

**Is het vermogen om pijn en genot te ervaren vanuit een Kantiaans standpunt voldoende om dieren te benaderen als doelen op zichzelf en niet louter als middel?**

W9XA6A Bachelorscriptie met seminarie: ethiek, sociale en politieke filosofie

Coördinator: Dr. Jens van 't Klooster

Bastijns Julie  
Bachelor in de wijsbegeerte

Academiejaar 2021-2022

# Inhoudsopgave

1. **Inleiding**
2. **De positie van Immanuel Kant omtrent de morele status van dieren**
  - 2.1. *Inleiding*
  - 2.2. *De Kantiaanse ethiek of deontologie*
  - 2.3. *Kants standpunt omtrent de morele positie van niet-menselijke dieren*
    - 2.3.1. The Humanity Formulation of the Categorical Imperative
    - 2.3.2. De indirecte rechten positie
  - 2.4. *Conclusie*
3. **Het Kantiaanse argument van Christine Korsgaard**
  - 3.1. *Inleiding*
  - 3.2. *Het verschil tussen niet-rationele en rationele dieren*
  - 3.3. *De wetgevende macht*
  - 3.4. *De dierlijke natuur*
4. **Kritische bedenkingen bij Christine Korsgaard**
  - 4.1. *Substantiële problemen*
  - 4.2. *Praktische problemen*
    - 4.2.1. Het probleem van de zandhoop
    - 4.2.2. Het probleem van de huisdieren
    - 4.2.3. Zijn we verplicht predatie in het wild te vermijden?
5. **Conclusie**

## 1. Inleiding

We leven in een tijd waarin er, geïnspireerd door de klimaatproblematiek, steeds meer aandacht is voor de interactie tussen de mens en de natuur. Men vraagt zich af wat de precieze impact is van onze huidige manier van leven op de planeet en haar bijbehorende flora en fauna, wat op haar beurt aanleiding geeft tot een brede waaier aan ethische vragen over de positie van de mens ten opzichte van de natuur.

In dit multidimensionale debat neemt fauna een prominente plaats in. Dieren, en in het bijzonder zoogdieren, staan dicht bij de mens dan entiteiten als bomen, planten en geologische processen. Ze communiceren, lijden, genieten, gedragen zich empathisch, voeden jongen op, en lijken soms zelfs over humor en altruïsme te beschikken. De mens heeft een rechtstreekse en duidelijke impact op deze levende wezens, en hun lijden en genot als gevolg daarvan laat weinig mensen onberoerd. Het is aldus moeilijk om na te denken over de impact van de mens op onze omgeving zonder speciale aandacht te besteden aan de dieren die meer op ons lijken dan eender welk organisme op deze planeet.

In de context van deze prangende ethische vragen, gaat dit essay dieper in op de morele status van niet-menselijke dieren en onze adequate, overeenkomstige omgang met hen. De vraag is, met andere woorden of er iets distinctief aan het mensdom valt te onderscheiden dat de idee rechtvaardigt dat we een heel andere ethische standaard hanteren bij mensen dan bij niet-menselijke dieren.<sup>1</sup> Om een banaal voorbeeld te noemen: de meeste mensen hebben er geen probleem mee om dieren op grote schaal te consumeren, terwijl het consumeren van medemensen de breed uitgedragen status heeft absoluut moreel verwerpelijk te zijn.

Meer specifiek zal ik deze problematiek benaderen vanuit het Kantiaanse of deontologische standpunt, waarbij ik als uitgangspunt de tweede formulering van de categorische imperatief van Immanuel Kant hanteer. Deze stipuleert dat de mensheid absoluut als doel op zichzelf behandeld moet worden. De centrale vraag in deze scriptie is dan of deze morele wet ook toegepast kan worden op niet-menselijke dieren, en we ze dus óók moeten behandelen als doelen op zichzelf. Niet-menselijke dieren zouden dus, wat die notie betreft, eenzelfde morele status krijgen als mensen.

---

<sup>1</sup> Lori Gruen, "The Moral Status of Animals", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021).

In het eerste deel van mijn scriptie zal ik de positie van Immanuel Kant verduidelijken, de centrale figuur binnen de deontologie, omtrent de morele status van niet-menselijke dieren. Na een korte schets van de deontologische context en Kantiaanse ethiek, zal ik ingaan op zijn specifieke visie omtrent dierethiek, wat Korsgaard de *Indirect Duty View* noemt. Ik zal tevens ook aantonen waarom deze visie problematisch is en niet kan dienen als een afdoende leidraad voor onze morele omgang met niet-menselijke dieren.

Het kernargument in deze scriptie is echter de interpretatie die de Amerikaanse filosofe Christine Korsgaard heeft gegeven van Kants ethiek, opdat ze ook toepasbaar is op niet-menselijke dieren. Ik doorloop de verschillende stappen van haar argument om tot de conclusie te komen dat in de specifieke tweede formulering van Kants categorische imperatief, dieren óók als doelen op zichzelf, en niet louter als middel, moeten worden behandeld. Dit op basis van hun basale, dierlijke verlangens en instincten die we met hen delen. Met andere woorden, dat we dieren moeten behandelen zoals we normaal gezien ook met rationele of menselijke wezens omgaan.

Tot slot ga ik in op enkele problemen met het Kantiaanse argument van Christine Korsgaard, zowel substantieel als meer praktisch. Substantiële problemen verwijzen enerzijds naar het feit dat niet alle morele wetten die we opstellen, teruggevoerd kunnen worden op onze dierlijke natuur. Anderzijds zou men zich ook de vraag kunnen stellen naar de aard en omvang van die zogezegde dierlijke natuur: ze omvat instincten waar we bezwaarlijk onze morele wetten op zouden willen baseren.

Meer praktische problemen zijn gebaseerd op Korsgaards conclusie dat niet-menselijke dieren eenzelfde morele status zouden krijgen als mensen. Enerzijds is het niet helemaal duidelijk wat allemaal onder haar definitie van ‘*creature*’ valt, waardoor men Korsgaards argument ook zou kunnen inzetten voor de bescherming van insecten en zelfs planten, wat contra-intuïtief én praktisch niet haalbaar is. Anderzijds is heel onze samenleving gebouwd op een instrumentele behandeling van niet-menselijk dieren: het bezit van huisdieren bijvoorbeeld, is in de context van Korsgaards argument geen evidentie. Tot slot bespreek ik de vraag of de mensheid dan de morele plicht heeft om een soort morele standaard te hanteren in de dierenwereld, door bijvoorbeeld predatie te verhinderen. Een orka die de tong van een walvisjong opeet, reduceert zijn prooi ontegenzeggelijk tot een middel. Het is met andere woorden geen evidentie om morele wetten toe te passen op de natuur, die juist onverschillig staat ten opzichte van moraliteit.

## 2. De positie van Immanuel Kant omtrent de morele status van dieren

### 2.1. Inleiding

De vraag naar de morele status van dieren kan behandeld worden door verschillende ethisch-filosofische theorieën. Hedendaagse moraalfilosofen houden zich bezig met de vraag of het moreel toegestaan of juist verwerpelijk is om niet-menselijke dieren te consumeren, te gebruiken als proefdieren, of te houden als gezelschapsdieren. In dit domein speelt het consequentialisme en, meer specifiek, het utilitarisme een prominente rol. De eerste filosofische traktaten over de morele status van dieren zijn immers van de hand van Jeremy Bentham, Peter Singer en Tom Regan, die allemaal uitgaan van de utilitaristische notie dat de kwantiteit van pijn en genot de morele waarde van een daad bepaalt.<sup>2</sup>

Deze scriptie behandelt echter een andere ethische stroming: de deontologie of het Kantianisme, die omwille van haar vermeend intellectualisme minder snel wordt gebruikt in filosofische discussie over de morele status van niet-rationele wezens. In deze paragraaf zal ik ingaan op de ethische positie van de centrale figuur binnen de deontologie, de Duitse filosoof Immanuel Kant, en aantonen waarom hij niet-menselijke dieren een andere morele status toekent dan de rationele mensheid.

### 2.2. De Kantiaanse ethiek of deontologie

Voordat ik dieper inga op Kants specifieke positie met betrekking tot de morele status van niet-menselijke dieren, is het raadzaam eerst de deontologie of het Kantianisme zelf te beschouwen, de ethische stroming waarvan Kant wordt beschouwd als de grondlegger. Dit is tevens het kader waarbinnen deze scriptie zich situeert.

De deontologie wordt het duidelijkst gedefinieerd in contrast met het consequentialisme: het is, breed genomen, een normatieve theorie die stelt dat het *niet* de gevolgen van een handeling, en dus ook niet de toevallige omstandigheden erom, zijn die de morele criteria vormen van een handeling. Wat een handeling moreel lovenswaardig of afkeurenswaardig maakt, is (het gebrek aan) conformiteit aan een morele norm. Iemand vermoorden bijvoorbeeld, kan in een consequentialistische ethiek moreel lovenswaardig zijn als het goede gevolgen heeft. Als men in een deontologische

---

<sup>2</sup> Gruen, "The Moral Status of animals".

ethiek echter de morele norm hanteert dat moord moreel afkeurenswaardig is, dan is deze handeling altijd verkeerd, ongeacht de goede gevolgen die eruit kunnen volgen. Dit strookt met onze diepe morele intuïtie dat er bepaalde handelingen zijn die echt nooit moreel toegelaten zijn, zoals bijvoorbeeld moord op kinderen. Moraliteit, in conclusie, mag in de deontologie nooit afhangen van toevallige gevolgen of arbitraire omstandigheden: wat een handeling moreel evalueert, is de conformiteit aan de morele wet, en dit is iets waar mensen zelf verantwoordelijk voor zijn.<sup>3</sup>

In *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (De fundering van de metafysica van de zeden) uit 1785 legt Kant de fundamentele principes voor deze deontologische denkwijze. Relevant in de context van deze scriptie, is de notie van ‘morele norm’ die ik eerder vermeldde. Volgens Kant kunnen we deze normen, die fungeren als een leidraad in het maken van morele beslissingen, afleiden uit een soort algemeen principe: de categorische imperatief. Cruciaal is dat deze categorische imperatief het product is van onze rede, en meer specifiek onze praktische rede, wat ik later verder zal verduidelijken. Aangezien Kant er van uit lijkt te gaan dat alle mensen rationele wezens zijn, zou elk mens tot die categorische imperatief moeten kunnen komen, en dat maakt deze imperatief én alle morele normen die eruit volgen universeel bindend en geldend.<sup>4</sup>

Er zijn drie formuleringen van de categorische imperatief, die volgens Kant eigenlijk allemaal verschillende formuleringen zijn van eenzelfde wet. In deze scriptie staat de tweede formulering centraal, die ik in de volgende paragraaf zal bespreken. Toch is het relevant om, ter illustratie van het universele karakter van de categorische imperatief, de eerste en tevens ook bekendste formulering ook te vermelden. Deze is als volgt: “Handel alleen volgens het maxime waarvan je tegelijkertijd kunt willen dat het een algemene wet wordt.” Een maxime is een soort subjectieve handelingsregel die het motief van een handeling aangeeft. Bijvoorbeeld: “als ik, een winkelier, meer geld wil, dan reken ik oneerlijke prijzen aan uit eigenbelang.” Zou de handelaar dan willen dat dit een algemene wet wordt, dat met andere woorden elke handelaar uit eigenbelang oneerlijke prijzen aanrekent? Natuurlijk niet, aangezien de kans groot is dat hij zelf dan bedrogen zou worden. Als de winkelier dan toch een handeling uitvoert, gedreven door

---

<sup>3</sup> Martin van Hees en Thomas Nys, *Basisboek Ethiek*, ed. Ingrid Robeyns (Amsterdam: Boom, 2014), 113–15.

<sup>4</sup> Van Hees en Nys, *Basisboek Ethiek*, 116–19.

dat motief, dan handelt hij niet alleen moreel afkeurenswaardig, maar ook irrationeel. Hij kán immers niet rationeel willen dat zijn eigen maxime een algemene wet wordt.<sup>5</sup>

Dit voorbeeld illustreert goed hoe men uit de categorische imperatief een morele plicht kan afleiden, en tevens ook het universele karakter van deze plicht. Een moreel juiste handeling, dat wilt zeggen een handeling waarvan het motief in overeenstemming is met onze morele plicht, is moreel aanvaardbaar voor elk rationeel individu.

### 2.3. *Kants standpunt omtrent de morele positie van niet-menselijke dieren*

Aan de hand van de concepten uit de algemene Kantiaanse ethiek, ga ik nu specifieker in op Kants standpunt omtrent dierethiek en hoe hij dan denkt dat we met niet-menselijke dieren moeten omgaan. Op het eerste zicht lijkt er een vreemde discrepantie te zijn tussen enerzijds één van Kants meest intuïtieve ideeën omtrent het gebruik van personen als doelen op zichzelf, en anderzijds zijn ideeën omtrent de behandeling van niet-menselijke dieren. Dit standpunt wordt door Christine Korsgaard, wiens argumentatie de rode draad vormt doorheen deze scriptie, *The indirect duty view* genoemd. Ik zal er in de rest van de scriptie naar verwijzen als ‘de indirecte rechten positie’

#### 2.3.1. The Humanity Formulation of the Categorical Imperative

Eerst zal ik kijken naar wat de tweede formulering van de categorische imperatief concreet inhoudt, en waarom het lijkt te suggereren dat niet-menselijke dieren geen aanspraak kunnen maken op een moreel statuut.

Kants ethiek lijkt op het eerste zicht vrij intellectualistisch, met haar nadruk op de rede die onontbeerlijk is om morele normen uit de categorische imperatief af te leiden. Dit wordt misschien nog het duidelijkst geïllustreerd door de tweede formulering van zijn categorische imperatief, de *Humanity Formulation of the Categorical Imperative*: “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

---

<sup>5</sup> Van Hees en Nys, Basisboek Ethiek, 118–22.

as a means.”<sup>6</sup> In de context van Korsgaards interpretatie is het relevant om de aandacht te vestigen op het woord ‘*merely*’. Natuurlijk gebruiken we af en toe mensen als middel voor onze doelen: de leraar gebruiken we als middel om kennis op te doen, de politieagent als een middel om onze veiligheid te vrijwaren. Het gaat er om dat ze steeds zowel middel als doel zijn.<sup>7</sup>

Wat Kant bedoelt met de mensheid als een doel op zichzelf te beschouwen en behandelen, is dat we geen dwang, bedreiging of misleiding mogen gebruiken om de doelen en autonome keuzes van anderen te veronachtzamen ten voordele van onze eigen doelen. Om het voorbeeld van de leraar te gebruiken: het is geen probleem om de leraar als een middel te gebruiken, zolang we zijn eigen doelen als even waardevol erkennen als die van ons, en zo ook zijn autonomie. Wanneer we de leraar echter onder schot houden en hem dwingen les te geven, is het duidelijk dat we zijn autonome keuze om *geen* les te geven niet respecteren, met als gevolg een schending van onze morele plichten.<sup>8</sup>

Dit principe ondersteunt een diepe, morele intuïtie dat bijvoorbeeld slavernij, uitbuiting of seksueel misbruik inherent verkeerd zijn. Het is een ongeschreven regel dat mensen meer zijn dan slechts instrumenten voor de doelen van anderen, en zo ook moeten worden behandeld. Iets minder intuïtief, betekent de notie van ‘doel op zichzelf’ óók dat we ons best moeten doen om andere mensen te helpen om hun eigen doelen te bereiken, tenminste wanneer ze niet in conflict zijn met die van ons. Als we het doel van de leraar in mijn vorige voorbeeld, namelijk lesgeven, niet actief mee helpen promoten, behandelen we hem ook niet als een doel op zichzelf. Onze eigen doelen beschouwen we als dingen die goed zijn om na te streven, en datzelfde respect moet opgebracht worden voor andere leden van de mensheid.<sup>9</sup>

Wanneer nu een grotere groep van rationele wezens elkaar als doelen op zichzelf behandelt, dat wilt zeggen zich aan de morele wet houdt, dan krijgen we wat Kant *The Kingdom of Ends* of ‘rijk der doelen’ noemt. Het is een soort geïdealiseerde samenleving die wordt geconstitueerd door morele wetten en waarin de burgers

---

<sup>6</sup> Christine Korsgaard, “Fellow Creatures: Kantian ethics and our duties to animals”, *The Tanner Lectures on Human Values* 24 (2004): 80.

<sup>7</sup> Korsgaard, “Fellow Creatures”, 80.

<sup>8</sup> Christine M. Korsgaard. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 78.

<sup>9</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 78.



elkaars autonomie op een reciproke manier respecteren. Relevant voor Korsgaards argument is dat de burgers deze wetten op een democratische manier hebben opgesteld en gestemd. Die wetten zijn tevens acceptabel voor elk rationeel wezen, aangezien ze afgeleid worden uit de universele, praktische rede.<sup>10</sup>

De *humanity* in Kants formulering, is identiek aan onze rationele natuur. Het gaat hier specifiek over de *praktische* rede: het vermogen om moreel te handelen volgens autonome keuzes. In deze context is het louter-als-middel-behandelen van rationele wezens gelijk aan het veronachtzamen van hun autonomie. Om het voorbeeld van slavernij te gebruiken: deze praktijk verhindert logischerwijs het vermogen van de slaaf om autonome keuzes te maken.<sup>11</sup>

In deze optiek hebben dus alleen mensen het recht om als doelen op zichzelf te worden behandeld; alleen zij hebben immers een rationele autonomie die kan worden geschonden. Een voor de hand liggende objectie, is dat Kants ethiek in dat geval een fundamentele lacune kent met betrekking tot alle niet-rationele wezens. Niet alleen zouden erg jonge kinderen, mentaal gehandicapten en slapende mensen dan niet als doelen op zichzelf moeten worden behandeld, ook de in deze context relevante niet-menselijke dieren.<sup>12</sup>

### 2.3.2. De indirecte rechten positie

In deze paragraaf bespreek ik de specifieke positie van Kant omtrent enerzijds de morele status van niet-menselijke dieren, en anderzijds de manier waarop we ze moeten behandelen.

Kant lijkt inderdaad te suggereren dat niet-rationele dieren buiten de reikwijdte van zijn formulering van de categorische imperatief vallen. Hij formuleert het in zijn Fundering van de metafysica van de zeden als volgt:

Beings the existence of which rests not on our will but on nature, if they are beings without reason, have only a relative worth, as means, and are therefore called *things*, whereas rational beings are called *persons* because their nature already marks them out as an end in itself, that is, as something that may not be used merely as a means.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 78.

<sup>11</sup> Korsgaard, "Fellow Creatures", 80-81.

<sup>12</sup> Korsgaard, "Fellow Creatures", 81-82.

<sup>13</sup> Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 85.

Met andere woorden: de morele status van de wezens wiens bestaan rust op hun natuur, de niet-menselijke dieren, suggereert dat we ze mogen behandelen als louter middel, op dezelfde manier als we bijvoorbeeld objecten hanteren.

Echter, wanneer Kant zijn visie uiteenzet over hoe we dan praktisch gezien niet-menselijke dieren moeten behandelen, vinden we richtlijnen die haaks staan op zijn conceptuele argumenten. Hij stipuleert bijvoorbeeld dat we dieren niet mogen gebruiken in pijnlijke experimenten, als het niet strikt noodzakelijk is. Ook gezelschaps- of werkdieren laten verhongeren of doden na hun diensten, is voor hem uit den boze.<sup>14</sup>

Deze ogenschijnlijke discrepantie kan worden verklaard door te verwijzen naar zijn eigen theorie over dierethiek: de indirecte rechten positie. Deze houdt in dat we de morele plichten die ik zojuist noemde, niet direct verschuldigd zijn aan de dieren zelf, maar aan onszelf. Met andere woorden, er zijn wel morele plichten met betrekking tot niet-menselijke dieren, maar de bron ervan is niet hun eigen morele statuut, dat nog steeds van de aard van een middel blijft. De reden dan dat we dieren met respect en waardigheid moeten behandelen, volgens Kant, is omdat dat gevoelens in ons activeert die we moeten cultiveren ten voordele van moreel gedrag. Dieren vallen hiermee in dezelfde categorie als planten of andere esthetisch aangename natuurlijke objecten. Ter conclusie, we hebben slechts *indirecte* plichten ten opzichte van dieren, omdat onze empathische gevoelens die voortvloeien uit onze zachtaardige en respectvolle omgang met hen, nuttig zijn in onze morele relaties met andere mensen.<sup>15</sup>

Er is veel kritiek gekomen op dat idee van indirecte morele plichten en de analogie die Kant suggereert tussen dieren en esthetische objecten of planten. Het grootste probleem met de morele attitude is, volgens Korsgaard, dat ze fundamenteel incoherent blijkt te zijn. Een uitvoerige bespreking van dit probleem valt buiten het bestek van deze scriptie, maar het lijkt hoe dan ook ongeloofwaardig dat bijvoorbeeld de liefde die een hondeneigenaar voor zijn hond voelt, niet gedreven wordt door bekommernis om het welzijn van het dier zelf, maar door met het cultiveren van aangename gevoelens.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 100.

<sup>15</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 100–1.

<sup>16</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 102–3.

De reden dat Kant gelooft dat we geen *directe* plichten hebben ten opzichte van dieren, is omdat niet-menselijke dieren niet kunnen participeren aan het reciproke constitueren van de wetgeving in het rijk der doelen. Ze hebben immers geen praktische rede die hun toelaat hun handelingen af te stemmen op morele overwegingen. Deze assumptie, dat het moreel statuut van een wezen bepaald wordt door (het gebrek aan) legislatieve vermogens, zal Korsgaard later ook bekritisieren, en zo pleiten voor *directe* plichten ten opzichte van niet-menselijke dieren.<sup>17</sup>

#### 2.4. *Conclusie*

We kunnen dus concluderen dat volgens Immanuel Kant zelf, niet-menselijke dieren niet beschouwd of behandeld moeten worden als doelen op zichzelf. In weerwil van hun vermogen om pijn en genot te ervaren, is het precies hun gebrek aan praktische rede en legislatieve vermogens dat deze morele status in de weg staat.

### 3. **Het Kantiaanse argument van Christine Korsgaard**

#### 3.1. *Inleiding*

In wat volgt zal ik een argument van de Amerikaanse filosofe Christine Korsgaard reconstrueren, dat aantoont dat Kants deontologie wel degelijk gebruikt kan worden om te pleiten voor de behandeling van dieren als doelen op zichzelf. Ze beargumenteert dat er een andere grond is dan de praktische rede die *directe* morele plichten ten opzichte van andere wezens dicteert. Dit zal de dierlijke natuur zijn, en meer specifiek, de natuurlijke drijfveren die hieruit voortkomen en de gevalideerde responsen op de schending ervan.

#### 3.2. *Het verschil tussen niet-rationele en rationele dieren*

Voordat men kan argumenteren dat dieren ook beschouwd moeten worden als doelen op zichzelf, in de betekenis van de tweede formulering van de categorische imperatief, is het relevant om de nadruk te leggen op het onderscheid tussen mensen en dieren.

---

<sup>17</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 101.

Zoals besproken heeft enkel de mens een rationele natuur, en dit krijgt bij Kant een specifieke invulling: “So as rational beings we are conscious of the principles on which we are inclined to act.”<sup>18</sup> Als ik honger heb en daarom naar de keuken loop, dan ben ik me ervan bewust dat het juist mijn verlangen naar voedsel is dat me ertoe aanzet in beweging te komen. Dit zelfbewustzijn laat een normatieve reflex toe, waarbij ik de juistheid van mijn actie evalueer. Dit laat de mens toe om bijvoorbeeld te diëten, als voorbeeld van een evaluatie van een instinctieve reactie: “Moet ik wel beginnen te eten wanneer ik honger heb?”.

Deze evaluatieve capaciteit kan uiteindelijk gebruikt worden om moreel te handelen, dat wil zeggen, een handelen gebaseerd op autonome, rationele keuzes. Een gemakkelijk voorbeeld hiervan is: ik maak de autonome keuze, volgens de categorische imperatief, dat moorden moreel verkeerd is, dan is elke handeling volgens dit principe een morele handeling. Dit principe van *normative self-government* of normatieve zelfbesturing – het vermogen om ons handelen af te stemmen op morele principes – is hetgeen wat rationele van niet-rationele wezens onderscheidt, en daarmee ook morele van niet-morele.<sup>19</sup>

Op dit vlak is Korsgaard het dus eens met Kant: niet-menselijke dieren zijn niet rationeel genoeg om moreel te handelen. Beide filosofen verschillen echter van mening over welke implicaties dit verschil tussen mensen en dieren heeft.

### 3.3. *De wetgevende macht*

Volgens Kant leidt dit gebrek aan moraliteit ertoe dat we geen directe morele plichten ten opzichte van dieren hebben. Ze kunnen, om het Kantiaans te omschrijven, niet participeren in een ‘debat’ waar morele wetten worden vastgesteld die de belangen en doelen van de wetgevers beschermen. Dit is wat Korsgaard consequent de ‘legislatieve macht’ noemt. De reden hiervoor is dat ze die praktische rede missen; ze handelen namelijk niet via die morele principes die hun doelen moeten beschermen. Een koe bijvoorbeeld kan niet zeggen: ik acht mijn doel om te overleven waardevol, en dus eis ik dat morele principes zich tot mij uitstrekken om te vermijden dat dat doel ooit wordt

---

<sup>18</sup>Korsgaard, “Fellow Creatures”, 85.

<sup>19</sup>Korsgaard, “Fellow Creatures”, 87.

geschonden. Ter conclusie: “Kant thinks that we can have duties only to someone who is in a position to morally constrain or obligate us by his will, and that only someone with a legislative will can do that.”<sup>20</sup>

Het besproken verschil tussen dieren en mensen impliceert volgens Korsgaard echter niet noodzakelijk dat we geen morele verplichtingen hebben ten opzichte van dieren. Volgens haar interpretatie van Kant, *vormen* we in dat zogenaamde debat een conceptie van de mensheid als doel-op-zichzelf. Dit wil zeggen dat we de doelen van mensen als waardevol achten, en morele principes opstellen die de schending of veronachtzaming ervan verhinderen. Het doel om te leven bijvoorbeeld wordt als waardevol geacht, met als gevolg een moreel verbod op moord. Belangrijk is dat deze doelen niet intrinsiek waardevol zijn: “We do not desire things because they are valuable; rather, we take them to be valuable because we desire them.”<sup>21</sup> We verlangen om te leven, bijvoorbeeld omdat we onszelf nog willen voortplanten, en dat maakt ons doel om te leven waardevol.

Volgens Korsgaard verwijst de zogenaamde wetgevende macht dus naar het feit dat mensen – doelen op zichzelf – zichzelf construeren als een bron van normatieve oordelen en zo waarde toekennen aan hun doelen, gebaseerd op instinctieve verlangens en noden.

De mens heeft dus, omwille van haar legislatieve vermogens, de potentiële capaciteit om de doelen van dieren als waardevol te erkennen. En het gebeurt ook vaak dat morele wetten zich uitstrekken tot degenen die de wetten niet mee hebben opgesteld. Bijvoorbeeld de rechten van het kind: recht op een goed leven, recht op onderwijs, recht op gezondheidszorg... zijn allemaal opgesteld door volwassenen.<sup>22</sup>

Mensen zijn dus, omwille van de praktische rede, in staat zowel zichzelf als anderen als doelen op zichzelf te beschouwen. De laatste vraag is dan “whether we human beings ever find it necessary, on rational reflection, to will laws whose protection extends to the other animals.”<sup>23</sup>

### 3.4. De dierlijke natuur

---

<sup>20</sup> Korsgaard, “Fellow Creatures”, 91.

<sup>21</sup> Korsgaard, “Fellow Creatures”, 93.

<sup>22</sup> Korsgaard, “Fellow Creatures”, 95-6.

<sup>23</sup> Korsgaard, “Fellow Creatures”, 96.

Volgens Korsgaards interpretatie van Kants ‘debat’ kiezen we dus zelf als autonome wezens aan welke doelen we waarde hechten en dus welke beschermd moeten worden door morele principes. Het is echter niet onze autonome of morele natuur die onze doelen als moreel relevant dicteert; we bestempelen handelingen als verwerpelijk omdat ze een inbreuk zijn op onze *dierlijke* natuur. Een moreel gebod als ‘gij zult niet doden’ is bijvoorbeeld gebaseerd op een dierlijk instinct om te blijven leven, en de praktische rede kan dat doel dan consolideren. Onze morele waarden zijn dus steeds gebaseerd op onze dierlijke natuur, en dit is een natuur die we delen met alle niet-menselijke dieren. Alle dieren, mensen inclusief, willen immers voldoende eten hebben, niet gewond geraken, niet lijden... en wanneer iemand een inbreuk pleegt op de dierlijke natuur van bijvoorbeeld een hond, vertoont deze een gevalideerde respons in de vorm van pijn.<sup>24</sup>

Aangezien onze dierlijke natuur de grond vormt voor normativiteit, is er volgens Korsgaard dus geen enkele reden dat onze morele verplichtingen zich *niet* zouden uitstrekken tot dieren. Het enige relevante criterium om de doelen van mensen te respecteren, is de waarde die we hechten aan de dierlijke natuur, en deze delen we met dieren. Korsgaard lijkt dus te impliceren dat het incoherent zou zijn om niet-menselijke dieren deze waarde te ontzeggen.

Ter conclusie: “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. And that is why we have duties to the other animals.”<sup>25</sup>

#### 4. Kritische bedenkingen bij Christine Korsgaard

Christine Korsgaard beschrijft haar argument zeer uitvoerig en gedetailleerd, met oog voor detail en interne coherentie. Toch zijn er enkele problemen met haar argumentatie en conclusie die, mits ze onopgelost blijven, haar project op losse schroeven kunnen zetten. Ik kijk eerst kort naar twee fundamentele problemen met haar manier van argumenteren, en vervolgens naar drie consequenties van haar conclusie die praktisch moeilijk geïmplementeerd kunnen worden.

---

<sup>24</sup> Korsgaard, “Fellow Creatures”, 103-5.

<sup>25</sup> Korsgaard, “Fellow Creatures”, 106.

#### 4.1. *Substantiële problemen*

Ten eerste is er reden om te twijfelen aan de claim dat al onze huidige morele wetten hun grond hebben in onze dierlijke natuur. Eén van de morele wetten die Kant met behulp van de categorische imperatief afleidt, is dat de mens niet mag liegen. Als we Korsgaards interpretatie volgen, lijkt het niet plausibel dat liegen een inbreuk vormt op onze dierlijke verlangens. Dit tegenvoorbeeld lijkt te suggereren dat onze morele wetten en doelen niet alleen maar gebaseerd kunnen zijn op onze dierlijke natuur.

Een alternatieve verklaring zou echter kunnen zijn dat liegen voor conflicten kan zorgen en de toekomstige coöperatie tussen soortgenoten bemoeilijkt. Het vermijden van conflict, dat eveneens levensbedreigend kan zijn, en de voordelen van samenwerking lijken wel inherent te zijn aan elke diersoort. Met andere woorden, op die manier is het morele verbod op liegen indirect ook een bescherming van onze dierlijke natuur.

Korsgaard zelf stelt voor, in een e-mail met de auteur, om twee soorten plichten te identificeren om dit probleem te omzeilen. Er zijn bepaalde plichten die voortkomen uit onze dierlijke natuur, en zo gelden voor zowel mensen als dieren, en ook plichten die gefundeerd zijn in onze rationele autonomie, die enkel gelden voor de mensheid met legislatieve vermogens. Liegen zou in dit scenario onder de tweede soort plichten vallen, aangezien ze iemands autonome redenering manipuleert.<sup>26</sup>

Een tweede probleem is dat Korsgaard niet voldoende specificeert wat die dierlijke natuur precies omvat. Een gevolg daarvan is dat ze bepaalde handelingen die daaruit voortkomen, en die we absoluut moreel verwerpelijk vinden, toch legitimeert en beschermt met morele wetten. Als men bijvoorbeeld chimpansees observeert, zien we gedrag als moord, verkrachting en mutilatie, dat blijkbaar gedictieerd wordt door hun dierlijke natuur.<sup>27</sup> Het lijkt echter niet plausibel dat onze morele wetten dat gedrag zouden moeten vrijwaren; anders zouden wij mensen moord niet meer kunnen veroordelen. De vraag is dus, met andere woorden, waarom de natuurlijke drijfveer om te blijven leven, wél een morele wet kan begronden, maar het natuurlijk verlangen om te moorden niet. Het gevolg is een conflict tussen twee dierlijke instincten, en

---

<sup>26</sup> Christine Korsgaard, e-mailbericht aan de auteur, 25 mei 2022.

<sup>27</sup> Amber van der Meulen, "Agressie in het dierenrijk", Psychologiemagazine, laatst geraadpleegd op 20 mei 2022, <https://www.psychologiemagazine.nl/artikel/agressie-in-het-dierenrijk/>.

Korsgaards beschrijving van ‘dierlijke natuur’ is te vaag om te concluderen waarom een verlangen om te blijven leven primeert boven een verlangen om te moorden, en waarom. Dit is een kritiek die nog terug zal komen in paragraaf 4.2.3 en verwijst naar de algehele moeilijkheid om een morele standaard te deduceren uit of toe te passen op de natuur, die van nature chaotisch en amoreel is.

#### 4.2. *Praktische problemen*

In deze paragraaf zal ik kort ingaan op enkele problematische consequenties van praktische aard die volgen uit Korsgaards stelling dat niet-menselijke dieren als doelen op zichzelf moeten worden behandeld.

Eerst bespreek ik het zogenoemde ‘probleem van de zandhoop’, dat in de filosofie vaak wordt gebruikt om de zinloosheid van arbitraire scheidingen aan te duiden. In dit geval is het onduidelijk welke wezens nog onder de reikwijdte van Korsgaards argument vallen, en welke niet.

Vervolgens besteed ik aandacht aan het feit dat Korsgaards argument, als het werkt, aanleiding zou geven tot ingrijpende veranderingen in onze samenleving, waarin de instrumentele behandeling van niet-menselijke dieren een prominente plaats inneemt. Hierbij beschouw ik specifiek het bezit van huisdieren.

Tot slot ga ik kort nog in op de vraag of de mensheid, als niet-menselijke dieren toch onder onze morele wetten vallen, niet de morele verplichting heeft om geweld in het dierenrijk, en meer specifiek predatie, te verhinderen.

##### 4.2.1. Het probleem van de zandhoop

Het eerste praktische probleem dat ik zie met Korsgaards argument, is wat ik informeel ‘het probleem van de zandhoop’ zal blijven noemen. Het verwijst naar een bekende illustratie in de filosofie: vanaf wanneer mogen we een hoeveelheid zandkorrels een hoop noemen? Is dat na 10 korrels, of na 100? De grens die we hiervoor trekken, zal absoluut arbitrair zijn en geen solide rechtvaardiging hebben.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Stijn Bruers. *Morele Illusies: waarom onze Intuities niet te vertrouwen zijn* (Antwerpen: Houtekiet, 2017), 40–41.



Korsgaard worstelt met een gelijkaardig probleem, wat drastische praktische implicaties heeft. In de vorige paragrafen heb ik gesproken over de grond van normativiteit die Korsgaard voorstelt: wat moreel relevant is, is de schending van instinctieve verlangens en doelen die ontspringen aan de dierlijke natuur, en de reactie in termen van pijn en genot die hierop volgt. Met betrekking tot dieren als honden en katten is dit een heel intuïtieve gedachte: een hond zal kwispelen als je hem eten geeft, en een kat zal klagerig miauwen als je haar pijn doet. Het lijkt dan ook voor de hand liggend dat we directe morele plichten hebben ten opzichte van *deze* dieren.

Het probleem hierbij, is dat insecten als vliegen of muggen, eveneens gevalideerde responsen vertonen op inbreuken op hun dierlijke natuur. Ook vliegen verzetten zich hevig als ze met een elektrische vliegenmepper worden gepakt. Sommige onderzoeken suggereren zelfs dat spinnen ook een perceptie van pijn hebben.<sup>29</sup> Zou dat dan impliceren dat we nooit meer een insect mogen verdelgen? In dat geval zijn hun instinctieve doelen, namelijk verder leven en zich voortplanten, duidelijk geschonden. Dit lijkt intuïtief niet erg aannemelijk noch haalbaar, maar de vraag is dan wel waar en op welke grond we een lijn hebben getrokken tussen moreel relevante dieren enerzijds, en insecten anderzijds. Vallen bijvoorbeeld ratten nog onder de bescherming van Korsgaards argument? Wat het antwoord ook is, het zal even arbitrair zijn als een tien zandkorrels een hoop te noemen, en negen niet.

Het probleem wordt echter nog radicaler op scherp gesteld, want volgens Gregory L. Bock, een Amerikaanse professor in de filosofie, kan Korsgaards argument zelfs ingezet worden ter verdediging van planten. Een plant verschrompelt immers als ze geen water krijgt, en sterft af als we ze uit de grond trekken. Dat zijn eveneens gevalideerde responsen op gebeurtenissen die haar functionele werking aantasten. In dat geval zouden we zelfs planten als doelen op zichzelf moeten behandelen. Dit is uiteraard een onhoudbaar voornemen.<sup>30</sup>

Deze kritiek valt deels te omzeilen aan de hand van een Wittgensteiniaanse repliek: er heerst misschien conceptuele verwarring over wat nu precies onder de term ‘dier’ valt, maar er zijn ontegenzeggelijk enkele ‘prototypen’ binnen deze categorie, waar Korsgaards argument wel relevant voor is. Ter illustratie: het is

---

<sup>29</sup> Thomas Eisner. *For Love of Insects* (Harvard: Harvard University press, 2005), 253.

<sup>30</sup> Gregory Bock, “Korsgaard and Non-Sentient Life”, *Between the Species* 17 (2014): 74–84.

onduidelijk vanaf welk moment de zandkorrels een zandhoop worden, en enig onderscheid zal arbitrair zijn. Dat neemt echter niet weg dat we het er allemaal over eens kunnen zijn dat één miljoen zandkorrels wél een hoop vormen, en twee niet. Een hoop van een miljoen zandkorrels is dan een ‘prototypische’ zandhoop.<sup>31</sup> Op dezelfde manier zullen we allicht nooit een rechtvaardig, moreel onderscheid kunnen maken tussen het beschermen van muizen, en verdelgen van insecten. Dat neemt echter niet weg dat we kunnen concluderen dat onze huidige omgang met bijvoorbeeld koeien in de bio-industrie, een absolute schending vormt tegen hun dierlijke natuur. Het is niet omdat de moreel relevante grens arbitrair is, dat het argument niet meer werkt voor dieren waarvan we zeker weten dat we hun algemene belangen schenden.

#### 4.2.2. Het probleem van de huisdieren

Verder heeft het argument van Korsgaard verregaande implicaties met betrekking tot de manier waarop we onze samenleving zouden moeten inrichten. Overal ter wereld worden dieren immers intensief gebruikt als middel tot onze doelen: medische experimenten op dieren, het bezit van huisdieren, het gebruik van dieren als werkkrachten, het eten van vlees... Ik beperk me hier tot het bezit van huisdieren.

Zoals reeds beargumenteerd, moeten we elk levend wezen behandelen als een doel op zichzelf en niet louter als een middel. Het is echter wel moreel toegestaan om iemand te gebruiken in dienst van je eigen persoonlijke doelen, zolang het ‘middel’ in kwestie kan instemmen met je eisen en diens autonomie om zijn eigen doelen na te streven dus niet wordt geschonden. Met andere woorden, de persoon moet volledig vrijwillig en geïnformeerd kunnen instemmen met de handeling. Het wordt snel duidelijk waarom dit in de context van huisdieren problematisch is: huisdieren kunnen immers helemaal geen vrije en geïnformeerde toestemming geven aan alle handelingen waar hun eigenaars hun toe dwingen. Ze zijn ten eerste nooit echt geïnformeerd over welke gevolgen hun toestemming heeft: als ik mijn hond naar de dierenarts lok onder het mom van ‘we gaan wandelen’, gaat ze vrolijk, maar misleid mee. Ten tweede wordt, onder de beste bedoelingen, de vrije wil van

---

<sup>31</sup> Pieter Adriaens en Andreas De Block. *Denken over lichamen: wijsbegeerte voor biomedische wetenschappers* (Kalmthout: Pelckmans Pro, 2018), 142, 177.

huisdieren beperkt en hun gebrek aan toestemming genegeerd. Een kat die in anticipatie van een noodzakelijke injectie krabt en tegenstribbelt, wordt snel verdoofd. Men zou hier nog kunnen argumenteren dat in het voorbeeld van de dierenarts, de dwang juist wordt ondernomen om andere doelen van de huisdieren te beschermen, zoals een pijnvrij leven. Aan de andere kant worden de doelen, aangevoerd door de dierlijke natuur van dieren, vaak ook doelbewust geschonden. Een treffend voorbeeld hiervan is tevens sterilisatie of castratie, wat één van de meest prominente instincten van levende wezens, namelijk het voortplanten, beperkt.<sup>32</sup>

Ik heb tot nu toe gesproken over de goedaardige relatie die de meeste mensen met hun huisdieren hebben, maar het spreekt voor zich dat ook mishandeling, verwaarlozing en broodfokken van huisdieren, praktijken die veelvuldig voorkomen in de huisdierindustrie, een absolute schending vormen tegen de dierlijke natuur en de bijbehorende doelen. Dat we deze handelingen dienen te vermijden aan de hand van diverse maatschappelijke ingrepen, is niet controversieel en filosofisch gezien niet zo relevant.

Het bezit van huisdieren, zelfs in een liefdevolle en respectvolle context, vormt dus een hardnekkig probleem dat zich niet gemakkelijk laat oplossen. Men zou kunnen argumenteren dat deze specifieke schending van autonomie goed voor hen is, en dat het zorgt voor een leven dat wél in overeenstemming met hun doelen is. De kat maakt op het moment van de injectie bij de dierenarts dan wel geen autonome keuzes, maar het vermijden van een pijnlijke ziekte is zeker wel in overeenstemming met haar doelen. Tevens, als de kat die consequentie zou kennen, zou ze misschien wel vrij instemmen met de menselijke handelingen. Het probleem is echter dat we ons in de context van een *deontologische* dierethiek bevinden, en dat de moraliteit van een handeling dus niet kan afhangen van eventuele gevolgen.

Hetzelfde doen we trouwens ook met zwakbegaafde mensen en kinderen: we schenden de autonome keuze om hun eigen doelen te kiezen, omdat we menen dat wij als rationele wezens een betere keuze, in overeenstemming met hun welzijn, kunnen maken. Er lijkt op dit vlak dus een algemene discrepantie te zijn tussen wat we volgens Kant zouden moeten doen, en wat we uit een streven naar welzijn doen.

Als de mens dus op een morele manier huisdieren wil houden, en toch haar dierlijke natuur, die onder andere bestaat uit voortplanting, wil inperken, is het

---

<sup>32</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 175–79.

noodzakelijk dat we ze een alternatief leven bieden dat zoveel mogelijk tegemoet komt aan hun dierlijke natuur. De vraag is alleen hoe dat substitueert er dan uit zou zien, en of het haalbaar is.<sup>33</sup>

#### 4.2.3. Zijn we verplicht predatie in het wild te vermijden?

Tot slot kijk ik kort naar de mate waarin de mens moreel verplicht is om haar eigen morele standaard op te leggen aan de natuur. Het dierenrijk draait immers essentieel rond het principe van *eat or be eaten*, en dieren behandelen elkaar voortdurend als middel tot hun doelen. Orka's eten de tong van het walvisjong op en laten de rest van het lichaam gewoon weggroten, wolven laten herten langzaam doodbloeden tot ze als prooi kunnen dienen, chimpansees eten soms de jongen van concurrerende groepsgenoten op... Is de mens, in het licht van deze schending van morele plichten, moreel verplicht om predatie te vermijden?

Er zijn verschillende manieren om dat te doen: we zouden de carnivoren kunnen laten uitsterven en vervangen door herbivoren, we zouden de carnivoren genetisch kunnen manipuleren opdat ze herbivoren worden... Als de populatie van herbivoren dan te groot zou worden voor de beschikbare hulpbronnen, zouden we een soort anticonceptie kunnen gebruiken.<sup>34</sup>

Op die manier zou er geen geweld, pijn of bloedvergieten meer bestaan in de natuur, wat niet alleen intuïtief aantrekkelijk is, maar zelfs moreel verplicht als we alle dieren ook als doelen op zichzelf behandelen. We hebben immers gezien dat iemand als doel op zichzelf behandelen, óók betekent dat we zijn of haar doelen moeten helpen bereiken. We hebben dus ook de morele plicht om het doel 'niet opgegeten te worden' van bijvoorbeeld een hert te promoten, en hoe zou dit beter kunnen dan de dieren die dat doel schenden, te elimineren? We laten mensen die niet over sterk ontwikkelde rationele vermogens beschikken, zoals kinderen, elkaar toch ook niet mutileren of opeten? Het probleem hiermee is dat veel mensen een intuïtieve afkeer voelen bij het idee om in te grijpen in de natuur, vanuit de huivering om 'voor God te spelen'. Tevens is dit praktisch natuurlijk ook geen sinecure.

---

<sup>33</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 233.

<sup>34</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 173-175.

Volgens Korsgaard is dat daarentegen moreel niet noodzakelijk. Ten eerste, in de context van de anticonceptie, zouden we de herbivoren één van hun sterkste dierlijke verlangens ontnemen: voortplanting.<sup>35</sup> Dit verlangen is bij sommige diersoorten zelfs sterker dan het verlangen te overleven: denk maar aan vrouwelijke octopussen die zichzelf uithongeren om voldoende energie voor haar eitjes te verzekeren.<sup>36</sup> We zouden dus twee instinctieve verlangens, overleven en voortplanten, tegen elkaar afwegen, waarvan het niet duidelijk is welke het sterkst is.

Ten tweede zouden in dat scenario alle herbivoren in wezen huisdieren worden, in de zin dat ze afhankelijk worden van de mensheid voor hun voortplanting, voedselvoorziening en algemene toestand.<sup>37</sup> Dit is problematisch, aangezien ik in de vorige paragraaf heb aangetoond dat het bezit van huisdieren in Korsgaards systeem controversieel is.

Ten derde bewijst Korsgaard in *Fellow Creatures* dat diersoorten een normatief relevante groep vormen, wat wil zeggen dat we de morele verplichting hebben om hun voortbestaan te garanderen. Dit omwille van het welzijn van elk individueel dier dat tot die soort behoort. Dus niet alleen de herbivoren, maar ook de nu levende carnivoren zijn een groep wiens voortbestaan we niet mogen bedreigen. Zelfs als we de carnivoren genetisch zouden manipuleren, zouden we, volgens Korsgaard, ook een nieuwe diersoort krijgen. We kunnen dus concluderen dat “we de existierende bewoners van de planeet onrecht zouden aandoen om een andere klasse van inwoners in hun plaats te zetten.”<sup>38</sup>

## 5. Conclusie

De kern van deze scriptie gaat over de vraag naar de morele status van dieren, en meer specifiek de plek die ze innemen binnen de Kantiaanse ethiek. Mensen verschillen ontegensprekelijk van dieren; de vraag is echter of hun *gelijkenis* met rationele mensen aanleiding kan geven tot een gelijkwaardig statuut als een doel op zichzelf. Volgens

---

<sup>35</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 175.

<sup>36</sup> Stuart Blackman, “Why do female octopuses die after reproducing?”, Discover Wildlife, laatst geraadpleegd op 20 mei 2022, ”<https://www.discoverwildlife.com/animal-facts/insects-invertebrates/why-do-female-octopuses-die-after-reproducing/>.

<sup>37</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 180.

<sup>38</sup> Korsgaard, *Fellow Creatures*, 209.

Immanuel Kant zelf, verschillen dieren essentieel van mensen door hun rationele autonomie, en verhindert dit het statuut van dieren als doelen op zichzelf. Korsgaard echter toont aan dat er een verschillend moreel relevant criterium is: namelijk de mate waarin de dierlijke natuur van een wezen wordt gerespecteerd of geschonden, en de gevalideerde respons hierop. Wat dat betreft, zijn menselijke en niet-menselijke dieren gelijk in natuur, en dus ook in morele status.

Hiermee toont ze duidelijk aan dat de Kantiaanse ethiek wel degelijk ingezet kan worden in de context van de dierethiek, en dat de vermogens van pijn en genot als reactie op een beïnvloeding van dierlijke instincten, een prominente rol kunnen spelen binnen de deontologie. Voordat men echter kan concluderen dat deze vermogens voldoende zijn om dieren als doelen op zichzelf te behandelen, moet er een oplossing gezocht worden voor het tweede substantiële probleem dat ik in paragraaf 4.1 aandroeg. Ik geloof dat deze fundamenteel genoeg is om Korsgaards project vooralsnog in vraag te stellen. Desalniettemin staat het vast dat de superieure en ongenaakbare positie die de mens zichzelf eeuwenlang heeft aangemeten, naar aanleiding van haar rationaliteit en moraliteit, filosofisch minder solide is dan werd gedacht.

## Bibliografie

- Adriaens, Pieter en De Block, Andreas. *Denken over lichamen: wijsbegeerte voor biomedische wetenschappers*. Kalmthout: Pelckmans Pro, 2018.
- Bock, Gregory. "Korsgaard and Non-Sentient Life". *Between the Species* 17 (2014): 74–84.
- Bruers, Stijn. *Morele Illusies: Waarom Onze Intuïties Niet Te Vertrouwen Zijn*. Antwerpen: Houtekiet, 2017.
- Eisner, Thomas. *For Love of Insects*. Harvard: Harvard University press, 2005.
- Gruen, Lori. "The Moral Status of Animals". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021).
- van Hees, Martin en Nys, Thomas. *Basisboek Ethiek*. Amsterdam: Boom, 2014.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Korsgaard, Christine. "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals." *Tanner Lectures on Human Values* 24 (2004): 77–110.
- . *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

**Aantal woorden: 6952**