College voor Toetsen en Examens

FILOSOFIE HAVO

SYLLABUS CENTRAAL EXAMEN 2028

MENS, DIER EN NATUUR
(DIERETHIEK EN MILIEUFIL

Versie 2 april 2026

CENTRALE EXAMENS VO

Inhoud

VOORWOORD **4**

1 Verdeling examinering CE/SE **5**

2 Het centraal examen **6**

3 Specificatie van de domeinen A t/m D voor het CE **7**

4 Specificatie 'Mens, dier en natuur' **8**
4.1 Algemene Inleiding op het Thema Mens, Dier en Natuur 8
4.1.1 Algemene eindtermen 10
4.2 Kwestie 1: Verschilt de mens van andere dieren? 11
4.3 Kwestie 2: hoe om te gaan met dieren? 19
4.4 Kwestie 3: Wat is de waarde van de natuur? 27
4.5 Kwestie 4: Hoe kunnen we de samenleving inrichten om te zorgen voor een rechtvaardige verdeling van natuurlijke hulpbronnen? 35
4.6 Kwestie 5: Kunnen we milieu- en klimaatproblemen oplossen met technologie of is er een fundamenteel andere verhouding tot de natuur nodig? 42

Bijlage 1 Examenprogramma filosofie havo **49**

Bijlage 2 Uitwerking domein A: de vaardigheden van het vak filosofie **51**

Bijlage 3 Literatuurlijst bij hoofdstuk 4 **52**

Bijlage 4 Lijst van primaire teksten in hoofdstuk 4 **54**

Bijlage 5 Toelichting bij het onderwerp mens, dier en natuur **55**

Toelichting bij deze syllabus:

Deze syllabus geldt voor het centraal examen filosofie havo 2028. Er zijn geen wijzigingen ten opzichte van de syllabus 2027.

© 2026 College voor Toetsen en Examens, Utrecht

Alle rechten voorbehouden. Alles uit deze uitgave mag mits voorzien van een bronvermelding en zonder enige wijziging worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier zonder voorafgaande toestemming van het College. Het hergebruik van eventueel auteursrechtelijk beschermd werk van derden in dit werk is niet nader geregeld door het CvTE.

VOORWOORD

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

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

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

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

Deze syllabus geldt voor het examenjaar 2028. Syllabi van eerdere jaren zijn niet meer geldig en kunnen van deze versie afwijken. Voor het examenjaar 2029 wordt een nieuwe syllabus vastgesteld.
Het CvTE publiceert uitsluitend digitale versies van de syllabi. Dit gebeurt via Examenblad.nl (www.examenblad.nl), de officiële website voor de examens in het voortgezet onderwijs.
In de syllabi 2028 zijn de wijzigingen ten opzichte van de vorige syllabus voor het examenjaar 2027 duidelijk zichtbaar. De veranderingen zijn geel gemarkeerd. Er zijn diverse vakken waarbij de syllabus 2028 geen inhoudelijke veranderingen heeft ondergaan.

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

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

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

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

1 Verdeling examinering CE/SE

Het centraal examen heeft betrekking op:

- Een door het College voor Toetsen en Examens vastgesteld onderwerp dat gerelateerd aan een van de domeinen A, B, C of D als hoofddomein, waarbij een of meer andere domeinen betrokken kunnen zijn;

- de subdomeinen 1 van de domeinen B, C en D, die zowel afzonderlijk als in relatie met het onderwerp kunnen worden geëxamineerd.

De domeinen B, C en D zijn:

B. Wijsgerige antropologie

C. Ethiek

D. Sociale filosofie

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

Het schoolexamen heeft betrekking op domein A en:

- ten minste de domeinen en subdomeinen waarop het centraal examen geen betrekking heeft;

- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: een of meer domeinen of subdomeinen waarop het centraal examen betrekking heeft;

- indien het bevoegd gezag daarvoor kiest: andere vakonderdelen, die per kandidaat kunnen verschillen.

2 Het centraal examen

2.1 Zittingen centraal examen

Raadpleeg hiervoor Het Examenblad, www.examenblad.nl

2.2 Vakspecifieke regels correctievoorschrift

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

2.3 Toegestane hulpmiddelen

Raadpleeg hiervoor Het Examenblad, www.examenblad.nl

2.4 Handreiking schoolexamen

De SLO heeft een handreiking voor het schoolexamen tot stand gebracht. Deze is te vinden op:

http://www.slo.nl

3 Specificatie van de domeinen A t/m D voor het CE

3.1 Domein A. de Vaardigheden van het vak filosofie

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

De kandidaat kan:

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

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

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

De kandidaat kan:

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

3.2 domein B. Wijsgerige antropologie: Wat is de mens?

Subdomein B1: Centrale begrippen en onderscheidingen

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

3.3 domein C. Ethiek: Wat is goed?

Subdomein C1: Centrale begrippen en onderscheidingen

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

3.4 domein D. Sociale filosofie: Wat is een rechtvaardige samenleving?

Subdomein D1: Centrale begrippen en onderscheidingen

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

4 Specificatie ‘mens, dier en natuur’

4.1 Algemene Inleiding op het Thema Mens, Dier en Natuur

Nadenken over de natuur is iets wat mensen altijd hebben gedaan. De eerste westerse filosofen worden vaak zelfs de natuurfilosofen genoemd. Zij hielden zich bezig met de waarneembare wereld en vroegen zich af wat het basisbestanddeel was waaruit de natuur was opgebouwd. Latere filosofen stelden vragen over de plaats die de mens inneemt in de natuur als geheel en over de relatie tussen mens en natuur. Ook in onze tijd speelt de natuur een belangrijke rol in het filosofische denken, maar de vraagstelling van nu is een heel andere dan in het oude Griekenland. Waar veel mensen het over eens zijn, is dat de relatie tussen de mens en de natuur in de huidige tijd radicaal is veranderd. Industrieën stoten zoveel broeikasgassen uit dat het gehele klimaat verandert, in termen van gewicht bestaat de totale massa van levende wezens voornamelijk uit vee, en diersoorten sterven in een ongekend hoog tempo uit. Tegen deze achtergrond worden veel van onze traditionele praktijken en overtuigingen steeds vaker onder de loep genomen. Over deze problematiek en de filosofische vragen die daaruit naar voren komen, gaat het nieuwe examenonderwerp *Mens, dier en natuur*. Deze syllabus dient als leidraad bij het filosofisch leren denken over de natuur aan de hand van historische denktradities en vooral ook hedendaagse opvattingen ten aanzien van een aantal van de grootste problemen van onze tijd.

In deze syllabus worden complexe en soms controversiële kwesties besproken die verband houden met mensen, dieren en de natuur. Dierethiek en milieufilosofie zijn ontstaan als reactie op de dominante manier van denken in onze samenleving. Beide academische disciplines zijn ook normatief van aard: ze stellen ons niet alleen vragen over hoe de wereld is, maar vooral over hoe de wereld zou moeten zijn. Zo dagen ze ons uit om kritisch na te denken over gevestigde gewoonten en waarden op dit gebied. Dierethiek en milieufilosofie vertegenwoordigen belangrijke velden van onderzoek binnen de bredere filosofische discipline. Beide velden zijn zeer relevant voor de ontwikkeling van de filosofie. Ze leveren een bijdrage aan de filosofische kennis omdat ze begrippen als morele waarde, rechten en verantwoordelijkheden buiten de menselijke sfeer bevragen. Daardoor wordt de reikwijdte van ethische en filosofische vraagstukken uitgebreid.

Dierethiek is een veld dat specifiek de morele status en behandeling van niet-menselijke dieren onderzoekt. Dierethiek onderzoekt daarmee de grenzen van de morele cirkel en de ethische verplichtingen van de mens tegenover andere voelende wezens. De morele cirkel is een concept in de ethiek dat gebruikt wordt om de grenzen van morele zorg en overweging te beschrijven. Het idee is dat bepaalde individuen of entiteiten binnen de cirkel vallen en dus morele status hebben, terwijl andere buiten de cirkel vallen en dus geen morele status worden toegekend. Traditioneel gezien vallen de meeste mensen binnen de morele cirkel, wat betekent dat hun belangen en welzijn als moreel significant worden beschouwd. Echter, door de geschiedenis heen is de morele cirkel uitgebreid om verschillende groepen en entiteiten te omvatten. Dierethische stromingen betogen waarom (een deel van de) dieren deel zijn van de morele cirkel. Terwijl dieren nu vaak worden gebruikt als middelen voor menselijke doeleinden – voor voeding, vermaak en medische experimenten – daagt de dierethiek ons uit om deze visie te heroverwegen en pleit voor een respectvollere en empathische omgang met alle levende wezens. In de dierethiek wordt vaak gesproken over ‘niet-menselijke dieren’, vanuit het uitgangspunt dat mensen – biologisch gezien – ook dieren zijn. In deze syllabus wordt de term ‘dieren’ gebruikt om ‘niet-menselijke dieren’ aan te duiden, tenzij anders is aangegeven.

Milieufilosofie onderzoekt onze relatie met de natuurlijke wereld, zowel met levende als niet-levende entiteiten. Ze richt zich daarbij vooral op de morele aspecten van deze relatie. Dient de morele cirkel verder te worden uitgebreid om hierin ook niet-levende entiteiten, zoals rivieren en bergen, en collectieven, zoals een ecosysteem te vatten? Hierbij zoekt ze de confrontatie met traditionele overtuigingen die de aarde primair zien als een bron voor menselijk gebruik. Tegenover deze instrumentele benadering stelt de milieufilosofie een reflectieve houding op onze plaats binnen het grotere ecosysteem en benadrukt ze het belang van zorg voor deze systemen voor toekomstige generaties. Een ecosysteem is een gemeenschap van levende organismen - zoals planten, dieren en micro-organismen - die samenwerken met elkaar en hun niet-levende omgeving, zoals lucht, water en bodem. Als we het hebben over milieufilosofie, denken we na over de waarde, het belang en de zorg voor deze onderling verbonden systemen waarvan wij, mensen, ook deel uitmaken.

De onderwerpen die worden besproken door milieufilosofie en dierethiek overlappen elkaar in de praktijk regelmatig, aangezien milieuproblemen ook vaak een impact hebben op dieren. Zo hebben milieuproblemen, zoals verlies van leefgebied of klimaatverandering, vaak aanzienlijke gevolgen voor dierpopulaties. En debatten over de grootschalige bio-industrie bijvoorbeeld, gaan vaak niet alleen over dierenwelzijn, maar ook over de gevolgen van deze industrie voor het milieu. Er zijn echter ook enkele belangrijke verschillen en conflicten tussen de twee velden. Milieufilosofie kan bijvoorbeeld prioriteit geven aan het behoud van een bepaald ecosysteem, zelfs als dit betekent dat het welzijn van individuele dieren die erin leven moet worden opgeofferd. Dierethiek daarentegen kan prioriteit geven aan het welzijn van individuele dieren, zelfs als dit betekent dat er veranderingen in het ecosysteem moeten worden aangebracht of geaccepteerd die schadelijk kunnen zijn voor het systeem als geheel.

In deze syllabus komen vijf verschillende, maar met elkaar samenhangende kwesties aan de orde. De eerste en de tweede kwestie zijn geschreven vanuit het perspectief van de wijsgerige antropologie en dierethiek.
In kwestie 1: ‘Verschilt de mens van andere dieren?’ wordt één van de belangrijkste vragen in de filosofie betreffende de aard van de mensheid en zijn plaats in de wereld besproken. Al eeuwenlang wordt er gedebatteerd over de vraag of mens en dier fundamenteel van elkaar verschillen, of dat de mens gewoon een van de vele diersoorten is. Deze vraag is belangrijk, omdat verschillen tussen mens en dier, maar ook tussen diersoorten onderling, vaak worden aangehaald als legitimatie om deze dieren niet dezelfde waarde en rechten toe te kennen.
Kwestie 2: ‘Hoe om te gaan met dieren?’ gaat vervolgens in op de morele overwegingen rondom de behandeling van dieren. De posities die hier worden gepresenteerd, bekritiseren de manieren waarop er wordt omgegaan met dieren door in te gaan op de argumenten waarmee betreffende manieren worden onderbouwd. Veel filosofen stellen dat de redenen om aan menselijke personen morele status toe te kennen, ook vaak gelden voor andere dieren. Bijvoorbeeld de mogelijkheid om pijn, of juist geluk te voelen, of het hebben van een bewustzijn.

In de derde, vierde en vijfde kwesties komen milieufilosofische vraagstukken aan bod en verschuift de focus naar de relatie tussen mens en de natuurlijke wereld.
De derde kwestie, ‘Wat is de waarde van de natuur?’, onderzoekt de filosofische en morele grondslagen van de menselijke relatie met de natuurlijke wereld. De vraag die hier aan de orde wordt gesteld is of we aan planten, en wellicht ook aan niet-levende entiteiten als stenen en rivieren, een morele status zouden moeten toekennen, als we die status eenmaal aan dieren zouden toekennen. De meeste mensen zien de mensheid als belangrijkste drager van morele waarde, en vinden dat de rest van de natuurlijke wereld vooral waarde heeft voor zover die nuttig is voor de mens. Deze kwestie is vooral een verkenning van alternatieve manieren waarop waarde kan worden toegekend aan de natuur en van de implicaties van deze waarden voor de menselijke omgang met het milieu.
De vierde kwestie, ‘Hoe kunnen we de samenleving inrichten om te zorgen voor een rechtvaardige verdeling van natuurlijke hulpbronnen?’ gaat over milieu- en klimaatproblemen als collectieve actieproblemen. Centraal in deze kwestie staan verschillende politiek-filosofische visies op hoe we moeten omgaan met de natuurlijke hulpbronnen die we met elkaar delen. Sommige denkers zijn van mening dat onze huidige samenleving altijd zal leiden tot het uitputten van hulpbronnen, en stellen alternatieven voor die dit probleem zouden moeten oplossen.
De vijfde kwestie, ‘Kunnen we milieu- en klimaatproblemen oplossen met technologie of is er een fundamenteel andere verhouding tot de natuur nodig?’, ten slotte, onderzoekt de fundamentele kwesties rond onze morele en filosofische houdingen ten opzichte van de natuurlijke wereld. De kern van deze kwestie is de vraag of en zo ja, hoe onze relatie met de natuur zou moeten veranderen, gekoppeld aan de vraag welke mogelijke andere benaderingen van de natuurlijke omgeving zouden kunnen bijdragen aan het oplossen van de milieu- en klimaatproblemen waarvoor de mens zich in deze tijd gesteld ziet.

4.1.1 Algemene eindtermen

1 De kandidaten kunnen het vraagstuk van de relatie tussen mens, dier en natuur benaderen vanuit dierethische en milieufilosofische benaderingen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- het belang van de benaderingen van dierethiek en milieufilosofie voor hedendaagse problemen rondom klimaatverandering, milieu en de omgang met dieren, én verschillen tussen die benaderingen (inleiding);
- opvattingen over de verschillen tussen mens en dier (kwestie 1);
- opvattingen over de morele omgang met dieren (kwestie 2);
- opvattingen over de waarde van natuur en welke implicaties die hebben voor de houding van mensen tot de natuur (kwestie 3);
- opvattingen over het inrichten van de samenleving om verdelingsvraagstukken over natuurlijke hulpbronnen op te lossen (kwestie 4);
- opvattingen over het oplossen van milieu- en klimaatproblemen (kwestie 5).

2 De kandidaten kunnen een begripsanalyse maken van mens, dier en natuur. Daartoe kunnen zij:
- verschillende definities opstellen;
- vooronderstellingen bij deze definities aangeven;
- implicaties van deze definities weergeven.

3 De kandidaten kunnen verschillende opvattingen over de relatie tussen mens, dier en natuur herkennen, uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren aan de hand van voorbeelden of casussen.

4.2 Kwestie 1: Verschilt de mens van andere dieren?

4.2.1 Inleiding

Wie zijn we als mens, en wat onderscheidt ons van andere dieren? Deze vraag heeft filosofen en wetenschappers door de eeuwen heen beziggehouden. Velen van hen vinden dat er iets anders is aan ons mensen als je ons vergelijkt met andere levende wezens: een unieke capaciteit of eigenschap die ons onderscheidt van de veelheid aan levensvormen op aarde. Een vaak genoemde eigenschap in deze discussie is ons vermogen om gereedschappen te maken en te gebruiken. Lang is gedacht dat wij mensen de enige dieren zijn die gereedschappen gebruiken, een eigenschap waaruit de intelligente en creatieve aard van de mens blijkt. Dit idee is in de jaren 60 van de vorige eeuw onderuitgehaald door wetenschappers als Jane Goodall. Chimpansees, zo bleek, verwijderen bladeren van takken om zo met deze kale takken termieten uit hun holen te vissen. Ook andere dieren zoals varkens, kraaien en dolfijnen hebben we gereedschappen zien gebruiken en maken. Dolfijnen bijvoorbeeld, gebruiken zeesponzen om vissen uit hun zanderige schuilplaatsen te krijgen, terwijl varkens takken en schors gebruiken om te graven en nesten te bouwen.

Ook het gebruik van een reeks hulpmiddelen in een specifieke volgorde om een doel te bereiken werd niet langer een exclusief menselijk domein toen chimpansees en kraaien gelijkaardige vaardigheden vertoonden. En dan is er cultuur – een fenomeen dat ook wordt gezien als toonbeeld van menselijke exceptionaliteit. Inmiddels blijkt het gebruik van hulpmiddelen in een specifieke volgorde om een doel te bereiken niet langer een exclusief menselijke vaardigheid: chimpansees en kraaien doen dit ook. En zelfs cultuur - een fenomeen dat wordt gezien als toonbeeld van menselijke exceptionaliteit, is waargenomen bij dieren. Deze ontdekkingen roepen de vraag op: *Verschilt de mens van andere dieren?* In deze eerste kwestie worden filosofische perspectieven besproken op de verschillen tussen mensen en dieren.

Een belangrijk filosofisch concept hierbij is menselijk exceptionalisme, het idee dat mensen een unieke en superieure positie innemen in vergelijking met andere soorten in de natuurlijke wereld. Door onze eigen soort te vergelijken met andere diersoorten, krijgen we een beter inzicht in wat het betekent om mens te zijn en hoe wij mensen ons verhouden tot de wereld om ons heen. Zulk onderzoek is voor een deel descriptief. Een descriptieve verklaring probeert de werkelijkheid te beschrijven, zonder daar een waardeoordeel over te geven. Tegelijkertijd heeft zulk descriptief inzicht in verschillen ook een aantal normatieve implicaties.

Dit houdt in dat deze inzichten gevolgen hebben voor hoe we met dieren om zouden moeten gaan. Het beschrijven van feitelijke verschillen tussen soorten heeft gevolgen voor hoe we met niet-menselijke dieren omgaan. Door de aanname dat mensen uniek zijn in bijvoorbeeld hun vermogen om te denken, redeneren en te communiceren, en dat deze vaardigheden ons fundamenteel anders maken dan andere dieren, zijn veel mensen de mening toegedaan dat het legitiem is om mensen anders te behandelen dan andere dieren. Daartoe moeten mensen dan een speciale morele bescherming en rechten krijgen.

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

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

Vertaling van *Ethics and animals: An introduction*[1]

Lange tijd is gedacht dat mensen de enige wezens zijn met het vermogen om gereedschap te maken en te gebruiken. Juist deze vaardigheid werd gezien als een kenmerk van onze unieke intelligentie. Er is zelfs ooit voorgesteld om onszelf te classificeren als *Homo faber* - de mens als gereedschapsmaker - in plaats van als *Homo sapiens* – de wijze mens – om daarmee onze bijzonder creatieve en intelligente aard te benadrukken.

Het idee dat mensen de enige dieren zijn die gereedschap gebruiken, werd halverwege de jaren zestig voor het eerst in twijfel getrokken. Jane Goodall deed toen in haar Gombe-onderzoekscentrum in Tanzania een opmerkelijke ontdekking. Ze zag dat chimpansees bladeren van dunne takken verwijderden en de kale twijgen gebruikten om termieten uit termietenheuvels te hengelen. Een chimpansee fabriceerde het gereedschap, stak het in de termietenheuvel, en haalde de twijg zodra de termieten erop waren geklommen voorzichtig op uit de heuvel om de met termieten bedekte twijg direct daarna tussen zijn tanden door te trekken. Zo zorgde hij voor een eiwitrijke maaltijd.

Gedragsonderzoekers begonnen te zien dat ook andere dieren, zelfs vogels, gereedschappen gebruikten. Zo zijn er Nieuw-Caledonische kraaien waargenomen die in het wild stokken als gereedschap gebruiken. En in een laboratorium verboog een ongetrainde vrouwelijke kraai een stuk draad tot een haak waarmee ze een emmer met voedsel uit een buis kon halen. Er zijn varkens geobserveerd die schors en stokken gebruiken om graven en nesten te bouwen en ze lijken hun kennis van gereedschappen ook door te geven aan andere varkens. De dolfijnensoort die zwemmers redde van een grote witte haai staat ook bekend om zijn gebruik van gereedschap. In Australië zijn waarnemingen gedaan van tuimelaar-dolfijnen die zeesponzen als gereedschap gebruiken. Met de sponzen op hun snuit duiken ze naar de bodem van diepe geulen en steken ze hun gesponste neus in de zanderige oceaanbodem om de kleine vissen die daar leven de geul uit te drijven. Vervolgens laten ze hun sponzen vallen, eten de vis en halen hun sponzen op voor een volgende ronde. Volgens de wetenschappers die de dolfijnen bestuderen, kunnen ze met de sponzen op hun neus veel meer zand wegvegen dan zonder.

Het zijn opwindende observaties, die meestal echter worden afgedaan als geen échte weerlegging van het idee van menselijke uniciteit. Ja, dieren gebruiken eenvoudig gereedschap. De termietenhengels van chimpansees, de voedselhaken van de Nieuw-Caledonische kraaien, de schoppen van de varkens en de vissponzen van dolfijnen zijn voorbeelden daarvan. Maar alleen mensen ontwikkelen multifunctionele gereedschapskits om verschillende doelen mee te bereiken. En dieren doen dat niet.

Of toch wel?

Christopher Boesch en zijn collega's observeerden chimpansees die een steen gebruikten om een noot te kraken en vervolgens een stok om het eetbare nootvlees eruit te pulken. De chimpansees gebruikten verschillende gereedschappen na elkaar om hun doel te bereiken, ze hadden dus een gereedschapskit ontwikkeld. Japanse primatologen zagen chimpansees die sponzen maakten van bladeren om water mee op te zuigen. Als het water buiten hun bereik was, duwden de chimpansees de bladsponzen met stokken in de moeilijk bereikbare gebieden. Er zijn chimpansees in Congo waargenomen terwijl ze gereedschapskits gebruikten die bestonden uit twee soorten stokken - een dikke om een gat in een mierennest mee te maken en een dunne, flexibele om de mieren mee op te vissen. Als de chimpansees het nest eenvoudigweg zouden openbreken, zouden de mieren kunnen gaan zwermen en pijnlijke beten toebrengen en dan zouden de chimpansees minder mieren te eten hebben. De chimpansees combineren dus verschillende tools om hun doelen te bereiken.

Ook kraaien combineren gereedschappen, zo is waargenomen. In een laboratoriumexperiment uitgevoerd in Nieuw-Zeeland kregen kraaien uit Nieuw-Caledonië een korte stok (en een nutteloze steen), een gereedschapskist met een langere stok waar de vogel met haar snavel in kon maar niet met haar hele kop, en een stuk voedsel begraven in een gat dat niet kon worden bereikt met de korte stok maar wel met de langere stok. Om het voedsel te krijgen, zou de vogel eerst de korte stok moeten gebruiken om

[1] Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals: An Introduction.* Cambridge University Press.

de lange stok uit de gereedschapskist te halen en vervolgens de lange stok naar het begraven voedsel moeten dragen om het eruit te halen. Zes van de zeven kraaien probeerden meteen de lange stok met de korte stok te pakken, en vier lukte het bij de eerste poging al het voedsel te pakken te krijgen.

Dat apen en vogels verschillende gereedschappen combineren om problemen op te lossen, is een duidelijke aanwijzing dat mensen niet de enige gereedschapsgebruikers in het dierenrijk zijn.

Diegenen die vasthouden aan het idee dat het gebruiken van gereedschap mensen uniek maakt, hebben steeds verfijndere onderscheidende kenmerken bedacht. Zo is geopperd dat alleen menselijk gereedschapsgebruik aan culturele trends onderhevig is. In reactie daarop brachten primatologen die onderzoek doen naar chimpansees in Afrika naar voren dat er ook culturele verschillen bestaan in de manier waarop verschillende groepen chimpansees, op verschillende locaties, gereedschap gebruiken. Toen de directeuren van negen langlopende chimpansee-onderzoekslocaties in Afrika hun aantekeningen vergeleken, identificeerden ze negenendertig gedragspatronen als culturele varianten, en deze variaties konden niet worden verklaard door de ecologie of de omgeving. Zo is het mogelijk dat de ene groep wilde chimpansees noten met stenen kraakt en een andere groep, op een andere geografische plek, met hout, terwijl zowel stenen als hout beschikbaar zijn op beide locaties. En weer een andere groep eet misschien helemaal geen noten, ook al zijn ze beschikbaar. Victoria Horner en haar collega's besloten te onderzoeken of chimpansees in gevangenschap tekenen van culturele variatie in gereedschapsgebruik vertonen. En inderdaad, ze ontdekten dat als de dominante leden van de ene groep chimpansees een techniek voor het verkrijgen van voedsel kregen aangeleerd en de dominante leden van een andere groep een andere techniek met hetzelfde gereedschap, het specifieke gedrag geïntroduceerd bij de eerste groep zich binnen die groep verspreidde, terwijl het alternatieve foerageergedrag geïntroduceerd bij de tweede groep zich verspreidde binnen die andere groep. Deze resultaten duiden erop dat "een niet-menselijke soort unieke lokale culturen in stand kan houden, elk samengesteld uit meerdere tradities". De wetenschappers concludeerden: "Deze resultaten, samen met de observaties van chimpansees in het wild, impliceert dat chimpansees een rijk cultureel vermogen hebben”.

Nog steeds niet tevreden bedachten menselijk exceptionalisten nu dat alleen mensen gereedschappen maken en verzamelen *voordat* ze een probleem tegenkomen. Maar bij die handige kraaien is gezien dat ze bijzonder functionele gereedschappen maken en deze dan enige tijd binnen hun bereik houden. Onderzoekers van Oxford observeerden kraaien in hun natuurlijke habitat met miniatuurcamera's en ontdekten dat een favoriet gereedschap gedurende een langere periode werd gebruikt en soms van de ene locatie naar de andere werd gevlogen.

Misschien gebruiken alleen mensen gereedschappen om een jacht te plannen en uit te voeren en maakt dat ons uniek? Plannen vereist immers een soort intelligentie die alleen mensen hebben. Maar nee, ook deze bewering van menselijke uniciteit is weerlegd door chimpansees die gereedschappen blijken te maken en gebruiken om te jagen. Op het Fongoli-onderzoekscentrum in Senegal rapporteerde Jill Pruetz tweeëntwintig gelegenheden waarbij tien verschillende chimpansees, inclusief vrouwelijke chimpansees en jongeren, gereedschappen gebruikten om op bushbaby's (kleine primaten) te jagen. De Fongoli-chimpansees maakten zesentwintig verschillende speren, die elk in tot wel vijf stappen gemaakt moeten worden, waaronder het slijpen van de speerpunt. De chimpansees maken eerst de speren, nemen ze mee naar het jachtgebied en steken ze vervolgens krachtig in boomholten waar de bushbaby's nestelen. Pruetz meent zelfs te hebben gezien dat een moeder haar jong leerde gereedschap te maken en het jachttechnieken aanleerde. Zoals National Geographic meldde: "Sinds de jaren zestig weten wetenschappers dat chimpansees in staat zijn om gereedschap te maken en te gebruiken - gedrag dat ooit werd beschouwd als een exclusief menselijke eigenschap. Nu (…) heeft onderzoeker Jill Pruetz gedrag gezien gericht op gereedschap maken waarmee de grens tussen apen en mensen nog verder vervaagt.”

De discussie over het gebruik van gereedschap heeft een zekere dialectische structuur: de voorstander van menselijk exceptionalisme benoemt een bepaald soort gedrag dat zou wijzen op een cognitieve vaardigheid of capaciteit die alleen mensen hebben. Dat wordt vervolgens weerlegd zodra dat gedrag wordt waargenomen bij andere dieren. De exceptionalist stelt daarop een verfijndere beschrijving voor van de exceptionele capaciteit en gedragingen die die capaciteit zouden kunnen onthullen, tot ook dat beschreven gedrag waar te nemen blijkt bij andere dieren. Discussies over andere kandidaat-capaciteiten

voor uniciteit volgen dezelfde dialectiek. Zo is lang gedacht dat het gebruik van taal exclusief tot het domein van mensen behoort, maar is dit nu onderwerp van een debat dat behoorlijk lijkt op dat over het gebruik van gereedschap.

4.2.2 Posities

Positie 1: Aristoteles
De mens is een dier dat kan denken.

De oud-Griekse filosoof Aristoteles (384 v.Chr.-322 v.Chr.) wordt wel eens de grondlegger van de biologie genoemd. Hij was namelijk de eerste die op grote schaal dieren probeerde te classificeren op basis van verschillen en overeenkomsten in hun gedrag en uiterlijke kenmerken. Hij observeerde vele dieren op een systematische manier en deelde deze dieren onder in soorten. Aristoteles' indeling van diersoorten is hiërarchisch: in zijn indeling, die ook wel 'de ladder van het leven' wordt genoemd, bracht hij een rangorde aan. In de ladder nam hij namelijk elf niveaus op. De positie van een soort op de ladder werd bepaald door de levensvorm die de betreffende soort had bij geboorte. Zo stonden planten helemaal onderaan en koudbloedige dieren die eieren leggen ergens in het midden. In de hogere regionen stonden de zoogdieren, waaronder natuurlijk de mens.

Aristoteles had een niet-mechanistisch en niet-materialistisch beeld van het leven, wat wil zeggen dat hij dacht dat het leven meer was dan alleen maar materie die op een bepaalde manier georganiseerd was. Dit 'meer' is bij Aristoteles de ziel, die van binnenuit sturing geeft aan de ontwikkeling van het organisme tot het zijn uiteindelijke vorm heeft aangenomen.

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

Alle organismen hebben volgens Aristoteles een inherent doel, dat hij in het Grieks *telos* noemde. Het inherente doel van een eikeltje om ooit een eikenboom te worden ligt bijvoorbeeld al besloten in dat eikeltje. Ook dieren en mensen hebben een telos die natuurlijk en onveranderbaar is. Dit is niet alleen een descriptieve uitspraak, maar ook een normatieve. Aristoteles meent namelijk dat de mens moet streven naar zelfverwerkelijking door het doel te verwezenlijken dat van nature als aanleg in de mens aanwezig is. Voor de mens wordt dit doel voor een belangrijk deel bepaald door ons vermogen om te denken. Dit is een groot contrast met het leven van niet-menselijke dieren. Volgens Aristoteles zijn namelijk alleen mensen in staat om rationeel na te denken over abstracte lange termijn keuzes, terwijl dieren bepaald worden door hun instinctieve beslissingen en reacties op de omgeving. De mens zou ook kunnen leven als een dier, maar daarmee zou hij zich niet verwerkelijken als mens. Rationaliteit is voor de mens dan ook altijd een voorwaarde om een goed en deugdzaam mensenleven te kunnen leiden.

Voor Aristoteles gaan denken en taal hand-in-hand. Hoewel hij erkende dat bijvoorbeeld bijen en kuddedieren met elkaar kunnen communiceren, beschouwde Aristoteles complexe taal als iets wat uniek is aan mensen. Onze mogelijkheid om taal te gebruiken stelt ons in staat om abstract te denken, logisch te redeneren en ons helder uit te drukken. Verder stelde Aristoteles dat alleen de mens onderscheid kan maken tussen goed en kwaad, waardoor we ook rationeel na kunnen denken over morele principes en dat we daarnaar kunnen handelen.

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

René Descartes (1596-1650) dacht dat dieren complexe machines waren die niets konden ervaren. Zijn wereldbeeld verschilt sterk van dat van Aristoteles, die ook in de tijd van Descartes nog invloedrijk was. Een belangrijk element van de filosofie van Descartes is het principe van de uniformiteit van de natuur. Dit betekent dat de natuur regelmaat, causaliteit en uniformiteit kent, en dat deze zaken kunnen worden uitgedrukt in de vorm van natuurwetten. Volgens Descartes verlopen natuurlijke processen met een vaste regelmaat, en vindt elke gebeurtenis plaats als gevolg van eerdere gebeurtenissen (causaliteit, oorzaak-gevolg redenering). Verder neemt hij aan dat alles in de wereld op dezelfde manier en uit dezelfde materie is opgebouwd (uniformiteit). Het bestaan van verschillen tussen levensvormen die Aristoteles toeschreef aan de vegetatieve, sensitieve en rationele ziel, verklaart Descartes met zijn opvatting dat de natuur uniform is en de natuurwetten die op de gehele natuur van toepassing zijn. Die natuurwetten gelden immers voor de lichamen van dieren en mensen, maar ook voor planten, en voor al die soorten gelden ze ook nog eens op dezelfde manier. De enige uitzondering is voor Descartes het denkvermogen, dat hij de “geest” of de “ziel” noemt.

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

De bekendste kritiek op het substantiedualisme van Descartes wordt het interactieprobleem genoemd. Dit probleem houdt in dat Descartes niet kon verklaren hoe de geest het lichaam kon aansturen als deze fundamenteel anders van aard waren. Hij reageerde op deze kritiek met de hypothese dat de geest via de pijnappelklier het materiële brein kon beïnvloeden. Hij stelt dat geest en brein zijn verbonden door kleinste deeltjes in ons bloed die informatie van en naar ons denkvermogen kunnen brengen. Deze deeltjes noemde hij de animale geesten. Deze verklaring lost het interactieprobleem niet op, want de pijnappelkier is nog steeds een materiële klier. Bovendien is het zo dat veel gewervelde dieren ook een pijnappelklier hebben, terwijl deze volgens Descartes geen geest hadden.

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

Positie 3: Plessner
Het zit in de aard van de mens om cultuur te scheppen.

Helmuth Plessner (1892-1935) studeerde in zijn jeugd zowel dierkunde (zoölogie) als filosofie. Ook hij stelde de vraag op welke manier de mens zich onderscheidt van andere levende wezens. Om de bijzonderheden van de mens te kunnen ontdekken, moet men eerst de bijzonderheden en de autonomie van het leven zelf begrijpen, stelde hij. Plessner begon zijn zoektocht naar het eigene van de mens dan ook bij levende wezens in het algemeen. Alles wat leeft, kan zichzelf volgens Plessner ontwikkelen, organiseren en reguleren. De manier waarop een organisme zichzelf reguleert, kan volgens hem dan ook niet worden verklaard door alle onderdelen los van elkaar te bestuderen. Daarmee zet Plessner zich sterk af tegen het denken van Descartes, die meende dat je de natuur kunt verklaren met niets meer dan mechanische processen. Bovendien stelde Descartes dat de wereld strikt kan worden opgedeeld in materie en geest. Plessner stelt daar echter tegenover dat de wereld bestaat uit één materie die zich op verschillende manieren kan verhouden tot zichzelf en de buitenwereld.

Voor Plessner zit het verschil tussen levenloze objecten, planten en dieren in de manier waarop zij zich tot hun omgeving verhouden. Een levend wezen neemt zo een eigen positie in deze wereld in. Dat noemt hij positionaliteit. Voor deze positionaliteit zijn de grenzen tussen een 'binnenwereld' en een 'buitenwereld' van groot belang. Levenloze objecten, zoals stenen, kunnen volgens Plessner geen invloed uitoefenen op hun omgeving. Ze hebben geen binnenwereld die begrensd wordt door een buitenwereld. Voor een steen is er geen grens tussen binnen en buiten. Voor planten is dit anders, omdat er voor hen wel een grens bestaat tussen een 'binnen' en een 'buiten'. Immers, planten wisselen stoffen uit met hun omgeving. Maar planten kunnen deze grens niet ervaren. Ze hebben geen mogelijkheden om voorkeuren te uiten of doelbewust hun omgeving aan te passen. Bij dieren is de grens tussen het levende lichaam en de omgeving sterker. Dieren kunnen zich namelijk al wel verhouden tot hun omgeving en zich daar zelfstandig in bewegen, maar zij kunnen daar niet op reflecteren. Ze hebben weliswaar een innerlijk leven en een lichaam waartussen een zekere afstand bestaat, maar ze zijn zich hiervan niet bewust. In andere woorden, dieren kunnen handelen en besluiten nemen, maar ze hebben geen zelfbewustzijn. Deze verhouding van dieren tot hun omgeving, die zich uit in het handelen en beslissen, noemt Plessner centrisch.

Volgens Plessner kent het leven op aarde verschillende niveaus, waarbij elk volgend niveau gekenmerkt wordt door een steeds grotere complexiteit van de lichamen van de levende wezens die tot dat niveau behoren. Toch plaatst hij de verschillen tussen planten, dieren en mensen niet op een hiërarchische ladder, in tegenstelling tot wat Aristoteles deed. Mensen staan niet bovenaan op deze schaal, omdat de mens fysiek gezien ook een dier is. De mens is niet superieur aan andere dieren. Desalniettemin ziet Plessner een verschil: anders dan dieren, kan de mens wel reflecteren op het eigen handelen, ervaringen en gevoel. Wij zijn ons bewust van ons lichaam en zijn ons ook bewust van ons bewustzijn. Daarmee kunnen wij onszelf als het ware buiten ons eigen lichaam plaatsen. De mens heeft dus wel een zelfbewustzijn en dat maakt van de mens een wezen dat zowel centrisch als ex-centrisch is.

Vanwege onze ex-centrische positionaliteit, leven mensen altijd tegelijkertijd in drie werelden: in de buitenwereld, in onze binnenwereld en in de medewereld. Als fysiek lichaam leven we in de buitenwereld. Omdat we onze innerlijke, psychologische ervaringen beleven, hebben we ook een binnenwereld. Onze innerlijke ervaring en ons uiterlijke gedraging komen samen in de wereld die we als mensen met elkaar delen. Plessner noemt deze wereld de *medewereld*, de wereld van de medemensen.

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

Positie 4: De evolutionaire opvatting (Darwin en Gruen)
Het verschil tussen mensen en andere diersoorten is een kwestie van gradatie, niet van soort.

Charles Darwin (1809-1882) heeft met zijn theorieën de biologie ingrijpend veranderd. Hij dankt zijn bekendheid voornamelijk aan het ontwikkelen van de evolutietheorie. Darwin introduceerde het idee dat alle soorten, inclusief de mens, het product zijn van natuurlijke selectie en evolutie. Zijn opvattingen stonden in schril contrast tot het destijds dominante christelijke perspectief dat soorten vast en onveranderlijk zouden zijn. Volgens Darwin bestaan er helemaal geen scherp afgebakende soorten. Hij beschouwde alle groepen levende dieren, inclusief mensen, als populaties die bestaan uit individuen die uniek zijn. Als je groepen dieren als populatie beschouwt, en niet een vaste soortindeling hanteert, laat je ruimte voor de opvatting dat er variatie binnen groepen bestaat. Dan is het ook mogelijk om soorten en verschillen tussen soorten als gradueel voor te stellen. Het is vaak onmogelijk om een harde grens te trekken tussen twee soorten, hoewel de leden van betreffende twee soorten gemiddeld sterk van elkaar kunnen verschillen. Zo zijn er bijvoorbeeld honderden hondenrassen die sterk van elkaar verschillen. Sommige van deze rassen lijken meer op wolven dan op andere rassen binnen hun eigen soort. Tegelijkertijd bestaan er ook soorten die zo veel op elkaar lijken, dat ze bijna niet van elkaar te onderscheiden zijn.

In zijn hoofdwerk 'On the Origin of Species' verwierp Darwin de noodzaak van het bestaan van een intelligente schepper als verklaring voor het leven op aarde en stelde hij dat natuurlijke selectie verantwoordelijk is voor de diversiteit en aanpassing van soorten. Darwins stelling dat soorten bestaan uit unieke en veranderlijke individuen leverde een nieuw mensbeeld op waarin de gedachte centraal staat dat de mens één is met andere dieren en ook onderhevig aan dezelfde evolutionaire principes. Hierdoor ontstaat er ook denkruimte om de mens als onderdeel van deze gradatie te zien; tussen mens en dier bestaat dan geen principiële kloof maar alleen gradueel verschil. De mens bevindt zich dan als soort tussen de soorten en niet als soort die boven alle andere soorten zou staan.

In lijn met Darwins opvattingen beargumenteert Lori Gruen (1962-) dat het idee van menselijk exceptionalisme geen enkele wetenschappelijke basis heeft, maar een manier is om niet-menselijke dieren als minderwaardig te bestempelen. Gruen stelt dat iemand die het menselijk exceptionalisme verdedigt, automatisch twee claims maakt. De eerste claim is dat mensen uniek zijn en dat zij de enige wezens zijn die bepaalde (cognitieve) capaciteiten hebben. De tweede claim houdt in dat mensen, door die capaciteiten te bezitten, superieur zijn aan degenen die deze capaciteiten niet hebben. De eerste claim is vooral descriptief van aard en kan tot op zekere hoogte empirisch worden bewezen of verworpen. Deze claim wordt gebruikt voor de formulering van de normatieve tweede claim om zo de stellingname te ondersteunen dat de mens superieur zou zijn aan alle andere dieren. Gruen stelt in deze context de kritische vraag of het legitiem is om normatieve consequenties te laten volgen uit descriptieve verschillen. Daarom onderzoekt Gruen de houdbaarheid van zowel de descriptieve als de normatieve claims.

Cognitieve capaciteiten die onderliggend zijn aan observeerbaar gedrag, zoals intelligentie, staan vaak centraal in vergelijkingen tussen mensen en dieren. Gruen laat zien hoe een aantal capaciteiten die worden gezien als uniek menselijk ook bij andere diersoorten worden gevonden. Indicaties voor intelligentie als het gebruik van gereedschappen, het spreken van een taal of het hebben van een 'theory of mind' zijn ook gevonden bij niet-menselijke dieren als chimpansees, dolfijnen, olifanten en kraaien. 'Theory of mind' is een concept uit de psychologie en beschrijft dat iemand begrip heeft van de belevingswereld en het perspectief van anderen. Het is nodig om zo een 'theory of mind' te hebben om je te verplaatsen in de gedachten, gevoelens en het gedrag van een ander. Dit maakt sociaal gedrag als samenwerking en het tonen van empathie mogelijk. Ook culturele verschillen tussen groepen is in verschillende diersoorten gedocumenteerd.

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

Gruen stelt dat er geen capaciteit of gedraging geïdentificeerd is die uniek is aan mensen en ook nog eens aanwezig is bij alle mensen. Ze verwerpt daarom de opvatting dat de verschillen die wel bestaan tussen verschillende diersoorten, moreel relevant zijn. Als capaciteiten of eigenschappen bepalend zouden zijn voor morele relevantie, zouden alle mensen, en geen enkel ander dier, deze capaciteiten of eigenschappen immers moeten bezitten. Taal bijvoorbeeld, is niet exclusief menselijk en evenmin universeel aanwezig bij alle mensen. Wel zijn er aanwijzingen dat menselijke taal complexer is en meer informatie kan overbrengen dan dierlijke communicatievormen. Soortlidmaatschap, het enige wat alle mensen verenigt, wordt door Gruen uiteindelijk dus niet als moreel relevant beschouwd.

4.2.3 Eindtermen kwestie 1

4 De kandidaten kunnen de opvattingen van Aristoteles, Descartes, Plessner en de evolutionaire opvatting (Darwin en Gruen) over het verschil tussen mensen en dieren uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- het begrip 'menselijk exceptionalisme';
- het onderscheid tussen descriptieve en normatieve uitspraken.

Primaire tekst 1: Gruen

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

6 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Aristoteles de mens een dier is dat kan denken. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Aristoteles' classificatie van dieren in een 'ladder van het leven';
- Aristoteles' opvatting dat de ziel de ontwikkeling van levende wezens verklaart en zijn onderscheid daarbij tussen een vegetatieve, sensitieve en rationele ziel;
- Aristoteles' opvatting dat alle levende wezens een inherent doel/telos hebben en dat deze opvatting zowel descriptief als normatief is;
- Aristoteles' opvatting over de relatie tussen denken, taal en moraliteit.

7 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens Descartes dieren niet meer zijn dan machines. Daarbij kunnen zij betrekken:
- het principe van uniformiteit van de natuur en Descartes' opvatting dat mechanische wetten gelden voor alle levende wezens, maar niet voor het menselijk denkvermogen;
- Descartes' substantiedualisme met het onderscheid tussen de menselijke geest en het materiële lichaam;
- het interactieprobleem als kritiek op Descartes' substantiedualisme en Descartes' reactie op die kritiek met de pijnappelklier en animale geesten.

8 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat het volgens Plessner in de aard van de mens zit om cultuur te scheppen. Zij kunnen daarbij betrekken:
- Plessners opvatting dat de vraag naar wat de mens is alleen benaderd kan worden vanuit de vraag wat leven is;
- Plessners begrip 'posititionaliteit' en zijn opvatting dat levenloze dingen, planten, dieren en mensen van elkaar verschillen in de manier waarop zij zich tot hun omgeving verhouden;
- Plessners opvatting dat het verschil tussen mensen en dieren is dat mensen niet alleen centrisch maar ook excentrisch zijn;
- Plessners opvatting dat de excentrische positionaliteit van mensen tot uitdrukking komt in de medewereld waarin cultuur ontstaat.

9 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens de evolutionaire opvatting (Darwin en Gruen) het verschil tussen mensen en andere diersoorten een kwestie van gradatie is en dat er geen basis is voor menselijk exceptionalisme. Zij kunnen daarbij betrekken:
- Darwins opvatting dat mensen en dieren onderdeel zijn van hetzelfde evolutionaire proces van natuurlijke selectie en dat er alleen graduele verschillen bestaan tussen soorten en tussen mensen en andere dieren;
- Gruens opvatting dat menselijk exceptionalisme gebaseerd is op de descriptieve claim dat mensen unieke eigenschappen hebben en op de normatieve claim dat mensen door unieke eigenschappen superieur zijn aan andere dieren;
- Gruens opvatting dat mensen geen unieke eigenschappen hebben en de voorbeelden van 'theory of mind' en cultuur;
- Gruens argumentatie dat moraliteit zowel een smalle definitie kan hebben (afwegen van morele redenen) als een brede definitie (gedrag waarin zorg voor anderen wordt geuit), maar dat beide definities niet leiden tot een verschil in morele relevantie tussen mens en dier.

4.3 Kwestie 2: hoe om te gaan met dieren?

4.3.1 Inleiding

In kwestie 1 zijn verschillen tussen mensen en niet-menselijke dieren besproken. Voortbordurend op dit thema focust deze tweede kwestie zich op de ethische vraagstukken en normatieve oordelen die voortkomen uit de opvattingen over verschillen tussen mens en dier.

De klassieke westerse opvatting over hoe om te gaan met dieren stelt rationaliteit centraal. Dat zie je bij Kant: omdat dieren geen ratio hebben, niet autonoom en zelfbewust zijn, hoeven we ze niet zo te behandelen als mensen. Mensen zijn een doel op zich, omdat zij rationeel zijn. Elk wezen dat zelf in staat is tot moreel oordelen heeft intrinsieke waarde. Dieren kunnen dit niet en voor hen geldt dat zij slechts instrumentele waarde hebben. Het onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde wordt gemaakt om verschillende waarden te categoriseren. Intrinsieke waarde geeft de waarde die iets heeft op zichzelf aan, onafhankelijk van zijn relatie tot iets anders. In tegenstelling daarmee is instrumentele waarde de waarde die iets heeft vanwege zijn vermogen om ons te helpen dingen te bereiken die we waardevol vinden. Een hamer heeft bijvoorbeeld instrumentele waarde omdat hij gebruikt kan worden om iets te bouwen. Dat Kant dieren geen morele status toekent, betekent niet dat de mens alles met een dier mag doen. Zo dient er volgens Kant bijvoorbeeld rekening gehouden te worden met de belangen van de eigenaar of de gevoelens van omstanders als een dier wordt geschaad. Ook als er niemand wordt benadeeld wanneer een dier pijn wordt gedaan, mag een dier niet nodeloos gemarteld worden. Dit onderbouwt Kant door te stellen dat met het slecht behandelen van dieren je niet de plicht naar jezelf nakomt om menselijkheid en empathie te ontwikkelen.

Hoewel het in de meeste culturen en gemeenschappen normaal is om dieren te gebruiken voor hun instrumentele waarde, bijvoorbeeld voor voedsel, kleding en medische experimenten, is er tegenwoordig ook sprake van een groeiend bewustzijn van en bezorgdheid over het welzijn van dieren. Tegen het einde van de 20e eeuw begonnen filosofen als Peter Singer en Tom Regan vragen te stellen over de status van dieren en over de manier waarop we dieren behandelen. Daarnaast heeft wetenschappelijk onderzoek naar cognitieve en emotionele capaciteiten van dieren bijgedragen aan een veranderende houding. Wie we beschouwen als morele wezens en waarop deze overweging wordt gebaseerd kan wel sterk variëren tussen verschillende culturen en individuen. In deze tweede kwestie bespreken we een aantal filosofische antwoorden op de vraag: *Hoe om te gaan met dieren?* Daarbij komen belangrijke concepten als morele cirkel, soortlidmaatschap, grensgevallen en speciësisme aan de orde.

Het begrip morele cirkel wordt gebruikt om aan te geven wie of wat er allemaal meegenomen zou moeten worden in een morele afweging: als we dieren morele status toekennen, maken zij deel uit van de morele cirkel.

Veel mensen wijzen op de verschillen tussen mensen en dieren om te legitimeren dat dieren geen deel uitmaken van de morele cirkel. In de praktijk bepaalt het soortlidmaatschap echter meestal of er wel of niet een morele status aan een dier wordt toegekend: voor de meeste mensen is een varken een varken en verdient het daarom een bepaalde behandeling, ongeacht of het een heel bijzonder varken is.

De opvatting dat alleen al het behoren tot de menselijke soort ons een specifieke morele status geeft, wordt uitgedaagd door het argument van de grensgevallen. Dit argument houdt in dat het onmogelijk is om een absoluut onderscheid te maken tussen mensen en andere diersoorten op basis van cognitieve vermogens. Er zijn bijvoorbeeld mensen die in hun cognitieve vermogens (zoals redeneervermogen of taal) niet veel verschillen van dieren. Zo zijn volwassen mensapen, dolfijnen en olifanten slimmer dan mensenbaby's, en hebben deze dieren ook meer cognitieve capaciteiten dan iemand die in coma ligt. Het argument van de grensgevallen stelt dat als we aannemen dat deze dieren geen morele status hebben, het niet te rechtvaardigen is om morele status toe te kennen aan alle mensen, simpelweg vanwege hun soortlidmaatschap. Het argument van grensgevallen wil dus laten zien dat een absoluut onderscheid tussen mens en dier veelal niet is te maken en dat daarom niet alle mensen in de morele cirkel moeten worden opgenomen. Deze gedachtegang zagen we ook al bij Gruen (zie positie 4 van de eerste kwestie).

Dat er toch onderscheid wordt gemaakt op basis van soortlidmaatschap noemt men speciësisme (van *species*: diersoort). Veel moderne dierethische benaderingen beschouwen speciësisme, net zoals racisme en seksisme, als een vorm van discriminatie waarbij individuen anders behandeld worden vanwege het feit dat ze behoren tot een specifieke groep. Critici van het speciësisme stellen dan ook dat het fundamenteel onrechtvaardig is om mensen wel een morele status toe te kennen, maar dieren niet, simpelweg vanwege ons lidmaatschap van een soort. Daarnaast is het nog zo dat we verschillende diersoorten met vergelijkbare capaciteiten ook ongelijk behandelen: zo slachten we varkens, maar houden we honden als huisdier.

In deze kwestie 'hoe om te gaan met dieren?' bespreken we dierethische perspectieven die dieren op verschillende gronden wel een morele status toekennen. Singer (1946-) staat bekend als een van de grondleggers van de dierethiek (5). Als aanhanger van het utilisme betoogt Singer dat ieder wezen dat in staat is tot het ervaren van pijn en genot tot de morele cirkel behoort. Regan (1938-2017) is een aanhanger van de plichtethiek (6). Hij stelt dat ieder wezen dat bewustzijn heeft inherente waarde en bepaalde rechten heeft en daarom nooit als louter middel tot een doel mag worden gebruikt. Donovan (1941-) en Adams (1951-) ontwikkelden een zorgethiek en bekritiseren op basis daarvan zowel utilistische als plichtethische benaderingen. Zij vinden namelijk dat er binnen de ethiek meer aandacht moet zijn voor specifieke contexten en relaties en daar passen volgens hen geen universele regels bij die toepasbaar zouden zijn in elke context en voor elke relatie (7). De moderne deugdethische benadering van Nussbaum, ten slotte, legt de nadruk op de ontplooiing van dieren op basis van hun soortspecifieke eigenschappen (8).

4.3.2 Posities

Positie 5: Utilisme (Singer)
Het leed en genot van dieren moet net zo zwaar worden meegewogen in morele keuzes als dat van mensen.

Peter Singer wordt gezien als grondlegger van de dierethiek. In 1975 schreef hij het invloedrijke boek 'Animal Liberation', waarin hij betoogt dat dieren onderdeel zijn van de morele cirkel. Vóór de opkomst van de dierethiek werd algemeen aangenomen dat de mens een verheven status heeft boven de andere dieren, zoals we in kwestie 1 hebben gezien bij Aristoteles en in deze kwestie bij Kant. Steeds weer gaat het hierbij om het idee dat de mens unieke vermogens zoals rationaliteit en taal zou hebben. Dit verwerpt Singer door te verwijzen naar het argument van de grensgevallen. Immers, als er bepaalde eigenschappen of vermogens benodigd zouden zijn om onderdeel te zijn van de morele cirkel, zouden sommige mensen ook niet meetellen (zie paragraaf 4.3.1).

Singer stelt dat wat belangrijk is in onze omgang met dieren niet zo zeer het verschil tussen mensen en dieren is, maar juist een overeenkomst: de mogelijkheid tot lijden en geluk. Dit maakt Singer tot een aanhanger van het utilisme (de gevolgenethiek). Volgens deze ethische stroming is een handeling goed in de mate waarin ze bijdraagt aan het algemeen belang. Anders geformuleerd: een handeling is goed als ze de totale hoeveelheid genot vergroot en/of de totale hoeveelheid pijn vermindert. Doorgaans wordt dit algemeen belang gedefinieerd als menselijk belang, maar Singer beperkt zich niet tot de mens. Hij weegt al het lijden en geluk mee, dus ook dat van andere diersoorten. Daarin volgt hij Jeremy Bentham, de grondlegger van het utilisme, die schreef: "de vraag is niet of ze kunnen denken, of ze kunnen praten, maar of ze kunnen lijden".

Als utilist pleit Singer niet voor dierenrechten, maar voor het voorkomen van onnodig dierlijk lijden. Dat Singer dieren geen absolute rechten toekent, wil nog niet zeggen dat hij van mening is dat dieren nooit gedood zouden mogen worden. Zo kan het bijvoorbeeld verdedigbaar zijn om dierproeven te gebruiken als dat een medicijn oplevert dat veel lijden bespaart. Het lijden van een dier kan immers opwegen tegen de bijdrage die een dierproef levert aan het algemene belang. Volgens het argument van de grensgevallen zouden we dan ook bereid moeten zijn om mensen die (nog) geen bewustzijn hebben voor deze proeven te gebruiken. Mensen noch dieren kunnen aanspraak maken op iets als een absolute bescherming.

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

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

Vertaling van: *Animal Liberation, A New Ethics for our Treatment of Animals*[2]

Voelen niet-menselijke dieren pijn? Hoe weten we dat? Nou, hoe weten we of iemand, mens of geen mens, pijn voelt? We weten dat wijzelf pijn kunnen voelen. Dit weten we uit de directe ervaring van pijn die we ervaren wanneer, zeg, iemand een brandende sigaret tegen de achterkant van onze hand drukt. Maar hoe weten we dat *iemand anders* pijn voelt? We kunnen nooit direct de pijn van iemand anders ervaren, of die "iemand" nu onze beste vriend is of een zwerfhond. Pijn is een bewustzijnstoestand, een "mentale gebeurtenis", en als zodanig kan pijn nooit worden waargenomen. Gedrag zoals kronkelen, schreeuwen of de hand wegtrekken van de brandende sigaret is niet de pijn zelf. Evenmin zijn de registraties van hersenactiviteit die een neuroloog zou kunnen maken waarnemingen van pijn zelf. Pijn is iets wat we voelen, en we kunnen alleen op basis van allerlei externe aanwijzingen afleiden dat anderen het voelen.

In theorie *zouden* we ons altijd kunnen vergissen wanneer we aannemen dat andere mensen pijn voelen. Het is denkbaar dat een van onze beste vrienden eigenlijk een slim geconstrueerde robot is, bestuurd door een briljante wetenschapper die ervoor zorgt dat onze vriend alle tekenen van pijn vertoont, maar in werkelijkheid net zo ongevoelig is als elk ander apparaat. We kunnen nooit absoluut zeker zijn dat dit niet het geval is. Het is een mooie puzzel voor filosofen, maar in het dagelijks leven twijfelen we er absoluut niet serieus aan dat onze beste vrienden pijn ervaren zoals wijzelf. Het is een aanname, maar een volkomen redelijke aanname, gebaseerd op observaties van hun gedrag in situaties waarin wij pijn zouden voelen, en op het feit dat we alle reden hebben om aan te nemen dat onze vrienden wezens zijn zoals wij, met zenuwstelsels zoals de onze, die verondersteld kunnen worden te functioneren zoals de onze en vergelijkbare gevoelens te produceren in vergelijkbare omstandigheden.

Als het gerechtvaardigd is om aan te nemen dat andere mensen pijn voelen zoals wij, waarom zou een vergelijkbare aanname dan niet gerechtvaardigd zijn in het geval van andere dieren?

Bijna alle externe tekenen van pijn bij mensen zijn ook te zien bij andere soorten, vooral bij de soorten die het meest verwant zijn aan ons: zoogdieren en vogels. Het gaat om gedragsmatige tekenen zoals kronkelen, gezichtsverdraaiingen, kreunen, janken of andere vormen van roepen, pogingen om de bron van pijn te vermijden, het tonen van angst bij het vooruitzicht van herhaling, enzovoort.

Bovendien weten we dat deze dieren zenuwstelsels hebben die zeer op die van ons lijken, die fysiologisch reageren zoals de onze wanneer het dier zich in omstandigheden bevindt waarin wij pijn zouden voelen: een initiële stijging van de bloeddruk, verwijde pupillen, transpiratie, een verhoogde hartslag, en, als de stimulus aanhoudt, een daling van de bloeddruk.

[…Ten derde, een] vermogen om pijn te voelen verbetert duidelijk de overlevingskansen van een soort, omdat het leden van de soort aanzet om bronnen die letsel kunnen veroorzaken te vermijden. Het is beslist onredelijk om aan te nemen dat zenuwstelsels die fysiologisch vrijwel identiek zijn aan de onze en een gemeenschappelijke oorsprong en een gemeenschappelijke evolutionaire functie hebben, en leiden

[2] Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals.* Avon Books.

tot vergelijkbaar gedrag in vergelijkbare omstandigheden, eigenlijk op een volledig andere manier opereren op het niveau van subjectieve gevoelens.

Positie 6: Plichtethiek (Regan)
Ieder wezen dat subject van een leven is/bewustzijn heeft, heeft bepaalde rechten, en mag nooit louter als middel tot een doel worden gebruikt.

Tom Regan (1938-2017) stelt dat niet-menselijke dieren wel dragers kunnen zijn van morele rechten. De grondslag voor deze rechten is de inherente waarde die ook deze dieren volgens hem bezitten. Hij verzet ich daarmee tegen het utilisme, dat handelingen alleen beoordeelt op hun gevolgen, en bekritiseert deze ethische stroming voor het legitimeren van het opofferen van individuele welzijn voor een vermeend groter goed. In plaats daarvan omarmt Regan de plichtethiek, een ethische stroming waarvan Immanuel Kant een prominente vertegenwoordiger was. Kant vond niet dat dieren rechten hebben, omdat ze niet rationeel zijn (zie de inleiding op deze kwestie). Maar net als Gruen en Singer gebruikt ook Regan het argument van grensgevallen: heel veel mensen zijn ook niet rationeel en zelfs minder rationeel dan sommige dieren. Verder voert Regan aan dat veel dieren wel degelijk autonomie zouden hebben. Hij noemt dit preferentie-autonomie: ze hebben voorkeuren en op basis van hun voorkeuren kunnen ze vrije keuzes maken. Een belangrijke morele regel van de plichtethiek van Kant, dat niemand louter als middel tot een doel gebruikt mag worden, past Regan daarmee dus ook toe op dieren. Al met al blijft Regan in eerste instantie dicht in de buurt van de opvattingen van Kant. Net als Kant heeft hij het immers over rechten, rationaliteit, autonomie en keuzevrijheid. Maar het bijzondere is dat Regan deze zaken toepast op dieren.

In zijn dierethiek gaat Regan vervolgens veel verder dan Kant. Zo stelt hij dat dieren een eigen wil en ervaring-van-het-leven hebben (een 'subject-of-a-life' zijn). Het hebben van een ervaring-van-het-leven betekent niet slechts levend zijn, maar het hebben van wensen en doelen, voorkeuren, herinneringen en een idee van de toekomst en het kunnen ervaren van emoties als pijn en genot. Daarom stelt Regan dat alle dieren met een ervaring-van-het-leven inherente waarde[3] hebben, dat wil zeggen een waarde die ze hebben omwille van zichzelf. De inherente waarde van dieren maakt dat we dieren niet kunnen behandelen zoals mensen willen, maar dat ze bepaalde rechten hebben, zoals het recht om niet gepijnigd te worden.

Wel ziet Regan dat rechten soms botsen en dat dierenrechten soms geschonden kunnen worden als andere (dieren)rechten in gevaar komen. Voor deze situaties stelt hij twee principes op: het principe van minimale overschrijding, en het slechter-af principe. Het principe van minimale overschrijding stelt dat wanneer we voor een keuze komen te staan waarin we de rechten van een groot of een klein aantal onschuldige wezens terzijde moeten schuiven, we moeten kiezen om de rechten van de kleinere groep terzijde te schuiven. Dit principe is alleen van toepassing als de schade voor ieder individu binnen de groepen gelijk is. Regan geeft een voorbeeld van 51 mijnwerkers die vastzitten in een mijn. Door middel van een explosief kunnen we één leven opofferen om 50 levens te redden, of andersom. In dit geval stelt het principe van minimale overschrijding dat we de 50 mijnwerkers moeten redden, omdat daarmee de minste rechten worden geschaad. Hoewel dit lijkt op een utilistische benadering, benadrukt Regan dat het in lijn is met de plichtethiek, omdat ze beoogt de rechten voor de meeste levende wezens overeind te houden.

Het tweede principe is het slechter-af principe. Dit is van toepassing in situaties waarin schade die wordt toegebracht aan afzonderlijke individuen niet onderling vergelijkbaar is. In dat geval moeten we ervoor kiezen de rechten niet te schenden van de groep die er per individu het meeste nadeel van zou ondervinden. Dit geldt ook als deze groep bestaat uit minder individuen in vergelijking met andere groepen. Dit principe past Regan toe door zich een reddingsboot voor te stellen. Deze reddingsboot biedt plaats aan vier individuen, maar wordt gebruikt door vier mensen en één hond. Volgens Regan heeft de

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

hond minder capaciteit tot het vormen en verwezenlijken van verlangens, en wordt daarom minder geschaad als het verdrinkt. Dit geldt volgens Regan voor iedere hoeveelheid honden in dit scenario. In een utilistische dierethische benadering zal er een kantelpunt komen waar de belangen van een grotere groep honden de belangen van mensen zal overstijgen. In de plichtethische benadering van Regan bestaat dit kantelpunt niet.

Positie 7: Zorgethiek (Donovan & Adams)
We hebben andere plichten naar onze huisdieren dan naar andere dieren, omdat we een speciale band met ze hebben.

De twee dominante benaderingen binnen de dierethiek zijn het utilisme van Singer en de deontologie van Regan. Deze benaderingen worden moreel individualisme genoemd. Dit betekent dat deze theorieën zich richten op de capaciteiten van individuen en op basis daarvan deze individuen wel of niet als onderdeel zien van de morele cirkel. Beide benaderingen gebruiken de overeenkomsten tussen mensen en dieren als argument om dieren een morele status toe te kennen. Zo pleit Singer voor het uitbreiden van de morele cirkel naar alle wezens die kunnen voelen, terwijl Regans theorie stelt dat alle individuen met een ervaring-van-het-leven daarmee ook rechten hebben.

In reactie op de benaderingen van Singer en Regan verwoorden Josephine Donovan (1941-) en Carol Adams (1951-) een zorgethische benadering van dieren. Ze bekritiseren zowel de plichtethiek als het utilisme om twee redenen. Ten eerste leggen deze benaderingen de focus op individuele dieren, terwijl deze stromingen de context vergeten waarin we relaties met dieren hebben. Ten tweede worden de emoties die een rol kunnen spelen in morele reacties op gebeurtenissen volgens hen bewust buiten beschouwing gelaten. Al met al vinden Donovan en Adams dat deze theorieën op een typisch mannelijke manier naar ethiek kijken, en dat vinden ze geen goede zaak. Donovan en Adams proberen daarom de emoties terug in het ethische debat te brengen. Volgens hen spelen emoties een essentiële rol bij het maken van ethische keuzes. De zorgethische benadering stelt geen algemene regels op die in alle situaties waarin een morele keuze moet worden gemaakt toepasbaar zijn. Donovan en Adams pleiten juist voor het tegenovergestelde: ze wijzen erop dat ethiek nooit los kan staan van de relaties tussen de betrokkenen en de bijzondere situatie waar een morele casus betrekking op heeft. De bijzonderheden van de situatie waarin we verkeren en waarin we een keuze moeten maken aan de ene kant, en de band die we met een dier hebben aan de andere kant, hebben grote invloed op de morele keuzes die we uiteindelijk maken. Donovan en Adams wijzen ook op machtsrelaties binnen de maatschappij. Daar moet je rekening mee houden als je tot een afgewogen moreel oordeel wilt komen, juist omdat de machtsrelatie tussen mensen en dieren erg ongelijk is.

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

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

Positie 8: Moderne deugdethiek in navolging van Aristoteles (Nussbaum)
Elk dier moet zich kunnen ontplooien naar eigen aanleg.

De moderne deugdethische positie van Martha Nussbaum (1947-), gebaseerd op de opvattingen van Aristoteles, stelt dat zowel mensen als dieren zich moeten kunnen ontplooien naar hun natuurlijke aanleg, oftewel hun 'telos'. Dit betekent dat de soort waartoe een dier behoort van essentieel belang is; de telos van een regenworm is immers anders dan die van een tijger.
Deze positie legt de nadruk op het ontplooien van de capaciteiten van mensen en dieren als cruciale factor voor welzijn en morele status, in plaats van de afwezigheid van lijden of het recht op leven. Deze ethische positie uit kritiek op andere dierethische benaderingen, zoals die van Singer en Regan, onder andere omdat die geen aandacht besteden aan de diversiteit en unieke ontplooiingsmogelijkheden van de verschillende diersoorten. Zo heeft elk dier bepaalde natuurlijke gedragingen die uniek zijn voor zijn soort en die in specifieke omgevingen tot uiting komen. Het respecteren van alle leven en het behandelen van dieren op een wijze die in overeenstemming is met hun natuur, vormt een kernprincipe van deze benadering. Net zoals Aristoteles betoogt de moderne deugdethiek dat het goede leven draait om zelfverwerkelijking: het ontwikkelen van wat als natuurlijke aanleg in het individu aanwezig is.

Vanuit de deugdethische positie kan het juist positief zijn om verschillende soorten dieren anders te behandelen op basis van soortlidmaatschap. Deze visie kijkt namelijk naar soortspecifieke capaciteiten en neemt soortgenoten als meetlat voor de mogelijkheid tot ontplooiing. Hoe een dier zich het best kan ontwikkelen is niet hetzelfde voor alle dieren. Het ligt aan de natuur van een dier in welke omgeving ze tot hun recht komen. Ieder dier toont natuurlijk gedrag dat uniek is aan zijn soort. Dit betekent dat het voor het welzijn van het dier essentieel is dat het zich kan gedragen op een manier die past bij zijn aard. Voor huisdieren of dieren die in een dierentuin leven betekent dit voor de verzorgers wel dat de natuurlijke omstandigheden zo goed mogelijk worden nagebootst. Tegelijkertijd wordt deze deugdethische benadering soms gebruikt om het houden en gebruiken van dieren te legitimeren, zolang dat gebeurt op een manier die ruimte biedt voor natuurlijk gedrag.

Overigens is het niet zo dat volgens deze benadering alle capaciteiten die mensen of dieren bezitten per definitie goed of nastrevenswaardig zouden zijn. Er is altijd een ethische evaluatie nodig om te bepalen welke capaciteiten van welke diersoort essentieel zijn voor een waardig leven van de individuen van die soort. Al zou je kunnen beweren dat de mogelijkheid tot geweld een natuurlijke capaciteit is van de mens, hoeven wij dit niet na te streven om ons te kunnen ontplooien. Voor dieren ligt dit om twee redenen wat ingewikkelder. Ten eerste weten we niet goed hoe het is om een ander dier te zijn. We kunnen inschattingen maken op basis van observaties en letten op de manier waarop dieren met ons communiceren, maar meer dan een goede inschatting kunnen we niet maken. Ten tweede kunnen dieren zelf hun gedrag niet normatief evalueren en aanpassen. Deugdethici zeggen daarover dat deze beperkingen ons er niet van hoeven te weerhouden om dieren te helpen zich optimaal te ontplooien.

4.3.3 Eindtermen kwestie 2

10 De kandidaten kunnen de opvattingen van utilisme (Singer), plichtethiek (Kant & Regan), zorgethiek (Donovan & Adams) en deugdethiek over wat een goede omgang met dieren is uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- het onderscheid tussen instrumentele en intrinsieke waarde;
- Kants opvatting dat dieren geen intrinsieke waarde hebben;
- de begrippen 'morele cirkel', 'soortlidmaatschap', 'grensgevallen' en 'speciësisme';
- de utilistische (Singer), plichtethische (Kant & Regan), zorgethische (Donovan & Adams) en deugdethische opvattingen over de morele status van dieren.

11 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het utilisme van Singer het leed en genot van dieren net zo zwaar meegewogen moet worden in morele overwegingen als dat van mensen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Singers opvatting met het argument van de grensgevallen dat de mens geen verheven status heeft boven dieren;
- Singers utilistische opvatting dat de overeenkomst tussen mensen en dieren de mogelijkheid tot lijden en geluk is;
- dat Singer geen voorstander is van dierenrechten maar dat mensen geen absolute bescherming hebben ten opzichte van dieren;
- Singers opvatting van sentiocentrisme dat het hebben van bewustzijn de basis is voor het toekennen van morele status.

Primaire tekst 2: Singer

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

13 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens de plichtethiek van Regan ieder wezen dat ervaring-van-het-leven heeft bepaalde rechten heeft en nooit louter als middel tot een doel mag worden gebruikt. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Regans afwijzing van het utilisme en zijn plichtethische opvatting dat dieren rechten kunnen hebben op basis van hun inherente waarde;
- het verschil tussen Regans opvatting van plichtethiek en die van Kant met het argument van grensgevallen en het begrip 'preferentie-autonomie';
- Regans opvatting dat alle dieren met een ervaring-van-het-leven inherente waarde hebben;
- Regans opvatting dat rechten soms geschonden mogen worden met het principe van minimale overschrijding;
- Regans opvatting dat rechten soms geschonden mogen worden met het slechter-af principe.

14 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat we volgens de zorgethiek van Donovan & Adams andere plichten hebben naar onze huisdieren dan naar andere dieren, omdat we een speciale band met ze hebben. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Donovan & Adams kritiek op het moreel individualisme van utilisme en plichtethiek vanuit een zorgethische benadering van dierethiek;
- Donovan & Adams toepassing van zorgethiek op de relatie tussen mensen en dieren;
- Donovan & Adams opvatting dat bij het bepalen van rechten van en plichten naar dieren ook de belangen en wensen van dieren zelf moeten worden meegewogen en dat we daarbij zowel aandacht moeten hebben voor het lijden van individuele dieren als voor het politieke en economische systeem waar dit lijden uit voortkomt.

15 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens de moderne deugdethische benadering (Nussbaum) elk dier zich moet kunnen ontplooien naar zijn eigen aanleg. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de opvatting dat ook dieren de capaciteiten hebben tot ontplooiing;
- de opvatting dat elke soort unieke ontplooiingsmogelijkheden heeft;
- de opvatting dat dieren verschillend behandeld mogen worden op basis van hun soortlidmaatschap;
- de opvatting dat ethische evaluatie nodig is om te bepalen welke capaciteiten essentieel zijn voor een waardig leven.

4.4 Kwestie 3: Wat is de waarde van de natuur?

4.4.1 Inleiding

In de vorige twee kwesties over dierethiek hebben we ons gefocust op de morele status van dieren. Hierbij stond het vraagstuk centraal of en waarom we rekening zouden moeten houden met dieren. In deze derde kwestie breiden we de morele cirkel uit naar een breder spectrum: de natuur als geheel. We verlaten daarmee het terrein van de dierethiek en komen nu terecht in het domein van de milieufilosofie. Het debat over het toekennen van een morele status aan niet-menselijke entiteiten krijgt hier een nieuwe dimensie. Als dieren onderdeel zijn van de morele cirkel, geldt dat dan ook voor andere organismen, voor alles wat leeft of zelfs voor niet-levende dingen, zoals bergen en rivieren? In de dierethiek wordt betoogd dat niet-menselijke dieren intrinsieke waarde hebben, los van hun nut voor mensen. De vraag die wordt gesteld vanuit de milieufilosofie is of we deze intrinsieke waarde ook zouden kunnen toekennen aan een bos, of aan een ecosysteem. En welke consequenties heeft dat dan voor ons handelen? Zowel dierethiek als milieufilosofie dagen ons dus uit om de morele cirkel uit te breiden voorbij de traditionele, op de mens gerichte perspectieven. Het verschil tussen een dierethische benadering enerzijds en een milieufilosofische benadering anderzijds is gelegen in de focus: terwijl de dierethiek vooral kijkt naar individuele dieren, is de milieufilosofie met name gericht op de status van levende en niet-levende natuur.

Zoals we hebben gezien in de vorige kwesties, hebben descriptieve opvattingen vaak normatieve implicaties. In deze derde kwestie komen we dit ook weer tegen: opvattingen over de natuur blijken impact te hebben op de waarden die we hebben met betrekking tot de natuur. Aan de hand van die waarden ontwikkelen we vervolgens weer overtuigingen over de manier waarop we met de natuur dienen om te gaan. Sommige van de perspectieven die in deze kwestie aan de orde komen benadrukken dat de mens, net als al het andere leven, onderdeel is van deze natuurlijke wereld en onderhevig is aan dezelfde processen. Andere perspectieven omvatten daarentegen juist definities van de natuur waarin de afwezigheid van menselijke invloed als belangrijk criterium wordt gezien. De natuur is in die visie alles wat buiten de mens staat. Tegelijkertijd is de grens tussen mens en natuur steeds moeilijker te trekken, doordat de aanwezigheid van de mens overal op aarde merkbaar is. Bijvoorbeeld door klimaatverandering maar ook door de reizen die we maken naar plekken die voorheen moeilijk bereikbaar waren.

In deze derde kwestie bespreken we verschillende opvattingen van wat natuur is, de positie van de mens in de natuur en de ethische implicaties die dit heeft voor onze houding tegenover de natuur. De meeste mensen kennen een bepaalde waarde toe aan de natuur. Deze toegekende waarden zijn van groot belang, omdat ze bepalend zijn voor het antwoord dat iemand geeft op de vraag of en waarom de natuur zou moeten worden gerespecteerd. Wie of wat in de natuur behoren tot de morele cirkel, en op welke gronden laten we ze dan meetellen? Op deze vragen zijn drie verschillende antwoorden gegeven, en wel door drie verschillende waardensystemen, namelijk: het antropocentrisme, het biocentrisme en het ecocentrisme. In deze waardensystemen worden er verschillende groepen in het centrum van de morele cirkel geplaatst: de mens, alle levende wezens, of het (wereldwijde) ecosysteem.

In navolging van veel westerse en christelijke denkers, werd de mens eeuwenlang als middelpunt van het bestaan gezien. Deze benadering staat bekend als het antropocentrisme. In dit perspectief wordt de waarde van dieren en de natuur voornamelijk bepaald door hun nut voor mensen of hun relatie tot de menselijke soort. Hier komt het verschil dat is besproken in kwestie 2 tussen intrinsieke en instrumentele waarde terug. Antropocentrische perspectieven vinden dat alleen de mens intrinsieke waarde heeft. Al het andere, dat wil zeggen, alles wat buiten de mens staat, heeft alleen maar instrumentele waarde. Natuurlijke hulpbronnen bijvoorbeeld, hebben instrumentele waarde omdat ze kunnen worden gebruikt om menselijke behoeften te bevredigen. Deze behoeften moeten in de brede zin worden opgevat. De natuur is niet alleen nuttig als het voorziet aan drinkwater, bouwmaterialen en energiebronnen, maar het kan ook behoeften bevredigen als recreatie, ontspanning of spirituele verdieping. Zo kan de mens de natuur ook ’gebruiken’ om van te genieten tijdens een mooie wandeling. Deze benadering reflecteert een dualistisch beeld van de wereld omdat de mens buiten de natuur wordt geplaatst. Het antropocentrisme suggereert dat de behoeften en belangen van mensen voorrang moeten hebben boven de behoeften en belangen van andere wezens.

Het antropocentrisme is geen op zichzelf staande milieufilosofische stroming, maar een waardensysteem. Dit is een samenhangend geheel van waarden van een individu, groep, of samenleving. Het antropocentrisme wordt door veel milieuethici gezien als de hoofdoorzaak van milieudegradatie. Maar, zoals we zullen zien, kunnen antropocentrische perspectieven onderling sterk van elkaar verschillen in hoe we om zouden moeten gaan met de natuur. Sommige antropocentrische benaderingen zien de mens als superieur aan de natuurlijke wereld en stellen dat de mens het recht heeft de natuur naar eigen wens te gebruiken. Andere stromingen zien mensen meer als beheerders van de natuurlijke wereld, met de verantwoordelijkheid de natuur te beschermen en te bewaren voor toekomstige generaties. In die lijn kun je vanuit een antropocentrisch perspectief beargumenteren dat we hulpbronnen niet mogen uitputten omdat we daarmee andere mensen zullen schaden. Daarom kunnen deze argumenten tot op zekere hoogte een adequate onderbouwing bieden voor het standpunt dat het milieu beschermd moet worden. Zowel biocentrisme als ecocentrisme kunnen worden gezien als reacties op het antropocentrisme. Beide waardesystemen verwerpen de overtuiging dat de mens het belangrijkste wezen is op de planeet en stellen dat ook andere delen van de natuur tot de morele cirkel behoren. Deze benaderingen zijn voorbeelden van egalitaire theorieën. Dit houdt in dat alles wat leeft een gelijke intrinsieke waarde heeft. Het verwerpen van het idee dat de mens superieur is aan andere niet-menselijke levensvormen is het tegengestelde van speciësisme dat we bespraken in kwestie 2. ~~Egalitaire theorieën stellen dat levende wezens, onafhankelijk van de soort waartoe ze behoren, op dezelfde manier behandeld dienen te worden~~. Volgens het biocentrisme van Taylor (1923-2015) dienen we alle levende wezens te beschouwen als inherent waardevol (9). Het ecocentrisme van Leopold (1887-1948) plaatst het ecosysteem als geheel op de voorgrond. Complexe gehelen kunnen op verschillende niveaus worden erkend als dragers van waarde. Zo worden natuurlijke relaties, complexiteit en diversiteit beschouwd als inherent waardevol (10). Het postnaturalisme van Vogel (1961-) ten slotte, stelt dat het onzinnig is om te spreken over natuur als iets wat los staat van onze bebouwde omgeving. De mens moet zich daarom afvragen in wat voor omgeving wij willen leven, en wat we kunnen doen om die omgeving zelf te creëren (11).

4.4.2 Posities

Positie 9: Biocentrisme (Taylor)
Alle levende wezens behoren tot de morele cirkel.

Antropocentrische perspectieven lopen tegen het argument van de grensgevallen aan: hoe moeten we omgaan met dieren die evenveel (cognitieve) capaciteiten hebben als sommige mensen? In de vorige kwestie hebben we gezien dat ook dierethische stromingen op zoek zijn naar criteria om scherpe grenzen te trekken. Sommige filosofen hebben gepleit voor de aanwezigheid van gevoel en bewustzijn als criterium voor morele overweging, maar ook in het dierenrijk is het lastig een harde grens te stellen. Want, hoe stel je vast welke dieren voldoende gevoel zouden hebben om morele status te hebben? Het biocentrisme is de opvatting dat het enige criterium dat niet arbitrair is, het leven zelf is. Daarmee worden alle levende organismen toegelaten tot de morele cirkel.

Paul Taylor (1923-2015) legt uit waarom leven moet worden geaccepteerd als basis van morele status. Zijn biocentrisme beschouwt de natuur als het geheel van alle natuurlijke ecosystemen op aarde, inclusief alle dieren en planten die met elkaar de levende gemeenschappen van de ecosystemen uitmaken. Hij gaat er daarbij vanuit dat ieder organisme een 'teleologisch centrum van het leven' is. Dat wil zeggen dat alle levende wezens doelgericht zijn en belang hebben bij het nastreven van deze doelen. Het autonoom nastreven van deze doelen vormt het goede voor alle levende wezens. Doelgerichtheid is volgens Taylor de essentie van de activiteit van het leven. Ook als een organisme geen pijn kan voelen, of zich niet bewust is van zijn eigen belang, kan het worden geschaad. In navolging van Regans deontologische ethiek kent Taylor niet-menselijk leven inherente waarde[4] toe. Voor Taylor maakt het hierbij echter niet uit of dit wezen een mens, dier, plant, of micro-organisme is: ieder wezen heeft een gelijke inherente waarde en daarmee eenzelfde morele status. Deze morele status wordt op individuele basis toegekend aan ieder teleologisch centrum van het leven. Door de terminologie die Taylor gebruikt,

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

komt Aristoteles weer in het vizier. Ook hij stelde dat alle organismen een telos hebben, dat hen onderscheidt van elkaar en van niet-levende dingen, maar Aristoteles vond niet dat alle levende wezens gelijke waarde of morele status hebben.

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

Positie 10: Ecocentrisme (Leopold)
Waarde moet toegekend aan de ecosfeer en alle levende en niet-levende onderdelen daarvan.

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

De positie van Leopold wordt het ecocentrisme genoemd. Dit is een filosofische opvatting die stelt dat de natuur als geheel, inclusief alle levende en niet-levende dingen, tot de morele cirkel behoort. Het ecocentrisme is dan ook tegen elke uitbuiting van de natuurlijke omgeving voor menselijk belang. De behoeften en belangen van de natuur moeten volgens deze opvatting in overweging worden genomen bij elke ethische besluitvorming. Om verantwoorde beslissingen te nemen zijn de gezondheid en het welzijn van het ecosysteem belangrijke criteria. Een uitspraak van Leopold die de implicaties van deze visie goed weergeeft is: iets is juist als het de integriteit, stabiliteit en schoonheid van een leefgemeenschap behoudt. Wat daaraan afbreuk doet is verkeerd.

Leopolds landethiek benadrukt de onderlinge relaties en afhankelijkheid van alle elementen van de natuurlijke wereld. Belangrijk is in dit kader het begrip ‘leefgemeenschap’. Een leefgemeenschap bestaat uit onderling afhankelijke levende en niet-levende elementen. Een voorbeeld van zo een leefgemeenschap is een ecosysteem, een concept dat door Leopold wordt gedefinieerd als een geheel waarbinnen onderlinge systematische samenhangen bestaan zoals energie- en voedselketens.

Voor mensen geldt, net als voor alle andere levende wezens, dat zij voor hun voortbestaan afhankelijk zijn van het goed functioneren van deze ketens. Het is daarom van groot belang dat een ecosysteem gezond is, waarbij de gezondheid van een ecosysteem wordt begrepen als de continuïteit van de hierboven genoemde energie- en voedselketens en van het vermogen dat een ecosysteem heeft om de levende wezens die binnen dat systeem leven, te blijven ondersteunen. Vanwege de wederzijdse afhankelijkheid van alle levende wezens en niet-levende dingen samen, staat de mens volgens het ecocentrisme niet boven de natuur. Letterlijk betekent het ecocentrisme dat de ecosfeer, het planetaire ecosysteem dat de levende en de niet-levende natuur omvat, centraal staat, en dus niet de mens of het leven zoals aangenomen wordt door respectievelijk het antropocentrisme en het biocentrisme.

Het ecocentrisme geeft ook een analyse van de waardering die wij als mensen hebben voor de natuur. Onze waardering van de natuur is gebaseerd op het overduidelijke nut dat de natuur en natuurlijke

systemen voor de mens hebben. Het is echter niet alleen dit nut waar onze waardering voor de natuur vandaan moet komen. We weten de natuur pas op haar echte waarde voor ons te schatten als we inzien dat we een onverbrekelijke relatie hebben met de grond, het water, met planten en dieren, en dat we een leefgemeenschap vormen met alle andere onderdelen van de natuurlijke wereld. Voor Leopold staat dan ook als een paal boven water dat we voor deze leefgemeenschap zorg moeten dragen. Om deze wederzijdse verbondenheid duidelijk te maken, introduceerde Leopold het concept 'denken als een berg'. Door niet vanuit de mens te denken, maar ons het perspectief van een berg voor te stellen, kunnen we een bredere visie voor de lange termijn ontwikkelen. Zo zullen we de impact van onze acties op het gehele ecosysteem moeten overwegen, in plaats van alleen onze directe belangen. We kunnen op die manier de morele cirkel uitbreiden tot buiten onszelf, waardoor het mogelijk wordt dat de redenen die we aanvoeren voor natuurbehoud kunnen opschuiven van instrumentele redenen naar respect voor de natuur. En daar is het Leopold om te doen.

Een belangrijk onderscheid dat binnen de milieufilosofie wordt gemaakt is het onderscheid tussen 'oppervlakkig ecologisme' aan de ene kant en 'diepe ecologie' aan de andere kant. Het verschil tussen beide opvattingen bestaat in hun respectievelijke benaderingen van de milieuproblematiek en de oplossingen die zij voorstellen om deze problematiek op te lossen. Oppervlakkig ecologisme focust zich op het bestrijden van de directe symptomen van milieuproblemen, zoals vervuiling en het uitputten van natuurlijke bronnen, met een bijzondere nadruk op het behouden van de levenskwaliteit en welzijn van mensen in ontwikkelde landen. Dit ecologisme wordt door de aanhangers van de diepe ecologie als oppervlakkig beschouwd omdat het niet probeert de onderliggende oorzaken van deze milieuproblemen aan te pakken. Ook heeft het een antropocentrische focus, omdat het menselijk welzijn boven dat van de niet-menselijke natuur plaatst.
De diepe ecologie daarentegen bevordert een egalitaire visie die de intrinsieke waarde erkent van al het leven, ongeacht de soort. Dit standpunt is fundamenteel egalitair, aangezien het stelt dat alle levensvormen een gelijke inherente waarde hebben en evenveel recht om te bestaan. Diepe ecologie kritiseert menselijke overheersing en dominantie over de natuur, en verzet zich tegen antropocentrisme door te beweren dat de mens integraal onderdeel is van de natuur en zich alleen volledig kan ontwikkelen via een diepe, wederkerige relatie met andere levensvormen en de natuurlijke wereld als geheel. En dit is precies wat Leopold bepleit.

Positie 11: Postnaturalisme (Vogel)
We moeten helemaal afstappen van het concept natuur en spreken over onze omgeving inclusief de bebouwde wereld om ons heen.

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

Het vervagen van de verschillen tussen het natuurlijke en het menselijke is kenmerkend voor het 'Antropoceen'. In dit woord zit het Griekse woord 'antropos', dat 'mens' betekent. De invloed van de mens op de aarde is zo groot, dat sommige milieufilosofen het geologische tijdperk waarin wij nu leven hebben vernoemd naar de mens. De mens heeft immers een directe invloed op zijn omgeving door menselijke constructies te bouwen, door houtkap, visserij, landbouw en door het domesticeren van dieren. De mens oefent ook invloed uit op aarde, op plekken waar hij zelden of nooit komt, door bijvoorbeeld de uitstoot van broeikasgassen. Hierdoor warmt de aarde op, en is de hele aarde eigenlijk veranderd door de mens. Het Antropoceen volgt op het Holoceen, een tijdperk waarin het klimaat ook opwarmde, maar die opwarming werd destijds alleen veroorzaakt door factoren buiten de menselijke invloed.

Vogel analyseert wat mensen onder 'natuur' verstaan en beschrijft twee gangbare interpretaties van het begrip 'natuur'. Vaak wordt natuur gezien als iets wat onafhankelijk van de mens bestaat, maar omdat de mens invloed heeft op alles op aarde, bestaat deze onafhankelijkheid niet meer. Daarmee valt volgens Vogel deze betekenis van de natuur weg. De andere betekenis van het begrip 'natuur' is alles wat gebeurt in lijn met de natuurwetten. In die betekenis van het woord kan er eigenlijk niets bestaan wat onnatuurlijk is. Vogel komt tot de conclusie dat het concept 'natuur' zo problematisch is, dat we ermee moeten ophouden om die term te gebruiken. In plaats van daarvan kunnen we beter praten over onze omgeving of ons milieu. Onze omgeving is al het fysieke, levende en niet-levende waarmee de mens in relatie staat. Vogel stelt namelijk dat problemen zoals uitstoot, klimaatverandering en watertekorten ontstaan in de menselijke, gebouwde omgeving die vaak als onnatuurlijk wordt gezien, maar die volgens hem dus niet als onnatuurlijk moeten worden beschouwd.

Om duidelijk te maken dat er geen principiële verschillen bestaan tussen natuurlijke dingen en menselijke bouwsels introduceert Vogel het concept 'denken als een winkelcentrum'. Met deze metafoor reageert Vogel op Leopolds concept van 'denken als een berg' (zie positie 10 van deze kwestie). Het winkelcentrum is een omgeving die de mens heeft gebouwd en waar de mens gebruik van maakt. Toch bestaan er volgens Vogel belangrijke overeenkomsten tussen een winkelcentrum enerzijds en natuurlijke ecosystemen anderzijds. Wat natuurlijke dingen en artefacten (door mensen gemaakte dingen) zoals een winkelcentrum bijvoorbeeld gemeenschappelijk hebben, is dat zowel natuurlijke dingen als artefacten allebei autonome processen kennen. Dat wil zeggen, zowel natuurlijke dingen als door de mens gemaakte dingen processen kennen die zich voltrekken, los van menselijk toedoen. Vogel stelt dat het creëren van artefacten weliswaar processen in gang zet die consequenties hebben voor de mens, maar die zelf los staan van de mens. Dat komt volgens Vogel, omdat mensen krachten in werking zetten waar ze zelf vervolgens geen controle over hebben. Net als 'natuurlijke' fysieke objecten is een artefact als een winkelcentrum kwetsbaar en raakt het beschadigd door regen en zon en andere externe factoren. Ook stelt Vogel dat het winkelcentrum net als natuurlijke dingen een innerlijke doelmatigheid heeft: dieren proberen te overleven en een winkelcentrum poogt voldoende klanten te trekken. En net als bij natuurlijke dingen worden er in een winkelcentrum onvoorspelbare processen op gang gebracht, zoals het dagelijkse bezoek van duizenden mensen die met hun gedrag bepalen welke winkels succesvol zijn of uit gebrek aan succes moeten sluiten.

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

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

Vertaling van: *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*.[5]

In een bekende passage in 'A Sand County Almanac' vertelt Aldo Leopold over de keer dat hij en een aantal anderen, "jong en schietgraag", een wolf en haar welpen zagen vanaf een rotswand en op hen schoten. Ze raakten een van de welpen in het been en verwondden de moeder dodelijk. Hij beschrijft hoe

[5] Vogel, S. (2016). *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*. MIT Press.

hij naar de gewonde wolvin klauterde en "een felgroen vuur in haar ogen zag sterven". In dat vuur zag hij iets "dat alleen bekend was bij haar en de berg", iets wat hij eerder niet had begrepen. Deze verborgen waarheid, zegt hij, werd hem jaren later duidelijk, toen wolven van de bergen werden verdreven vanuit de redenering "minder wolven, meer herten ... een jagersparadijs". De hertenpopulatie explodeerde, hellingen werden kaalgevreten en uiteindelijk decimeerden de hertenkuddes door honger. Leopold concludeert dat wij mensen moeten leren om "te denken als een berg". Daarmee bedoelt hij: we moeten leren te zien dat er meer is in de wereld dan we begrijpen, de donkere complexiteit en de diepte van natuurlijke processen erkennen die ons beperkte vermogen om te begrijpen en te beheersen zo ver te boven gaan.

Dit verhaal, en vooral het aansprekende idee van denken als een berg, is een ijkpunt geworden voor veel discussies over milieukwesties. Het symboliseert het belang om het mysterie en de transcendente kracht van de natuur te erkennen en is een waarschuwing tegen de menselijke arrogantie te denken dat de natuur ooit beheerst of zelfs volledig begrepen kan worden. Mijn eigen jeugd heb ik doorgebracht in Manhattan en was heel anders dan die van Leopold. Ik had geen geweer, schoot niet en zag geen wolven. En toch ervaarde ik de wereld om me heen in die dagen - de toeterende auto's, de haastige voetgangers, de pronkende duiven, de glimpen van de zonsondergang over de Hudson bij het oversteken van 14th Street - als iets wat ik zeker kon begrijpen en beheersen. Ik besteedde uren aan het bestuderen van de metrokaart totdat ik mijn weg kende in de ondergrondse wereld van New York, misschien wel net zo goed als Leopold de bossen en dalen van centraal Wisconsin kende. En toch ontdekte ik naarmate ik ouder werd hoeveel ik niet wist: de krachten van gentrificatie en racisme en een economische neergang die buurten over de hele stad transformeerde, de vervuiling die astma en andere ademhalingsproblemen veroorzaakte bij veel van mijn klasgenoten, de plannen voor stadsvernieuwing die oude huurwoningen vernietigden en ze vervingen door brute hoogbouwprojecten, de manier waarop de gezondheid van de stad – fiscaal, milieutechnisch, cultureel en menselijk – afhankelijk bleek te zijn van grote financiële, geopolitieke, energiepolitieke en klimatologische krachten waarover niemand, zeker ik niet, enige controle leek te hebben. Zelfs de metro begon te veranderen, met nieuwe lijnen die werden toegevoegd en andere geschrapt.

Er was een duisternis in de stad, en in de wereld, die ik niet had begrepen, en mijn vroegere zelfvertrouwen en gevoelens van controle en veiligheid maakten plaats voor iets anders, iets onzekerders. Toch bleef de skyline van Manhattan, of je die nu bekeek vanaf de Brooklyn Bridge, de Staten Island ferry of een vliegtuig dat opsteeg vanaf LaGuardia, op dezelfde manier zo verbazingwekkend als de Alpen of de Rockies: verheven, overweldigend groot, een onbegrijpelijk en toch ontroerend conglomeraat. Niet bestaand uit pieken en dalen, maar uit massa's middelgrote gebouwen vermengd met onverwachte en opvallend hoge gebouwen, onderbroken door uitzichten op lanen en dat grote groene park in het midden, de mengelmoes van *art deco* en modernisme, glanzende glazen zijkanten en grijze granieten muren, sommige 's nachts verlicht in allerlei kleuren en andere slechts schaduwen in het maanlicht. Een beeld van energie en schoonheid en tegelijkertijd (en dit is het verschil met de Alpen of de Rockies) van de ongrijpbare complexiteit van miljoenen menselijke levens die allemaal tegelijkertijd plaatsvinden.

Maar zelfs die *skyline* bleek niet zo gemakkelijk te begrijpen of te beheersen, met zijn onvoorspelbare veranderingen en aldoor veranderende betekenis. Het Empire State Building – in mijn kindertijd hét symbool van de ogenschijnlijk onbeperkte kracht van menselijke ambitie*, The Tallest Building In The World* – werd op zijn beurt overtroffen door andere gebouwen die zelfs nog groter werden (en de kennis dat elders op de wereld nog grotere waren gebouwd! Wie had dat gedacht!). En toen natuurlijk die grote en verschrikkelijke schok op een herfstochtend toen de nieuwste hoogste gebouwen zelf, oorspronkelijk lelijke indringers, doelen werden van vliegtuigen en tegen alle verwachting in instortten. Ze bleken zelf onderdeel van de natuur, onderhevig aan krachten van inslag, vuur en zwaartekracht waarvan je op de een of andere manier was vergeten dat ze altijd in het spel zijn - en, ja, ook onderhevig aan krachten van woede en religieus fanatisme en anti-imperialistische woede die je ook was vergeten of waarvan je je ook nooit had kunnen voorstellen dat die zich hier zouden afspelen. En dus lieten ze zien dat ze wild waren, net zo wild als Leopolds berg, of als Kriegers plastic bos.

Je begrijpt misschien wat ik probeer te zeggen: als het nadenken over de kunstmatigheid van wat we natuur noemen en over de natuur van onze artefacten ons laat zien dat natuur en het kunstmatige niet

zo makkelijk te onderscheiden zijn, en dat onze omgeving altijd al iets is wat we mede hebben gecreëerd en toch iets is wat desondanks of juist daarom altijd wild blijft, dan zou denken als een berg wel eens niet zo verschillend kunnen zijn als denken als een stad, of niet zoveel moeilijker te leren, of niet zoveel onbekender. Wat niet wil zeggen dat ze allebei even eenvoudig of vertrouwd zijn, maar eerder dat steden misschien gewoon meer gemeen hebben met bergen, of in ieder geval met bergketens, dan men zou denken. Maar ik praat liever niet over steden of bergketens, die zijn te ingewikkeld. Ik heb het liever over winkelcentra."

4.4.3 Eindtermen kwestie 3

16 De kandidaten kunnen de opvattingen van het antropocentrisme, biocentrisme (Taylor), ecocentrisme (Leopold) en Vogel over wat natuur is en welke implicaties dat heeft voor de houding van mensen tot de natuur uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de begrippen ‘antropocentrisme’, ‘biocentrisme’, ‘ecocentrisme’, ‘waardensysteem’, ‘morele cirkel’ en ‘milieufilosofie’;
- het onderscheid tussen opvattingen waarin de mens onderdeel is van de natuur en opvattingen waarin mens en natuur tegenover elkaar staan;
- het antropocentrisme als waardensysteem dat uitgaat van het menselijk exceptionalisme, waaruit verschillende opvattingen op de omgang met de natuur kunnen volgen;
- het verschil tussen antropocentrische en niet-antropocentrische opvattingen met het onderscheid tussen intrinsieke en instrumentele waarde;
- biocentrisme en ecocentrisme als antwoorden op het antropocentrisme door de morele cirkel te vergroten en het onderscheid daarbij tussen speciësisme en egalitaire theorieën.

17 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het biocentrisme van Taylor alle levende wezens tot de morele cirkel behoren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- dat volgens het biocentrisme alle levende wezens tot de morele cirkel behoren;
- Taylors opvatting dat ieder levend wezen een teleologisch centrum van het leven is en dat daarmee ieder wezen gelijke inherente waarde en morele status heeft;
- Taylors opvatting dat mensen binnen de morele cirkel een morele verantwoordelijkheid hebben om in het belang van andere vormen van leven te handelen, en daarbij vier plichten moeten volgen: geen schade toebrengen aan de natuurlijke omgeving, niet ingrijpen in de natuur, geen andere levende wezens misleiden, en toegebrachte schade ten gevolge van menselijke activiteit herstellen.

18 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het ecocentrisme van Leopold waarde moet worden toegekend aan de ecosfeer en alle levende en niet-levende onderdelen daarvan. Daarbij kunnen zij betrekken:
- dat het ecocentrisme egalitair is, omdat het morele status toekent aan de ecosfeer als geheel;
- Leopolds landethiek dat de mens samen met de natuurlijke wereld een leefgemeenschap vormt, waarvoor de mens zorg moet dragen en wat Leopold verstaat onder de gezondheid van ecosystemen;
- Leopolds opvatting hoe we ecologisch bewustzijn kunnen ontwikkelen en welke implicatie voor handelen dat heeft;
- het verschil tussen oppervlakkig ecologisme en diepe ecologie in de benadering en oplossingen voor milieuproblematiek.

19 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat we volgens Vogel helemaal moeten afstappen van het concept ‘natuur’ en moeten spreken over onze omgeving inclusief de bebouwde wereld om ons heen. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Vogels opvatting dat we in het Antropoceen niet langer moeten spreken van natuur maar van een post-natuurlijke wereld;
- Vogels begrip van omgeving met de metafoor van het winkelcentrum;
- Vogels antropocentrische opvatting van milieufilosofie, welke vraag daarin volgens Vogel centraal moet staan en de rol van collectieve actie daarin.

Primaire tekst 3: Vogel

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

4.5 Kwestie 4: Hoe kunnen we de samenleving inrichten om te zorgen voor een rechtvaardige verdeling van natuurlijke hulpbronnen?

4.5.1 Inleiding

In de tweede helft van de 20e eeuw, in een tijd van ongekende economische groei en industrialisatie, werden wetenschappers en beleidsmakers zich steeds meer bewust van de toenemende druk op onze planeet en haar hulpbronnen. In de decennia die volgden, droegen zorgen over lucht- en watervervuiling, de aantasting van de ozonlaag, en het verlies van biodiversiteit bij tot een groeiend besef van de milieu-uitdagingen waarmee mensen geconfronteerd worden. Een belangrijke term die vaak wordt gebruikt binnen de milieufilosofie is 'milieudegradatie', oftewel aantasting van het milieu. Hiervan is sprake als een gemeenschappelijke natuurlijke hulpbron wordt overbenut en uiteindelijk uitgeput raakt.
Tegelijkertijd werd steeds duidelijker dat de effecten van milieuafbraak en klimaatverandering een wereldwijd probleem vormen, hoewel deze effecten onevenredig verdeeld zijn over de aarde.
Binnen de milieufilosofie noemt men milieu- en klimaatproblemen vaak collectieve actieproblemen. Een collectief actieprobleem verwijst naar een situatie waarin een groep individuen, ieder handelend naar hun eigenbelang, niet in staat is om gezamenlijk een gewenst resultaat te bereiken. Ook als dit resultaat uiteindelijk in het belang zou zijn van alle leden van de groep. In het geval van klimaatverandering veroorzaakt de uitstoot van broeikasgassen de opwarming van de aarde, iets wat alle mensen op aarde raakt. De kosten van het verminderen van de uitstoot, bijvoorbeeld het investeren in schonere energie of andere productiemethoden, komt echter ten laste van individuele landen, bedrijven en huishoudens. Voor hen is het nadelig om als enige – los van andere partijen - actie te ondernemen om hun uitstoot te verminderen.

Garrett Hardin (1915-2003) heeft een analyse gegeven van de oorzaken van een collectief actieprobleem. Hardin bedacht het concept 'tragedie van de meent' om duidelijk te maken wat volgens hem de kern van het probleem is. Als voorbeeld van 'gemene goederen' gebruikt hij een gemeenschappelijke weidegrond die herders met elkaar delen om daar hun dieren te laten grazen. Hardin stelde dat in het geval dat een groep herders een gemeenschappelijke wei deelden, elke herder geneigd zou zijn om steeds meer dieren aan zijn kudde toe te voegen, om zo zijn eigen winst te maximaliseren. Maar als elke afzonderlijke herder zijn kudde blijft uitbreiden om daardoor zijn persoonlijk gewin te maximaliseren, dan zal de gemeenschappelijke weide uiteindelijk overbegraasd raken en uitgeput worden, ten nadele van alle herders en hun kuddes. Hoewel elk individu dus rationeel handelt vanuit eigenbelang, leidt de collectieve som van deze individuele acties tot een suboptimaal resultaat voor de gehele groep. Er is in dat geval dus duidelijk sprake van een collectief actieprobleem.

Hardin past deze metafoor ook toe op allerlei verschillende milieukwesties, zoals de vervuiling van lucht en water, en de overbevissing van oceanen. Hij is van mening dat de natuurlijke neiging van mensen om hun eigenbelang na te streven zonder rekening te houden met collectieve belangen, uiteindelijk leidt tot uitputting en vermindering van gemeenschappelijke bronnen. Daarom pleit hij voor bepaalde vormen van regulering of beheer om dergelijke tragedies te voorkomen en het langetermijnwelzijn van de hele gemeenschap te waarborgen. In morele druk of het leggen van nadruk op individuele verantwoordelijkheid ziet Hardin weinig heil.

In onze samenleving is er zo langzamerhand veel aandacht ontstaan voor wat individuen kunnen doen om de eigen milieubelasting te verminderen. Individuele morele verantwoordelijkheid verwijst naar de verantwoordelijkheid die elke persoon heeft om op een milieuvriendelijke manier te handelen. Dit omvat persoonlijke acties zoals het besparen van energie- en hulpbronnen, afval verminderen en milieuvriendelijke producten en praktijken steunen. Hoewel er binnen de milieufilosofie wel wordt gesproken van individuele morele verantwoordelijkheid, zien de posities die in deze kwestie worden besproken milieudegradatie en klimaatverandering voornamelijk als problemen die een vorm van collectieve aanpak vragen.
In de milieufilosofie wordt het voorbeeld van de gemeenschappelijke weidegrond aangehaald om de uitdagingen van gemeenschappelijk bezit en zelfregulering van hulpbronnen te bespreken. Dit geeft aanleiding tot diverse politieke, sociale, en economische theorieën en strategieën over hoe

samenlevingen georganiseerd zouden moeten worden en om moeten gaan met hun hulpbronnen. De posities die in deze kwestie worden besproken doen voorstellen voor het oplossen van het collectieve actieprobleem, in de vorm van het herinrichten van de samenleving. Deze posities worden hier beschreven om een overzicht te geven van politiek-filosofische stromingen die zich bezighouden met milieu- en klimaatproblematiek. De vraag die centraal staat in deze kwestie is: *Hoe kunnen we de samenleving inrichten om deze milieu- en klimaatproblemen op te lossen?*

In deze vierde kwestie bespreken we vier politiek-filosofische posities, die elk een alternatieve samenlevingsvorm en regulering van gemeenschappelijke bronnen belichten. Het ecolibertarisme pleit voor privaat bezit van natuurlijke gebieden zodat deze goed beschermd worden door de eigenaar ervan (12). Het liberaal-egalitarisme (Pogge) ziet ongelijke verdeling van natuurlijke hulpbronnen juist als een van de oorzaken van de klimaatproblematiek. De baten en de lasten moeten volgens deze opvatting eerlijker worden verdeeld. Daarbij moet ook rekening worden gehouden met toekomstige generaties en limieten van economische groei (13). Het eco-autoritarisme (Ophuls) stelt dat liberale democratieën niet in staat zijn om milieuproblemen op te lossen. Er zou daarom een autoritair regime nodig zijn om de transitie naar een duurzame samenleving af te dwingen en deze in stand te houden (14). Het communalisme (Bookchin) ten slotte, stelt dat ecologische problemen voortkomen uit de hiërarchische structuren en machtswerking in de samenleving. Daarom pleit het communalisme voor kleinschaligheid en directe democratie (15).

4.5.2 Posities kwestie 4

Positie 12: Ecolibertarisme
Milieuproblemen moeten zo veel mogelijk via de markt worden opgelost.

Het libertarisme is een politieke filosofie die veel waarde hecht aan individuele vrijheid en enkel een rol voor de overheid ziet om lijf en goederen te beschermen. Met een eventuele herverdeling van goederen zou de overheid zich volgens libertariërs niet moeten bezighouden. Aanhangers nemen aan dat de vrije markt rechtvaardig is zolang er eerlijke overeenkomsten worden gesloten tussen legitieme bezitters onderling en mits er geen geweld plaatsvindt. Daarnaast moet er genoeg overblijven voor anderen en wat overblijft moet van dezelfde kwaliteit zijn. Het garanderen van eigendomsrechten, het optreden tegen geweld en het afdwingen van het nakomen van contracten zijn dan ook de enige functies die bij de overheid zouden moeten liggen. Daarmee pleiten aanhangers van het libertarisme voor een minimale overheid, of nachtwakersstaat.

Ecolibertarisme is een vorm van libertarisme die de libertaire principes toepast op de klimaat- en milieuproblematiek. Het gaat ervan uit dat de markt voor positieve klimaatuitkomsten kan zorgen, mits de kwaliteit en duurzaamheid van natuurlijk hulpbronnen wordt gewaarborgd. Ecolibertariërs stellen dat het van belang is om eigendomsrechten van natuurlijke hulpbronnen en natuurgebieden te verhelderen en te beschermen. Dit is een reactie op de tragedie van de meent, die laat zien dat collectief eigenaarschap over een natuurlijke bron meestal leidt tot uitputting ervan.

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

Eigendomsrechten zijn volgens het ecolibertarisme dus zeer belangrijk om dit systeem goed te laten functioneren, maar dat roept de vraag op wie de rechtmatige eigenaar is van de natuur. Iemand kan alleen rechten ontlenen aan eigendom als dit eigendom legitiem is, dat wil zeggen dat op correcte wijze is verworven, of op een eerlijke manier en met wederzijdse instemming van eigenaar is gewisseld. Hier speelt het begrip oorspronkelijke verwerving een rol. Dit komt erop neer dat iets kan worden toegeëigend

zolang de verwerving ervan niemand schaadt. Omdat de natuur niet door mensen tot stand is gekomen, rijst de vraag hoe natuurlijke hulpbronnen rechtmatig kunnen worden verdeeld. Libertariërs zijn onderling verdeeld ten aanzien van dit vraagstuk van de verdeling van hulpbronnen. De ene groep, de rechts-libertariërs, zijn van mening dat rechtmatige toe-eigening plaatsvindt op basis van 'wie het eerst komt, het eerst maalt'. Eigendom kan worden toegeëigend als iemand een object "vermengt" met zijn arbeid. Door werk te stoppen in een natuurlijke hulpbron, kan het worden toegeëigend. De andere groep, de links-libertariërs daarentegen, vindt het moreel irrelevant wie 'het eerst komt'. Deze groep libertariërs is juist van mening dat iedere persoon een gelijk recht heeft op natuurlijke hulpbronnen. Daardoor geven links-libertariërs ruimte voor het geven van kritiek op de manier waarop historisch onrecht, bijvoorbeeld kolonialisme, heeft gezorgd voor een onrechtmatige verdeling van hulpbronnen.

Positie 13: Liberaal-egalitarisme (Pogge)
Natuurlijke hulpbronnen moeten rechtvaardig worden verdeeld.

Het liberaal-egalitarisme is een politiek-filosofische positie die stelt dat goederen en middelen rechtvaardig verdeeld moeten worden. Het liberaal-egalitarisme ziet in tegenstelling tot het libertarisme wel een belangrijke rol voor de overheid om de positie van de minstbedeelden te verbeteren. De bekendste naam die is verbonden met het liberaal-egalitarisme is die van John Rawls (1921-2002). Rawls ontwikkelde in zijn zeer invloedrijke boek 'Een theorie van Rechtvaardigheid' (1971) een gedeeld idee van een rechtvaardige samenleving, gebaseerd op fundamentele waarden waar we het allemaal mee eens zouden kunnen zijn. Rawls beschrijft in dit werk een gedachte-experiment, dat de 'sluier van onwetendheid' heet. Het doel van dit experiment is om de principes te ontdekken waarmee je een rechtvaardige samenleving zou kunnen ontwikkelen. Het gedachte-experiment gaat uit van een denkbeeldige situatie: de oorspronkelijke positie. Deelnemers aan het experiment krijgen in de oorspronkelijke positie de vraag voorgelegd welke morele principes ze zouden kiezen als ze een rechtvaardige maatschappij wilden creëren. Maar daarbij bevinden ze zich achter een sluier van onwetendheid, dit houdt in dat deelnemers niet weten wie of wat ze zijn en in en in welke maatschappelijke of economische positie we terecht komen. Ze weten niet wat hun gender is in de samenleving die ze ontwerpen op basis van hun zelf naar voren gebrachte principes. Ze weten hun etniciteit niet, en hun sociaaleconomische status evenmin. Volgens Rawls zou ieder rationeel mens vanuit de oorspronkelijke positie betogen dat iedereen gelijke en maximale vrijheid moet hebben die verenigbaar is met de gelijke vrijheid voor anderen. Sociale en economische ongelijkheid mag volgens Rawls bestaan, maar hij vindt dat er pas sprake is van rechtvaardigheid als die ongelijke verdeling in ieders voordeel is, en dan nog specifiek in het voordeel van de minstbedeelden. Daarnaast moet iedereen een gelijke kans hebben om zichzelf te ontwikkelen. Met deze principes zou een rechtvaardige samenleving kunnen ontstaan of zou onze bestaande samenleving rechtvaardiger kunnen worden.

Een leerling van Rawls is Thomas Pogge (1953-). Pogge stelt dat de twee grootste uitdagingen van de mensheid in onze tijd armoede en milieudegradatie zijn. Hij bekritiseert en bouwt voort op de theorie van rechtvaardigheid van Rawls. Waar Rawls zijn theorie alleen van toepassing achtte binnen landsgrenzen, ziet Pogge ook een toepassing op het internationale niveau. Zijn opvatting wordt daarom ook wel kosmopolitisch liberaal-egalitarisme genoemd. Landsgrenzen zijn volgens hem kunstmatig, en bieden geen legitimatie van ongelijkheid tussen mensen op verschillende plekken op aarde. Ook benadrukt Pogge de rol van systematische ongelijkheid die wereldwijde armoede in stand houden, zoals de ongelijke verdeling van hulpbronnen en de negatieve impact van internationale instituties. Pogge is een voorstander van structurele hervormingen van internationale instituties en beleid, bijvoorbeeld internationale handelsafspraken, om wereldwijde economische en politieke gelijkheid te bewerkstelligen. Hij stelt een methode voor om wereldwijde armoede te verhelpen, namelijk door de consumptie in de rijke landen te belasten. De opbrengst van deze belasting wordt in een mondiaal fonds gestopt en kan vervolgens worden gebruikt voor mondiale armoedebestrijding. Tegelijkertijd wordt overmatige consumptie ontmoedigd door deze te belasten waardoor het milieu en het klimaat wereldwijd worden ontlast.

Pogge bekritiseert de onrechtvaardige verdeling van de gevolgen van klimaatverandering en milieudegradatie waardoor kwetsbare groepen onevenredig getroffen worden. Daarom koppelt hij zijn opvattingen over mondiale rechtvaardigheid aan het begrip 'klimaatrechtvaardigheid'. Pogge stelt dat er

in de huidige tijd een onrechtvaardige verdeling bestaat van de klimaatbelasting, omdat er sprake is van een ongelijke blootstelling aan de opbrengsten en kosten van milieudegradatie. Deze onrechtvaardigheid kan zowel tussen landen als tussen sociale groepen binnen landen voorkomen. Volgens Pogge is een eerlijke herverdeling van de klimaatbelasting dan ook hard nodig.

Pogge beargumenteert zijn stellingname door erop te wijzen dat er sprake is van grote ongelijkheid tussen armen en rijken. Deze ongelijkheid komt op twee belangrijke manieren naar voren. Ten eerste is volgens Pogge het bestaan van natuurlijke hulpbronnen niemands persoonlijke verdienste, waardoor het voor de hand ligt hun economische waarde eerlijker te verdelen over alle mensen. Daardoor kan de positie van de minstbedeelden wereldwijd worden verbeterd. Ten tweede zorgen consumptiepatronen in westerse landen, en in het bijzonder van de rijkste inwoners, voor een disproportionele uitstoot van CO_2 en andere broeikasgassen. Tegelijkertijd echter treffen de gevolgen van de klimaatcrisis degenen het hardst die het minst hebben bijgedragen aan het ontstaan ervan.

De ongelijkheid tussen mensen veroorzaakt door klimaatproblemen blijft niet beperkt tot de mensen die nu de aarde bevolken. Daarom verbindt Pogge klimaatrechtvaardigheid vervolgens ook met intergenerationele rechtvaardigheid. Daarmee benadrukt hij het belang van het meewegen van de belangen van toekomstige generaties in onze huidige besluitvorming. Hij stelt dat de negatieve gevolgen van klimaatverandering niet alleen een onmiddellijke impact hebben op mensen over de hele wereld, maar ook de levensomstandigheden van toekomstige generaties ernstig zullen aantasten. Hierdoor worden zij geconfronteerd met uitdagingen en onrechtvaardigheden die zijn veroorzaakt door eerdere generaties. Dit vereist een verschuiving in ons denken, van een focus op onmiddellijke belangen en kortetermijnwinst naar een langetermijnperspectief dat de rechten en het welzijn van toekomstige generaties meeneemt.

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

Positie 14: Eco-autoritarisme (Ophuls)
Er is een autoritair systeem nodig om milieuproblemen adequaat op te lossen.

Autoritaire politiek-filosofische posities nemen aan dat er een sterke centrale autoriteit nodig is die alle macht heeft en die besluiten neemt voor de gehele gemeenschap, zonder input te vragen van de bevolking. Eco-autoritaire visies stellen namelijk dat liberale democratieën niet voldoende in staat zijn gebleken om effectieve oplossingen voor milieu- en klimaatproblematiek te bieden. Dat er sprake is van deze problematiek wordt volgens William Ophuls (1934-) duidelijk door het overschrijden van natuurlijke grenzen aan consumptie en het gebruik van grondstoffen. Hij redeneert dat er een centrale autoritaire overheid nodig is die bepaalt hoe deze hulpbronnen worden verdeeld, omdat iedereen in de tragedie van de meent puur uit eigenbelang handelt bij het benutten van gedeelde natuurlijke hulpbronnen.

Ophuls stelt dat er een aantal mogelijkheden is om te reageren op de milieuproblematiek. De eerste is het voortzetten van het huidige beleid. Dit ziet Ophuls niet als een oplossing, omdat compromissen tussen alle betrokkenen worden gesloten en grote aanpassingen pas worden gedaan wanneer er geen andere mogelijkheid meer is. De tweede mogelijkheid is een technocratische oplossing. Dit is het vertrouwen op technologie om milieuproblematiek op te lossen. Dit vinden we later terug bij het ecomodernisme (zie: inleiding op kwestie 5). De derde optie is het terugdringen van ecologische degradatie door aanpassing van onze levensstandaarden. De mens zal zichzelf in die situatie beperken om duurzaam binnen de grenzen van beschikbare hulpbronnen te leven. Naar deze laatste optie gaat zijn voorkeur uit, omdat hij vindt dat een technocratische oplossing alleen de symptomen van het probleem

oplost en niet de oorzaken afdoende aanpakt. Ophuls gelooft niet dat technologie economische groei kan ontkoppelen van de impact op het milieu, we moeten daarom echt anders gaan leven.

Ophuls is van mening dat het terugdringen van ons gebruik van natuurlijke hulpbronnen weliswaar in ieders belang is, maar dat dit door de veel mensen niet wordt erkend. Volgens Ophuls komt dit door de in onze maatschappij breed geaccepteerde liberale waarden als individualisme, vrijheid, individuele rechten en het nastreven van eigenbelang. Meerderheidsregeringen die zijn gebaseerd op deze waarden, zijn erop ingesteld om zoveel mogelijk individuen te geven wat zij willen. Volgens Ophuls komen deze waarden voort uit de snelle economische groei die gangbaar was, en die lange tijd onproblematisch is gebleven vanwege de aanwezigheid van veel natuurlijke hulpbronnen en de afwezigheid van grootschalige milieu- en klimaatproblematiek. Dit zal niet veranderen zolang mensen blijven streven naar economische groei.

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

Positie 15: Communalisme (Bookchin)
Gemeenschappen moeten over hun eigen leven en omgeving kunnen beslissen.

Murray Bookchin (1921-2006) richtte zich in zijn filosofische werk op een duurzame verhouding tussen de natuur en de menselijke samenleving. Hij liet zien dat veel ecologische problemen ontstaan uit sociale problemen, in het bijzonder problemen die voortkomen uit verschillende vormen van hiërarchie en macht in de samenleving. Als we iets willen doen aan de milieuproblematiek, zullen we volgens het communalisme moeten kijken naar de onderliggende sociale dynamiek die leidt tot milieudegradatie. De gedachte hierachter is dat de focus op het veranderen van maatschappelijke structuren helpt om de oorzaken van ecologische problemen doeltreffend aan te pakken, in plaats van alleen de symptomen. Bookchin is daarom zeer kritisch op moderne kapitalistische economieën en het bestaan van machtige instituties.

Bookchin ontwikkelde een politieke filosofie die hij het communalisme noemde. De toekomstvisie die door het communalisme wordt gepresenteerd, schetst de contouren van een ecologische maatschappij waarin sociale en ecologische systemen op een holistische manier zijn geïntegreerd. Deze communalistische maatschappij zou verbonden zijn met de natuur en moeten worden georganiseerd rond de principes van decentralisatie, directe democratie, en autonomie. Bookchin is weliswaar kritisch op de macht die in handen is van een kleine groep mensen en instituties, maar wijst niet iedere vorm van bestuur af. Er is vooral ruimte voor lokale stads- en gemeentepolitiek. Deze politiek staat dichter bij de bevolking waardoor de samenleving op veel kleinere schaal kan worden georganiseerd.

Hiervoor is decentralisatie van macht en bevordering van directe democratie fundamenteel. Het communalisme is kritisch op het bestaan van een gecentraliseerde macht die ver van de dagelijkse realiteit van burgers staat en pleit daarentegen voor het overhevelen van de macht naar de lokale gemeenschappen. In tegenstelling tot de gangbare situatie binnen representatieve democratieën waarin burgers hun macht delegeren aan gekozen vertegenwoordigers, bepleit het communalisme een lokale besluitvorming waaraan alle burgers direct kunnen deelnemen. Elke stem heeft gelijke waarde, en elke burger krijgt de kans om bij te dragen aan het beleid binnen de gemeenschap. Dit alles zou niet alleen kunnen leiden tot een diepere betrokkenheid en een gevoel van verantwoordelijkheid onder burgers, maar ook beleid kunnen bevorderen dat meer in overeenstemming is met de behoeften en wensen die binnen de gemeenschap leven. Hierdoor krijgen gemeenschappen de vrijheid en de autonomie om te

beslissen over hun eigen leven en omgeving. Deze lokale gemeenschappen staan niet op zichzelf, maar kunnen met elkaar samenwerken om grotere, overkoepelende doelen en uitdagingen aan te pakken.

Bookchin benadrukte in zijn werk het belang van ecologie en duurzaamheid. Hij wees daarbij op de noodzaak voor de menselijke samenleving om in harmonie te leven met de natuur. Het communalisme beschouwt de mens en de natuurlijke wereld als partners. Met de nadruk op lokale autonomie en directe democratie, hebben gemeenschappen meer controle over beslissingen die de lokale natuurlijke omgeving beïnvloeden. Ze kunnen beleid en praktijken implementeren die afgestemd zijn op hun unieke milieu- en sociaaleconomische context. Dit stelt gemeenschappen in staat om autonoom te functioneren en oplossingen te creëren die zowel sociaal rechtvaardig als ecologisch duurzaam zijn. Daarnaast is er meer ruimte om rekening te houden met de behoeften van gemeenschappen en de capaciteit van hun lokale ecosystemen.

4.5.3 Eindtermen kwestie 4

21 De kandidaten kunnen de opvattingen van het ecolibertarisme, liberaal-egalitarisme (Pogge), eco-autoritarisme (Ophuls) en communalisme (Bookchin) over het inrichten van de samenleving om milieu- en klimaatproblemen op te kunnen lossen uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de opvatting dat milieu- en klimaatproblemen een individuele morele verantwoordelijkheid zijn en vragen om persoonlijke acties;
- de opvatting dat milieu- en klimaatproblemen collectieve actieproblemen zijn, met Hardins concept van ‘de tragedie van de meent’.

22 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het ecolibertarisme milieuproblemen zo veel mogelijk via de markt moeten worden opgelost. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de libertarische opvatting over individuele vrijheid, de vrije markt en de overheid als nachtwakersstaat;
- de ecolibertarische opvatting dat eigendomsrechten een oplossing zijn voor het collectieve actieprobleem van de tragedie van de meent’ en de rol van de overheid daarbij;
- het onderscheid in opvatting over de toe-eigening van natuurlijke hulpbronnen tussen rechts-libertairen en links-libertairen en de begrippen ‘legitiem bezit’ en ‘oorspronkelijke verwerving’.

23 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het liberaal-egalitarisme (Pogge) natuurlijke hulpbronnen rechtvaardig moeten worden verdeeld. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Rawls’ theorie van rechtvaardigheid met de begrippen ‘oorspronkelijke positie’ en ‘sluier van onwetendheid’ en de rol van de overheid daarbij;
- Pogges kosmopolitische opvatting dat Rawls’ theorie van rechtvaardigheid ook van toepassing is op internationaal niveau;
- Pogges opvatting over klimaatrechtvaardigheid met zijn kritiek op de huidige verdeling van de gevolgen van milieu- en klimaatproblemen, waarbij ongelijkheid tussen zowel sociale groepen als tussen landen naar voren komt in de onevenredige verdeling van hulpbronnen en de disproportionele uitstoot van broeikasgassen;
- Pogges opvatting over intergenerationele rechtvaardigheid;
- de kritiek van het kosmopolitisch liberaal-egalitarisme op ongelimiteerde economische groei en het pleidooi voor ontgroeien.

24 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het eco-autoritarisme (Ophuls) liberale democratieën niet in staat zijn om milieuproblemen adequaat op te lossen, daarvoor is een autoritair systeem nodig. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Ophuls’ opvatting dat milieu- en klimaatproblemen voortkomen uit de tragedie van de meent;
- Ophuls’ stelling dat er drie manieren zijn om te reageren op de milieucrisis, namelijk huidig beleid, technologie en aanpassing van de levensstandaard, waarbij Ophuls de eerste twee reacties afwijst;
- Ophuls’ opvatting dat een liberale democratie niet in staat is tot een duurzame samenleving, met de samenhang tussen liberale waarden, meerderheidsregeringen en het streven naar economische groei.

25 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het communalisme (Bookchin) ecologische problemen voornamelijk voortkomen uit hiërarchie en dominantie. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Bookchins opvatting dat ecologische problemen ontstaan uit sociale problemen;
- Bookchins communalistische opvatting over bestuur en het belang van lokale gemeenschappen voor een duurzame manier van leven.

4.6 Kwestie 5: Kunnen we milieu- en klimaatproblemen oplossen met technologie of is er een fundamenteel andere verhouding tot de natuur nodig?

4.6.1 Inleiding

In kwestie 4 bespraken we politiek-filosofische oplossingen voor een rechtvaardige verdeling van natuurlijke hulpbronnen. Daarin ging het vooral om de politieke vraag over hoe een eerlijke verdeling gerealiseerd kan worden en hoe we moeten samenleven om verdere milieudegradatie te voorkomen. Het (samen-)leven van mensen stond dus centraal. Deze vijfde kwestie gaat over oplossingsrichtingen voor milieu- en klimaatproblemen en welke verhouding tussen mens en natuur daaraan ten grondslag ligt.

In het debat over het oplossen van milieu- en klimaatproblemen gaat het veel over de energietransitie van fossiele brandstoffen naar herbruikbare bronnen, over innovaties die kunnen bijdragen aan efficiëntere voedselvoorziening, over hergebruik van grondstoffen en over vormen van transport die minder schade toebrengen aan het milieu. Zulke oplossingen gaan uit van voortdurende ontwikkeling van technologie, een vrijemarkteconomie waarin het loont om nieuwe technieken te ontwikkelen en het idee dat bij een prettig leven een bepaalde levensstandaard hoort, die in elk geval niet lager ligt dan nu. We zagen in kwesties 3 en 4 dat er milieufilosofen zijn die pleiten voor aanpassing van de levensstandaard en radicale herbezinning op onze relatie met de natuur, maar dat lijkt geen populair standpunt in het publieke debat. Liever kijkt men vooruit en wordt er geïnvesteerd in innovatieve oplossingen die ervoor kunnen zorgen dat we onze levensstandaard op peil kunnen houden. Het ecomodernisme is de opvatting die filosofische uitgangspunten expliciteert bij zulke oplossingen voor klimaat- en milieuproblemen.

In 2015 verscheen ‘Een Ecomodernistisch Manifest’, waarin het ecomodernistische gedachtegoed werd samengevat door achttien auteurs[6]. Het ecomodernisme is een politiek-filosofische positie binnen de milieufilosofie die gericht is op het gebruik van technologie om de menselijke impact op het milieu te verkleinen, en die er daarbij van uitgaat dat mensen niet in te hoeven te leveren op hun levensstandaard. Het ecomodernisme streeft verdere modernisering van de maatschappij na, om duurzaamheid te bevorderen. Volgens het ecomodernisme zijn traditionele milieubewegingen te negatief over de rol van de mens en in het bijzonder over de rol van de technologie. Het benadrukt daarom de kansen die technologie kan bieden om de huidige problemen op te lossen.

Het ecomodernisme biedt daarmee een optimistische visie op mogelijke oplossingen voor de huidige milieuproblematiek. Vooruitgangsoptimisme is de overtuiging dat de mensheid voortdurend vooruitgang boekt en dat de toekomst beter zal zijn dan het heden. Het wordt vaak geassocieerd met het vertrouwen in de kracht van wetenschap en technologie, en met de overtuiging dat de gezondheid, het onderwijs, en de levensstandaard voor iedereen in de toekomst zullen verbeteren. Voorstanders van het ecomodernisme stellen dat er weinig steun is voor pessimistische traditionele milieubewegingen en dat er behoefte is aan een optimistische visie. De moraliserende focus op ‘consuminderen’ bijvoorbeeld, zou averechts werken, omdat veel mensen uitstoot als noodzakelijk kwaad zien bij de verwerving van banen, goederen en welvaart. Een meer optimistische visie kan dan misschien meer aansluiting vinden met arbeiders en industrie en daardoor meer politiek succes behalen.

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

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

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

Het ecomodernisme wordt bekritiseerd omdat het vertrouwt op technologie als oplossing voor milieuproblemen. Dit vertrouwen wordt in de milieufilosofie de ‘technological fix’ genoemd. Ecomodernisten menen namelijk dat wetenschap, technologie en techniek de sleutel vormen voor het oplossen van ieder natuur- en milieuprobleem, ook als de technologie nog niet beschikbaar is.

Het ecomodernisme dient als uitgangspunt voor de bespreking van deze kwestie. Er komen nog drie posities aan de orde die kritische reageren op de uitgangspunten van het ecomodernisme. De drie posities hebben gemeenschappelijk dat ze vinden dat er een fundamenteel andere verhouding tussen mens en natuur nodig is om de milieu- en klimaatproblemen op te lossen. Berry (1934-) zoekt de oorzaken van de milieu- en klimaatproblematiek in de schaalgrootte van het economische systeem. Hij is kritisch op grootschalige agricultuur en de globaliserende economie, en pleit daarom voor kleinschaligheid. In zijn werk gaat hij vooral in op lokale gemeenschappen en landbouw (16). Shiva (1952-) is kritisch op het dominante Westerse model van ontwikkeling, dat ze ziet als exploïtatief, destructief en onrechtvaardig (17). Het ecofeminisme van Plumwood (1939-2008) ten slotte, stelt dat de milieuproblematiek zijn oorzaak vindt in de menselijke dominantie over de natuur, en dat deze dominantie voortkomt uit het patriarchaat ~~en het kapitalisme~~. Ze ziet overlap tussen de onderdrukking van de vrouw en van de natuur (18).

4.6.2 Posities kwestie 5

Positie 16: Lokalisme (Berry)
Lokale gemeenschappen en landbouwpraktijken zijn een duurzaam en eerlijk alternatief voor de globaliserende economie.

Wendell Berry (1934-) is een schrijver, dichter en boer. Uitvoerig heeft hij geschreven over onderwerpen zoals de landbouw, milieubescherming en de verbindingen tussen menselijke samenlevingen en de natuur. Berry stelt dat het dominante wereldwijde economische systeem ecologisch destructief en sociaal onrechtvaardig is. Daarom pleit hij voor een lokale economie die zowel ecologisch duurzaam als sociaal rechtvaardig is. Zo een lokale economie is vooral gericht op kleinschalige, lokale productie en consumptie.
Om uit te leggen wat hij bedoelt met het destructieve karakter van het globale economische systeem verwijst Berry naar het overkoepelende dilemma van de huidige agrarische praktijken. Deze praktijken lossen op korte termijn weliswaar de problemen van de voedselproductie op, maar op de lange termijn veroorzaken ze juist problemen die de toekomst van de landbouw mogelijk in gevaar brengen. Denk daarbij bijvoorbeeld aan de bodemdegradatie door overbemesting of aan biodiversiteitsverlies door grootschalige monocultuur. Hoewel deze vormen van landbouw en veehouderij heel productief zijn, leiden ze tot bodemerosie en uitbraken van besmettelijke ziektes onder veedieren.

Berry’s kritiek op de manier waarop men probeert problemen op te lossen, is niet beperkt tot de agrarische sector. Hij merkt op dat dit patroon van oplossingen bedenken die onvoorziene problemen veroorzaken, ook zichtbaar is in andere domeinen van de samenleving. Hierbij wijst hij bijvoorbeeld op medische ingrepen die bijwerkingen veroorzaken. Ook gaat hij in op het gevaar van nucleaire wapens, die bedoeld zijn voor bescherming, maar evengoed een dreiging vormen voor degenen die ze beheren. Vanuit dit perspectief van slechte probleemoplossing kan het ecomodernisme worden bekritiseerd, namelijk door te wijzen op de mogelijke bijkomende problemen die volgen uit voorgestelde

technologische en industriële oplossingen voor milieu- en klimaatproblemen. Als ecologische vraagstukken worden opgelost zonder belangrijke veranderingen in levensstijl of consumptie door te voeren, lopen we het risico dat zulke oplossingen juist weer onvoorziene problemen genereren.

Berry heeft veel geschreven over agrarische dilemma's. Het viel hem op dat heel veel oplossingen slechte oplossingen zijn en de problemen eigenlijk alleen maar vergroten. Dat komt volgens hem doordat oplossingen die worden voorgesteld vaak geen rekening houden met grotere patronen, waar het probleem dat je wilt oplossen een onderdeel van is. Berry bespreekt in dit kader het voorbeeld het verhogen van de voedselproductie. Hoewel je zou denken dat een hogere productie het probleem van voedseltekort oplost, ontstaan er ook weer nieuwe problemen door de opvoering van de productie. Denk daarbij aan oplopende biologische en sociale kosten. In het algemeen stelt Berry dat problemen vaak ontstaan wanneer oplossingen op een enkel domein (zoals productie) worden toegepast zonder rekening te houden met grotere patronen en systemen. Dit noemt hij slechte oplossingen. Hij merkt op dat slechte oplossingen vaak een destructieve invloed hebben op de grotere patronen waarin ze zich bevinden. Om goede oplossingen te bedenken is het nodig dat je begrijpt wat de grotere patronen zijn waarbinnen de problemen ontstaan. Er is bij veel mensen echter sprake van onwetendheid ten aanzien van die patronen, en bovendien heb je mensen die wel weet hebben van zulke patronen, maar die ze willens en wetens negeren. Het resultaat is dat er slechte oplossingen worden bedacht en uitgevoerd. Berry maakt onderscheid tussen twee soorten van slechte oplossingen: oplossingen die slechts één aspect van het probleem oplossen terwijl ze voorbijgaan aan de problemen die door deze oplossing juist weer ontstaan en oplossingen die een probleem direct verergeren. Denk bijvoorbeeld het inzetten van grotere tractoren bij bodemverdichting, waardoor de bodem verder verdicht en steeds grotere tractoren nodig zijn die voor steeds meer verdichting zorgen. Berry vindt dat er ook goede oplossingen bestaan. Dat zijn oplossingen die in harmonie zijn met grotere patronen en systemen.

Berry's voorgestelde oplossingen draaien om lokaal beheer, de gemeenschap, en ecologische en sociale gezondheid. Daarmee passen de economische ideeën van Berry binnen het lokalisme. Het lokalisme is een verzameling van politiek-filosofische theorieën die het belang van lokale gemeenschappen, economieën en culturen benadrukken. Het is gebaseerd op het idee dat lokale gemeenschappen beter in staat zijn om beslissingen te nemen over hun eigen leven en omgeving dan grotere groepen. Het is een tegenreactie op toenemende globalisering, die de behoeften, waarden en belangen van lokale gemeenschappen ondergeschikt maakt aan die van grotere en abstractere groepen.

Berry is een sterk voorstander van een terugkeer naar kleinschalige, duurzame landbouwpraktijken en benadrukt het belang van het behouden van lokale voedselsystemen en het behouden van een nauwe verbinding tussen mensen en de grond. Hij stelt dat industriële landbouw onhoudbaar en schadelijk is voor zowel mensen als het milieu en dat een meer agrarische samenleving rechtvaardiger en duurzamer zou zijn. Boeren moeten volgens Berry verantwoordelijke beheerders van het land zijn, die methoden gebruiken die in harmonie zijn met natuurlijke systemen en die de gezondheid van de bodem, het water en biodiversiteit behouden. Daarom roept hij op tot het gebruik van traditionele, kleinschalige en gevarieerde methoden, zoals het roteren van gewassen en het gebruik van dieren voor het bewerken van land. Grootschalige industriële agricultuur zorgt voor een afname van boerenbedrijven die in handen zijn van lokale mensen en families. Hij vindt het daarom beter als er lokale voedselsystemen gecreëerd zouden worden die boeren in direct contact brengen met de consument, waarin boeren eerlijke prijzen krijgen en lokale culturen en gebruiken in stand kunnen blijven. In samenhang hiermee pleit Berry voor een eenvoudigere manier van leven, weg van de huidige consumptiecultuur. In zijn visie bewegen we ons steeds verder weg van de huidige consumptiecultuur en zoeken we ons geluk minder in het verwerven van steeds meer materiële zaken.

Positie 17: Anti-imperialistische benadering (Shiva)
Natuurbescherming moet een toewijding zijn aan sociale rechtvaardigheid, bio- en culturele diversiteit, en het geloof in de samenhang van alles wat leeft.

Vandana Shiva (1952-) is een milieuactiviste, fysicus en schrijver. Ze heeft uitgebreid geschreven over de negatieve gevolgen van globalisering, en over het belang van het behoud van biodiversiteit en lokale voedselproductie. Daarbij levert ze kritiek op het dominante westerse model van (economische)

ontwikkeling, dat ze ziet als exploïtatief, destructief en onrechtvaardig. In haar schrijven en activisme benadrukt Shiva de idee van samenhang van alle levende wezens. Daarbij wijst ze erop dat het van belang is dat we erkennen dat menselijke handelingen een grote impact hebben op de natuurlijke wereld. Zo heeft Shiva geschreven over het belang van het erkennen van de verbindingen tussen milieudegradatie, sociale ongelijkheid en de onderdrukking van gemarginaliseerde groepen en zegt dat inspanningen om het milieu te beschermen ook moeten worden vergezeld door inspanningen om deze andere problemen aan te pakken.

Een van Shiva's belangrijkste bijdragen aan de milieufilosofie is haar kritiek op het dominante westerse model van vooruitgang, waar het ecomodernisme zich zo sterk op baseert. Een voorbeeld van de negatieve uitwerking van dit model is de zogeheten Groene Revolutie, die voor ogen had om de voedselproductie in India te verhogen door gebruik te maken van chemische meststoffen en pesticiden en van het zaaien van gewassen met hoge opbrengsten. Shiva stelt dat de Groene Revolutie heeft geleid tot de verdrijving van kleine boeren, de vernietiging van biodiversiteit en de afbraak van traditionele kennis en praktijken. Shiva noemt de houding die aan de basis van een dergelijke aanpak ligt, paternalistisch. Dat wil zeggen dat lokale gemeenschappen worden benaderd alsof ze hulp of bescherming nodig hebben, en zelf niet in staat zijn hun natuurlijke omgeving te beheren. De kennis die lokale bevolkingen van hun omgeving hebben, wordt vaak niet serieus genomen. Shiva stelt dat deze vorm van invloeduitoefening kan worden gezien als neokolonialisme. Dit is een systeem waarin rijke, ontwikkelde landen hun eigen ideeën en gebruiken aan andere landen opleggen. Deze druk wordt uitgeoefend door economische of politieke druk, in plaats van de militaire bezetting die eerder onderdeel vormde van kolonisatie. Op deze manier worden natuurlijke hulpbronnen, arbeidskrachten en markten van minder ontwikkelde landen uitgebuit, wat armoede, ongelijkheid en afhankelijkheid in stand houdt.

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

Shiva pleit daarom voor een holistische benadering van natuurbeheer die rekening houdt met de culturele en economische behoeften van lokale gemeenschappen en hun rol in het beheer van de natuurlijke omgeving erkent. Shiva stelt namelijk dat mensen een integraal onderdeel zijn van de natuurlijke omgeving en dat ons welzijn nauw verbonden is met de gezondheid van de planeet. In dit opzicht ziet Shiva mensen als onderdeel van de natuur en is ze van mening dat onze relatie met de natuurlijke wereld er een van wederzijdse afhankelijkheid en respect moet zijn, in plaats van een van overheersing en uitbuiting. Ze is overtuigd van de kracht van lokale gemeenschappen en hun diepgewortelde begrip van hun eigen ecosysteem om duurzame, veerkrachtige en welvarende samenlevingen te creëren. Shiva benadrukt bijvoorbeeld de wijsheid die schuilt in traditionele praktijken, zoals gewasrotatie, natuurlijke plaagbestrijding en het gebruik van inheemse gewassen die aangepast zijn aan de lokale omstandigheden.

Positie 18: Ecofeminisme (Plumwood)
Het rationalisme is bepalend voor de onderdrukking van vrouwen en de natuur.

Het ecofeminisme brengt het feminisme en ecologisme samen in een activistische politieke filosofie. Het feminisme is een verzameling van stromingen die ongelijke (machts)verhoudingen tussen mannen en vrouwen analyseert en bekritiseert. Het ecofeminisme stelt dat er een verband bestaat tussen de onderdrukking van vrouwen aan de ene kant en de ecologische achteruitgang van de natuur aan de andere kant. Beide worden gezien als consequenties van het patriarchaat en het kapitalisme. Het patriarchaat is een maatschappijvorm waarin mannen de dominante rol hebben. Dit wordt door

feministische theorieën gezien als een belangrijke oorzaak van ongelijkheid tussen mannen en vrouwen. Het kapitalisme benadeelt volgens het ecofeminisme vrouwen en gemarginaliseerde groepen disproportioneel, omdat deze groepen vaker afhankelijk zijn van natuurlijke hulpbronnen en vaker worden ontheemd. Ook dragen deze groepen traditioneel meer zorg voor de natuurlijke omgeving, terwijl deze kennis, vaardigheden en bijdragen aan duurzaamheid geen waarde hebben die in geld is uit te drukken, terwijl dat binnen het kapitalisme de norm is.

Val Plumwood (1939-2008) was een bekende ecofeminist die de onderdrukking van vrouwen zag als een van de vormen van onderdrukking die voortkomen uit dezelfde ideologische structuur. In haar ecofeminisme bekritiseert ze het dualisme van onder anderen Descartes. Het ecofeminisme stelt dat het dualisme ervoor heeft gezorgd dat de westerse samenleving gebukt gaat onder allerlei tegenstellingen, zoals man tegenover vrouw, cultuur tegenover natuur, ratio tegenover emotie en lichaam tegenover geest. Plumwood noemt deze tegenstellingen dualistisch omdat ze ten eerste strikt binair en ten tweede hiërarchisch zijn. De dualismen zijn strikt binair omdat er geen gradatie of overlap mogelijk is tussen de categorieën: dat wat mannelijk is, bijvoorbeeld, behoort niet tot de categorie van vrouwelijkheid, en andersom. Plumwood maakt hier bezwaar tegen, omdat hierdoor een hokjesdenken ontstaat dat mensen uit- en buitensluit. Doordat de werkelijkheid beschreven wordt via die dualistische tegenstellingen, verdwijnt de complexiteit van de werkelijkheid: alle dingen en mensen moeten nu immers in één van de twee categorieën passen. Zo worden groepen mensen versimpeld en als soortgelijk behandeld binnen een categorie. De dualismen zijn daarnaast ook hiërarchisch omdat één van de twee categorieën wordt gezien en behandeld als superieur aan de andere. Aan de lagere categorie wordt (gedeeltelijk) waarde ontzegd of wordt alleen instrumentele waarde toegeschreven. Dat geldt volgens het ecofeminisme voor zowel vrouwen als de natuur, terwijl mannen en de cultuur juist als superieur worden beschouwd.

In haar analyse van de verschillen tussen mannen en vrouwen stelt Plumwood aan de orde dat rationaliteit in de westerse wereld het hoogste ideaal van de mensheid is geworden. Mannen worden historisch gezien geïdentificeerd met rationaliteit, maar ook met cultuur en de geest, terwijl de vrouw wordt gekoppeld aan lichamelijkheid, natuur en emotie. Denk bijvoorbeeld aan de term ‘Moeder Natuur’ waarmee de natuur wordt aangeduid als een zorgende vrouw. Volgens dat mensbeeld zijn vrouwen hoofdzakelijk zorgdragers en beschikken zij niet, of in mindere mate, over eigenschappen die de man superieur zou maken. Tegelijkertijd wordt rationaliteit, als positieve eigenschap van de mensheid, doorgaans niet toegeschreven aan de natuur. Volgens Plumwood is dit dualistische denken diepgeworteld in ons wereldbeeld en legitimeert het de dominantie van de man over de vrouw, de natuur, en andere groepen die een lagere hiërarchische status hebben.

In de kern richt Plumwood haar kritiek voornamelijk op wat zij het centrisme noemt. Dat is de idee dat bepaalde opvattingen, waarden of groepen van centraal belang zijn, terwijl andere worden gemarginaliseerd. Groepen die worden gemarginaliseerd zijn groepen die te maken hebben met sociale of politieke uitsluiting, bijvoorbeeld mensen van kleur, mensen behorend tot de LHBTIQ+-gemeenschap, en mensen met een beperking. Door de ‘zelf’ in het centrum te plaatsen, ontstaat er ongevoeligheid voor de behoeften, gedachten en gevoelens van de ‘ander’. Deze structuur neutraliseert en rechtvaardigt dominantie over de ander. Een specifiek type centrisme is het antropocentrisme. Daarbij gaat het om de vermeende superioriteit van de mens boven de natuur. Ook daarvan moet Plumwood niets hebben, omdat het een sterk negatieve uitwerking heeft op de natuur. Als je ergens boven staat, mag je het immers naar eigen goeddunken gebruiken en verbruiken.

Met de kritiek op het dualisme en zijn tegenstellingen, het centrisme en het antropocentrisme, draagt het ecofeminisme bij aan een brede kritiek op ecomodernistische en technologisch-gedreven benaderingen van milieubescherming. Het ecofeminisme bekritiseert deze benaderingen omdat ze het kapitalistische systeem en de menselijke dominantie over de natuur in stand houden. Verdere modernisering en technologische oplossingen, zoals door ecomodernisten worden voorgesteld, helpen volgens Plumwood niets. Zij pakken het probleem niet bij de wortel aan en laten de onderliggende sociaaleconomische structuren, die bijdragen aan ecologische degradatie en sociale ongelijkheid, vermoedelijk onveranderd. Een laatste kritiekpunt op het ecomodernisme betreft de notie van maakbaarheid die binnen deze opvatting centraal staat. Maakbaarheid is de idee dat we met menselijke ingrepen en technologieën de capaciteit en het recht hebben om natuurlijke processen en ecosystemen te beheren, te controleren en zelfs te creëren. Volgens het ecofeminisme baseren deze oplossingen zich op dualistische denkwijzen,

door bijvoorbeeld de natuur te beschouwen als iets wat losstaat van en de mens en door de mens kan worden beheerd. En daarvan is volgens Plumwood en andere ecofeministen geen sprake.

4.6.3 Eindtermen bij kwestie 5

26 De kandidaten kunnen de opvattingen van het ecomodernisme, ecofeminisme (Plumwood), lokalisme (Berry) en anti-imperialisme (Shiva) over oplossingsrichtingen voor milieu- en klimaatproblemen uitleggen, vergelijken, toepassen en evalueren.

27 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het ecomodernisme technologie gebruikt kan worden om klimaatproblemen aan te pakken zonder dat dit ten koste gaat van de levensstandaard. Daarbij kunnen zijn betrekken;
- de kritiek van het ecomodernisme op de traditionele milieubewegingen;
- het ecomodernistische idee van ontkoppeling met daarbij de rol van technologie en de intensivering van voedselproductie en wonen;
- de kritiek dat het ecomodernisme te veel vertrouwt op een ‘technological fix’.

28 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het lokalisme van Berry lokale gemeenschappen en landbouwpraktijken een duurzaam en eerlijk alternatief zijn voor de globaliserende economie. Daarbij kunnen zij betrekken:
- het lokalisme als tegenreactie op toenemende globalisering;
- Berry’s kritiek op industriële landbouw en zijn pleidooi voor een terugkeer naar kleinschalige, duurzame landbouwpraktijken;
- Berry’s kritiek op industriële technologie en zijn opvatting over een juist gebruik van technologie.

29 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het anti-imperialisme van Shiva natuurbescherming een toewijding aan sociale rechtvaardigheid, bio- en culturele diversiteit, en het geloof in de samenhang van alles dat leeft moet zijn. Daarbij kunnen zij betrekken:
- Shiva’s kritiek op het dominante westerse model van vooruitgang, omdat dit paternalistisch en een vorm van neokolonialisme is;
- Shiva’s kritiek op globalisering, omdat dit leidt tot milieudegradatie, sociale ongelijkheid en culturele homogenisatie;
- Shiva’s pleidooi voor een holistische benadering van natuurbeheer.

30 De kandidaten kunnen uitleggen en evalueren dat volgens het ecofeminisme van Plumwood het rationalisme bepalend is voor de onderdrukking van vrouwen en van de natuur. Daarbij kunnen zij betrekken:
- de opvatting van het ecofeminisme dat patriarchaat en kapitalisme leiden tot deze onderdrukking;
- Plumwoods kritiek op het dualisme als ideologische structuur die zowel strikt binair als hiërarchisch is;
- Plumwoods kritiek op het ideaal van rationaliteit als een vorm van dualisme die zowel doorwerkt in het onderscheid tussen mannen en vrouwen als in het onderscheid tussen mens en natuur, en Plumwoods antwoord op dit dualisme;
- Plumwoods kritiek op het antropocentrisme als vorm van centrisme, die leidt tot rechtvaardiging van dominantie en tot ecologische blindheid.

NAWOORD/ AFSLUITING

In deze syllabus hebben we geprobeerd een breed scala aan benaderingen van dierethiek en milieufilosofie te presenteren, met als doel de lezer uit te dagen en aan te moedigen tot kritisch denken. We hebben verschillende opvattingen besproken binnen vijf centrale kwesties, die elk een uniek aspect van deze thema's belichten. In de eerste twee kwesties lag de nadruk op dierethiek, waarbij het eerste deel voornamelijk descriptief van aard was en het tweede deel een normatieve benadering van onze omgang met dieren introduceerde. Deze discussies hebben de basis gelegd voor het uitbreiden van de morele cirkel, een concept dat verder is uitgediept in de latere hoofdstukken.

In de derde, vierde en vijfde kwestie hebben we ons verdiept in milieufilosofie. De derde kwestie stelde de waarde van de natuur ter discussie en onderzocht hoe verschillende filosofen de morele cirkel verder uitbreiden naar andere delen van de niet-menselijke natuur. Het vierde deel bood een politiek-filosofisch perspectief op de rechtvaardige verdeling van natuurlijke hulpbronnen, terwijl het vijfde deel kritisch keek naar de vooronderstellingen van veelvoorkomende technologische oplossingen, waarbij de noodzaak van een zorgvuldige evaluatie en ethische overweging werd benadrukt.

Door de syllabus heen hebben we een waaier aan filosofische posities gepresenteerd, van klassieke denkers, tot hedendaagse filosofen. Dit nodigt de lezer uit tot eigen oordeelsvorming en kritische reflectie op de huidige praktijken en dominante denkbeelden. We hopen dat deze benadering de lezer heeft gestimuleerd om verder te filosoferen en de complexiteit van de besproken kwesties te waarderen. Hoewel we op sommige vragen antwoorden hebben gevonden, blijven vele andere vragen open voor interpretatie en verdere discussie. Dit weerspiegelt de aard van de dierethiek en milieufilosofie als een normatieve disciplines, die voortdurend in ontwikkeling zijn en ons uitdagen kritisch te blijven denken.

Bijlage 1 Examenprogramma filosofie havo

Het eindexamen

Het eindexamen bestaat uit het centraal examen en het schoolexamen.

Het examenprogramma bestaat uit de volgende domeinen:

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

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

Het schoolexamen

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

De examenstof

Domein A: Vaardigheden

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden
1 De kandidaat kan:

met betrekking tot een filosofisch vraagstuk informatie selecteren, structureren en interpreteren:
- een betoog analyseren;
- een betoog beoordelen;
- een logisch correct en overtuigend betoog opzetten en houden;
- de resultaten van een leeractiviteit overdragen aan anderen.

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen
2 De kandidaat kan:
- vooronderstellingen onderzoeken waarop een vraagstuk berust;
- verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen.

Subdomein A3: Oriëntatie op studie en beroep

Domein B: Wijsgerige antropologie

Subdomein B1: Centrale begrippen

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

Subdomein B2: Lichaam, geest en emotie

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

Subdomein B3: De mens als redelijk wezen

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

Domein C: Ethiek

Subdomein C1: Centrale begrippen

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

Subdomein C2: Het goede leven

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

Subdomein C3: Integriteit en verantwoordelijkheid

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

Domein D: Sociale filosofie

Subdomein D1: Centrale begrippen

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

Subdomein D2: Schaarste, begeerte en macht

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

Subdomein D3: Ideologie

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

Bijlage 2 Uitwerking domein A: de vaardigheden van het vak filosofie

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

Subdomein A1: Argumentatieve vaardigheden

Subdomein A2: Onderzoeksvaardigheden en benaderingswijzen

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

Voor het centraal examen betreft het de volgende specificaties:

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

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

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

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

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

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

- **met betrekking tot een filosofisch probleem relevante informatie herkennen, selecteren, structureren en interpreteren (begrijpen);**
  - relevante centrale begrippen van bekende filosofische posities herkennen, benoemen en uitleggen
  - begrippen uit bekende filosofische posities toepassen, met een voorbeeld

- **een filosofische gedachtegang analyseren op logische consistentie, filosofische concepten en vooronderstellingen (analyseren);**
  - de filosofische gedachtegang in zijn historische achtergrond en contextafhankelijke filosofische thematiek plaatsen
  - vooronderstellingen en implicaties bij filosofische begrippen, opvattingen en gedachtegangen benoemen en verhelderen
  - een begripsanalyse van de sleutelbegrippen uitvoeren en definities van kernbegrippen opstellen
  - een logische analyse van argumentaties uitvoeren

- **een logisch correcte en overtuigende filosofische argumentatie opzetten en verschillende filosofische posities ten aanzien van een vraagstuk beargumenteerd innemen (creëren);**
  - verschillende filosofische opvattingen en onderscheidingen vergelijken en toepassen aan de hand van voorbeelden en casussen
  - de betekenis van opvattingen voor het filosofisch debat aangeven
  - de contextafhankelijkheid, schaalgevoeligheid en strategische werking van een filosofisch begrip/thema onderzoeken aan de hand van casussen
  - een eigen filosofisch standpunt beargumenteerd innemen

- **een filosofische gedachtegang/argumentatie beoordelen op consistentie, concepten en vooronderstellingen, de implicaties van een filosofische positie uitwerken en als kritiek of verdediging van de positie gebruiken (kritiseren).**
  - kritiek op de consistentie van de argumentatie geven
  - problemen aangeven bij definiëren/vastleggen betekenis van concepten,
  - filosofische posities systematisch doordenken en de implicaties gebruiken als kritiek of verdediging van de positie
  - een afweging maken tussen filosofische posities op basis van externe criteria of een nieuw argument

Bijlage 3 Literatuurlijst bij hoofdstuk 4

Achterberg, W. (1994). *Samenleving, Natuur en Duurzaamheid: een Inleiding in de Milieufilosofie*. Assen: Van Gorcum.

Asafu-Adjaye, J., Blomquist, L., Brand, S., Brook, B., Defries, R., Ellis, E., Foreman, C., Keith, D., Lewis, M., Lynas, M., Nordhaus, T., Pielke, R., Pritzker, R., Roy, J., Sagoff, M., Shellenberger, M., Stone, R., & Teague, P. (2015). An ecomodernist manifesto (Versie 1). University Of Tasmania. https://hdl.handle.net/102.100.100/538672

Bentham, J. (1780). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. (J. H. Burns & H. L. A. Hart, Eds.). Dover Publications.

Berry, W. (1981). *The gift of good land: Further essays cultural & agricultural*. North Point Press.

Bookchin, M. (1982). *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Cheshire Books.

Brennan, A., & Lo, N. Y. S. (2022). Environmental Ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Zomer 2022 Editie). https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/ethics-environmental/

Cohen, S. M., & Reeve, C. D. C. (2021). Aristotle's metaphysics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 2021 Editie). Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/

Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species.* John Murray.

De Waal, F. (2016). *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* W. W. Norton & Company.

Descartes, R. (1991). The Philosophical Writings of Descartes (Vols. 1-3). (J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, & A. Kenny, Vert.). Cambridge University Press.

Donovan, J. (1990). Animal Rights and Feminist Theory. Signs: *Journal of Women in Culture and Society*, 15(2), 350-375.

Donovan, J., & Adams, C. J. (Eds.). (2007). *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*. Columbia University Press.

Goodall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior.* Harvard University Press.

Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals: An Introduction.* Cambridge University Press.

Gruen, L. (2021). The Moral Status of Animals. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Zomer 2021 Editie). https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-animal/

Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science, 162*(3859), 1243–1248. https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243

Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac.* Oxford University Press.

Lokhorst, G.-J. (2021). Descartes and the Pineal Gland. In E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Editie). https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/pineal-gland/

Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge University Press.
Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Harvard University Press.

McAfee, N., Garry, A., Superson, A., Grasswick, H., & Khader, S. (2023). *Feminist philosophy*. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), The Stanford encyclopedia of philosophy (Herfst 2023 Editie). https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/feminist-philosophy/

Plumwood, V. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature.* Routledge.

Pogge, T. (2002). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms.* Polity Press

Rawls, J. (1971). A Theory of Justice. Harvard University Press.

Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.

Rolston, H. (1988). *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World.* Temple University Press.

Shiva, V. (1988). *Staying alive: Women, ecology, and development*. Zed Books.

Shiva, V. (1991). *The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology, and Politics*. Zed Books.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Avon Books.

Sober, E. (1993). *Philosophy of biology*. Westview Press.

Taylor, P. W. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press.
van der Vossen, B., & Christmas, B. (2023). Libertarianism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Herfst 2023 Editie). https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/libertarianism

Vogel, S. (2016). *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*. MIT Press.

Wilson, S. (n.d.). *Animals and Ethics*. In Internet Encyclopedia of Philosophy. https://iep.utm.edu/animals-and-ethics/#H4

Bijlage 4 Lijst van primaire teksten in hoofdstuk 4

Gruen, L. (2011). *Ethics and Animals: An Introduction.* Cambridge University Press.

Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Avon Books.

Vogel, S. (2016). *Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature*. MIT Press.

Bijlage 5 Toelichting bij het onderwerp mens, dier en natuur

Inleiding
Deze bijlage is de verantwoording bij deze syllabus filosofie havo. De syllabus biedt een stofomschrijving van en eindtermen voor het centraal examen 2026 met als onderwerp 'Mens, dier en natuur'. Dit thema is een nadere uitwerking van de inhouden die behoren tot domeinen B en C van het examenprogramma filosofie havo. De syllabus is de basis voor de centrale examens filosofie havo.

Opzet van de syllabus
Deze nieuwe syllabus is de tweede syllabus voor havo waarin naast eindtermen ook een stofomschrijving is opgenomen. Eindtermen én stofomschrijving moeten leerlingen, docenten en examenmakers voldoende richting en ruggensteun bieden ter voorbereiding van het centraal examen filosofie havo. De stofomschrijving is niet bedoeld als gedidactiseerd leermateriaal voor leerlingen. Tegelijkertijd moet het leerlingen die zich zelfstandig voorbereiden op het examen filosofie voldoende ondersteuning bieden. Ook voor deze syllabus geldt dat hij niet is afgeleid van een boek dat vooraf is ontwikkeld en gepubliceerd. De syllabus kan wel aanleiding zijn voor een boek of ander lesmateriaal dat als basis dient voor het onderwijs over dit examenonderwerp. Het staat eenieder vrij om de tekst van deze syllabus – uitgezonderd de overnames uit andere publicaties - om te vormen tot lesmateriaal of op te nemen in een methode.

PROCES
In 2021 heeft het bestuur van de vakvereniging op verzoek van het CvTE een voor hen relevant en actueel examenthema voorgedragen. Daarop heeft het CvTE een syllabuscommissie gevormd en zijn inhoudelijke experts benaderd: Bernice Bovenkerk, universitair hoofddocent aan Wageningen University en Marc Davidson, hoogleraar wijsgerige ethiek en politieke filosofie aan de Radboud Universiteit. Bovenkerk droeg Lowieke Vermeulen voor als hoofdauteur van de syllabus.
De syllabuscommissie bestond uit drie docenten die waren afgevaardigd door de Vereniging voor filosofiedocenten in het voortgezet onderwijs (VFVO) en twee adviseurs vanuit respectievelijk Cito en SLO. Het voorzitterschap van de commissie lag bij het CvTE. Lowieke Vermeulen is in de hoedanigheid van hoofdauteur als lid toegevoegd aan de syllabuscommissie.

Met alle leden van de commissie én de inhoudelijke experts is in 2022 in een open discussie het onderwerp en de opbouw van de syllabus nader bepaald. Vervolgens zijn in verschillende stadia diverse voorlopige uitwerkingen van het onderwerp besproken. De commissieleden gaven commentaar op nieuwe uitwerkingen, deden aanvullende voorstellen met betrekking tot de keuze van onderwerpen, posities en primaire teksten en ondersteunden het commissielid van Cito bij de formulering van de eindtermen.

Het resultaat is een afgerond, samenhangend product dat door de gehele syllabuscommissie wordt gedragen. De syllabus is in conceptvorm besproken met inhoudelijke deskundigen op het gebied van dierethiek en milieufilosofie, waarbij zowel naar de opzet en de structuur van de syllabus is gekeken als naar de keuze van de posities en primaire teksten. In de zomer van 2023 vond een digitale veldraadpleging plaats onder docenten filosofie. De resultaten van die raadpleging, waarin de reacties van zestien docenten zijn meegenomen, zijn in de syllabus verwerkt. Belangrijke kritiekpunten betroffen de omvang en moeilijkheidsgraad van de tekst, de balans en diversiteit van posities, de betekenisvolheid voor leerlingen en het taalgebruik. Er zijn daarom redactionele en inhoudelijke aanpassingen gedaan, waarmee geprobeerd is tekstdelen toegankelijker te maken voor de lezer. Daarnaast is het aantal posities en primaire teksten teruggebracht, met aandacht voor diversiteit van posities. Daarmee is de omvang en moeilijkheidsgraad van de definitieve syllabus heel vergelijkbaar met het vorige examenonderwerp voor havo.

Vanuit de veldraadpleging kwam verder naar voren dat enkele tekstpassages uit de inleidingen op de verschillende kwesties te sturend en normatief zouden zijn geformuleerd. De tekst is daarop aangepast om zo een open filosofische denkruimte te scheppen. Tegelijkertijd is de commissie van mening dat dierethiek en milieufilosofie filosofische disciplines zijn met een normatief karakter die in hun kern reageren op de status quo. Dit levert interessante contrasten op die zich goed lenen voor discussies in de klas. Daarnaast wezen respondenten uit de raadpleging op het ontbreken van een positie waarin klimaatsceptische standpunten zijn ingenomen, terwijl deze wel leven onder leerlingen. De commissie

heeft ervoor gekozen om het klimaatscepticisme niet als aparte positie in de syllabus op te nemen; de sceptische vraag kan dienen als startpunt bij de uitwerking van de diverse posities.

ONDERWERP EN KWESTIES

Met het thema *Mens, dier en natuur* denkt de syllabuscommissie een actueel thema te hebben uitgewerkt, dat ruimte biedt voor de bespreking van eigentijdse vragen vanuit verschillende filosofische tradities. Dierethiek en milieufilosofie zijn relatief nieuwe deelvakken van de filosofie, die volop in ontwikkeling zijn, en waarin onderling sterk van elkaar verschillende posities worden ingenomen. Filosofisch onderzoek naar de vraag wie en wat behoort tot de morele cirkel enerzijds en naar problemen die gerelateerd zijn aan de omgang van mensen met andere dieren en de natuurlijke wereld anderzijds is vakinhoudelijk relevant, voor leerlingen aansprekend en draagt bij aan kritische reflectie op huidige maatschappelijke discussies over de menselijke omgang met dieren en over de klimaat- en milieuproblematiek.
Het onderwerp *Mens, dier en natuur* is uitgewerkt in vijf filosofische kwesties. Elke kwestie vertrekt vanuit een filosofische vraag die steeds van context wordt voorzien in een inleiding. Vervolgens komt een viertal posities aan de orde; elk van de posities geeft een (ander) antwoord op de vraag die in betreffende kwestie aan de orde is gesteld.
De eerste kwestie gaat in op de vraag of er verschillen en overeenkomsten tussen mens en dier bestaan die moreel relevant zijn. De posities die binnen deze kwestie worden besproken, zijn een verdieping van de stof van het schoolexamen. Deels geldt dat ook voor de tweede en derde kwesties, waarin verschillende ethische opvattingen voor het voetlicht worden gebracht. Inhoudelijk liggen de verschillende kwesties in elkaars verlengde: na een bespreking van de verschillen en overeenkomsten tussen mens en dier (kwestie 1), gaat de syllabus in op de kwestie van de morele status van dieren (kwestie 2). Daarna komt de kwestie aan de orde of ook andere organismen dan mensen en dieren, en zelfs of niet-levende dingen als bergen en rivieren een morele status hebben of kunnen krijgen (kwestie 3). De laatste twee kwesties bespreken de manieren waarop natuurlijke hulpbronnen op een rechtvaardige manier zouden kunnen worden verdeeld (kwestie 4) en mogelijke oplossingen voor de milieu- en klimaatproblemen waarvoor mensen zich in onze tijd gesteld weten (kwestie 5).

OpBOUW

Het onderwerp *Mens, dier en natuur* is in deze syllabus uitgewerkt in hoofdstuk 4. Dit hoofdstuk is als volgt opgebouwd:

- Een algemene inleiding op het thema met daarin de introductie van de deelvakken die als basis dienen voor de presentatie en bespreking van de verschillende posities, namelijk dierethiek en milieufilosofie. Deze inleiding gaat verder nader in op de vijf kwesties waaruit het hoofdstuk is opgebouwd. De kwesties zijn steeds geformuleerd als open vragen en worden beknopt als filosofische kwesties geïntroduceerd.
- Een uitwerking van de kwesties in steeds drie of vier verschillende posities, voorafgegaan door een inleiding, en gevolgd door bijbehorende eindtermen.
- Een drietal primaire teksten uit de canon van de filosofische antropologie, ethiek of milieufilosofie die wezenlijk bijdragen aan het begrip van de besproken kwesties en de posities die daarbij worden ingenomen. Deze teksten zijn gekoppeld aan de kwesties 1, 2 en 3, maar verdiepen ook het onderzoek naar de twee volgende kwesties.

Op verzoek van docenten in de veldraadpleging zijn de inleidingen ruim opgezet om zo meer context te bieden voor de posities die in de verschillende kwesties aan de orde komen en ook te wijzen op de samenhang die er tussen die posities bestaat. De leerstof bestaat dan uit de posities die in de vijf kwesties worden behandeld, de primaire teksten en de stof uit de algemene inleidingen en de inleidingen tot de vijf kwesties voor zover dit gerelateerd is aan eindtermen.

EINDTERMEN

Voor het onderwerp *Mens, dier en natuur* zijn in totaal 30 eindtermen gespecificeerd. Deze eindtermen beschrijven de te beheersen kennis en vaardigheden: wat moeten havoleerlingen kennen en kunnen voor hun centraal examen filosofie? Doel van de commissie was om minder eindtermen te gebruiken dan in de vorige syllabi voor havo. Wel kennen veel eindtermen een ‘stam’ die vervolgens verder wordt gespecificeerd. Daardoor lijkt de stofomvang wellicht groter dan hij is. De commissie denkt echter dat met deze specificatie en groepering van eindtermen de leerstof toegankelijker wordt en praktischer in gebruik. Verder is er bij de formulering van de eindtermen naar gestreefd de handelingswerkwoorden (bijvoorbeeld uitleggen, evalueren etc.) op een consequente wijze in te zetten. De handelingswerkwoorden zijn gerelateerd aan het domein A over (filosofische) vaardigheden. De tekst van

het domein A in de syllabus is gelijk aan die uit het examenprogramma. In deze nieuwe syllabus is de bijlage met uitleg over domein A gehandhaafd. Deze bijlage behoort niet tot de examenstof maar is wel richtinggevend en inspirerend voor hoe domein A aan vakinhouden kan worden gekoppeld. De in de eindtermen gehanteerde handelingswerkwoorden vindt u ook terug in de bijlage

PRIMAIRE TEKSTEN

De syllabuscommissie is van mening dat primaire teksten thuishoren in een syllabus havo mits deze teksten niet te lang zijn, toegankelijk zijn geschreven, en van meerwaarde zijn voor het filosofisch begrip van de leerlingen. Met deze criteria in het achterhoofd is er gekozen voor drie primaire teksten. De eerste tekst is van de hand van Lori Gruen, die benadrukt dat mensen en andere dieren sterk op elkaar lijken. De tweede tekst is geschreven door Peter Singer en gaat over de vraag of dieren pijn kunnen voelen. De laatste primaire tekst uit de syllabus is van Steven Vogel, die beeldend schrijft over de leefomgeving van de mens.
Vanuit de veldraadpleging was er bijval voor de keuze van de commissie voor deze primaire teksten. Wel was er kritiek op het aantal het aantal en de lengte van de primaire teksten. De commissie heeft daarom zowel tekstlengte als het aantal teksten teruggebracht.

Tot slot

De uitwerking van een examenthema in een syllabus kan en wil niet volledig zijn. Er is veel meer op te merken bij het onderwerp *Mens, dier en natuur* dan in deze syllabus wordt gedaan. Een syllabuscommissie moet zich echter beperken. Het staat een docent vrij om bij de behandeling van het thema meer kader te geven of andere onderwerpen te betrekken. We denken dat deze syllabus een brede waaier van samenhangende posities presenteert waarmee havoleerlingen hun filosofische kennis en vaardigheden rond een aansprekend thema verder kunnen ontwikkelen. Juist het normatieve karakter van dierethiek en milieufilosofie nodigt uit tot kritische reflectie. We wensen de leerlingen en hun docenten alvast veel succes en veel denkplezier.

De syllabuscommissie havo,

Lowieke Vermeulen (hoofdauteur)

Djamila Nobach

Olle Spoelstra

Corneel van Rijn

Stijn Ockeloen (Cito)

Arjan Koek (SLO)

Floor Rombout (voorzitter)

Vertaling van de primaire teksten: Melissa van Amerongen

COLLEGE VOOR TOETSEN EN EXAMENS

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

cvte.nl

SAMEN BOUWEN WE AAN GOEDE TOETSEN EN EXAMENS

Centrale Eindtoets primair onderwijs: de eindtoets die de overheid aanbiedt aan leerlingen uit groep 8. De uitkomst is een advies voor het best passende brugklastype.
Centraleeindtoetspo.nl

Centrale examens voortgezet onderwijs: het centrale deel van de eindexamens vmbo, havo of vwo. Het diploma geeft toegang tot passend vervolgonderwijs.
Examenblad.nl

Staatsexamens voortgezet onderwijs: examens voor iedereen die individueel of op vso-scholen niet in staat is via het regulier voortgezet onderwijs examen af te leggen.
Staatsexamensvo.nl

Centrale examens middelbaar beroepsonderwijs: centrale examens Nederlandse taal en Engels voor studenten in het mbo. De uitkomst is onderdeel van het mbo-diploma.
Examenbladmbo.nl

Staatsexamens Nederlands als tweede taal: examens Nederlandse taal voor iedereen die Nederlands niet als moedertaal heeft. Het diploma toont aan dat het Nederlands voldoende is voor werk of opleiding.
Staatsexamensnt2.nl