

Het morele recht van dieren: een verwerping van asymmetrisch kantianisme

Boyd T.C. Leupen¹

ABSTRACT: The moral standing of animals: Refuting asymmetrical Kantianism

According to asymmetrical Kantianism, humans, but not animals, should be granted certain inviolable moral rights, including the right to be treated as 'ends-in-themselves'. By limiting the application of Kantian principles to humans, we effectively demote animals to the status of mere means to (non-)human ends and pave the way for the justification of unwarranted practices of animal exploitation. In this article, I will attempt to refute asymmetrical Kantianism by arguing against its underlying idea that the possession of personhood is a necessary requirement for having moral rights. I will do so by showing that the possession of selfhood should be considered a necessary and *sufficient* requirement for having such rights. I will argue that at least some animals should be seen as possessing selfhood, which makes their treatment as mere means to an end morally untenable.

KEYWORDS: Animal rights, moral rights, Kantianism, utilitarianism, personhood, selfhood

1. Inleiding

Dieren en dierlijke producten worden veelvuldig gebruikt in onze maatschappij. Zo worden ze als voedsel geconsumeerd en gebruikt bij de ontwikkeling van cosmetische en medische producten. Hoewel onze omgang met dieren intensief is, wordt de vraag weinig gesteld in hoeverre die omgang moreel verantwoord is. Als wij vermoeden dat dieren een bewustzijn hebben en voelende wezens zijn, lijkt een dergelijke vraag gerechtvaardigd en wellicht zelfs noodzakelijk. In dit betoog onderzoeken we of dieren recht hebben op een morele behandeling en hoe een dergelijke behandeling zou verschillen van onze huidige omgang met dieren. We zullen bepleiten dat

dieren over *selfhood* beschikken, en dat selfhood een moreel relevante eigenschap is die ons ertoe verplicht dieren te behandelen als *ends-in-themselves*. Een erkenning van het feit dat dieren moreel rechthebbende *selves* zijn, heeft verregaande sociale, politieke en economische gevolgen. In het publieke en politieke debat zouden de belangen van dieren noodgedwongen beter vertegenwoordigd moeten worden. Tevens zou het niet langer moreel verantwoord zijn dieren als middelen ter bereiking van menselijke doeleinden te gebruiken en zou er een einde moeten komen aan de (commerciële) exploitatie waar dieren aan worden onderworpen.

De menselijke exploitatie van dieren vindt haar fundament in een 'asymmetrisch kantianisme'. In deze filosofische gedachtegang wordt gesteld dat morele afwegingen aangaande niet-menselijke dieren (te noemen 'dieren') moeten worden gebaseerd op utilitaristische principes, daar waar morele afwegingen aangaande menselijke dieren (te noemen 'mensen') moeten worden gebaseerd op kantiaanse principes. Robert Nozick (1974, p. 39) vat die opvatting bondig samen als de propagering van "utilitarianism for animals, Kantianism for people". Asymmetrisch kantianisme is gebaseerd op twee ideeën: er moet worden gestreefd naar de maximalisering van het totale geluk van alle levende wezens, en mensen genieten, in tegenstelling tot dieren, een beschermde status en mogen niet worden opgeofferd om deze maximalisering van het totale geluk teweeg te brengen. Door kantiaanse principes enkel op mensen toe te passen, verworden dieren tot middelen ter bereiking van menselijke doeleinden.

We zullen aantonen dat dit asymmetrisch kantianisme verworpen moet worden. Die verwerping is gebaseerd op twee stellingen:

- Asymmetrisch kantianisme is moreel inconsistent, wat enkel kan worden verholpen door de toepassing van utilitaristische principes uit te breiden naar mensen of door de toepassing van kantiaanse principes uit te breiden naar dieren.
- Kantianisme is wenselijker dan utilitarisme, omdat kantianisme, in tegenstelling tot utilitarisme, het individu beschermt door het bepaalde onschendbare morele rechten toe te kennen; zodoende zou asymmetrisch kantianisme bestreden moeten worden door de toepassing van kantiaanse principes uit te breiden naar dieren en niet door de toepassing van utilitaristische principes uit te breiden naar mensen.

2. Asymmetrisch kantianisme

Eerst houden we de tweede stelling tegen het licht. Om een beter begrip te krijgen van het asymmetrisch kantianisme en zijn implicaties, besteden we kort aandacht aan zowel het utilitarisme als het kantianisme. Na toelichting van deze filosofische theorieën zal het duidelijk worden wat voor gevolgen een asymmetrisch kantiaanse benadering heeft voor onze omgang met dieren.

2.1. Utilitarisme

Het utilitarisme speelt van oudsher een belangrijke rol in het dierenrechtendebat. Utilitaristische denkers zoals Jeremy Bentham en Peter Singer hebben succesvol aangetoond, dat wij de belangen van dieren mee moeten laten wegen in onze morele deliberaties. Een toepassing van utilitaristische principes is echter niet afdoende om de structurele exploitatie van dieren tegen te gaan. Een snelle blik op de beginselen van deze stroming leert ons waarom.

Utilitarisme is, simpel gesteld, begaan met de maximalisering van utiliteit. Moreel wenselijke handelingen zijn die handelingen die een dergelijke maximalisering van utiliteit tot gevolg hebben. Utilitarisme is uitgesproken consequentialistisch van aard. Dat wil zeggen dat het zich (over het algemeen) bezighoudt met de gevolgen van bepaalde handelingen in plaats van met de handelingen zelf. Zo bestaat de maximalisering van utiliteit in het klassieke of hedonistische utilitarisme uit het bereiken van een optimale balans van genot over leed. Zodra een handeling het geheel aan genot maximaliseert en het geheel aan leed minimaliseert, is ze moreel gerechtvaardigd.

Bentham stelt dat binnen het utilitarisme “each is to count for one and none for more than one” (Singer, 2009, p. 5). Van dat idee wordt het ‘*principle of equal consideration of equal interests*’ afgeleid. Dat principe stelt dat in de utilitaristische calculus de belangen van een individu even zwaar moeten wegen als de vergelijkbare belangen van ieder ander individu (Singer, 2009). Als aangenomen wordt dat dieren voelende wezens zijn (cf. infra), met het vermogen om genot en leed te ervaren op een manier die vergelijkbaar is met de manier waarop mensen dat doen, kan ervan uitgegaan worden dat dieren en mensen vergelijkbare belangen hebben aangaande het maximaliseren van genot en het minimaliseren van leed. Volgens het *principle of equal consideration of equal interests* betekent dit dat de belangen van dieren moeten worden meegenomen in de utilitaristische calculus. Zoals Bentham heeft gesteld, moeten onze morele afwegingen met betrekking tot dieren niet worden geleid door de vraag “Can they reason?” of “Can they talk?”, maar door de vraag “Can they suffer?” (Singer, 2009, p. 7). Die opvatting lijkt aannemelijk, maar is aan enkele structurele problemen onderhevig die een succesvolle bescherming van de belangen van dieren in de weg staan.

Het belangrijkste probleem kan de ‘utilitaristische bias’ worden genoemd. Hoewel utilitarisme volledig egalitair van aard is (daar waar het de gelijkwaardige consideratie van de gelijkwaardige belangen van individuen propageert), is het belangrijk te beseffen dat het *niet* de gelijkwaardige *behandeling* van individuen waarborgt. In gevallen waar de belangen van een individu niet opwegen tegen de gelijkwaardige belangen van andere individuen (oftewel ‘het geheel’), zullen de belangen van dat individu worden opgeofferd om zo maximale utiliteit te verwezenlijken (Regan, 2004). Anders gesteld: zolang het negeren of schenden van

de belangen van een individu maximale utiliteit tot gevolg heeft, is dat moreel gerechtvaardigd.

Dat feit kan problematische gevolgen hebben voor zowel mensen als dieren. Niets kan immers voorkomen dat de uitkomst van de utilitaristische calculus structureel in het voordeel is van een bepaalde groep individuen. Zodra die groep een meerderheid vormt binnen een gemeenschap, is het aannemelijk dat de gelijkwaardige consideratie van de gelijkwaardige belangen van individuen zal leiden tot handelingen die de belangen van die meerderheid behartigen (ervan uitgaande dat de leden van die meerderheid identieke of vergelijkbare belangen hebben). Dat zal op zijn minst leiden tot een onverschilligheid ten opzichte van de belangen van minderheden (ervan uitgaande dat de belangen van die minderheden afwijken van die van de meerderheid). In het ergste geval zal het een actieve schending van de belangen van die minderheden tot gevolg hebben (ervan uitgaande dat de meerderheid belang heeft bij een hindering van de belangen van de minderheid) (Kymlicka, 2002).

De utilitaristische bias blijkt extra hardnekkig waar het dieren betreft. Zodra de som van de belangen die mensen hebben bij de exploitatie van dieren over het geheel groter is dan de som van de belangen die dieren hebben bij een goede behandeling, is de exploitatie van dieren vanuit utilitaristisch oogpunt moreel gerechtvaardigd. Cheryl Abbate (2014, p. 915) vat dat punt treffend samen door te stellen dat "(...) utilitarianism does not preclude the exploitation of animals since we can always override the animal's interest in not suffering in the name of even trivial human interests, so long as preferences are maximized when all is said and done". De vleesindustrie vormt een goed voorbeeld. Volgens Singer zou de som van het leed van slachtdieren over het geheel groter zijn dan de som van het genot dat de vleesindustrie creëert bij haar consumenten. Singer stelt dat, om maximale utiliteit te verwezenlijken, men de vleesindustrie af zou moeten schaffen. Los van het feit dat het vrijwel onmogelijk lijkt om de precieze balans van leed en genot te determineren, is het de vraag of een afschaffing van de vleesindustrie daadwerkelijk tot een grotere som van netto genot zal leiden. Zo zullen miljoenen mensen gefrustreerd worden in hun wens om vlees te eten en zullen honderdduizenden mensen hun baan verliezen. De som van het leed van al die 'gedupeerden' zal wellicht groter zijn dan de som van het leed dat de slachtdieren wordt berokkend. In dat geval zou een voortzetting van de vleesindustrie moreel gerechtvaardigd zijn (Regan, 2003).

Deze moeilijkheden zijn te herleiden naar één essentieel kenmerk van het utilitarisme: de benadering van individuen als zijnde 'vaten' van utiliteit. Zoals Tom Regan (2004, p. 205) beargumenteert, hebben individuen in het utilitarisme "no value of their own; what has value is that what they contain". Oftewel, niet het individu zelf is van waarde, maar de hoeveelheid leed of genot die het individu ervaart. Dat leidt tot een rechtvaardiging van de behandeling van individuen als

louter middelen ter bereiking van een doel (maximale utiliteit). Dat fenomeen kunnen we het ‘*receptacle problem*’ noemen.

2.2. *Kantianisme*

Het kantianisme biedt een oplossing voor het *receptacle problem*. In plaats van een consequentialistische benadering te hanteren, is het kantianisme deontologisch van aard. Daar waar consequentialisten het belang van de juiste, moreel gerechtvaardigde uitkomst van bepaalde handelingen benadrukken, stellen deontologen dat individuen bepaalde onschendbare rechten hebben die altijd gerespecteerd moeten worden, los van de gevolgen.

Het belangrijkste kantiaanse morele recht is het recht om te worden behandeld als een ‘*end-in-itself*’. Dat idee wordt duidelijk uitgedrukt in Kants befaamde ‘*formula of humanity as end in itself*’: “So act that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means” (Wood, 1998, p. 5-6). Waar het utilitaristische *principle of equal consideration of equal interests* geen gelijkwaardige behandeling van individuen garandeert, doet het kantianisme dat wel. De zogenoemde ‘*negative duties*’ die voortkomen uit een behandeling van individuen als *ends-in-themselves* bestaan onder andere uit de plicht die geen geweld aan te doen en ze niet te doden. Als dieren het recht om te worden behandeld als *ends-in-themselves* zou worden toegekend, zou hun exploitatie niet langer als moreel rechtvaardig kunnen worden beschouwd.

Het moet echter benadrukt worden dat dieren binnen het kantianisme geen directe morele status hebben. Aangezien een individu volgens Kant zijn morele rechten ontleent aan zijn rationele aard en dieren niet over rationaliteit beschikken, komen ze niet voor dergelijke rechten in aanmerking. Volgens Kant (2012, p. 359) zijn dieren “not self-conscious” en “merely (...) a means to an end”. Kant stelt tevens dat “that end is Man”. Die stelling gaat direct in tegen de stelling die we in dit essay naar voren brengen. Daarom is het belangrijk te weten dat, wanneer we over ‘kantianisme voor dieren’ spreken, we aan de toepassing van kantiaanse principes op onze omgang met dieren refereren, en niet aan de traditionele kantiaanse opvattingen over de behandeling van dieren. Met andere woorden: spreken we over kantianisme voor dieren, dan refereren we aan het recht van dieren om niet louter gebruikt te worden als middelen ten einde van een (menselijk) doel.

Het kan gesteld worden dat het asymmetrisch kantianisme voornamelijk impliciet in onze maatschappij aanwezig is. De toepassing van utilitaristische principes in onze omgang met dieren zal over het algemeen niet het resultaat zijn van actieve morele reflectie. Een dergelijke reflectie wordt vaak onnodig geacht,

omdat dieren buiten de morele categorie zouden vallen. Toch lijkt moraliteit (zij het in latente vorm) niet volledig afwezig bij onze omgang met dieren. Zo zullen weinig mensen een onnodig wrede behandeling van dieren voorstaan. De exploitatie van dieren wordt over het algemeen pas getolereerd, zodra daar ogenschijnlijk goede redenen voor zijn. Dergelijke redenen kunnen variëren van de facilitering van menselijke eetgewoonten (zie de vlees- en zuivelindustrie) tot de realisering van medische vooruitgang (zie het gebruik van proefdieren bij medische experimenten). Dieren zijn dus inzetbaar voor het bereiken van menselijke doeleinden. De verwezenlijking van die doeleinden kan gezien worden als een maximalisering van menselijke utiliteit ten koste van de belangen van dieren. Aangezien wij speciale waarde hechten aan menselijke belangen, kunnen die niet op een vergelijkbare wijze geschaad worden. Oftewel, de belangen van dieren worden volledig schendbaar geacht, waar die van mensen beschermd zijn (McMahan, 2002); dat is het belangrijkste kenmerk van het asymmetrisch kantianisme. We zullen beargumenteren dat een dergelijke discrepantie moreel inconsistent is, en aantonen dat een toepassing van kantiaanse principes in onze omgang met dieren niet alleen moreel rechtvaardig, maar ook moreel noodzakelijk is. Ons argument kan als volgt worden samengevat: (1) het kantianisme is wenselijker dan het utilitarisme, omdat het individuen het morele recht toekent te worden behandeld als *end-in-itself*; (2) dat morele recht zou moeten worden toegekend aan alle wezens die over *selfhood* beschikken; (3) sommige dieren beschikken over *selfhood*; (4) daarom zou aan sommige dieren het morele recht moeten worden toegekend om te worden behandeld als *end-in-itself*.

3. Personhood

Om het asymmetrisch kantianisme te verwerpen, moeten zijn onderliggende ideeën worden blootgelegd en vervolgens van de hand worden gewezen. Voorstanders van het asymmetrisch kantianisme baseren hun ideeën op de assumptie dat het bezit van *personhood* een noodzakelijke voorwaarde is voor de toekenning van morele rechten. Hun onwil om dergelijke rechten aan dieren toe te kennen, komt voort uit de volgende beredenering:

Het Personhood-argument:

1. *Het bezit van personhood is een noodzakelijke voorwaarde voor de toekenning van morele rechten.*
2. *Geen enkel dier bezit personhood.*
3. *Daarom zullen aan geen enkel dier morele rechten worden toegekend.*

Om de morele inconsistentie van het asymmetrisch kantianisme aan te tonen, zal de eerste en/of de tweede premisse van het personhood-argument moeten worden verworpen. De tweede premisse kan niet met zekerheid worden bestreden. Er zijn verschillende concepties van *personhood*. Steve Sapontzis (1981) onderscheidt er twee. De eerste noemt hij de 'morele conceptie'. Die is evaluatief van aard en betreft een bepaalde status: "To be a person is to be due certain honors and privileges from anyone whose actions might influence his well-being. A person is a being whose interests must be respected" (Sapontzis, 1981, p. 609). Met andere woorden, persons zijn wezens met een morele status en onschendbare rechten (Cushing, 2003). Sommige voorstanders van dierenrechten adopteren die conceptie van personhood en concluderen dat, aangezien dieren (volgens hen) een morele status hebben, ze logischerwijs over personhood beschikken (Cushing, 2003; Francione, 2007). Het hebben van een morele status is volgens die conceptie immers gelijk aan het beschikken over personhood. De morele conceptie van personhood is problematisch voor onze uiteenzetting. Een hantering van die conceptie zou een cirkelredenering teweegbrengen en een verwerping van de eerste premisse van het personhood-argument onmogelijk maken. De wederkerige relatie tussen personhood en morele rechten zorgt er immers voor dat de eerste premisse per definitie waar is. Hoewel we niet willen bestrijden dat aan iedere *person* vanwege zijn beschikking over personhood automatisch morele rechten moeten worden toegekend, weigeren we de twee aan elkaar gelijk te stellen. In plaats van de morele conceptie zullen we een 'metafysische conceptie' van personhood hanteren. Volgens die conceptie zijn *persons* "those thing which are (a) embodied; (b) animate; (c) emotive; (d) initiators of actions rather than reflexive (...) respondents to their environment; and (e) capable of forming ideas about the world rather than being merely things in the world" (Sapontzis, 1981, p. 607-608).

De metafysische conceptie van personhood komt overeen met wat Regan *moral agency* noemt. Hij omschrijft *moral agents* als "individuals who have a variety of sophisticated abilities, including in particular the ability to bring impartial moral principles to bear on the determination of what, all considered, morally ought to be done and, having made this determination, to freely choose or fail to choose to act as morality, as they conceive it, requires" (Regan, 2004, p. 151). *Persons* zijn dus rationele wezens die in staat zijn tot morele reflectie en kunnen handelen volgens morele principes. In het vervolg van dit essay wordt met personhood de metafysische conceptie van personhood bedoeld. Die conceptie van personhood wordt vaak gelijkgesteld met menselijkheid. Maar als wij menselijkheid opvatten als lidmaatschap van het menselijke soort (*Homo sapiens*), is het onjuist om een dergelijke gelijkstelling te maken. Cushing (2003) illustreert dat wanneer hij stelt dat bij een hypothetische situatie waarin een buitenaardse levensvorm, die over een gelijkwaardig vermogen tot moral agency beschikt als mensen, op aarde landt, het moreel arbitrair zou zijn die geen personhood toe te kennen, puur omdat het

een andere biologische soort betreft. Daar komt bij dat niet alle mensen als persons kunnen worden gezien. Moral agency wordt over het algemeen volgens het volgende principe toegekend:

Het Moral Agency-argument:

1. Een handeling is enkel moreel te noemen wanneer de uitvoerder haar als een morele handeling herkent en haar om die reden uitvoert.
2. Alleen wezens met een hoge intelligentie zijn in staat om morele handelingen te herkennen en ze om die reden uit te voeren.
3. Daarom zijn enkel wezens met een hoge intelligentie in staat moreel te handelen.

De eerste premisse van het moral agency-argument moet worden aangenomen. Moraliteit is geen objectief fenomeen en kan niet buiten de geest van rationele wezens bestaan. We beschouwen een daad als moreel, omdat we er een bepaalde morele waarde aan toekennen. Om moreel te kunnen handelen, moeten we met behulp van rationele reflectie bepalen wat de morele waarde van een handeling is en vervolgens besluiten of het moreel verantwoord (of zelfs verplicht) is om die handeling uit te voeren. Wanneer een handeling niet het gevolg is van een dergelijk reflectief proces, is er geen sprake van intentionaliteit, en daarom ook niet van moreel gedrag.

Om intentioneel te kunnen handelen, is een bepaalde graad van intelligentie en rationaliteit nodig. Intentionaliteit vergt immers een vermogen tot reflectie op en beoordeling van gedrag in verschillende situaties. De meeste diersoorten (inclusief de diersoorten die het meest lijden onder menselijke exploitatie) lijken niet over een dergelijk vermogen te beschikken. Biologisch onderzoek naar de hersenfunctie van meerdere diersoorten toont aan dat het deze dieren inderdaad ontbreekt aan de intellectuele capaciteiten die nodig zijn voor morele reflectie.

Van sommige diersoorten, zoals mensapen en dolfijnen, is bekend dat ze over een hoge mate van intelligentie beschikken. Het is mogelijk dat die dieren in potentie tot moreel gedrag in staat zijn. Hoewel het daardoor niet mogelijk is om dergelijke diersoorten zonder twijfel moral agency te ontzeggen, zullen we dat hier omwille van de helderheid van ons argument toch doen. We zullen ervan uitgaan dat geen enkel dier over moral agency beschikt en geen enkel dier dus als person kan worden beschouwd. We zullen de tweede premisse van het personhood-argument dan ook accepteren. Een verwerping van dat argument moet zodoende berusten op een verwerping van de eerste premisse, die stelt dat personhood een noodzakelijke voorwaarde is voor de toekenning van morele rechten.

Het personhood-argument en aldus het idee dat enkel *persons* een directe morele status zouden hebben, vinden we veelvuldig in de literatuur terug (Steinbock, 1978; Cohen, 1986; Carruthers, 1992) en kan worden herleid naar het eerdergenoemde kantiaanse gedachtegoed. Volgens Kant heeft enkel de 'rationele aard' een

absolute en onvoorwaardelijke waarde (Wood, 1998). Daarom kunnen enkel die wezens die over een dergelijke rationele aard beschikken als *ends-in-themselves* worden gezien. Dat idee wordt naar voren gebracht in Kants eerdergenoemde *formula of humanity as end in itself*. 'Humanity' moet in dat geval worden geïnterpreteerd als een puur technische term die refereert aan rationaliteit. Maar waarom is rationaliteit, en het vermogen tot moral agency dat ervan wordt afgeleid, zo belangrijk voor de kantianen?

Volgens het kantianisme is "the authority of the moral law grounded in the fact that it is legislated by rational will" (Wood, 1998, p. 1). Simpel gesteld, moraliteit kan uitsluitend worden geconstrueerd door *moral agents*, omdat die in staat zijn tot "assessing and judging the principles that govern our beliefs and actions, and of regulating our beliefs and actions in accordance with those judgments" (Korsgaard, 2004, p. 11). Alleen moral agents kunnen daarom wederkerige morele relaties aangaan; moraliteit is enkel van toepassing op moral agents. Kant noemt de morele gemeenschap die ontstaat wanneer rationele wezens wederkerige morele relaties met elkaar aangaan het '*Kingdom of ends*' (Korsgaard, 2004, p. 4). Omdat dieren niet over moral agency/personhood beschikken, zijn ze niet in staat morele waarden te vormen of wederkerige morele relaties aan te gaan en moeten ze worden uitgesloten van deelname aan de morele gemeenschap.

De stelling dat een wezen over personhood moet beschikken om in aanmerking te komen voor morele rechten is echter discutabel. Het is waar dat '*nonpersons*' niet over moral agency beschikken en geen morele verantwoordelijkheden tegenover *persons* (kunnen) hebben. Maar er lijkt geen reden te zijn waarom dat tot de conclusie zou leiden dat *persons* dan ook geen morele verantwoordelijkheden tegenover *nonpersons* zouden hebben. Het zou bijvoorbeeld absurd zijn om te stellen dat een pasgeboren baby geen morele rechten heeft, enkel omdat die niet over moral agency beschikt.

De stelling dat dieren baat kunnen hebben bij een morele behandeling impliceert dat ze een bepaalde waarde bezitten die het beschermen waard is. Met andere woorden, om succesvol te beargumenteren dat dieren morele rechten moeten worden toegekend, moet worden aangetoond dat ze over minstens één moreel relevante eigenschap beschikken die ons ertoe verplicht ze als *ends-in-themselves* te behandelen. We zullen, in navolging van menig voorstander van dierenrechten, bepleiten dat selfhood een dergelijke eigenschap is.

4. Selfhood

Alle wezens die hun eigen bestaan en het bestaan van de wereld om hen heen kunnen ervaren en er overtuigen over kunnen vormen en verlangens over kunnen

koesteren, kunnen als *selves* worden beschouwd (Donaldson & Kymlicka, 2011). We kunnen *selfhood* gelijkstellen aan Regans definitie van wat hij een ‘*subject-of-a-life*’ noemt. *Subjects-of-a-life* “have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; (...) the ability to initiate action in pursuit of their desires; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that experiential life fares well or ill for them” (Regan, 2004, p. 243). *Selves* onderscheiden zich van *persons* door hun lagere intelligentie en hun daaruit voortvloeiende gebrek aan vermogen tot morele reflectie.

Selfhood is onlosmakelijk verbonden met belangen. Wezens die niet over *selfhood* beschikken, kunnen onmogelijk over moreel relevante belangen beschikken. Aangezien morele rechten worden afgeleid van het bezit van dergelijke belangen, kunnen aan wezens die er niet over beschikken, geen morele rechten worden toegekend. Ter verduidelijking gaan we kort in op de wisselwerking tussen *selfhood*, belangen en morele rechten.

Raymond Frey (1979) onderscheidt twee soorten belangen. De eerste soort is vergelijkbaar met wat Regan (2004, p. 87) ‘*welfare interests*’ noemt en betreft alle zaken die in het algemene belang van een individu zijn, los van het feit of het individu die zaken als wenselijk beschouwt. Zo is het bijvoorbeeld in iemands algemene belang om gezond te eten (ook al ondervindt het individu in kwestie er geen enkel plezier aan), omdat het de kans op ziekte verkleint. De tweede soort komt overeen met wat Regan (2004, p. 87) ‘*preference interests*’ noemt en betreft alle zaken die een individu persoonlijk verlangt. Die zaken zijn niet altijd in het algemene belang van het individu. Zo kan een individu een sterke voorkeur voor ongezond voedsel hebben en het daarom toch eten, ondanks het feit dat het de kans op ziekte vergroot.

Hoewel een individu zowel *welfare* als *preference interests* kan hebben (het tweede nooit zonder het eerste), is enkel het bezit van het laatste noodzakelijk om morele rechten toegekend te krijgen. Dat is zo, omdat een individu zonder *preference interests* niet op een moreel relevante manier geschaad of begunstigd kan worden. Feinberg (2012) illustreert dat als volgt:

Het Belangen-principe:

1. Een (moreel) rechthebbende moet kunnen worden gerepresenteerd (door zichzelf of door een ander) en het is onmogelijk om een wezen te representeren dat geen (preference) interests heeft.
2. Een (moreel) rechthebbende moet in staat zijn begunstigd te worden, en een wezen zonder (preference) interests is niet in staat om geschaad of begunstigd te worden.

Dit principe maakt duidelijk waarom wij geen verplichting hebben om levenloze objecten en sommige levensvormen (zoals planten of bacteriën) morele rechten toe

te kennen; dergelijke objecten en levensvormen hebben immers geen preference interests. Bijvoorbeeld: omdat een kankergezweel geen preference interests heeft, kunnen we de welfare interests van het gezweel (een ongestoorde voortdurende groei) negeren en het uit de patiënt verwijderen zonder ons daar moreel bezwaard over te voelen. Dat inzicht biedt een antwoord aan eenieder die stelt dat het inconsequent is om morele rechten aan dieren toe te kennen zonder dat ook voor alle andere levende organismen te doen.

De stelling dat selfhood een noodzakelijke en voldoende voorwaarde is voor de toekenning van morele rechten gaat direct in tegen de eerste premisse van het personhood-argument (die stelt dat het bezit van personhood een noodzakelijke voorwaarde is voor het verkrijgen van dit soort rechten) en leidt tot het volgende argument:

Het Selfhood-argument:

1. *Het bezit van selfhood is zowel een noodzakelijke als een voldoende voorwaarde voor de toekenning van morele rechten.*
2. *Sommige dieren bezitten selfhood.*
3. *Daarom moeten sommige dieren morele rechten worden toegekend.*

Het idee dat dieren over selfhood beschikken, is niet onbetwist. In wat volgt, zullen de debatten rondom de vragen of dieren bewustzijn, gevoel, overtuigingen en verlangens hebben, besproken worden en zal er geconcludeerd worden dat wij, aangezien wij niet kunnen ontkennen dat ze inderdaad over dergelijke eigenschappen beschikken, dieren als selves moeten beschouwen.

4.1. *Bewustzijn*

Een ontkenning van de stelling dat dieren over selfhood beschikken, is veelal gebaseerd op de bewering dat dieren geen bewustzijn hebben. Zij die een dergelijke argument voorstaan, redeneren op de volgende wijze:

Het Bewustzijn-argument:

1. *Bewustzijn is een noodzakelijke voorwaarde voor het hebben van selfhood.*
2. *Geen enkel dier heeft een bewustzijn.*
3. *Daarom beschikt geen enkel dier over selfhood.*

De eerste premisse van het bewustzijn-argument is zonder meer waar. Het is duidelijk dat een wezen een bewustzijn moet hebben om als self te kunnen gelden. Zonder bewustzijn kan het immers zijn eigen bestaan en het bestaan van de wereld om hem heen niet ervaren. De tweede premisse van het bewustzijn-argument is

minder aannemelijk. Niet veel mensen zullen ontkennen dat honden zich bewust zijn van hun omgeving, of dat ze in staat zijn om pijn te voelen. Binnen het dierenrechtendebat zijn er echter denkers die een dergelijke ontkenning wel voorstaan. De Franse filosoof René Descartes is daar een goed voorbeeld van. Hij stelt dat dieren geen bewustzijn bezitten en niets meer dan *'thoughtless brutes'* (Regan, 2004, p. 5) zijn, die enkel een functionele waarde hebben en dienen als middelen ter bereiking van menselijke doeleinden. Descartes ontkent niet dat dieren in leven zijn – het zou absurd zijn om te ontkennen dat ze over een functionerend lichaam en een kloppend hart beschikken – of dat ze in staat zijn om sensaties te ervaren. Maar Descartes' definitie van sensatie is hier van cruciaal belang. Hij onderscheidt drie graden van sensatie. Een eerstegraadssensatie betreft "the immediate affection of the bodily organ by external objects; and this can be nothing more than the motion of the sensory organs and the change of figure and position due to that motion". Een tweedegraadssensatie betreft "the immediate mental results, due to the mind's union with the corporeal organ affected; such as the perceptions of pain, of pleasurable stimulation, of thirst, of hunger (and so on)". Een derdegraadssensatie betreft "all those judgments which, on the occasion of motions occurring in the corporeal organ, we have from our earliest years been accustomed to pass about things external to us" (Regan, 2004, p. 3-4). Volgens Descartes beschikken dieren enkel over eerstegraadssensaties. Dierlijk gedrag zou puur reflexief zijn en niets met bewustzijn te maken hebben; dieren zouden *automata* zijn. Aangezien bewustzijn-loze wezens geen moreel relevante belangen kunnen hebben, hoeft hun geen morele rechten te worden toegekend.

De cartesische benadering lijkt controversieel. Het is dan ook verrassend dat moderne filosofen zoals Peter Carruthers (1989; 1992) en Raymond Frey (1979) die benadering hanteren voor hun ontkenning van dierenrechten. Er zijn verschillende redenen te bedenken waarom de cartesische benadering onjuist is. Bijvoorbeeld: als wij niet geloven dat dieren over een bewustzijn beschikken, lijken wij ook geen reden te hebben om dat wel te geloven waar het mensen betreft. Ik, als mens, kan alleen maar zeker zijn van het feit dat ikzelf bewustzijn heb. Er lijkt geen wijze te bestaan waarop ik met zekerheid kan bepalen dat hetzelfde geldt voor mijn medemens. Want hoe kan ik er zeker van zijn dat het gedrag van mijn buurman niet puur reflexief is? Misschien is zijn handdruk enkel een *'affection of his bodily organ by an external object'* (namelijk: mijn uitgestoken hand in afwachting van de zijne).

Het is evenmin duidelijk waarom het feit dat dieren geen derdegraadssensaties zouden hebben, zou moeten leiden tot de conclusie dat ze niet over een bewustzijn beschikken. Het is immers mogelijk (en zeer aannemelijk) dat ze in staat zijn tweedegraadssensaties ("the immediate mental results, due to the mind's union with the corporeal organ affected; such as the perceptions of pain, of pleasurable stimulation, of thirst, of hunger (and so on)") te ervaren. Zowel Descartes als Car-

ruthers weigert te erkennen dat dit het geval is, zonder daar specifieke argumenten voor te geven. Een onderbouwing van een dergelijke weigering is evenwel van groot belang.

Van wat ons bekend is over het verband tussen het menselijk bewustzijn en de structuur en werking van het menselijke zenuwstelsel, is duidelijk dat ons bewustzijn sterk gerelateerd is aan onze fysiologie en anatomie (Regan, 2004). Aangezien sommige dieren (in ieder geval alle zoogdieren) sterke fysiologische en anatomische gelijkenissen vertonen met mensen, kunnen wij aannemen dat, als mensen in staat zijn tot het ervaren van tweedegraadssensaties, dieren dat ook zijn. Aangezien wij volgens deze wetenschappelijke bevindingen goede redenen hebben om aan te nemen dat dieren een bewustzijn hebben, ligt de 'bewijslast' bij hen die dat ontkennen. Dat betekent dat de tweede premisse van het bewustzijn-argument van de hand moet worden gewezen.

4.2. *Gevoel*

Gesteld kan worden dat, hoewel dieren over een bewustzijn beschikken, ze niet in staat zijn om te voelen en dat zonder gevoel dieren geen preference interests kunnen hebben. Er zijn verschillende redenen te bedenken waarom dat laatst inderdaad het geval zou kunnen zijn. Die redenen zijn echter irrelevant, omdat er, zoals aangetoond, geen reden is om aan te nemen dat sommige dieren niet in staat zijn tot het ervaren van tweedegraadssensaties. Als die sensaties de perceptie van bepaalde fysieke impulsen betreft, kunnen ze gelijk worden gesteld aan gevoel. Hier geldt dezelfde fysiologische redenering als bij de bovengenoemde verwerping van het bewustzijn-argument. In zoverre mensen en bepaalde categorieën van dieren overeenkomende zenuwstelsels hebben, is er geen reden om aan te nemen dat dieren niet kunnen voelen.

4.3. *Overtuigingen en verlangens*

Er zijn goede redenen om aan te nemen dat dieren bewustzijn en gevoel hebben. Dat wil zeggen, dat ze in staat zijn hun eigen bestaan en dat van de wereld om hen heen te ervaren. Maar ondanks het laatste, kunnen we ook stellen dat dieren toch niet over preference interests beschikken. Preference interests kunnen immers niet aanwezig zijn als men niet in staat is het eigen bestaan te ervaren, maar het ervaren van het eigen bestaan is geen *a priori* garantie voor het hebben van preference interests.

Frey (1979) erkent dat wanneer hij stelt dat wezens niet alleen over een bewustzijn en gevoel moeten beschikken, maar ook over overtuigingen en verlangens

voordat ze preference interests kunnen vormen. Het argument van Frey kan als volgt worden samengevat:

Het Overtuigingen en Verlangens-argument:

1. *Het vermogen tot het ervaren van het eigen bestaan en tot het bestaan van een externe wereld is een noodzakelijke, maar niet een voldoende voorwaarde voor het hebben van preference interests. Men moet eveneens in staat zijn om overtuigingen en verlangens over het eigen bestaan en de externe wereld te vormen.*
2. *Het is mogelijk dat dieren in staat zijn het eigen bestaan en het bestaan van een externe wereld te ervaren, maar het ontbreekt ze aan het vermogen er overtuigingen en verlangens over te vormen.*
3. *Daarom kunnen dieren geen preference interests hebben.*

De tweede premisse van dit argument is gebaseerd op het idee dat overtuigingen en verlangens niet kunnen bestaan buiten taal. Omdat dieren geen taal beheersen, zouden ze geen overtuigingen en verlangens hebben. Een uitgebreide behandeling en weerlegging van die redenering valt helaas buiten het bestek van dit essay. Een verwerping van de tweede premisse kan wederom worden gebaseerd op de fysiologische overeenkomsten tussen mensen en sommige dieren. Overtuigingen en verlangens worden gevormd, zodra een wezen in staat is tot perceptie en inferentie. Als we accepteren dat dieren een bewustzijn hebben, lijkt er geen reden te zijn om te ontkennen dat ze over een vermogen tot perceptie en inferentie beschikken. Stephen Stich illustreert dat als volgt: “ (...) if (a) canine’s master puts a meaty bone in (a) dog’s dish, if the dog has a clear view of the proceedings, if it is paying attention and is psychologically normal, then the dog will form the belief that there is a meaty bone in its dish” (Stich, 1979, p. 17). Zodra een hond de overtuiging heeft dat er een bot in zijn bak ligt, zal hij het verlangen vormen die op te kluiven.

Daar komt bij dat als een dier, net als een mens, kan voelen, wij geen goede redenen hebben om aan te nemen dat mensen en dieren geen vergelijkbare preference interests vormen omtrent pijn en genot. Wanneer een dier pijn ervaart, zal hij wensen dat die pijn ophoudt. Er lijkt geen reden te zijn om aan te nemen dat het dier, ondanks het feit dat het een bewustzijn heeft, geen voorkeur heeft wanneer het de ervaring van dergelijke sensaties betreft.

Er zijn dus goede redenen om te stellen dat sommige dieren over een bewustzijn en gevoel beschikken en in staat zijn tot het vormen van overtuigingen en verlangens met betrekking tot zichzelf en de wereld om hen heen. Het volgt dat die dieren als selves moeten worden beschouwd. De tweede premisse van het selfhood-argument is daarmee met succes verdedigd.

4.4. *Welke dieren beschikken over selfhood?*

Een belangrijke vraag is over welke dieren met relatieve zekerheid gezegd kan worden dat ze over selfhood beschikken. Dat kan bepaald worden volgens twee principes. Het eerste principe noemen we het gelijkennisprincipe: zodra dieren voldoende fysiologische gelijknissen met de menselijke soort vertonen (een gelijkwaardig zenuwstelsel is hierbij het belangrijkste), zijn er goede redenen om aan te nemen dat ze beschikken over bewustzijn, gevoel en het vermogen tot het vormen van overtuigingen en verlangens. Dat betekent dat in ieder geval alle zoogdieren selfhood moet worden toegekend. Het gelijkennisprincipe impliceert dat, hoe minder fysiologische overeenkomsten een dier vertoont met de menselijke soort, hoe minder reden er is om te stellen dat het over selfhood beschikt. Zo is er bijvoorbeeld weinig reden om te vermoeden dat dieren met een extreem lage hersencapaciteit (wat kan worden afgeleid aan het aantal neuronen dat een dier bezit), zoals kwalen, sponsen en bloedzuigers, preference interests kunnen vormen en dus over selfhood beschikken. Bij twijfel zou het dier als self moeten worden beschouwd; dat noemen we het voordeel-van-de-twijfel-principe. Wanneer we het voordeel-van-de-twijfel-principe hanteren, lopen we het risico sommige dieren onterecht as selves te behandelen. Dat risico lijkt vanuit moreel oogpunt wenselijker dan het risico die dieren onterecht selfhood te ontzeggen. Regan (2003; 2004) stelt dat alle zoogdieren en vogels morele rechten moeten worden toegekend. Wij sluiten ons hierbij aan en wensen hier, met het oog op het voordeel-van-de-twijfel-principe, vissen aan toe te voegen.

4.5. *De inherente waarde van selfhood*

Nu de geldigheid van de tweede premisse van het selfhood-argument is bevestigd, moet de eerste premisse beargumenteerd worden: waarom zou het bezit van selfhood moeten leiden tot een toekenning van morele rechten? Regan stelt dat wezens die over selfhood beschikken, er voor zichzelf toe doen en daarom een bepaalde *inherent value* hebben (Regan, 2004, p. 235). Die *inherent value* is onafhankelijk van en niet reduceerbaar tot de som van het genot en leed dat deze wezens ervaren (in tegenstelling tot wat het utilitarisme stelt). De *inherent value* van selves maakt dat ze niet als middelen ter bereiking van een doel mogen worden gebruikt, maar het kantiaanse morele recht hebben om als *ends-in-themselves* te worden behandeld. Simpel gesteld, moet de vraag of wezens er voor zichzelf toe doen, en niet de vraag of wezens over personhood beschikken, doorslaggevend zijn in onze bepaling of ze recht hebben op een directe morele behandeling. Regan maakt echter niet duidelijk waarom kantianen met die beredenering in zee zouden moeten gaan. Zij stellen immers dat de *inherent value* waar Regan aan refereert, enkel kan worden ontleend

aan de rationele aard van persons. Regan verzuimt te onderbouwen waarom inherent value, volgens de kantiaanse principes, ook aan selfhood zou moeten worden ontleend.

Christine Korsgaard (2004) tracht een dergelijke onderbouwing te geven. Zij geeft twee redenen waarom het bezit van selfhood vanuit kantiaans oogpunt zou moeten leiden tot een toekenning van morele rechten: (1) de morele principes die gevormd worden door persons komen deels voort uit een verlangen om selfhood te beschermen (persons zijn immers, net als *selves*, wezens die er voor zichzelf te doen en er baat bij hebben hun persoonlijke welvaren te waarborgen). Dat betekent dat wanneer personen morele principes vormen, zij tot doel hebben zowel hun personhood als hun selfhood te beschermen. (2) Als *persons* waarde hechten aan hun selfhood, zou het moreel arbitrair zijn wanneer zij wezens die op eenzelfde wijze over selfhood beschikken, het lidmaatschap van de morele gemeenschap zouden ontzeggen, enkel omdat die wezens niet over personhood beschikken. Korsgaard (2004, p. 33) vat dat punt op de volgende wijze samen: "The strange fate of being an organic system that matters to itself is one that we (humans/persons) share with the other animals. In taking ourselves to be ends-in-ourselves, we legislate that the natural good of a creature who matters to itself is the source of normative claims. Animal nature is an end-in-itself, because our own legislation makes it so." Het feit dat *de inherent value van selfhood* enkel door *persons* vastgesteld kan worden, doet niets af aan die inherent value. Er is dus geen reden waarom de inherent value van *selves* niet op een gelijke wijze gerespecteerd zou moeten worden als die van *persons*. Oftewel, als *persons* het morele recht hebben om te worden behandeld als *ends-in-themselves*, dan *selves* ook.

De implicaties van een morele behandeling van *selves* als *ends-in-themselves* worden uiteengezet in Regans *The case for animal rights* (2004). In zijn behandeling van wat hij het *respect principle* noemt, stelt hij dat "we are to treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value" (Regan, 2004, p. 248). Dat principe is volledig egalitair van aard. Het respecteert de inherent value van zowel *selves* als *persons* in gelijke mate en op gelijke wijze. Van het *respect principle* leidt Regan het *harm principle* af, dat inhoudt dat *persons* de *prima facie* plicht hebben om *selves* geen schade te berokkenen. Schade kan in dit geval worden gedefinieerd als alles wat afbreuk doet aan het welzijn van een individu. Zoals beargumenteerd, is de inherent value van *selves* van een directe morele waarde, en moet zowel het *respect principle* als het *harm principle* worden geaccepteerd.

Omdat enkel *persons* tot moreel gedrag in staat zijn, is de morele relatie tussen *persons* en *selves* eenzijdig. Van *persons*, maar niet van *selves*, wordt verwacht dat ze individuen met inherent value als *ends-in-themselves* behandelen. We zouden kunnen stellen dat dit gebrek aan reciprociteit voor een scheve verhouding zorgt,

waarin selves een bevoorrechte positie lijken te hebben. Zo zou het bijvoorbeeld als 'oneerlijk' kunnen worden beschouwd dat selves andere selves (en persons) mogen doden, terwijl het moreel onaanvaardbaar zou zijn wanneer persons dat doen. De suggestie dat persons zichzelf tekort zouden doen wanneer zij selves als ends-in-themselves behandelen, berust op de misvatting dat een morele relatie enkel juist is wanneer die wederkerig is. Het feit dat selves over moreel relevante inherent value beschikken, betekent dat zij moreel (en immoreel) behandeld kunnen worden. De vraag of zij zelf in staat zijn om persons en andere selves op eenzelfde manier te behandelen, doet daar niets aan af. Zoals Joel Feinberg (2012, p. 373) stelt, is het niet zo dat "the ability to understand what a right is and the ability to set legal machinery in motion by one's own initiative are necessary for the possession of rights". Hetzelfde geldt voor morele rechten. Juist omdat enkel *persons* over moraliteit beschikken, zijn zij als enige in staat om selves te beschermen tegen immoreel gedrag (Regan, 2004). Met andere woorden, met moraliteit komt morele verantwoordelijkheid. Wanneer een person een daad begaat die de schending van moreel relevante belangen van een ander individu tot gevolg heeft, is die daad immoreel, los van de identiteit (person of self) van het gedupeerde individu. Een morele behandeling van selves door persons is geen liefdadigheid, maar een morele plicht, en vanuit moreel oogpunt niet oneerlijk.

Het respect principle leidt tevens tot de vraag of men, aangezien selves en persons in gelijke mate over inherent value beschikken, beide groepen in elke situatie gelijkwaardig moet behandelen, en of er situaties bestaan waarin de morele rechten van selves mogen worden geschonden. Het feit dat men volgens het harm principle 'slechts' een *prima facie* plicht heeft om selves geen schade toe te brengen, doet terecht vermoeden dat dergelijke situaties bestaan. Zulke situaties moeten echter als extreme gevallen worden gezien. Zo zou het bijvoorbeeld moreel aanvaardbaar moeten zijn jezelf met proportioneel geweld te beschermen tegen de aanval van een wild dier (een behandeling van de pacifistische theorie die deze stelling tegenspreekt, valt helaas buiten de kaders van dit essay).

In situaties waarin een directe afweging moet worden gemaakt tussen de belangen van selves en persons, speelt Regans notie van *comparable harm* een belangrijke rol. De schade die verschillende individuen berokkend wordt, is 'vergelijkbaar' wanneer ze het welzijn van beide individuen in gelijke mate aantast. Er zijn situaties te bedenken waarin de schade die selves en persons berokkend wordt, niet vergelijkbaar is. Wanneer een actie minder schade zou berokkenen aan selves dan aan persons, mogen de morele rechten van de eerste groep, bij wijze van nood, geschonden worden. Ter verduidelijking bespreken we kort de befaamde *lifeboat*-casus. In de *lifeboat*-situatie bevinden zich vier mensen en een hond in een zinkende boot. Om de boot drijvende te houden, is het noodzakelijk een van de passagiers overboord te gooien. Onze intuïtie zegt dat de hond overboord moet worden gegooid. Maar hoe kan dat moreel verantwoord worden als de inherent

value van de menselijke en dierlijke passagiers gelijk is? Regan biedt een oplossing door het *worse-off principle* te introduceren. Dat principe wordt direct afgeleid van het *respect principle* en stelt dat “if we are to show equal respect for the value and rights of individuals (...) we cannot count a lesser harm to (one individual) as equal to or greater than a greater harm to (another individual)” (Regan, 2004, p. 309). In het geval van de *lifeboat* zal een passagier moeten sterven om de overige passagiers te redden. Wanneer een individu sterft, worden zijn/haar potentiële mogelijkheden tot het bereiken van ‘*satisfaction*’ belemmerd. Vanwege hun hogere intelligentie zijn dergelijke mogelijkheden in grotere mate aanwezig in persons dan in selves. De belemmering die de dood vormt, berokkent dus meer schade aan persons dan aan selves. Volgens het *worse-off principle* is men daarom moreel genooddaakt de hond overboord te gooien. Het is daarbij belangrijk te beseffen, dat het *worse-off principle* enkel geldt in extreme situaties, waarin een directe afweging moet worden gemaakt tussen de belangen van individuen. Het berust op een egalitaire waardering van inherent value en kan nooit worden gebruikt om de structurele exploitatie van selves te verantwoorden.

De gedachte dat de inherent value van dierlijke selves tot het respect en het harm principle leidt, vormt een krachtig argument tegen het asymmetrisch kantianisme. Immers, als selves het recht hebben op een dergelijke morele behandeling, en het asymmetrisch kantianisme dat recht enkel aan persons en niet aan dierlijke selves toekent, is dat moreel inconsistent.

5. Lidmaatschap van de menselijke soort

Voorstanders van het asymmetrisch kantianisme stellen dat hoewel selfhood inderdaad noodzakelijk is, het geen voldoende voorwaarde is om dieren het recht op behandeling als end-in-itself toe te kennen. Zij menen dat een individu, behalve een self, lid moet zijn van de soort *Homo sapiens* om in aanmerking te komen voor morele rechten. Op die wijze trachten zij de ongelijke behandeling van dierlijke selves en menselijke nonperson selves te verantwoorden. Het feit dat niet alle menselijke selves ook als persons kunnen worden beschouwd (verstandelijk beperkte mensen, dementerende ouderen en kleine kinderen zijn selves, maar geen persons), lijkt immers een dilemma te vormen voor asymmetrisch kantianen. Niet veel van hen zullen bereid zijn om menselijke nonpersons morele rechten te onthouden.

Carl Cohen beweert dat “rights are universally human; they arise in a human moral world, in a moral sphere. In the human world moral judgments are pervasive; it is the fact that all humans including infants and the senile are members of that moral community – not the fact that as individuals they have or do not have certain special capacities, or merits – that makes humans bearers of rights” (Cohen,

1997, p. 97). Carruthers (1992) draagt vergelijkbare argumenten aan wanneer hij claimt dat alle mensen een morele status hebben, maar geen enkel dier die heeft.

Die opvattingen zijn volledig arbitrair en een goed voorbeeld van wat Peter Singer *speciesism* heeft genoemd, dat wil zeggen “a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of members of one’s own species and against those of members of other species” (Singer, 2009, p. 6). Als een ‘inter-soortelijk’ kenmerk als selfhood moreel relevant is, zou het arbitrair zijn om dierlijke selves puur op basis van hun soort uit te sluiten van deelname aan de morele gemeenschap, net zoals het arbitrair zou zijn om individuen morele rechten te ontzeggen op basis van andere triviale eigenschappen zoals ras, geslacht of intelligentie. Er lijkt geen moreel consequente wijze te bestaan waarop men de toekenning van morele rechten aan menselijke nonpersons, maar niet aan dierlijke selves, kan verantwoorden. Aangezien beide groepen in het bezit zijn van selfhood en er voor zichzelf toe doen, moeten ze beide het morele recht toebedeeld krijgen om te worden behandeld als ends-in-themselves.

6. Conclusie

De asymmetrisch kantiaanse denkwijze waarin morele afwegingen aangaande dieren worden gebaseerd op utilitaristische principes, terwijl morele afwegingen aangaande menselijke dieren worden gebaseerd op kantiaanse principes, is moreel inconsistent en leidt tot een structurele exploitatie van dieren. Voorstanders van het asymmetrisch kantianisme baseren hun overtuigingen op het idee dat personhood een noodzakelijke voorwaarde is voor het verkrijgen van morele rechten. We hebben hier bepleit dat personhood als een voldoende, maar niet als een noodzakelijke voorwaarde voor het verkrijgen van dergelijk rechten moet worden beschouwd en dat dieren, ondanks het feit dat ze niet als *persons* gezien kunnen worden, over een andere moreel relevante eigenschap beschikken, namelijk selfhood. Aangezien de door de mens gecreëerde ethische principes deels zijn voortgekomen uit een erkenning van de morele inherent value van selfhood, is er geen arbitraire reden om zoogdieren, vogels en vissen morele rechten te ontzeggen. Het inzicht dat de inherent value van dierlijke selves niet verschilt van die van mensen, en dat die dieren het recht hebben om als ends-in-themselves te worden behandeld, heeft grote gevolgen voor de validiteit van het asymmetrisch kantianisme. Als dieren het recht hebben als ends-in-themselves behandeld te worden, moeten Regans respect principle en harm principle aangenomen worden, en hebben wij de *prima facie* plicht om dieren geen schade toe te brengen.

Die inzichten hebben verregaande sociale, politieke en economische gevolgen. Het feit dat dieren als moreel relevante selves moeten worden gezien, betekent dat hun welzijn een prominenter onderwerp zou moeten worden binnen het sociale

en politieke debat. Bovendien zou een toepassing van het respect principle en het harm principle een radicale verandering in onze omgang met dieren tot gevolg hebben. Zo zou een verwerping van het asymmetrisch kantianisme onder andere betekenen dat we een morele verplichting hebben de (commerciële) exploitatie van dieren (voor voedsel, medische doeleinden, wetenschappelijke experimenten, enzovoort) te staken. We beseffen evenwel dat er een discrepantie bestaat tussen theoretische deliberaties en de praktijk. De moderne mens zal zeer veel moeite hebben zich een leven zonder de producten van dierenexploitatie voor te stellen. Een afschaffing van dergelijke praktijken lijkt dan ook ver weg. Toch zouden de genoemde argumenten tegen het asymmetrisch kantianisme de lezer aan moeten zetten tot een beter overwogen attitude in zijn of haar omgang met dieren.

Noot

1. Mijn dank gaat uit naar Nicolas Vrousalis voor zijn begeleiding bij de totstandkoming van de originele Engelstalige versie van dit manuscript. Tevens dank ik Annelien de Dijn en de anonieme reviewers van *Res Publica* voor hun waardevolle commentaar op deze Nederlandstalige bewerking. Deze bijdrage is tot stand gekomen in het kader van de *Res Publica* Publicatieprikkel.

Literatuur

- Abbate, C. (2014). Virtues and animals: A minimally decent ethic for practical living in a non-ideal world. *Journal of Agricultural Environmental Ethics*, 27(6), 909-929.
- Carruthers, P. (1989). Brute experience. *Journal of Philosophy*, 86(5), 258-269.
- Carruthers, P. (1992). *The animals issue: Moral theory in practice*. Newcastle upon Tyne: Atheneum Press Ltd.
- Cohen, C. (1986). The case for the use of animals in biomedical research. *The New England Journal of Medicine*, 315(14), 865-869.
- Cohen, C. (1997). Do animals have rights? *Ethics and Behavior*, 7(2), 91-102.
- Cushing, S. (2003). Against "humanism": Speciesism, personhood, and preference. *Journal of Social Philosophy*, 34(4), 556-571.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. New York: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (2012). The rights of animals and unborn generations. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Ethical theory: An anthology* (2nd ed.; pp. 372-380). Chichester: John Wiley & Sons, Inc.

- Francione, G. (2007). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- Frey, R. (1979). Rights, interests, desires, and beliefs. *American Philosophical Quarterly*, 16(3), 233-239.
- Kant, I. (2012). We have no moral duties to animals. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Ethical theory: An anthology* (2nd ed.; pp. 359-360). Chichester: John Wiley & Sons, Inc.
- Korsgaard, C. M. (2004). Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, 25(1), 79-110.
- Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political philosophy: An introduction*. New York: Oxford University Press.
- McMahan, J. (2002). *The ethics of killing: Problems at the margins of life*. New York: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: An introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights* (2nd ed.). Berkeley: University of California Press.
- Sapontzis, S. (1981). A critique of personhood. *Ethics*, 91(4), 607-618.
- Singer, P. (2009). *Animal liberation* (4th ed.). New York: HarperCollins Publishers.
- Steinbock, B. (1978). Speciesism and the idea of equality. *Philosophy*, 53(204), 247-256.
- Stich, S. (1979). Do animals have beliefs? *Australasian Journal of Philosophy*, 57(1), 17-18.
- Wood, A. (1998). Kant on duties regarding nonrational nature. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 72(1), 189-210.