uitwisselbare kwetsbaarheid die ons doet besluiten de ander in onze morele kring op te nemen. De term ‘uitwisselbaar’ is hier cruciaal omdat het de erkenning inhoudt dat we echt als de ander hadden kunnen zijn.

Het proces van sociale identificatie kent niveaus van in- en uitsluiting. Ook dieren kunnen onderdeel zijn van een het proces van sociale identificatie maar die gaat meestal minder ver dan bij mensen.¹¹ Met dieren hebben we de gedeelde ervaring van uitwisselbare kwetsbaarheid, misschien met uitzondering van mensapen, (meestal) niet of in veel mindere mate. De soortgrens tussen mens en dier is niet een primair onderscheidend criterium, maar is in de praktijk de scheidslijn waar wij wel en niet uitwisselbare kwetsbaarheid, het gevoel de ander te kunnen zijn, ervaren.¹² In tegenstelling tot de rationalistische aanpak van Singer en Regan dwingt deze identificatiebenadering niet tot een morele gelijkschakeling van mensen en dieren volgens het argument van de *marginal cases*, zonder dat zij echter speciesisme impliceert. Het is niet de soort, maar de identificatie met de ander die

¹¹ De nadruk die Singer en Regan leggen op biowetenschappelijk inzichten om het verschil tussen mensen en dieren te relativiseren kan men interpreteren als een poging dit proces van soortoverschrijdende sociale identificatie te intensiveren.

¹² Dat sluit niet uit dat sommige mensen een persoonlijke relatie met dieren ervaren.

het verschil uitmaakt. Deze benadering houdt echter geenszins onverschilligheid voor dieren in, wel dat we verschil kunnen maken.

Een contextuele of pragmatische benadering van waarden loopt het gevaar te worden beschuldigd van moreel relativisme: de opvatting dat een morele waarde slechts een lokale, aan de context gebonden geldigheid heeft. Deze beschuldiging is echter niet terecht. Aan het onderscheid tussen *locus* en *source* dat Callicott maakt, kan een derde onderscheidend element worden toegevoegd: reikwijdte. Bij relativisme wordt de reikwijdte van een waarde beperkt tot de context of praktijk waarbinnen zij wordt geformuleerd. Bij een contextuele benadering is dat niet het geval, een morele claim kan verder reiken en de eigen context (*source*) overstijgen. Aan de andere kant is er wel een relativerend element omdat de bron van die waarde uiteindelijk de mens is en niet een externe autoriteit. Een contextuele benadering leidt tot pluralisme als haar reikwijdte tot een ontmoeting leidt met andere morele claims.

V. Contextuele dierethiek

In onze Westerse en urbane samenleving zijn dieren steeds meer tot onze morele kring gaan behoren. Dit kunnen we duiden met het hierboven beschreven proces van identificatie. En, hoewel voor de meeste mensen de zorg voor de medemens boven die voor dieren, gaat impliceert de opname in die kring toch de zorg voor het welbevinden van dieren die van ons afhankelijk zijn, zoals gezelschapsdieren, productiedieren en proefdieren.

Daarbij kunnen echter net als in de menselijke samenleving verschillen bestaan in de reikwijdte. We spannen ons meer in voor onze naasten (familieleden, vrienden, burenen) dan voor mensen die zich affectief of sociaal op grotere afstand bevinden. Dit is niet alleen een persoonlijke moraal, zij wordt deels gesanctioneerd en ondersteund met juridische middelen zoals blijkt uit de wettelijk vastgelegde zorgplicht voor de eigen kinderen. De milieufilosoof Wenz gebruikt het begrip *closeness*, de relationele nabijheid, om aan te geven dat in de menselijke samenleving de onderlinge zorgplicht geworteld is in wederzijdse interacties, zoals beloftes, vriendschappen en gedeelde idealen (Wenz 1988). Hoe dichter iemand in dit opzicht bij ons staat en hoe groter de sociale identificatie, des te meer voelen we ons verplicht ons in te spannen voor het welbevinden van de ander. Wenz plaatst mensen en dieren in een model van concentrisch cirkels waarbij de mens de centrale plaats inneemt en waarbij de mate van *closeness* de radiale afstand is tussen mens en dier.¹³ Het model van Wenz is een rechtenmodel met positieve en negatieve rechten. Positieve rechten impliceren een recht op actieve inzet voor zorg. Volgens hem hebben dieren meer positieve rechten als ze dichter bij de mens staan en deel uitmaken van de menselijke gemeenschap. Dieren die ver weg in de wildernis leven en letterlijk aan de rand van zijn cirkelmodel verkeren hebben weinig of geen positieve rechten. Negatieve rechten impliceren een vrijwaring van bemoeienis die volgens Wenz onafhankelijk is van de mate van *closeness*. Deze benadering impliceert dus ook een erkenning van de authenticiteit en de autonomie van het dier. Het Engelse woord ‘*care*’, dat ook ‘geven om’ inhoudt, past hier beter dan het Nederlandse woord ‘zorg’.

Er zijn in deze benadering verschillende afhankelijkheidsrelaties tussen mensen en dieren met gevolgen voor de morele status van dieren. In het rijtje “gezelschapsdieren, vee, verwilderde dieren, wilde dieren” neemt *closeness* over het algemeen af en daarmee ook de plicht tot zorg voor het welbevinden. Het concept van *closeness* verklaart wellicht de weerstand van veel mensen tegen proeven met sommige huisdieren zoals katten en honden. Zij staan immers in sociaal opzicht veel dichter bij ons. Ook de waarde van vee reikt vaak verder dan hun productiewaarde,

¹³ Peter Singer gebruikte de metafoor van de *expanding circle* (Singer 1981) al eerder om aan te geven dat de kring van morele subjecten in de loop van de geschiedenis zich steeds meer uitbreidt. Was deze eerst beperkt tot de familie of de stam waartoe iemand behoorde, in onze tijd omvat ze de gehele menselijke gemeenschap, toekomstige generaties en in toenemende mate ook dieren.

zij verwijst ook naar een geschiedenis van domesticatie waarin deze dieren hun huidige vorm kregen en waarin de menselijke beschaving tot ontwikkeling kwam, ook mede dankzij deze dieren (Clutton-Brock 1981; Gonnissen 1995). De mate van *closeness* van dieren heeft consequenties voor hun morele status en daarmee invloed op de vraag of een dierproef bij een dier aanvaardbaar is. Status en *closeness* zijn in tegenstelling tot het vermogen tot lijden en psychologische complexiteit echter niet biologisch, maar sociaal en cultureel van aard. Zij zijn daarom ook onderhevig aan sociale dynamiek (Swart 2004b; De Cock Buning 2000)

Relaties tussen mens en dier vormen een belangrijke constituerende element in onze dierethische moraal. Deze relaties kunnen wederkerig zijn en met name sociale dieren met een redelijk ontwikkeld mentaal vermogen kunnen ook affectieve relaties met mensen aangaan. Het achterlaten van een huisdier in een bos omdat men op vakantie gaat, is niet alleen wreed, maar getuigt ook van weinig respect voor het dier als lid van de huishouding waartoe het behoorde en waarmee het een affectieve relatie onderhield. Om een vergelijkbare reden stelt Frans Stafleu dat we terughoudend zouden moeten zijn in het gebruik van sociale dieren voor dierproeven. Met deze dieren wordt onvermijdelijk een tweezijdige zorgrelatie opgebouwd die uiteindelijk in een "schaderelatie" wordt omzet wanneer het dier ongerief wordt toegebracht of wordt gedood in het kader van de dierproef (Stafleu 2006).

VI. Wilde dieren

Tot nu toe zijn vooral gehouden dieren aan de orde gekomen waarbij het duidelijk is dat er een relatie bestaat tussen mens en dier. Hoe zit het met wilde dieren? Daar lijkt op het eerste gezicht die relatie te ontbreken. Hebben zij vanuit dit perspectief wel een morele status? De morele status van wilde dieren is al sinds lange tijd een heftig punt van discussie tussen dierethici en eco-ethici (Keulartz et al 1998; Klaver et al 2002, Vorstenbosch et al 2001). Dierethici zoals Singer en Regan argumenteren dat wilde dieren net als gehouden en gedomesticeerde dieren kunnen lijden of een *subject-of-a-life* zijn. Ecosystemen of populaties waar wilde dieren deel van uitmaken zijn geen *sentient beings* of *subject-of-a-life* en kennen in die zin geen belangen. Het zijn collectieve entiteiten waaraan geen subjectwaarde kan worden toegekend. Vanuit dit perspectief gaat de waarde van wilde dieren boven die van ecosystemen en populaties. Eco-ethici redeneren echter vanuit de opvatting dat aan ecosystemen en populaties een intrinsieke waarde¹⁴ kan worden toegekend. Wilde dieren zijn in deze visie een onderdeel van en ondergeschikt aan de waarde van deze collectieve entiteiten. Met name in natuurgebieden waar men een maximaal natuurlijke situatie nastreeft, botst de zorg voor wilde dieren met het natuurbeeld en de waarden die men bij natuurlijk beheer nastreeft. Interventies om wilde dieren te helpen, botsen niet alleen met het beeld van natuurlijkheid maar kunnen ook tot verstoringen leiden en het proces van natuurlijke selectie doorkruizen, wat op haar beurt de moreel gewaardeerde status van de diersoort of dierpopulatie aantast. Deze eco-ethische visie wordt ook door de Nederlandse overheid gevolgd bij de opvang van zeehonden in de Nederlandse Waddenzee: "Algemeen voor deze gebieden geldt dat, in dit perspectief bezien, de zeehonden niet als individuen worden beschouwd, maar als onderdeel van een groter min of meer gestabiliseerd systeem. ... Centraal staat de intrinsieke waarde van het natuurlijke systeem, waarbij het zelfregulerend vermogen uitgangspunt is. Het principe van integriteit is maatgevend. Zieke en gewonde dieren worden aan hun lot overgelaten en daarmee in hun waarde." (LNV 2003, p. 7).

Het conflict tussen dier- en eco-ethiek is een voorbeeld waarin waardeoriëntaties verder reiken dan de eigen praktijk of context en waarbij die waarden ook fundamenteel met elkaar lijken te botsen. Dierethici redeneren vanuit de belangen van het individuele dier terwijl eco-ethici het ecosysteem voorop stellen. Een pragmatische benadering van waarden, waarbij concrete omstandigheden mede aangeven welke waardeoriëntatie gevolgd zou kunnen worden, zou hier ruimte kunnen scheppen voor leerprocessen en interacties en zou daarmee tegenstellingen kunnen overbruggen (Minteer & Collins 2005). Maar ook bij pragmatische benaderingen zijn systematiseringen nodig om willekeur te voorkomen. Verschillende auteurs hebben hier voorstellen voor gedaan. Het hierboven beschreven model van

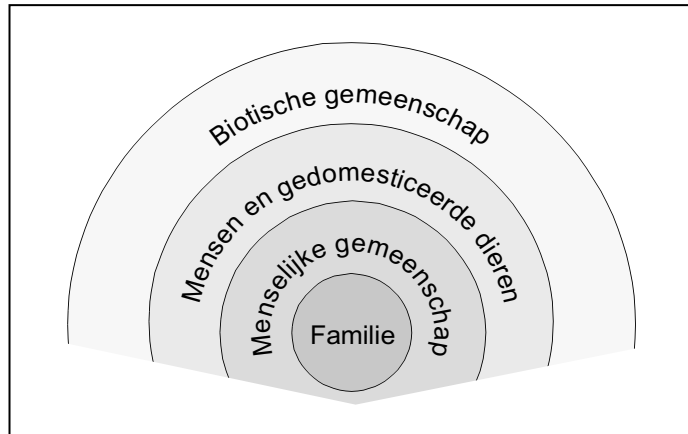
¹⁴ De term subjectwaarde is hier niet geschikt omdat ecosystemen geen subject zijn. De term intrinsieke waarde wordt vaak gebruikt, maar kan niet worden geïnterpreteerd een waarde vóór het ecosysteem. De term inherente waarde (waarde als ecosysteem) zou daarom beter zijn. Ook de term eigenwaarde, welk is verbonden met het concept integriteit, valt vaak in dit verband.

Wenz (1988) is hiervan een voorbeeld en ook bedoeld om de tegenstelling tussen de eco- en dierethiek te overbruggen. Wenz plaatst daartoe het ecosysteem en de evolutionaire processen die daar plaats vinden aan de rand van zijn concentrisch cirkelmodel: 'Since evolutionary processes that increase biotic diversity have been indispensable for the production of what we consider to be among the world's greatest goods - i.e., ourselves - such processes should not be harmed lightly' (p. 229). Deze integratie van eco-ethische en dierethische overwegingen doet echter geforceerd aan, omdat een collectieve entiteit, het ecosysteem, geplaatst wordt in een model dat in essentie een individualistisch rechtenmodel is. Daarnaast is zijn benadering van ecosystemen en evolutionaire processen instrumenteel van aard, omdat de waarde ervan wordt afgeleid van wat behoort tot de '*world's greatest goods - i.e. ourselves*'. Wenz gaat dus voorbij aan het uitgangspunt van eco-ethici dat ecosystemen omwille van zichzelf een waarde hebben. Een ander punt van kritiek is de afwezigheid van positieve rechten voor wilde dieren in zijn model. Dat gaat voorbij aan de ervaring dat we ons verplicht kunnen voelen zorg te verstrekken aan wilde dieren die in nood of onder erbarmelijke omstandigheden verkeren.

Ook Callicott heeft getracht de verschillen tussen dierethici en eco-ethici te overbruggen, voortbouwend op de *Land Ethic* van Leopold (1949). Ook hij hanteert een metafoor van concentrische cirkels (Callicott 1989, 1997). Mensen en dieren maken volgens hem deel uit van gemeenschappen die geordend zijn als geneste cirkels, zie figuur 1. In het centrum bevindt zich de menselijke familie. Daarom heen bevinden zich andere gemeenschappen, waaronder de gemengde gemeenschap van mensen en gehouden dieren. Aan de buitenzijde bevindt zich de biotische gemeenschap waar wilde dieren deel van uitmaken en waar de wetten van de natuur gelden: "Wild animals are members of the biotic community. The structure of the biotic community is described by ecology. The duties and obligations of a biotic community ethic [...] may, accordingly, be derived from an ecological description of nature" (p. 56-57). Het recht op leven geldt volgens hem hier niet, omdat dood en predatie in de natuur normale verschijnselen zijn. Ook mensen behoren tot de natuurlijke gemeenschap maar: "... our holistic environmental obligations are not preemptive. We are still subject to all other more particular and individual oriented duties to the members of our various more circumscribed and intimate communities. And since they are closer to home, they come first" (p. 58).

De ethiek in de buitencirkels wordt dus *overruled* door die in de binnencirkels. Dit houdt in dat naarmate een dier meer in het centrum is geplaatst, het meer aandacht voor zijn welzijn mag verwachten omdat het meer deel uitmaakt van de menselijke gemeenschap. Het is dus moreel juist hulp te halen voor het schaap dat in de sloot is beland, maar het ree dat dreigt te verdrinken nadat het door het ijs van een natuurlijk meertje is gezakt, kan volgens dit model niet op morele consideratie rekenen.

Ook de benadering van Callicott is kwetsbaar voor kritiek. Men kan vraagtekens zetten bij de nadruk op de gemeenschap als primaire bron van morele regels. Uiteraard kan men de sociale omgeving als een van de legitieme bronnen van morele regels beschouwen, maar ze is niet bij voorbaat de autoriteit in ethische vraagstukken. De legitimatie van de morele regels in de buitencirkels van Callicotts model lijdt nog meer aan dit euvel. Natuurlijke wetmatigheden zijn geen morele wetmatigheden. De benadering van Callicott heeft daarom een naturalistische bijmaak, ondanks de door hem gemaakte relativeringen.



In de tweede plaats is de ordening van gemeenschappen erg kunstmatig. In werkelijkheid is er veel meer een chaotische patroon van elkaar ontmoetende praktijken. Het eerder genoemde ree kan ook door het ijs zijn gezakt nadat het door een gemist schot van een jager in paniek het zwakke ijs op rende. Mogen we het dan wel redden? Doen de omstandigheden er toe? De zorgethische benadering van dierethiek die ik in de volgende paragraaf beschrijf om de tegenstelling tussen dierethici en eco-ethici te overbruggen, is een reactie maar tegelijk ook geënt op de pogingen van Wenz en Callicott.

Figuur 1. In het model van Callicott (1989) maken mensen en dieren deel uit van elkaar omvattende gemeenschappen die als concentrische cirkels kunnen worden weergegeven. Binnen elke gemeenschap gelden specifieke morele regels. Onze verplichtingen ten opzichte van wilde en gehouden dieren verschillen hierdoor.

VII. Specifieke en non-specifieke zorg

Dieren zijn afhankelijk van hun omgeving. Indien men een dier een morele waarde toekent, dan impliceert dat ook een zorgplicht voor die omgeving waarvan het dier afhankelijk is. Voor gehouden dieren (zoals huisdieren, productiedieren en proefdieren) is dat de menselijke samenleving. Zij staan in een directe relatie tot mensen en zijn van menselijke zorg afhankelijk. De aard van deze zorg is afgestemd op de specifieke karakteristieken en behoeften van het individuele dier. Elders heb ik dit *specifieke zorg* genoemd (Swart 2005a,b). Specifieke zorg is daarom, evenals het concept van positieve rechten, gerelateerd aan de mate waarin een dier afhankelijk en aangepast is aan de menselijke omgeving. Wilde dieren zijn niet of veel minder afhankelijk van mensen, maar ze zijn wel afhankelijk van en ook aangepast aan hun natuurlijke omgeving. Indien we wilde dieren een waarde toekennen, dan impliceert dat een morele zorgplicht voor de natuurlijke omgeving. Deze zorg is gericht op het creëren of instandhouden van de natuurlijke omgeving, maar niet gericht op de individuele behoeften van het dier.

De zorg voor de omgeving van het wilde dier noem ik non-specifieke zorg. Zij bestaat uit maatregelen die veelal gericht zijn op de populatie, het gebied of het ecosysteem. Hiertoe behoren bijvoorbeeld het bouwen van wildviaducten of de beheersjacht, indien natuurlijke predatoren ontbreken.¹⁵ Non-specifieke zorg voor wilde dieren bestaat kortom uit natuurbeheersmaatregelen die het mogelijk maken dat wilde dieren hun wilde leven kunnen leiden. Non-specifieke zorg is niet analoog aan het concept van negatieve rechten van Wenz (1988). Negatieve rechten zijn volgens Wenz onafhankelijk van de mate van *closeness*. De mate van de vereiste non-specifieke zorg neemt echter juist toe met de afstand tot de mens, omdat het dier steeds meer afhankelijk wordt van die natuurlijke omgeving. Uiteraard geldt dit alleen voor die omgevingen die onder controle of beheer van de mens staan. Dat is echter in onze wereld in toenemende mate het geval. Omdat wildheid en wildernis (de omgeving waarin wilde dieren van nature leven) graduele concepten zijn (Keulartz et al 1998; Klaver et al 2002; Swart 2005a,b), zijn specifieke en non-specifieke zorg ook gradueel, maar in tegengestelde zin, verbonden aan de mate waarin dieren afhankelijk van en aangepast zijn aan de menselijke omgeving. We kunnen dus verschillende zorgconcepten bij wilde dieren en gehouden dieren onderscheiden die echter in elkaar overgaan naarmate het onderscheid tussen deze groepen van dieren minder duidelijk wordt, zie figuur 2.

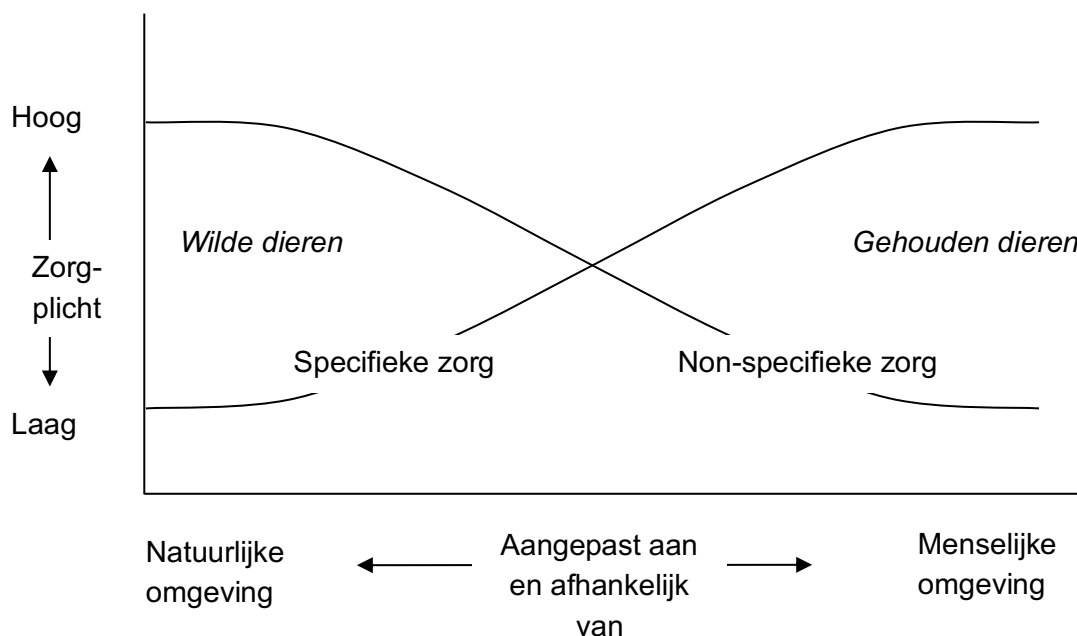
Uiteraard is het zo dat dieren in het wild kunnen lijden en ongerief ervaren. Het concept van non-specifieke zorg houdt geen absoluut verbod in op het uitoefenen van specifieke zorg. Ook andere auteurs (Norton 1995, p. 120; Keulartz et al 1998, p. 47-54) geven aan dat we ons onder bepaalde omstandigheden met het

¹⁵ Wereldwijd gaan habitats helaas steeds meer achteruit en in toenemende mate wordt wilde dieren hun natuurlijke omgeving ontnomen door de aanleg van technische infrastructuren, rooibouw, urbanisatie, vervuiling en boskap (WWF 2006). Non-specifieke zorg is daarom helaas steeds vaker nodig.

individuele leed van wilde dieren mogen of moeten bemoeien. Niet elk dierlijk lijden heeft bijvoorbeeld een ecologische of evolutionaire impact en specifieke zorg op incidentele basis hoeft niet noodzakelijkerwijs een significant effect te hebben op het functioneren van andere dieren, noch op dat van de populatie of het ecosysteem. Een beroep op het streven naar natuurlijkheid zal dan ook niet automatisch als alibi kunnen dienen een wild dier te laten lijden. Dat betekent echter niet dat we structurele maatregelen moeten treffen om het individuele lijden van wilde dieren onder natuurlijke omstandigheden te voorkomen of te verminderen.

Aan de andere kant hebben ook gehouden dieren behoeften die aan algemene leefcondities verbonden zijn en waar we zorg voor dienen te dragen. Deze non-specifieke zorg voor gehouden dieren uit zich bijvoorbeeld in algemene voorzieningen, richtlijnen en wetgeving voor het houden van dieren die de vervulling van deze behoeften mogelijk maken. Deze zorg is echter maar beperkt mogelijk, omdat de vereiste specifieke zorg per definitie bemoeienis inhoudt. In figuur 2, waar het model van specifieke en non-specifieke zorg is weergegeven, zijn deze basisniveaus van specifieke en non-specifieke zorg aangegeven met een afvlakking van de curve een stukje boven het niveau van de oorsprong.

In dit zorgmodel bevinden proefdieren, productiedieren en huisdieren zich aan de rechterkant van de grafiek. We zijn verplicht deze dieren specifieke zorg te verlenen. Daarmee komt ook de morele pijn van dierproeven naar voren. Dierproeven impliceren immers ongerief en/of het doden van dieren. Dit staat op gespannen voet met de zorgplicht.



Figuur 2. De relatie tussen specifieke en non-specifieke zorg (naar: Swart 2005a)

Wilde dieren staan links in het schema. In het geval van 'echt' wilde dieren hebben we behalve de plicht tot natuurbescherming echter weinig of geen bemoeienis met de dieren. In Nederland en helaas in toenemende mate elders in de wereld, zijn wilde dieren deels afhankelijk van menselijke zorg. Er is bijvoorbeeld een veterinaire *conservation practice* ontstaan omdat wilde populaties steeds kwetsbaarder worden. Kleinere populaties herstellen minder snel en door het gesleep met productiedieren over de gehele wereld lopen wilde dieren meer kans op ziekten (Daszak et al 2000; Butter & Prent 2005). De voor wilde dieren oorspronkelijk situatie is weliswaar links in de grafiek, de feitelijke omstandigheden leiden er toe dat ze meer in het midden te vinden zijn. Dat geldt bijvoorbeeld voor zeehonden in de Waddenzee en voor beheerde herten- en zwijnenpopulaties op de Veluwe (zie ook Vorstenbosch et al 2001). Deze dieren zijn deels afhankelijk van onze zorg, terwijl we ze toch een mate van wildheid toekennen. Dit werpt de vraag op of de daaruit voortvloeiende mate van specifieke zorg kan worden gerealiseerd.

Het zorgmodel in figuur 2 kent beperkingen. Het biedt geen legitimatie of ondersteuning voor het bestrijden van dieren die we schadelijk achten. Ook doet het model geen uitspraken over processen als domesticatie, dedomesticatie en verwilderings zelf. Het model stelt alleen dat de mate en aard van de zorg in overeenstemming moet zijn met de plaats op de X-as.

VIII. De casus van de Oostvaardersplassen

Een interessante casus om het model van specifieke en non-specifieke zorg toe te passen is de introductie van de grote grazers in de Oostvaardersplassen in de provincie Flevoland. Konikpaarden, Edelherten en Heckrunderen werden in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw in dit gebied geïntroduceerd om een meer natuurlijk beheer te realiseren en het gebied natuurlijker te maken (Wigbels 2001). Door natuurlijke selectie en variatie treedt een proces van dedomesticatie op en passen de dieren zich aan de omstandigheden aan. Volgens de beherende instantie Staatsbosbeheer is in de Oostvaardersplassen sprake van een natuurlijk systeem, waarbij de aantallen grazers door de draagkracht van het gebied worden gereguleerd en waarbij wintersterftes van meer dan 25% niet afwijken van die in vergelijkbare tropische systemen (Vera 2005).¹⁶ Omdat natuurlijke predatoren ontbreken wordt een 'predatormodel' toegepast. Dat houdt in dat een deel van de zwakke dieren die op korte termijn vanwege hun slechte conditie zullen sterven, wordt afgeschoten.

Massale sterfte van de grazers in de winter van 2004-2005 leidde echter tot publieke commotie en zelfs tot een debat in de Tweede Kamer.¹⁷ Verschillende instanties brachten vervolgens adviezen over het beheer van dit gebied en de grazers uit. De Raad voor het Landelijk Gebied (RLG) sloot zich aan bij de opvatting van Staatsbosbeheer en stelde dat perioden van verminderd welzijn onvermijdelijk zijn bij ecologisch beheer en dat men het publiek hiermee vertrouwd moet maken (RLG 2005).

De visie van de Dierenbescherming was – niet onverwacht – anders. Volgens haar ging het hier om gehouden dieren die in tijden van voedselschaarste de noodzakelijke zorg werd onthouden.¹⁸ Ook de Raad voor Dieraangelegenheden (RDA 2005) volgde deze redenering en vond dat men aan zich aan de zorgplicht moest houden die een aantal jaren daarvoor door het ministerie van LNV in haar Leidraad Grote Grazers was geformuleerd.¹⁹ Anderen betwistten of het gebied van de Oostvaardersplassen wel als een natuurlijk systeem zou mogen worden beschouwd. Volgens Worm en Van Baarle (2005) is het gebied eigenlijk een zomerhabitat voor de grote grazers. Volgens deze auteurs zou daarom preventieve aantalregulatie door middel afschot voor de winterperiode moeten worden uitgevoerd om zo ernstig lijden te voorkomen.

¹⁶ Volgens Vera zijn de voorbeelden in de gematigde zones op ecologische gronden niet goed vergelijkbaar met de Oostvaardersplassen.

¹⁷ Handelingen Tweede kamer, 2004-2005, nr. 58, p. 3757-3767. Overigens was het niet voor het eerst dat er een publieke discussie over het welzijn van de grote grazers in de Oostvaardersplassen werd gevoerd. Een scan van artikelen in Nederlandse kranten met behulp van de trefwoorden "Grote grazers", "sterfte" en "Oostvaardersplassen" op de portal van LexisNexis (<http://lexisnexis.nl>) liet zien dat in 1996 en 1999 ook een publieke discussie over de sterfte van deze dieren heeft plaatsgevonden.

¹⁸ Zie bijvoorbeeld <http://www.dierenbescherming.nl/nieuws.php?id=955>

¹⁹ Het eerder besproken advies van de Raad voor het Landelijk Gebied werd samen met de Raad voor Dieraangelegenheden opgesteld. Het bestuur van de RDA wees dit gezamenlijke advies af. Vervolgens kwam dit advies tot stand.

In dit veld van tegenstrijdige visies werd door de minister van LNV een commissie, the International Committee on the Management of large herbivores in the Oostvaardersplassen (ICMO), ingesteld met als eerste opdracht een antwoord te geven op de vraag of een veerkrachtig, zichzelf instandhoudend ecosysteem, inclusief grote grazers, in de Oostvaardersplassen mogelijk was en of dit acceptabel zou zijn vanuit het oogpunt van dierenwelzijn.

De commissie concludeerde in de zomer van 2006 dat de grote grazers in de Oostvaardersplassen niet hoeven te worden bijgevoerd en dat de afschot van verzwakte dieren voldoende was, maar dat tijdens de kritische wintermaanden de dieren wel dagelijks zouden moeten worden geïnspecteerd en eventueel zouden moeten worden afgeschoten om ernstig lijden te voorkomen. Daarnaast pleitte de commissie voor meer ruigtes en een ecologische verbinding met de Veluwe teneinde de dieren meer bestaansmogelijkheden te geven (ICMO 2006). Volgens de commissie beantwoordde dit advies het beste aan het streven onnodige lijden te minimaliseren. Andere opties zoals niets doen, pro-actieve afschot (het op voorhand op peil houden van een bepaalde populatieomvang door afschot) of het toepassen van anticonceptie (zoals door de RDA in haar advies was gesuggereerd) werden om redenen van dierenwelzijn, verstoring van natuurlijke processen en de publieke opinie, afgewezen. De minister van LNV nam vervolgens het advies over.

We vinden in dit advies elementen uit het hier beschreven zorgmodel terug. Met haar pleidooi voor meer ruigtes en een verbinding met de Veluwe geeft ze inhoud aan non-specifieke zorg. Tegelijk benadrukt ze specifieke zorg door te pleiten voor een dagelijkse inspectie van de conditie van de dieren in de kritische wintermaanden en de dieren zonodig af te schieten. Interessant is de vraag of het advies van de commissie als een compromis tussen twee fundamenteel verschillende visies moet worden beschouwd, of dat zij ook met het model van specifieke en non-specifieke zorg inhoudelijk kan worden onderbouwd. Cruciaal is daarvoor het antwoord op de vraag of de grote grazers inderdaad als wilde dieren kunnen worden beschouwd en of zij aangepast zijn aan de omstandigheden in de Oostvaardersplassen.

Dieren kennen over het algemeen een *range* van condities waarbinnen ze gedijen en waarbinnen zij zich kunnen aanpassen aan veranderende omstandigheden (Korte et al 2007). Maar dat kan niet ongelimiteerd en neemt ook tijd in beslag. (Van Vuure 2003, hoofdstuk 11). Kunnen we de grote grazers in de Oostvaardersplassen als wild beschouwen? Een van de geïntroduceerde dieren in de Oostvaardersplassen is het Heckrund (*Bos taurus*) dat in de jaren twintig en dertig van de 20^e eeuw door de gebroeders Heck werd gefokt in een poging het uitgestorven oeros (*Bos primigenius*) terug te krijgen.²⁰ Daar is men volgens van Vuure (2003, p. 283-287) niet echt in geslaagd. Deze auteur stelt (p. 265) dat de huidige runderrassen behoorlijk afwijken van hun wilde voorouders, maar dat zij toch

²⁰ De huidige huisrunderen (circa 1000 rassen wereldwijd) stammen af van de oeros waarvan het laatste exemplaar in 1627 stierf (Van Vuure 2003).

tamelijk gemakkelijk kunnen verwilderen en zich kunnen aanpassen aan een natuurlijk voedselaanbod. Belangrijk daarvoor is het vermogen de winter met zijn kou en karig voedselaanbod door te kunnen komen (p. 307). Volgens de Raad voor het Landelijk Gebied passen wilde dieren zich aan deze omstandigheden aan door veranderingen van gedrag, metabolisme en het opbouwen van vetreserves. De Raad verwacht dat het Heckrund in tegenstelling tot het gangbare huisrund dergelijke aanpassingen kent en beter bestand is tegen moeilijke omstandigheden.²¹ Toch stelt zij: “Er zijn te weinig onderzoeksgegevens beschikbaar om aan te kunnen geven in welke mate de aanpassing aan voedseltekort heeft plaatsgevonden door de daarop gerichte fok van de rassen, de verwildering én de selectie op sterke dieren in het beheer”. (RLG 2005, p. 3). De internationale commissie geeft ook geen uitsluitel hierover en baseert haar conclusie vooral op een vergelijking met ecosystemen elders waar populaties van grote herbivoren ook gereguleerd worden door de draagkracht van het systeem. Een voorbeeld dat door hen wordt aangehaald is het Soay schaap dat leeft op het Schotse eiland St. Kilda en waar soms sterftes hoger dan 50% voorkomen. Volgens de commissie verschilt de situatie in de Oostvaardersplassen niet fundamenteel met deze systemen, waarna zij tot de eerdergenoemde aanbevelingen komt.

Ecologisch zijn de systemen in een aantal opzichten kennelijk vergelijkbaar, maar de historie is heel anders. Bij het Soay schaap in het St. Kilda archipel gaat het om een primitief schapenras dat mogelijk al 4000 jaar geleden door de eerste bewoners op deze afgelegen en nu ontvolkte eilanden werd geïntroduceerd en daar overleefde nadat de bewoners waren vertrokken.²² Er is daar geen sprake van een moedwillige introductie van dieren omwille van natuurbeheerdoelstellingen, waardoor verantwoordelijkheden anders liggen.

Gezien deze onzekerheden en verschillen lijkt het mij terecht om de dieren vooralsnog een intermediaire positie te geven in figuur 2. Het model onderschrijft daarmee feitelijk de keuze van de commissie. Staatsbosbeheer en de Raad voor het Landelijk Gebied reageerden indertijd positief op het advies van de commissie.²³ De Dierenbescherming was wat zuiniger in haar reactie en stelde dat ze “genuanceerd ontevreden” was.²⁴ Dat was met name omdat de ICMO het bijvoederen van de dieren niet in de aanbevelingen had opgenomen. Veel van de andere aanbevelingen juichte zij wel toe. De keuze voor een middenpositie krijgt kennelijk, ondanks de gemaakte bezwaren, toch een redelijk brede steun van betrokken actoren.

In het hier voorgestelde model van specifieke en non-specifieke zorg wordt niet van een abstract principe uitgegaan, maar van de concrete zorgbehoeften die een dier heeft. De inzet van grazers en het hierbij optredende processen van

²¹ Er kan een onderscheid worden gemaakt tussen verwildering en dedomesticatie. Verwilderingshoudt een gedragsmatige en eventueel fysiologische aanpassing van het dier in tijdens zijn leven. Bij dedomesticatie treden erfelijke veranderingen op. Voor dedomesticatie zijn meerdere generaties nodig.

²² <http://www.kilda.org.uk/>

²³ SBB: <http://www.staatsbosbeheer.nl/zoeken/default.asp> zoek op ICMO
RLG: http://www.rlg.nl/adviezen/058/058_icmo.html

²⁴ <http://www.dierenbescherming.nl/nieuws.php?id=1366>

verwildering en dedomesticatie houden echter een verschuiving in naar de 'wild side' die ook moreel bevraagd kan worden. Daar geeft het model van specifieke en non-specifieke zorg, zoals eerder is gesteld, geen uitsluitel over. Het stelt slechts dat de mate en aard van de zorg moet passen bij de mate waarin de dieren afhankelijk en aangepast zijn aan hun omgeving. Voor de beoordeling van het proces van dedomesticatie of domesticatie zijn aanvullende overwegingen nodig. Een voorbeeld van zo'n overweging is het "respect voor potentiële wildheid" dat door Jozef Keulartz cs. werd voorgesteld naar aanleiding van eerdere debatten over de sterfte van de grote grazers in de Oostvaardersplassen (Keulartz et al 1998; Klaver et al 2002, Keulartz 2005). Het respect voor potentiële wildheid wordt door deze auteurs verbonden aan populaties en soorten en zou volgens hen kunnen functioneren als een brug tussen eco- en dierethici. Respect voor potentiële wildheid is echter een afgeleid criterium van het respect voor wildheid en omdat dit principe nadrukkelijk verbonden wordt aan collectieve entiteiten als populaties en soorten, heeft het een tamelijk sterke eco-ethische lading. Betwijfeld mag worden of dit principe door dierethici zal worden omarmd. Zij zullen zich tegen dedomesticatie van een populatie verzetten indien dit lijden en ongerief voor individuele dieren met zich meebrengt.

De benadering van Keulartz cs. kan ook anders worden geïnterpreteerd. Wilde en halfwilde dieren bezitten ook een 'potentiële tamheid' en men kan kiezen hen de andere kant te laten opschuiven. Domesticatie van wilde dieren heeft in het verleden ook op grote schaal plaatsgevonden en is bijvoorbeeld met religieuze overwegingen gesanctioneerd, zoals Genesis 1,28 illustreert.²⁵ De introductie van bijvoorbeeld otters afkomstig uit tamelijk ontoegankelijke Oost-Europese natuurgebieden in het Nederlandse cultuurlandschap kan men als een lichte vorm van domesticatie beschouwen.²⁶ Een proces van domesticatie en temming vindt onvermijdelijk plaats in dierentuinen. Daar kunnen educatieve redenen voor bestaan, maar soms is het gewoonweg noodzakelijk omdat dierentuinen voor sommige diersoorten de enig overgebleven plaatsen zijn waar hen een bestaan en in de toekomst misschien een terugkeer naar een natuurlijke omgeving kan worden geboden.

Het specifieke non-specifiek zorgmodel bemiddelt tussen eco-ethici en dierethici zonder hun principiële waardeoriëntaties te ontkennen. Het is echter geen eco-ethisch model omdat de waarde van ecosystemen is afgeleid van haar betekenis voor het dier. Ook is het model geen puur individualistisch dierethisch model omdat het vooral gericht is op de relaties tussen dieren en hun omgeving. Het model stelt slechts dat de mate en de aard van zorg die men dieren zou moeten geven in overeenstemming moet zijn de omgeving en geeft ruimte voor aanvullende en wellicht corrigerende overwegingen conform een pragmatische benadering.

²⁵ "En God zegende hen, en God zeide tot hen: Weest vruchtbaar, en vermenigvuldigt, en vervult de aarde, en onderwerpt haar, en hebt heerschappij over de vissen der zee, en over het gevogelte des hemels, en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt!" (<http://www.statenvertaling.net/bijbel/gene/1.html>)

²⁶ Zie bijvoorbeeld http://www.wew.nu/ethiek/verslag_herintroductie_otters_2.pdf

IX. Dierethiek in context

In dit essay heb ik geprobeerd te laten zien dat het vermogen tot lijden of een *subject of a being* te zijn niet de enige constituerende bronnen zijn voor de morele status van dieren. De morele status volgt uit de opname in de morele kring. Behalve de overwegingen van Singer en Regan spelen onderlinge relaties, respect, zorg, afhankelijkheid en identificatie een rol. Ervaring, geschiedenis, cultuur maar ook emoties zijn daarbij ook significant (Midgley 1983; Vorstenbosch & Voorthuizen 1993).

Praktijken en contexten verschillen en daarmee zijn er ook verschillende waardeoriëntaties in het spel. Omdat de reikwijdte van de waarden vaak niet tot de eigen praktijk of context blijft, impliceert een contextuele of pragmatische benadering een pluralistische ethiek waarin verschillende waardesystemen zich aandienen, zoals het voorbeeld van de Oostvaardersplassen ook laat zien. De toepassing van het hier geschetste zorgmodel op de casus van de Oostvaardersplassen laat echter ook zien dat, indien de concrete omstandigheden van het dier in overweging worden genomen (in dit geval de relaties die het dier met zijn omgeving onderhoudt), een convergentie van opvattingen kan optreden zonder dat men de eigen basale waarden hoeft te laten vallen.

In een contextuele of pragmatische benadering van dierethiek zijn het vaak de omstandigheden en veranderingen hierin die een ethisch articulatie teweeg brengen. Swierstra heeft in een vorig pre-advies laten zien hoe wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen de moraal en de ethische praktijk doen veranderen (Swierstra 2004). De veranderend moraal als gevolg van de opkomst van de anticonceptiepil is een paradigmatisch voorbeeld (Keulartz et al. 2004). De opkomst van intrinsieke waarde en integriteit van dieren naar aanleiding van de discussie over genetische modificatie van dieren is ook een voorbeeld van hoe wetenschap en technologie morele praktijken beïnvloeden en tot een articulatie van morele concepten kunnen leiden. Ook de inzichten van Singer en Regan, die weliswaar contextonafhankelijk worden gepresenteerd, ontleen mede hun kracht aan wetenschappelijke kennis over de cognitieve en mentale capaciteiten van dieren. Erkenning van de context als constituerende factor van onze moraal houdt pluralisme in en schept ruimte dynamiek en discussie. Een ruimte die in onze dynamische samenleving ook nodig is om haar mens- en dierwaardig te houden.

Literatuur

Bovenkerk, B., Brom, F.W.A., Bergh, B.J. van den 'Brave New Birds. The Use of 'Animal Integrity' in Animal Ethics.' *Hasting Center Report*, 32(1) (January-February), 16-22, 2002.

Brom, F.W.A. *Onherstelbaar verbeterd. Biotechnologie bij dieren als moreel probleem*. Van Gorcum, Assen, 1997.

Butter, M., Prent, *Nature Conservation and Veterinary Problems: Issues and Options*. Rapport 68, Wetenschapswinkel Biologie, Haren, 2005

Callicott, J.B. 'On the Intrinsic Value of Nonhuman Species.' In: B.G. Norton (ed.) *The Preservation of Species. The Value of Biological Diversity*. Princeton university Press, Princeton, New Jersey, 138-172, 1988.

Callicott, J.B. 'Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again.' In: J.B. Callicott (ed.) *Defense of Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. University of New York Press, Albany, 49-59, 1989.

Callicott, J.B. 'Conservation Values and Ethics.' In: G.K. Meffe, C.R. Carroll (eds.), *Principles of Conservation Biology*,. Sinauer Associates, Inc. Publishers, Sunderland, Massachusetts, 29-55, 1997.

Cliteur, P. 'De filosofie van dierenrechten.' In: J. Braeckman, B. de Reuver, T. Verwisch (eds.) *Ethiek van DNA tot 9/11*. Amsterdam University Press, pp. 135-157, 2005.

Clutton-Brock, J. *Domesticated Animals, from early times*. Heinemann & British Musuem (Natural History), London, 1981.

Cock Buning, Tj. de *De status van het dier*. Inaugurale rede. Universiteit van Utrecht, Utrecht, 2000

Cock Buning, Tj. de, Kupper, F., Krijgsman, L., Bout, H., Bunders, J. *Denken over de EIGEN WAARDE van dieren in Nederland. Een waardevolle diversiteit*. Athena Institute, Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam. 2005.

Daszak, P., Cunningham, A.A., Hyatt, A.D. 'Emerging Infectious Diseases of Wildlife Threats to Biodiversity and Human Health.' *Science*, 287 (5452), 443-449, 2000.

Freriks, A.A., Meulen, B.M.J., van der, Belt, H. van der, Holt, H. Ten, Verstappen, J. *Noodzakelijk kwaad. Evaluatie Wet op de dierproeven*. Reeks evaluatie regelgeving, deel 18. ZonMw, Den Haag, 2005.

Godlovitch, S., Godlovitch, R., Harris, J. (eds) *Animals, men, and morals: an enquire into the treatment of non-humans*. Taplinger Pub. Co., New York, 1972.

Gonnissen, L. *10.000 Jaar huisdieren*. Davidsfonds: Leuven, 1995.

Hickman, L. 'Pragmatic resources for Biotechnology.' In: J. Keulartz, M. Korthals, M. Schermer (ed.) *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 25-36, 2002

ICMO *Reconciling Nature and Human Interest. Advice of the International Committee on the Management of large herbivores in the Oostvaardersplassen (IMCO)*. Wageningen UR: Den Haag/Wageningen, 2005.

Kellert, S.R., Wilson, E.O. (eds) *The Biophilia Hypothesis*. Island Press, Washington DC, 1993.

Keulartz, J. *Werken aan de grens. Een pragmatische visie op natuur en milieu*. Damon: Budel, 2005.

Keulartz, J., Belt, H. van den, Gremmen, B., Klaver, I, Korthals, M. *Goede tijden, slechte tijden. Ethiek rondom grote grazers*. NWO Ethiek en Beleid, Den Haag, 1998.

Keulartz, J., Schermer, M., Korthals, M., Swierstra, T. 'Ethics in Technological Culture: A Programmatic Proposal for a Pragmatist Approach.' *Science Technology Human Values*, 29 3-29, 2004.

Klaver, I., Keulartz, J., Belt, H. van der, Gremmen, B. 'Born to be Wild: A Pluralistic Ethics Concerning Introduced Large Herbivores in the Netherland.' *Environmental Ethics* 24 (Spring), 3-21, 2002.

Korte, S.M., Olivier, B., Koolhaas, J.M. 'A new animal welfare concept based on allostasis.' *Physiology & Behavior*, in press. 2007.

Korthals, M. 'A Multi-practice ethics of domesticatie and "wild" animals.' In: J. Keulartz, M. Korthals, M. Schermer (eds.) *Pragmatist Ethics for a Technological Culture*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 127-141, 2002.

Leopold, A. *A Sand County Almanac*. Oxford University Press: New York, 1949.

LNV *Leidraad opvang gewone en grijze zeehond*. Ministerie van Landbouw, Natuur & Voedselkwaliteit, Den Haag, 2003.

<http://www.minlnv.nl/infomart/parlemnt/2003/par03092.pdf>

MacIntyre, A.C. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame. 1981.

Midgley, M. *Animals and Why They Matter*. The University of Georgia Press: Athens, Georgia, 1983.

Minteer, B.A., Collins, J.P. 'Ecological Ethics: Building a New Tool Kit for Ecologists and Biodiversity Managers.' *Conservation Biology*, 19(6), 1803-1812, 2005.

Musschenga, B. *Integriteit: over de eenheid en heelheid van de persoon*. Lemma, Utrecht, 2004.

Norton, B.G. *Caring for Nature. A Broader Look at Animal Stewardship*. In: B.G. Norton, M. Hutchins, E. F. Stevens, T.L. Mapple (eds.) *Ethics on the Ark. Zoos, Animal Welfare, and Wildlife Conservation*, Smithsonian Institution Press, Washington & London, 102-121, 1995.

Nussbaum, M.C. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, and Species Membership*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, London, 2006.

RDA *Advies over de wintersterfte 2004-2005 van grote grazers in de Oostvaardersplassen*. RDA 2005/08 Raad voor Dieraangelegenheden, Den Haag, 2005.

Regan, T. *The Case for Animal Rights*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1983.

Regan, T. *Animal Rights, Human Wrongs. An introduction to Moral Philosophy*. Rowman & Littlefield Publishers: Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford, 2003.

RLG *Advies over de wintersterfte 2004-2005 van grote grazers in de Oostvaardersplassen*. RLG 05/8. Raad voor het Landelijk Gebied, Amersfoort, 2005.

Rutgers, L.J.E. *Het wel en wee der dieren. Ethiek en diergeneeskundig handelen*. Proefschrift Universiteit van Utrecht, Utrecht, 1993

Ryder, R. 'All beings that feel pain deserve human rights.' *The Guardian*, 6 augustus, 2005.

Schurgers, R.G. *Ethiek in dierexperimentencommissies*. Wetenschapswinkel Biologie, Universiteit van Utrecht, Utrecht, 2005.

Singer, P. *Animal Liberation*. New Revised Edition. Avon Book, New York, 1990.

Singer, P. 'Animal Liberation at 30.' *The New York Review of Books* 50(8), 15 mei, 2003.

Singer, P. *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*. Oxford University Press, Oxford, 1983.

Smit, C. *Dierproeven 100 jaar discussie*. La Rivière & Voorhoeve, Kampen, 1989.

Stafleu F. 'Het dier als alternatief bij dierproeven.' In: J. Swart, G. Groothuis, J. Horbach, J. van der Valk (eds) *Kan het ook anders? Beschouwingen over alternatieven voor dierproeven*. Reeks: Dierproeven, deel 2. Damon, Budel, 33-40, 2006.

Swaan, A. de 'Identificatie in uitdijende kring.' *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 20(3), 6-24, 1994.

Swart, J. 'De waarde van wild.' *NVBe Nieuwsbrief*, 12(4), 7-9, 2005b.

- Swart, J.A.A. 'The wild animal as a research animal.' *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 17(2), 181-197, 2004a.
- Swart, J.A.A. 'Zijn sommige dieren meer gelijk dan andere dieren?' In: J.A.A. Swart, H. Zwart & J. Wolters (eds.) *DEC's in discussie. De beoordeling van dierproeven in Nederland*. Damon, Budel, 69-78, 2004b
- Swart, J.A.A. 'Care for the wild. Dealing with a pluralistic practice.' *Environmental Values*, 14 (2). 251-263, 2005a.
- Swart, J.A.A. 'Ethiek uit het keurslijf.' *NVBe Nieuwsbrief*, 13(3): 2-4, 2006.
- Swierstra T. *Slachtoffer of burger. Een essay over het nader gebruik van lichaamsmateriaal ten behoeve van genomics onderzoek*. Pre-advies van de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek (NVBe), Amsterdam, 2004.
- Thomas, K. *Het verlangen naar natuur. De veranderde houding tegenover planten en dieren. 1500-1800*. Agon, Amsterdam, 1990.
- Tronto, J.C. *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge, New York / London, 1993.
- Vandeveer, D. 'Interspecific Justice.' *Inquiry*, 22, 55-79, 1979.
- Vera, F.W.M. 'De sterfte in de Oostvaardersplassen in een internationaal kader.' *Vakblad Natuur Bos Landschap*, 2(10), 20-22, 2005.
- Verhoog, H. 'Ethics and genetic engineering of animals.' In: A.W. Musschenga et al (eds) *Morality, worldview and law*. Van Gorcum, Assen/Maastricht, 268-278, 1992.
- Verhoog, H. 'Biotechnology and Ethics.' In: T. Brante, S. Fuller , W. Lynch (eds.) *Controversial Science*. Sunny Press, New York, 1993.
- Verkerk, M. 'Zorgethiek.' *NVBe Nieuwsbrief*, 7 (4), 2-4, 2000.
- Vorstenbosch, J., Voorthuizen, L. van *Ethiek, politiek en genetische modificatie van dieren. Perspectieven voor onderzoek en beleid*. NOTA, Den Haag, 43-51, 1992.
- Vorstenbosch, J. 'The concept of integrity. Its significance for the ethical discussion on biotechnology and animals.' *Livestock Production Science*, 36, 109-112, 1993.
- Vorstenbosch, J., Stafleu, F., Bovenkerk, B, Tramper, R. *Doen of laten? Empirische en normatieve vragen rond de opvang van dieren uit het wild*. Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht, Utrecht, 2001.
- Vuure, C. van) *De Oeros. Het spoor terug*. Rapport 186, Wetenschapswinkel WUR, Wageningen, 2003.
- Wenz, P.S. *Environmental Justice*. State University of New York Press, Albany, 1988.

Wigbels, V. *New nature below sealevel*. Staatsbosbeheer, Zwolle, 2001.

Windt, H.J. van der, Zon H. van (eds.) Thermanummer: Mensen en dieren in het verleden. *Jaarboek Ecologische Geschiedenis 2004*. Academia Press/Verloren, Gent/Hilversum, 2005.

Worm, B., Baarle, R. van 'De Oostvaardersplassen: ecologie & emotie en draagkracht & draagvlak.' *Vakblad Natuur Bos Landschap* 2(7), 13-15, 2005.

WWF *Living Planet Report 2006*. World Wide Fund for Nature, Banson, 2006.

Co-referaat 1: *prof. dr. Tjard de Cock Buning*²⁷

Ten eerste wil ik de auteur complimenteren met de voorliggende conceptuele synthese tussen enerzijds de klassiekers Singer en Regan, de zorgethiek en Wenz's relatie-ethiek. Met betrekking tot het uiteindelijke model (fig. 3) heb ik zowel een vraag als dat ik de auteur wil uitdagen om zich uit te spreken over de normatieve relevantie van dit contextuele model voor toegepaste ethische vragen.

[invoegen figuur 3]

*Figuur 3: De relatie tussen specifieke en non-specifieke zorg (naar: Swart 20005a)*²⁸

Het figuur laat een opkomende en een dalende lijn zien op een as die loopt van wilde dieren tot gedomesticeerde dieren. De grafiek suggereert een verband zoals bij grafieken in de exacte wetenschap. Dan zou een bepaald dier, bij voorbeeld een konijn, ergens een plaats op de onderste as hebben, en kan ik vervolgens de verhouding tussen specifieke en algemene zorg daarboven aflezen. Ik vrees echter dat dit niet lukt in dit schema. Ik kan dat konijn niet ergens plaatsen. Er is geen konijnenplaats. Er zijn waarschijnlijk verschillende konijnenplaatsen (wilde konijnen en gedomesticeerde konijnen zoals huisdieren). Welke juist is, hangt af van mijn eigen intuïtie. Als dat zo is, welke functie heeft dat schema dan voor het normatieve oordeel, anders dan een heuristisch beeld voor reflectie?

Swart hergroepeert de centrale concepten van Singer (*sentient beings* en *suffering*), Regan (*intrinsic value* en *inherent worth*) en Brom (intrinsieke waarde, en voorgegeven ordening) op een uitdagende wijze die Singer en Regan funderen in de voorgegeven ordening. Alhoewel ik het met de interpretatie van Singer en Regan niet altijd eens ben, wil ik Swart complimenteren met deze conceptuele perspectiefwisseling. De voorgegeven ordening kan religieus of levensbeschouwelijk zijn en geeft daardoor functionele (of instrumentele) betekenis aan de concepten van Singer en Regan. Vervolgens haalt hij Wenz en Callicott aan, die *beschrijven* dat de mens aan entiteiten die verder van hem afstaan een lagere morele status geven. Op deze plaats van Swarts argumentatielijns wil echter een kanttekening plaatsen. Vanuit de sociologisch beschrijving hoe 'men' in de maatschappij over dieren denkt is het een gevaarlijk pad naar normatieve uitspraken hoe men zijn ethische houding ten opzichte dieren zou moeten definiëren, zonder in de valkuil van de natuurlijke drogredenering te vallen.

Beschrijvingen van de werkelijkheid zijn zelden neutraal. Wenz beschrijft bijvoorbeeld de afnemende morele betrokkenheid als de relatie met het dier op een


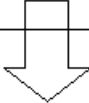


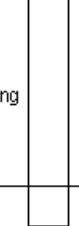

²⁷ Alle hier opgenomen co-referaten reageren op de lezing zoals die door Swart op 2 november 2006 tijdens de jaarvergadering van de NVBe is uitgesproken.

²⁸ Dit is de figuur zoals die door Swart op 2 november 2006 is gepresenteerd; in de huidige tekst is de figuur aangepast. Zie ook het nawoord.

grote afstand is. Dit kan men als een sociologische observatie opvatten, en in lijn met Wenz vaststellen dat dit ethisch goed is. Men kan ook, als een Singer, de willekeur in deze vorm van statustoeschrijving aan de kaak stellen en vanuit een diepe normatieve verontwaardiging een rationeel “gelijkheidsprincipe” introduceren waarmee alle sentient beings over de hele wereld (ongeacht de contingente nabije of verre relaties) subjects voor gelijke morele consideratie worden. En Swart laat in zijn tekst ook duidelijk zien dat Regan op zijn beurt weer corrigerend op de utilistisch calculus van Singer reageert door de inherente waarde van het individuele leven op te voeren. Onder andere om veilig te stellen dat het nemen van een leven van een dier moreel problematisch is (ongeacht het eventuele voordeel dat daaruit utilistisch verdedigbaar te halen valt). Met andere woorden: de voorgegeven ordening (levensbeschouwing, reactionaire scepsis, activistisch attitude) genereert niet alleen de subjectwaarde en de objectwaarde; in mijn visie bepaalt het ook het normatieve oordeel over de sociologische observaties van moreel gedrag.

Dit punt wil ik illustreren met ons eigen onderzoek naar levensbeschouwingen en eigen waarde van dieren (Cock Buning et al 2005: Denken over eigen waarde van dieren, LNV rapport). Wanneer men in gestructureerde focusgroepsettings de deelnemers zelf laat bepalen wat de “eigen waarde” van dieren inhoudt, vonden wij vier typen van ‘voorgegeven ordeningen’ die wij waardenframes hebben genoemd.

Hoewel alle deelnemers spraken over nut, schoonheid en eigenheid van een individueel dier, legde elke waardenframe zijn eigen accenten. ‘Gebruikers’ spreken meestal over groepen dieren zoals de stal, de muizen etc. Het type ‘relatiezoeker’ legt de focus bij de, veelal functionele, relatie met het individuele dier. Het type ‘balansdenker’ acht het dier belangrijk in het ecologische evenwicht en de ‘oorsprongdenker’ vindt de overstijgende betekenis van het dier belangrijk, de essentie van zowel de eigenheid als verbondenheid. Deze accenten bepalen voor een belangrijk deel waar een morele argumentatie start en hoe het perspectief op de andere aspecten zich ontrolt (zie pijlen in tabel 2). Zo ziet de ‘gebruiker’ het individuele dier als een bijzondere uitzondering op de groepdieren (De ‘huisgeit’ op een geitenboerderij). Voor de ‘relatiezoeker’ zijn groepen dieren juist een aggregatie van individuele dieren met een even grote veelheid aan potentiële relaties. Is bij de vorige twee types het ecosysteem nauwelijks aanwezig in de waardenframes, de ‘balanszoeker’ vertrekt stelselmatig vanuit het dier-in-het-systeem perspectief naar groepen en uiteindelijk individuele dieren. De ‘oorsprongdenker’ neemt een overkoepelend perspectief in waarbij het kleinste dier tot het grootste ecosysteem een betekenisvolle rol heeft.

	Gebruikers	Relatiezoekers	Balansdenkers	Oorsprongdenkers
	<i>IK perspectief</i>	<i>IK-JIJ (dier) perspectief: relatie</i>	<i>ik-WIJ perspectief: systeem</i>	<i>ik -GIJ perspectief: spiritueel</i>
enkel dier	Mens-dier relatie 	mens-dier relatie -Menselijke beleving -Functionaliteit wederzijds 		-eigenheid -uniciteit 
dieren/soorten	menselijke beleving -Functionaliteit (-) ten koste van dier -Biologische eigenschappen.		-menselijke beleving -(functionaliteit (-) ten koste van dier) -Functionaliteit wederzijds -Morele ordening 	-morele ordening 
(eco-) systeem			systeem natuur 	systeem natuur

Tabel 2. Vier waardenframes (kolommen) en organisatieniveaus waarin het dier beschouwd kan worden (rijen). De pijlen geven de perspectieven weer van waaruit men het dier (of dieren) positioneert, zie tekst voor nadere uitleg.

Ook deze beschrijving valt nog steeds onder de bovengenoemde kritiek op Wenz en Callicott: niets meer dan een sociologisch fenomeen, zij het een waardenfenomeen. Wat is het nut van deze observatie om individu overstijgende beslissingen te nemen? Om dat te onderzoeken, hebben we de waardenframes ingezet in moreel beraad. In een quasi experimentele opzet hebben we vertegenwoordigers van de bovengenoemde waardenframes laten oordelen over biotechnologie cases. Wat blijkt, mensen kunnen zonder al te veel moeite switchen naar andere waardenframes, en de daarbij behorende argumentatie discoursen, indien men vindt dat een cases norm overschrijdend is. Met andere woorden, een gegeven boer (gewoonlijk redenerend vanuit een 'gebruiker' waardenframe) formuleert moeiteloos een kritische argumentatie volgens het waardenframe van een 'oorsprongdenker' wanneer hij afkeuring wil aangeven over een biotechnologisch verbouwd dier. De morele intuïtie zit niet (alleen) in de waardenframes, deze gaat daaraan vooraf.

De cruciale vraag van de toegepaste ethiek luidt daarom, volgens mij: waar is die normativiteit in gegrondvest? Niet in het intellectualistische consistentie theorema van het gelijkheidsprincipe, niet in de softe verhulling van de 'inherent worth'. Eerder in de 'voorgegeven ordening', maar niet in de afstand van Wenz (dat is immers een gevolg). Maar ook ik moet bekennen dat bij nader empirisch moraal onderzoek 'het' toch weer dieper zit dan onze waardenframes.

Nu kom ik tot mijn uitdaging aan het adres van de schrijver. Indien je in lijn met Wenz en Callicott de sociologische/psychologische afstand tot het dier opvat als een correlaat met een morele waardering van het dier (even los van

causaliteitsvragen), wat nut dat model voor de normatieve beoordeling van concrete cases uit de proefdierwereld? Alle muizen zijn immers muizen, en wellicht op grote morele afstand. En als individuele personen muizen op verschillende morele afstand zetten, wie is dan op welke morele grond verwerpelijk bezig? Bestaat er een breed gedragen norm voor 'norm overschrijdend' gedrag en in welke richting zou die moeten worden gezocht?

Co-referaat 2: *dr. Frans Stafleu*

Ten eerste wil ik Sjaak Swart feliciteren met een mooi stuk werk. Voorwaar een schrijfsel dat ik in mijn onderwijspraktijk zeker al gaan gebruiken. Dat wil niet zeggen dat geen opmerkingen te maken zijn!

In de tekst wordt erover gesproken dat de praktijk van dierproeven “utilistisch” zou zijn. Op het eerste gezicht is dat zo: de nadruk ligt op het leed dat dieren wordt aangedaan en het “afwegen”. Echter, er is meer dan de vorm. Een belangrijke eigenschap van het utilisme is dat deze egalitaristisch is, wat wil zeggen dat het “geluk en leed” van elk wezen even zwaar mee dient te tellen. Dit nu is bij de dagelijkse praktijk van de dierproeven niet het geval. Het is daar zo dat het leed van de mens a priori belangrijker is dan het leed van het dier. In mijn proefschrift laat ik dat al zien. De wet zegt bovendien dat er eerst dierproeven moeten worden gedaan alvorens een methode of medicijn op mensen mag worden toegepast. Kortom, in vorm lijkt het utilistisch, in de kern is het dat niet.

In dit kader vraagt Swart zich af of er bij de beoordeling van dierproeven niet meer plaats zou moeten zijn voor deontologische afwegingen. In de praktijk van de dierproeven is het dier puur een instrument. Dat wil zeggen het heeft “als dier” geen eigen plaats in de praktijk. Dat blijkt ook wel; in de praktijk zelf zegt men ernaar te streven het gebruik van dieren af te schaffen, maar, helaas, dat gaat momenteel nog niet, etc. De praktijk van het wetenschappelijk onderzoek verandert niet wezenlijk als er alternatieven zouden zijn en er geen dieren meer in worden gebruikt; het dier is dus puur een instrument. Hoe zouden wij nu in deze praktijk het dier op deontologische wijze moeten respecteren?

Zoals in de tekst van Swart duidelijk is gemaakt respecteer je de inherente waarde van het dier òf je doet dat niet. Het gebruiken van een dier als een puur instrument is het niet respecteren van het dier. In die zin kan het doen van dierproeven en het respecteren van een dier niet allebei tegelijk. Meer ruimte voor deontologie in de afweging zou dan onherroepelijk leiden tot het pleiten voor afschaffing van dierproeven. Ik pleit er dan ook voor de term “respect voor het dier” in de huidige dierproefpraktijk niet te gebruiken. Wij gebruiken die dieren. We laten ze, voor zover in het in het kader van de proef mogelijk, zo min mogelijk lijden, maar we gebruiken ze wel! Een kwart van die dieren heeft daar ernstig last van, een ander kwart heeft daar matig last van. Ik zie niet in hoe we hier nog van respect kunnen spreken! Nee, “respect voor dieren” is in deze praktijk een gepasseerd station!

De term “integriteit” heeft me altijd geïnteresseerd. Wat is dat nu toch precies? Hebben we hier te maken met een soort ideaalbeeld dat niet geschonden mag worden, zoals in de tekst van Swart staat? Het probleem daarvan is dat de vraag is wat dan de gouden standaard is. Die koe hier in de wei? De oeros? Ik ben tot een vrij pragmatische oplossing gekomen. Voor mij is “integriteit” de praktische uitwerking van “respect voor dieren”. De term respect voor dieren is vaag. Wat wil dat nu eigenlijk zeggen dat je het dier respecteert? Hebben we hier te maken met de

beschrijving van een houding, een intentie? En wat kunnen we er dan in praktijk mee? Hoe ziet het er dan in praktijk uit als je een dier “respecteert”? Ik gebruik voor de praktische invulling van “respect” het begrip integriteit. Dat wil zeggen dat respecteren van een dier zich uit in het respecteren van *de integriteit* van dat dier. Je mag het dier niet zodanig veranderen dat het zich niet meer kan voortplanten, zich niet meer zelfstandig kan handhaven in zijn leefmilieu, etc. De gouden standaard is nu minder een probleem, het gaat nu om deze koe, die er op dit moment is. Of die koe ooit afstamde van een oeros is niet van belang. Het gaat erom dat je het wezen dat het nu is nu niet aantast in zijn “integriteit”. Ik vrees dat dit een vrij eigenwijze van het gebruik van de term is, maar op die manier werk hij voor mij wel.

Nu het pièce de résistance van het verhaal van Sjaak, namelijk zijn contextuele benadering van de dierethiek. Ik vind die waardevol. Vooral zijn figuur waarin de specifieke plichten en niet-specifieke plichten worden afgezet tegen de mate van controle die de mens heeft over de leefwereld van dat dier vind ik verhelderend. Intuïtief heeft hij hier iets dat klopt. Of is het misschien een open deur? Plichten heb je tegenover iemand of iets anders. Het hebben van plichten veronderstelt een relatie, en hoe nauwer de relatie, des te meer plichten. Wisten we dat niet al? Zal niet vanuit elke ethische theorie duidelijk zijn dat de context zijn weerslag heeft op de “objectieve” parameters die in die theorie intrinsiek zijn? Laten we eens kijken. Binnen het utilisme gaat het om het vermeerderen van geluk. Maakt het daar uit of het object dat gelukkig moet worden gemaakt dichtbij of veraf is? Nee, dat is niet het geval. Mensen als Peter Singer vinden dat we onze luxe meer over de derde wereld moeten spreiden. Dus, nee, zo een open deur is het niet.

Het probleem met de contextuele benadering is het gevaar van “partijdigheid”. Hoe kan je nu rechtvaardigen dat je een wezen waar je dichtbij staat meer verplicht bent dan aan een wezen op afstand? Mijn inzet is hier te starten vanuit de gedachte dat de moraal/ethiek te maken heeft met hoe we met elkaar samen moeten leven. De nadruk ligt dus al bij het idee dat ethiek iets wederzijds heeft. Een niet zo nieuwe gedachte (denk maar aan contractualisme en zo) die er in de beginjaren van de dierethiek voor zorgde dat het dier niet meetelde, immers een contract is een bewuste overeenkomst, en zo bewust zijn de meeste dieren niet. Ik zet niet in op “bewuste afspraken” maar op verwachtingen. Als ik mijn hond goed verzorg is dat niet een eenzijdige handeling, of beter, het heeft niet alleen eenzijdige gevolgen voor mij, maar ook zijn effecten op de hond. Die hond vertrouwt mij, verwacht van mij dat mijn handelen hem niet zal schaden. In mijn visie scheppen deze verwachtingen bij mij een verplichting om mijn hond niet te schaden. Zo heb ik tegenover een wezen waarmee ik in een sociaal verband leef en die tengevolge daarvan verwachtingen heeft opgebouwd meer verplichtingen dan ten opzichte een wezen die van mij geen verwachtingen heeft. Volgens mij kun je langs deze lijnen rechtvaardigen waarom je meer verplichtingen hebt ten opzichte van dieren in je sociale omgeving. Hier zijn we aangekomen aan het front van de dierethische discussies, Swarts inbreng is een welkome bijdrage om ons verder te helpen.

Co-referaat 3: prof. dr. Hub Zwart

In 1975 werd de dierethiek herontdekt. In dat jaar verscheen niet alleen Peter Singers *Animal Liberation*, maar ook *Victims of science: The use of animals in research* van de hand van Richard Ryder. Ook Tom Regans *The Case for Animal Rights* uit 1983 was een klassieker. De dierethiek die zich in de jaren zeventig en tachtig ontwikkelde stond in het teken van een fundamenteel debat tussen twee stijlen van ethiekbeoefening: consequentialisme (of zelfs utilisme) en deontologie.

Een consequentialistische benadering concentreert zich op de gevolgen van handelingen of praktijken en duidt dierethische vraagstukken in termen van pijn, lijden en ongerief. Er vindt een afweging plaats tussen voor- en nadelen. Een deontologische benadering legt een geheel ander accent. Het gaat om de principiële vraag of een handeling geoorloofd is. Typisch deontologische termen zijn “rechten” en “intrinsieke waarde” van dieren. Tot op zekere hoogte is de tekst van Jac. Swart een voortzetting en verfijning van deze discussie.

In mijn ogen echter heeft zich in de dierethiek, en dan met name (maar niet uitsluitend) in de proefdierethiek, de afgelopen jaren een opvallende verandering voorgedaan. Hoewel de ethiek der ethici (de utilisme versus deontologie, ongerief versus rechten discussie) voor ethici zelf nog altijd uitermate relevant en richtinggevend is, wordt het bredere debat over dieren en dierproeven in andere termen gevoerd. Er heeft zich een *procedurele wending* in de dierethiek voltrokken. In deze nieuwe dierethiek gaat het niet zozeer om een fundamentele onderbouwing van de diverse posities, maar veeleer om de transparantie van het afwegingsproces. Hoe wordt dierethiek geïnstitutionaliseerd? Hoe is de verantwoordelijkheid geregeld? Dient de samenleving meer inzage te krijgen in het hoe en waarom van dierproeven of andere dierpraktijken? En zo ja, wie dient dan verantwoording af te leggen? Hoe is een dierexperimentencommissie samengesteld? Wat is de rol van de ethiek of van de “ethisch expert”?

Deze procedurele wending hangt nauw samen met een andere verschuiving. De klassieke dierethiek is “micro-ethisch” van karakter. Dat wil zeggen, zij richt zich op wetenschappers als verantwoordelijke individuen (N=1), op de interactie tussen de individuele onderzoeker en zijn of haar proefdier. In de klassieke situatie wordt het proefdier door de onderzoeker gemodificeerd (een mooi woord voor: beschadigd), genetisch of anderszins. Wetenschappelijk onderzoek met dieren is echter van karakter veranderd. Wetenschappers maken deel uit van omvangrijke onderzoeksprogramma's en onderzoeksnetwerken. Belangrijke beslissingen worden elders en door anderen gemaakt. Er is sprake van een scheiding tussen het experimenteren met en het verzorgen van dieren. In de nieuwe situatie is het proefdier primair een bron van informatie. De bioethische aandacht verschuift dan onvermijdelijk van de vraag of een bepaalde modificatie van een levend organisme geoorloofd is, naar vragen die verband houden met het gebruiken, uitwisselen, patenteren, etc. van (gevoelige) informatie.

Daarnaast (en in nauwe samenhang daarmee) is sprake van een enorme schaalvergroting en globalisering van wetenschappelijke dierpraktijken. Ook dit benadrukt het belang van een procedurele aanpak. Bijvoorbeeld: wanneer in Nederland het gebruik van proefdieren door regelgeving wordt beperkt, vindt er ongetwijfeld migratie van proefdieronderzoek naar andere, regelluwe regio's plaats. Het gaat immers om de informatie, die op elektronische wijze in de context van globale onderzoeksnetwerken kan worden uitgewisseld. De fysieke locatie van het onderzoek is minder relevant.

In het rapport van Jac. Swart wordt niet proefdieronderzoek, maar een andere casus gekozen: het beheer van semi-wilde dieren in de Oostvaardersplassen. Deze casus wordt vanuit het concept "zorg" belicht. In de feitelijke uitwerking van de casus ligt echter veel nadruk (en terecht) op de procedurele aspecten. Bijvoorbeeld: welke instantie is verantwoordelijk? Hoe is deze verantwoordelijkheid geregeld? Wat is de rol van publiek en politiek, van maatschappelijke organisaties zoals de Dierenbescherming en van instanties zoals de Raad voor Dieraangelegenheden? Opteren we voor een eco-ethisch of voor een dierethisch perspectief? Betreft het wilde dieren en zo ja, welk zorgregime treedt dan in werking? Wat zijn de parameters voor beleidsbeslissingen? Welke stakeholders hebben een stem in het afwegingsproces? Dat wil zeggen gaat om de vraag hoe we bepaalde ethische overwegingen institutionaliseren.

Een dergelijke verschuiving heeft zich al eerder voorgedaan. De dierethiek die omstreeks 1975 opkwam, wat een "revival". In de tijd van Kant had de dierethiek al eens een periode van bloei doorgemaakt. Kant zelf heeft er een bijdrage aan geleverd. Ook de achttiende-eeuwse dierethiek stond in het teken van deontologie versus utilisme, - Kant versus Bentham. Volgens Hegel echter blijft een dergelijke ethiek (die hij aanduidt als "Moralität") te abstract. Het gaat om de vraag hoe we praktijken vanuit een normatief gezichtspunt organiseren, hoe we de ethiek institutionaliseren. Het abstracte idee moet realiteit worden. Hij noemt dit "Sittlichkeit"). De aandacht verschuift van concept naar procedure, van ethiek in strikte zin naar wet- en regelgeving, naar recht, beleid en politiek. Een dergelijke – dialectisch gesproken onvermijdelijke - verschuiving ("van Kant naar Hegel") tekent zich opnieuw af in het huidige debat. Het gaat er niet om het fundamentele concept te vinden waarmee we dierpraktijken kunnen beoordelen (recht, waarde, zorg, etc.). Het gaat veeleer om de vraag hoe we praktijken zodanig organiseren dat voldoende maatschappelijk draagvlak aanwezig is, dat de legitimering niet zozeer voor ethici, maar voor betrokkenen in een veel bredere zin (voor burgers in het algemeen) plausibel is.

Colofon

Ieder jaar nodigt de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek (NVBe) een wetenschapper uit om een pre-advies te schrijven voor de jaarvergadering van de NVBe over een maatschappelijk actueel en wetenschappelijk uitdagend onderwerp op het terrein van de humane en dierlijke bioethiek of de milieu-ethiek, waarbij de NVBe streeft naar onderwerpen die relevantie hebben op al deze deelterreinen.

De studies die aldus verschijnen, worden 'pre-adviezen' genoemd, omdat zij onderwerp en aanleiding vormen voor de discussie tijdens het wetenschappelijk gedeelte van de jaarvergadering en ook daarna bedoeld zijn als katalysator van verdergaande gedachtenwisseling in wetenschap en maatschappij. De studies hebben niet de status van een officieel advies van de Nederlandse Vereniging voor Bio-ethiek, omdat de NVBe als zodanig geen standpunten inneemt inzake morele kwesties. Dat neemt niet weg dat de NVBe zich tot doel stelt bij te dragen aan publieke en politieke discussies over morele vraagstukken. Het pre-advies is hiervoor het middel bij uitstek.

Pre-adviezen zijn te bestellen bij het secretariaat van de NVBe (tel.: 050-3637818). De prijs van een pre-advies bedraagt € 12, plus € 2,- verzendkosten. Op de website www.nvbe.nl vindt u een formulier waarmee u pre-adviezen kunt bestellen.

NVBe pre-advies 2004: dr. T. Swierstra, *Slachtoffer of Burger? Een essay over het nader gebruik van lichaamsmateriaal ten behoeve van genomics onderzoek*

ISBN 90-809012-1-0

NVBe pre-advies 2003: prof. dr. D. Willems, *Een passend einde*

ISBN 90-9017281-5

NVBe pre-advies 2001: prof. dr. M. Korthals, *Tussen voeding en gezondheid: filosofische reflecties over Functional foods*

ISBN 90-802-594-7-0

NVBe pre-advies 2000: dr. R.L.P. Berghmans, *Bekwaam genoeg. Wil(on)bekwaamheid in geneeskunde, gezondheidsrecht en gezondheidsethiek*

ISBN 90-802-594-6-2

NVBe pre-advies 1999: dr. F. Brom, dr. M. Verweij, mr.drs. A. Huibers, *Ethiek in Commissie*

ISBN 90-802-594-5-4

NVBe pre-advies 1998: dr.dr.phil.ir R. von Schomberg, *Omstreden biotechnologische innovatie. Van publiek domein naar langetermijnbeleid*

ISBN 90-802-594-4-6

NVBe pre-advies 1997: dr. M.J. Trappenburg, *De zorgstaat als bolwerk?*

ISBN 90-802-594-3-8

NVBe pre-advies 1996: prof.dr. J.S. Reinders, *Moeten wij gehandicapte levens voorkomen?*

ISBN 90-802-594-2-x

NVBe pre-advies 1995: dr. H. Zwart, *De natuur als argument in de ethiek*

ISBN 90-802-594-1-1