

**MET REDE TWISTEN.  
OVER MORELE PROBLEMEN IN DE  
LEVENSWETENSCHAPPEN**

door prof.dr. Frans W.A. Brom



**WAGENINGEN UNIVERSITEIT**

Inaugurele rede uitgesproken op 16 december 2004 in de  
Aula van Wageningen Universiteit

*Voor mijn vader B.J.A.M. Brom Sr 1930-1998*

Mijnheer de Rector Magnificus, Hooggeleerde collegae,  
Dames en heren,

“Snelle en diep ingrijpende ontwikkelingen op maatschappelijk, wetenschappelijk en cultureel gebied roepen steeds meer de vraag op naar de verantwoordelijkheid van de mens, individueel en collectief, voor de gevolgen van zijn handelen. Met name de technologie, geboren uit het huwelijk tussen wetenschap en techniek, drijft de veranderingen aan, ook op economisch, ecologisch en sociaal gebied.”

Met deze woorden begint de *Leidraad bij het beroepsmatig handelen van landbouwkundigen* die opgesteld is door de werkgroep Beroepscode<sup>1</sup> van de Koninklijke Landbouwkundige Vereniging. Met deze leidraad wil de KLV bijdragen aan “een voortgaande discussie over deze complexe problematiek.” Deze discussie moet in de ogen van de werkgroep bijdragen aan “attitudevorming bij landbouwkundigen.”

De KLV is zich er echter van bewust dat het schrijven van een leidraad *alleen* nog niet leidt tot een voortgaande discussie over de verantwoordelijkheden van de professional, individueel en collectief. Een discussie moet aangejaagd worden en heeft een kern nodig. Daartoe heeft de KLV eerst een Commissie Ethiek gehad en nu een studiekring. Deze hebben sinds 1992 tot taak om de aandacht voor en kennis van ethiek bij de Wageningse ingenieurs te bevorderen. Het is vanuit die hoek dat het initiatief genomen is voor de leerstoel die ik vandaag feestelijk in gebruik mag nemen. En mijn werk zal dan ook in het verlengde van de taken van deze commissie liggen: het bevorderen van aandacht voor en kennis van ethiek bij de Wageningse ingenieurs.

De ethiek, als systematische reflectie op moraliteit, mag zich verheugen in grote belangstelling. Aan verschillende universiteiten wordt bestaande expertise op dit terrein gebundeld en worden nieuwe initiatieven – zoals de instelling van nieuwe leerstoelen – genomen. Ministers, universiteitsbestuurders maar ook studentenraden brengen naar voren dat aandacht voor de ethiek en het opdoen van kennis over de ethiek horen bij de academische vorming.

Deze ontwikkeling roept echter ook vragen op. Waarom zouden Wageningse ingenieurs aandacht voor en kennis van ethiek moeten hebben? Op welke wijze kan de aandacht bij hen voor ethiek bevorderd worden? Of, welke kennis van de ethiek is voor hen relevant? En ten slotte, op welke wijze kan een bijzondere leerstoel door onderwijs en onderzoek in de ethiek van de levenswetenschappen de aandacht voor en de kennis van ethiek bevorderen?

### *1. Opbouw van deze rede*

Bij het beantwoorden van deze vragen wil ik mij vandaag concentreren op een belangrijk aspect van de intermenselijke moraal: het vermogen van mensen om moreel te handelen. Als wij over morele vraagstukken nadenken, als wij elkaar proberen argumentatief te overtuigen van bepaalde morele opvattingen en als wij elkaar aanspreken op de morele kanten van ons handelen – zowel in prijzende als kritische zin – dan veronderstellen we bij elkaar het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen. Dit vermogen neem ik vandaag tot uitgangspunt. In het bijzonder zal ik mij daarbij – ook vanwege het beroepsethisch perspectief van mijn leeropdracht – richten op de levenswetenschapper.

Luisteren naar een rede of naar een hoorcollege is niet de optimale methode om het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen te ontwikkelen. In mijn onderwijs streef ik er daarom naar om studenten op basis van een confrontatie met casuïstiek verschillende theoretische perspectieven te laten doordenken. In het onderwijs begin ik graag *in media res* en stimuleer dan het denken van de studenten door explicatie van de verschillende visies en argumentaties die zij hebben en confrontatie hiervan met andere visies en argumentaties. Ik laat zien hoe verschillende manieren van ethisch theoretiseren behulpzaam kunnen zijn bij het doordenken van hun oordelen. Met ethische theorievorming wil ik voor hen denk-perspectieven openen. Het doel van dat onderwijs is het overdragen van ethische kennis – zoals kennis van verschillende theoretische perspectieven – die behulpzaam is om met aandacht over het eigen en andermans oordeel te reflecteren.

Vandaag is die methode niet mogelijk. Ik kan u niet aan het werk zetten met een opdracht om dan vervolgens daar gezamenlijk over te reflecteren. En het lijkt me ook niet wenselijk om u vandaag in een inleidingscollege een schoolboekjesoverzicht van ethische theorieën te presenteren. Mijn doel is dan ook niet om vandaag te werken aan uw morele competentie, maar om twee voorvragen met u te bespreken:

1. Wat is de rol van de ethiek als academische reflectie op moraal?
2. Op welke wijze kan de ethiek bijdragen aan het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen?

## *2. Centrale boodschap*

Bij mijn antwoord op twee vragen heb ik de volgende centrale boodschap: het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen is geen statisch gegeven, maar het kan ontwikkelen. In een pluralistische en democratische samenleving<sup>2</sup> moeten we dit oordeelsvermogen zo ontwikkelen dat we over verschillen van inzicht ten aanzien van morele kwesties met rede kunnen twisten.<sup>3</sup>

Aandacht voor en kennis van ethiek als onderdeel van de academische vorming kan bijdragen aan de ontwikkeling van het morele vermogen. Centraal in mijn benadering zal daarbij staan dat het niet de primair taak van de ethiek is om morele problemen van laatste antwoorden te voorzien, maar dat de ethiek tot doel heeft om bij te dragen aan reflectie over het eigen standpunt en aan kennis van mogelijke andere standpunten en perspectieven. Op basis van zelfreflectie en de kennis van de opvattingen van anderen kunnen we proberen om in dialoog te gaan over de morele oordelen van onszelf en anderen. Ik ben er van overtuigd dat we in die dialoog niet altijd tot een gemeenschappelijk antwoord op morele vragen zullen komen; er blijven verschillen van inzicht over. Over die verschillen moeten we met rede kunnen twisten.

## **1. Ethiek als academische reflectie op moraal**

### *3. Kennismaken met moraal*

Iedereen komt ter wereld in een bestaande maatschappij met een bepaalde positief geldende moraal. Kennismaken met moraal gebeurt altijd op een specifieke plaats en in een specifieke context. Er zijn enorme verschillen in de wijze

waarop wij ingeleid zijn in de morele wereld, in het sociale systeem van moraal. Door socialisatie en opvoeding zijn we deelgenoot geworden van een moreel systeem waarin we bijvoorbeeld geleerd hebben dat je dieren niet voor de lol pijn mag doen, dat de eigendommen van de buurman gerespecteerd moeten worden; ook de appels aan zijn bomen. We hebben ook geleerd dat het gemeen is om met zijn tweeën te vechten tegen één alleen. Dit zijn maar enkele morele uitgangspunten die velen van ons in hun opvoeding voorgehouden hebben gekregen. Voor een goed begrip van moraal is daarbij belangrijk om ons te realiseren dat morele socialisatie en opvoeding maar ten dele verlopen via expliciete beschrijving van de regels waaraan je je moet houden. Verhalen en voorbeelden spelen een minstens zo belangrijke rol.

De morele kennis die wij in onze opvoeding ons eigen gemaakt hebben, bestaat niet primair in het cognitieve vermogen om abstracte regels op een logisch juiste wijze in concrete gevallen toe te passen, maar uit het vermogen om aan de hand van bepaalde robuuste begrippen<sup>4</sup> in concrete situaties beslissingen te nemen. Discussies binnen een moreel systeem gaan dan ook vaak over de vraag wat een juiste toepassing van robuuste morele begrippen in een concreet geval is. In het dagelijkse morele leven kunnen we discussiëren over de vraag of we dieren voor de lol pijn doen als we gaan vissen met een wurmpje, en of het misschien niet erg is om één appeltje van een overvolle boom te plukken als we daar op een warme dag dorstig langslopen en ten slotte of het misschien juist goed is om met z'n tweeën een agressieve of gemene aanvaller in bedwang te houden, zodat een vechtpartij vermeden kan worden.

Opgevoed worden in een moraal, betekent leren morele oordelen te vellen. Wat verstaan we eigenlijk onder een 'moreel oordeel'? Ik denk dat dit het beste duidelijk wordt als we een moreel oordeel vergelijken met een feitelijk oordeel. Als een voorbeeld van een feitelijk oordeel zou kunnen gelden dat de variatie in trainbaarheid van honden tot blindengeleidehonden een genetische component heeft. Dit feitelijk oordeel kan waar of onwaar zijn en de waar of onwaarheid van dat oordeel hangt af er van af of die variatie in trainbaarheid daadwerkelijk – dat is in de werkelijkheid – er is.

Een moreel oordeel daarentegen, hangt niet – of in ieder geval niet op de zelfde wijze – af van de werkelijkheid. Een voorbeeld. "Het mishandelen van dieren is onaanvaardbaar." Dit is een moreel oordeel en als ik dit oordeel geef, dan pretendeer ik niet de werkelijkheid te beschrijven. Het gaat in een moreel oordeel om het voorschrijven van gedrag, het beschrijft niet hoe de werkelijkheid eruit ziet, maar hoe we ons tegenover de werkelijkheid behoren te gedragen. Morele oordelen gaan over de vraag welke rechten en plichten mensen tegenover elkaar en tegenover andere entiteiten hebben. Morele oordelen beperken zich niet alleen tot rechten en plichten; in onze morele werkelijkheid kan ons gedrag ook op een andere manier dan via plichten genormeerd worden: gedrag kan raadzaam, aanbevolen of wenselijk zijn en bij onze morele oordelen beperken we ons niet alleen tot het concrete en haalbare maar speelt ook het ideale een belangrijke rol.

Over de waarheid van morele oordelen kan niet met behulp van wetenschappelijke werkelijkheidsanalyse geoordeeld worden.<sup>5</sup> Er zijn dus andere middelen nodig om over een moreeloordeel met rede te kunnen twisten.



#### 4. Pluralisme

Omdat onze kennismaking met moraal altijd historisch ingebed is, is begrijpelijk dat er een moreel pluralisme bestaat. Als onze kennismaking met moraal zoals dat heet contingent en contextueel is, dan is het zeer wel mogelijk dat op een ander moment en/of op een andere plaats men niet exact de zelfde moraal leert kennen. Dit komt overeen met onze ervaring dat centrale morele categorieën niet noodzakelijkerwijs door iedereen op verschillende tijden en plaatsen gedeeld worden. Ik mag dan geleerd hebben dat je dieren niet voor je lol pijn mag doen, ik heb als kind ook een hengel cadeau gekregen om voor de lol vissen te gaan vangen. Erg leuk heb ik dat nooit gevonden, maar met dierenwelzijn had dat niet veel te maken. Ik weet zeker dat er hier vandaag mensen aanwezig zijn, die hun kinderen geen hengel cadeau zullen doen en die het vangen van vis voor de lol, geen acceptabel tijdverdrijf vinden.

Dit pluralisme is geen zuilen-pluralisme dat bestaat uit een confrontatie tussen verschillende maatschappelijke stromingen met alomvattende levensidealen. In de praktijk vallen de morele scheidslijnen meestal niet samen met scheidslijnen tussen levensopvattingen: morele discussies zijn meestal geen confrontaties tussen katholieke, gereformeerde en vrijzinnige antwoorden op morele kwesties. Ook in het reconstrueren van morele verschillen van opvatting tussen een westers-christelijk en een arabisch-islamitisch perspectief doet onvoldoende recht aan het pluralisme en de nuances in beide perspectieven. Een opdeling in zuilen zou onze hedendaagse pluralistische samenleving ook geen recht doen. Wie van u, kan bijvoorbeeld zeggen dat hij of zij één alomvattend levensideaal heeft; één overkoepelende visie (*comprehensive doctrine*) die heel uw waardesysteem

omspant en consistent maakt. Kenmerk van ons hedendaags morele denken is, dat het gefragmenteerd is en dat wij ons steeds minder in één afgesloten systeem laten opsluiten; het hedendaags pluralisme onderscheidt zich van eerdere vormen dat het ook binnengedrongen is in het individuele denken. Het probleem van het pluralisme wordt er niet minder om. Het is niet alleen een probleem tussen elkaar uitsluitende intern consistentie zuilen, maar de fragmentatie lijkt ook ons individuele denken binnengedrongen.

Het morele pluralisme in een maatschappij wordt vaak als een probleem ervaren. Niet zozeer als het gaat over de vraag of je wel of niet mag vissen – al heeft de discussie over de aanvaardbaarheid van vissen met levend aas heel wat stof opgeworpen, tot in het Parlement aan toe – maar wel als het over de zogenaamde kernwaarden van onze samenleving gaat. Een centrale ethische vraag is dan ook hoe met dat moreel pluralisme moet worden omgegaan?

##### *5. De onmogelijkheid van een 'tijdloos' antwoord*

Het zou mooi zijn als we als antwoord op het pluralisme een 'tijdloze' rationeel gefundeerde moraal konden ontwikkelen die door alle rationele mensen te delen valt. Met rede twisten zou dan het zoeken zijn naar een moraliteit die gebouwd wordt op een algemeen gedeelde rationaliteit. Ik ben echter van mening dat dit niet mogelijk is. Er bestaat volgens mij geen abstracte algemeen gedeelde rationaliteit waarmee we een algemene rationele moraal kunnen ontwikkelen. Het streven naar een ethiek vanuit een tijdloos perspectief – *sub species aeternitatis* – is volgens mij niet behulpzaam bij het omgaan met moreel pluralisme. Ik heb hiervoor drie samenhangende argumenten:

- Er is geen onbetwifelbaar Archimedisch punt dat als

onbetwifelbaar vertrekpunt kan dienen bij de ontwikkeling van een dergelijke theorie.<sup>6</sup>

- Verschillende mogelijke uitgangspunten leiden tot verschillende ethische theorieën waarover al eeuwen gediscussieerd wordt; goedwillende en weldenkende mensen zullen waarschijnlijk blijvend van mening verschillen over deze theorieën. Er is geen theorie-onafhankelijk criterium op grond waarvan één theorie als uitgangspunt gekozen kan worden.<sup>7</sup>
- Het heeft geen zin om een moreel pluralisme te vervangen voor een theoretisch pluralisme.

Het is mijns inziens niet de taak van een ethiek van de levenswetenschappen om uit abstracte theorieën laatste antwoorden te deduceren<sup>8</sup>, het gaat in een dergelijke ethiek namelijk niet primair om het formuleren van een moreel antwoord, maar om het uitéénrafelen van verschillende manieren van argumenteren en verschillende perspectieven op het betreffende morele probleem.<sup>9</sup> Het gaat om een ethiek die er op gericht is om de morele competentie van alle mensen die moreel willen handelen te ondersteunen; niet om deze competentie te negeren of te verdringen.

Als er geen tijdloos perspectief mogelijk is, dan moeten we kiezen voor een perspectief dat van hier en nu vertrekt. Dit perspectief kenmerkt zich door het meedenken vanuit het concrete morele pluralisme.<sup>10</sup> Belangrijk in dit meedenken is dat we niet alleen meedenken vanuit het pluralisme van concrete morele verplichtingen en rechten, maar ook vanuit het pluralisme van morele aspiraties en idealen.<sup>11</sup> In dit meedenken wordt geprobeerd om de verschillen van inzicht vruchtbaar in gesprek te brengen; het pluralisme – het feit dat anderen het niet met ons eens zijn – kan dan een bron

zijn voor moreel leren. Door met rede te twisten over fundamentele verschillen van inzicht kunnen we daarom ons moreel oordeelsvermogen ontwikkelen.<sup>12</sup> We kunnen echter alleen met anderen in een morele dialoog treden vanuit twee vooronderstellingen:

- De eerste vooronderstelling: morele dialoog richt zich niet op het instrumenteel volgen van externe morele regels, maar op morele zelfwetgeving – ander gezegd morele autonomie. Pas in het zelf volgen en ontwikkelen van morele regels worden we moreel autonoom.
- De tweede vooronderstelling: het pluralisme van goedwillende en waarheidszoekende mensen is dragelijk; anders gezegd, met morele verschillen van inzicht valt te leven als – en in zoverre dat – we de overtuiging hebben van elkaar iets te kunnen leren.

Ik acht het mijn taak om door bij te dragen aan het met rede twisten over morele vraagstukken in onze pluriforme samenleving de aannemelijkheid van beide vooronderstellingen te vergroten.

### *6. Morele oordelen als focus van een academische ethiek*

Morele oordelen moeten van binnenuit gedragen worden. Het is belangrijk dat mensen zelf tot een moreel oordeel komen. Het heeft geen nut om kant en klare oplossingen voor morele problemen aan te dragen die slechts geïmplementeerd moeten worden omdat een oplossing die 'slechts geïmplementeerd hoeft te worden' zich niet verdraagt met het karakter van morele verplichtingen. Het extern opleggen van morele verplichtingen verdraagt zich niet met ons morele zelf-verstaan. In het moderne zelf-verstaan staat de gedachte centraal dat wij als volwassen zelfdenkende mensen die verplichtingen zelf moeten omarmen en dat wij ze ons

zelf als verplichtend moeten opleggen. Morele autonomie is de kern van het ons morele zelf-verstaan. Met andere woorden, als volwassen mensen houden we er niet van als anderen ons moreel de les lezen en ons vertellen wat we moreel geacht worden te doen.

Dat mensen zelf hun oordelen vellen en dat dit een goed uitgangspunt is voor een professionele ethiek maakt het beoefenen van de ethiek wellicht niet makkelijker. In een discussie over ethiek als academische discipline merkte een Utrechtse collega van de faculteit diergeneeskunde op dat ethici het in vergelijking met genetici of chemici niet gemakkelijk hebben. "Over ethiek denkt iedereen te kunnen meepraten," merkte hij op, "terwijl in abstractere en hardere wetenschappen het spreekrecht van buitenstaanders door middel van ingewikkelde mathematische, statistische of biochemische formules wordt ingeperkt." We zouden kunnen zeggen dat de ondoordringbaarheid van methode en het technische karakter van het wetenschappelijk discours bijdraagt aan de wetenschappelijke status. Dit is bij de ethiek anders, want over morele kwesties kan iedereen, ja moet zelfs iedereen kunnen meepraten.

Nu is het verleidelijk om de academische verblijfsvergunning van de ethiek te rechtvaardigen door op een dergelijk statement te reageren met een technisch-ethische analyse met veel jargon. Ik zal deze verleiding proberen te weerstaan. Niet alleen omdat ik bij deze gelegenheid me behoor te richten op een publiek dat niet alleen uit vakgenoten bestaat, maar ook omdat ik van mening ben dat de ethiek – in ieder geval de beroepsethiek – geen academisch bestaansrecht kan ontlenen aan ingewikkeldheid en onbegrijpelijkheid op zich. Natuurlijk zijn er ook binnen de ethiek

veel abstracte en technisch-specialistische discussies – en deze zijn voor de voortgang van het vak noodzakelijk – maar zij geven de ethiek op zich nog geen academisch bestaansrecht. Ethiek is geen serieus vak omdat deze discussies worden gevoerd, maar deze discussies worden gevoerd omdat ze opgeroepen worden als we academisch – dat is systematisch en filosofisch scherp – over morele kwesties willen nadenken. Academische ethiek denkt fundamenteel door op de kwesties waarover iedereen kan meepraten.<sup>13</sup> En dit fundamenteel doordenken leidt tot de verschillende technisch-specialistische discussies.

Dit betekent niet dat de ethiek zich daarom alleen op concrete problemen moet richten. De ethiek moet ook op zoek naar fundamentele inzichten over moraal. De praktische relevantie van ethiek bestaat – zoals ik in het volgende deel hoop aan te tonen – niet zozeer in toepassing van een theorie<sup>14</sup> op een concreet probleem, maar in de fundamentele doordinking van achtergronden en vooronderstellingen van moreel redeneren.<sup>15</sup> Op deze wijze kan belangstelling voor en kennis van de ethiek bijdragen aan het met rede twisten over morele vraagstukken in de levenswetenschappen.

## **II. Bijdragen van de ethiek**

### *7. Gevoelig maken voor de maatschappelijke context*

Een eerste bijdrage vanuit de ethiek aan de ontwikkeling van het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen bestaat in het gevoelig maken voor de maatschappelijke context. Het beschrijven van die context is geen taak van de ethiek in de zuivere vorm, maar het is voor een goed begrip

van morele oordelen dusdanig belangrijk, dat de ethiek zich hier mee moet engageren. Om kritisch te kunnen meedenken met de pluraliteit van moralen die in onze samenleving bestaan, is het voor de ethiek belangrijk om te beginnen met een diagnose van waar we staan.<sup>16</sup>

Voor deze rede – als proeve van een Wageningse ethiek van de levenswetenschappen – wil ik mij vandaag beperken tot een korte diagnose van ons landbouw- en voedselsysteem. In Nederland – en de rest van de Westerse wereld – is meer dan voldoende voeding van relatief hoge kwaliteit beschikbaar. Ons voedsel is verhoudingsgewijs veilig. Toch lijkt er onrust te zijn ontstaan onder consumenten en burgers. Kijk maar eens naar de recente crises. De kranten hebben bol gestaan van dioxine, BSE, hormonenmafia, salmonella en bestrijdingsmiddelen. Ik ben van mening dat we ons niet moeten blind staren op deze in het oog springende gebeurtenissen, maar dat we moeten proberen om enkele ontwikkelingslijnen achter de voedselincidenten schetsen. Ik ga er vanuit dat de incidenten van de afgelopen jaren zichtbare tekens zijn van in de eerste instantie niet direct zichtbare ontwikkelingen. Het zijn rimpels in het water die veroorzaakt worden door bewegingen onder water. Pas als we de stromen onder water kennen, weten we waar we staan. Ik beschrijf daarom vier ontwikkelingslijnen.<sup>17</sup>

De eerste lijn betreft de manier waarop in het Westen een situatie van voedselzekerheid gecreëerd is. Centraal staat de ontwikkeling van voldoende en veilig voedsel door een systematische rationalisering van de landbouw. Deze ontwikkelingslijn is in het Westen tegen haar grenzen aangelopen doordat kwantiteitscriteria in botsing zijn gekomen met kwaliteits- en duurzaamheidscriteria.<sup>18</sup> Dit leidt ertoe

dat er bij consumenten een behoefte gegroeid is aan voedingsmiddelen met toegevoegde waarde op het gebied van gezondheid, lifestyle of identiteit.

De tweede lijn betreft de groei in afstand tussen voedselproductie en voedselconsumptie. Door mechanisering, technologische innovatie, schaalvergroting en bulkproductie is de fysieke en mentale afstand tussen voedselproductie en voedselconsumptie gegroeid. En omdat voedsel van belang is voor de vorming van menselijke identiteit, vormt de gegroeide afstand een continue bedreiging voor die identiteit. Concrete confrontatie met het feitelijke productieproces – door met name een crisis – leidt daarom tot een gevoel van vervreemding dat de crisis versterkt. De afstand bedreigt het vertrouwen.<sup>19</sup>

De derde lijn betreft de veranderende relatie tussen voedsel en gezondheid. Van voedsel worden we niet alleen ziek als er ziektekiemen of giftige stoffen inzitten, maar ook als we te weinig, éézijdig of overmatig eten. Voedsel kan niet alleen bijdragen aan onze gezondheid door voldoende en gevarieerd te eten, maar ook door specifieke gezondheidsbevorderende effecten. Door de invloed van specifieke gezondheidsbevorderende effecten van voedsel en door kennis van specifieke individuele voedingsbehoeften (bijvoorbeeld door Genomics onderzoek) kan de grens tussen voedsel en geneesmiddel vervagen. De relatie tussen gezondheid en voeding is daardoor veel ingewikkelder geworden.<sup>20</sup>

De vierde lijn betreft het veranderde aanknopingspunt voor de ontwikkeling van duurzame agro-systemen. Maatschappelijke discussies over de omschakeling naar duurzame en maatschappelijk aanvaardbare landbouw lij-



ken van focus te verschuiven van productie naar consumptie. Overheden en bedrijfsleven leggen de maatschappelijke claim voor een verantwoorde productie terug bij de consument. Als consumenten verantwoordelijk zouden consumeren – en hun politieke voorkeur voor duurzaamheid zouden vertalen in een markt-vraag – dan zou een omschakeling naar een duurzamere landbouw makkelijker tot stand komen. De verantwoordelijkheid wordt daarbij zozeer naar de consument vertaald dat consumenten – omdat zij niet kopen conform maatschappelijk wenselijke patronen die zij als burger geacht worden te delen – verweten wordt er een 'dubbele moraal' op na te houden: hun consumenten en burger moraal zouden niet overeenkomen.<sup>21</sup>

Deze vier lijnen schetsen de maatschappelijke context waarbinnen ethische discussies in de landbouw- en voedselsector opkomen. Deze context vormt de achtergrond waartegen mensen morele oordelen vellen.

### *8. Van meningen naar argumenten*

Een tweede bijdrage vanuit de ethiek aan de ontwikkeling van het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen bestaat in het omvormen van een meningsuitwisseling in een uitwisseling van argumenten. Een ethiek die wil bijdragen aan de ontwikkeling van het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen, neemt de mogelijkheid van mensen om over morele kwesties te praten als uitgangspunt; zo'n ethiek neemt echter niet al het mogelijke dat ze zeggen als leidraad. Het serieus nemen van het vermogen tot morele oordeelsvorming is niet het zelfde als alle morele oordelen serieus nemen. In het oordeelsvermogen gaat het niet om het innemen van een standpunt, maar om het vormen van een bereflecteerd standpunt. Juist als we het

morele oordeelsvermogen van mensen serieus nemen, moeten we met rede hun standpunten kunnen betwisten. In discussies over morele vraagstukken wordt dit nog al eens uit het oog verloren.

De betekenis hiervan voor een Wageningse ethiek van de levenswetenschappen wil ik duidelijk maken aan de hand van een korte bespreking van de resultaten van een enquête. In de discussie over biotechnologie bij dieren wordt regelmatig onderzoek gedaan naar de opvattingen en meningen die onder de bevolking leven. Zo schreef de Stichting Wetenschappelijk Onderzoek Konsumenten Aangelegenheden (SWOKA) 1998 in opdracht van de ministeries van Economische Zaken en Landbouw, Natuurbeheer & Visserij een rapport met een overzicht van de meningen en opvattingen van Nederlandse burgers over biotechnologische handelingen bij dieren. Uit dat onderzoek blijkt dat 51% van de respondenten het eens is met de stelling dat dieren dezelfde rechten hebben als mensen.

Vaak worden de resultaten van deze opinieonderzoeken vervolgens met kracht van het getal naar voren gebracht. Het is echter belangrijk om — met name in een moderne democratische samenleving — vast te blijven houden aan de gedachte dat het loutere gegeven dat veel mensen een bepaald moreel oordeel hebben, dit oordeel nog niet juist maakt. Ook veel mensen kunnen zich vergissen. Of we de stelling dat dieren de zelfde rechten hebben als mensen als moreel oordeel kunnen overnemen, hangt niet zozeer van het aantal mensen dat deze stelling onderschrijft af, als van de argumenten die ten gunste van deze stelling kunnen worden aangevoerd. Zoals ik elders in detail beargumenteer heb, acht ik het onwenselijk om over de morele rech-

ten van dieren te spreken, laat staan over dezelfde morele rechten als die van mensen.<sup>22</sup> Ik heb daarvoor drie clusters van argumenten.

- 1) Het eerste cluster van argumenten heeft betrekking op het rechtenbegrip zelf: bij het gebruik van de term 'morele rechten' speelt het idee van mensenrechten op de achtergrond mee. Mensenrechten hebben echter een bijzonder karakter, omdat een mensenrechtenmoraal een gelijkheidsmoraal is. Vooronderstelling van mensenrechten is dat mensen grotendeels gelijk zijn *en* dat waar dit niet het geval is, rechten de functie hebben om ongelijkheid in (bijvoorbeeld) machtsrelaties te compenseren. Wie rechten zegt, zegt emancipatie; en wie emancipatie zegt, zegt fundamenteel zijn we gelijkwaardig. Door dierenbescherming te baseren op morele rechten van dieren, wordt gesuggereerd dat het in de mens-dier relatie om een vergelijkbare emancipatie gaat. Ik acht dit onjuist.
  
- 2) Het tweede cluster van argumenten heeft betrekking op de specificatie van dierenrechten. Men zou binnen een rechtenmoraal voor dieren speciale eigen rechten moeten formuleren. Echter, als we van speciale 'eigen' rechten van dieren uitgaan, dan moet daarvoor aangesloten worden bij de eigenheid van dieren: de verscheidenheid van verschillende dieren dient dan in de inhoud van de verschillende rechten verdisconteerd te worden. Bovendien zou ook de context waarin de rechten uitgeoefend kunnen worden, moeten worden meegenomen omdat anders voor gehouden en wilde dieren gelijke morele aanspraken gemaakt kunnen worden. Dit zou morele rechten oeverloos en daarmee

betekenisloos maken. Het probleem lijkt me niet dat die specificatie onmogelijk is, wel dat daarmee de kern van het idee van morele rechten wordt verlaten. Door te veel specificatie verliezen morele rechten een belangrijk deel van hun aantrekkelijkheid: ze houden dan op te functioneren als de troeven die helder en zonder te veel nuances naar voren gebracht kunnen worden. Door dierenbescherming te baseren op dierenrechten, wordt het begrip van morele rechten uitgehold en van zijn troef-karakter ontdaan. Ik acht dit onjuist.

- 3) Het derde cluster van argumenten heeft betrekking op het aanknopingspunt van dierenrechten. Door dierenbescherming te laten beginnen bij morele rechten van het dier wordt het aanknopingspunt van de dierenbescherming gezocht bij het dier en niet bij de dierenhouder. Hierdoor raakt de verantwoordelijkheid en de zorg van de dierhouder buiten beeld. Dierenbescherming wordt dan iets tussen de staat en het dier, zoals ook mensenrechten primair de relatie burger-staat beschrijven. De 'horizontale werking' van deze rechten (tussen burgers onderling, of vanuit het dier naar de dierhouder) dringt dan van buiten af in deze relatie binnen. Door dierenbescherming te baseren op dierenrechten, bestaat het gevaar dat de concrete verantwoordelijkheid en de concrete zorgplicht van de dierenhouder uit beeld verdwijnt. Ik acht dit onjuist.

Op grond van deze argumenten meen ik – met rede – het standpunt dat dieren dezelfde morele rechten hebben als mensen te kunnen betwisten. Waar het mij nu om gaat is niet zozeer de vraag of wij aan dieren morele rechten zouden moeten toeschrijven. Waar het mij om gaat is, dat door

het oordeelsvermogen als uitgangspunt te nemen, ik morele actoren serieus kan nemen door het beargumenteerd met hen oneens te zijn.

### 9. *Ethische Instrumenten*

Inzicht in de context en oog voor argumenten alleen is nog niet voldoende om met rede te kunnen twisten over morele problemen. Voor een morele discussie is het nodig om morele argumenten te kunnen herkennen en ze kritisch te kunnen systematiseren.<sup>23</sup> En hoewel normatief-ethische theorieën de ultieme systematisering van morele argumenten zijn, hebben een aantal auteurs geprobeerd om praktische instrumenten voor concrete morele discussies te ontwikkelen. Ook ik maak me 'schuldig' aan instrument-ontwikkeling. Ik participeer – met vreugde – in een door de EU gefinancierd project waarin instrumenten voor de landbouw en voedsel ethiek worden ontworpen.<sup>24</sup>

Het zal u dan ook niet verbazen dat ik er van overtuigd ben dat ethische instrumenten een bijdrage kunnen leveren aan de ontwikkeling van het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen. Ze kunnen een kritische systematisering van mogelijk relevante argumenten een stap verder helpen en kunnen daardoor een morele dialoog bevorderen. Tegelijkertijd realiseer ik mij ook – en met mij de anderen in ons EU project – dat aan ethische instrumenten ook grote bezwaren kleven. Ik hoop u de mogelijkheden en beperkingen van ethische instrumenten duidelijk te maken aan de hand van een concreet voorbeeld: de 'ethische matrix' van Ben Mepham. Ik kies voor dit instrument vanwege de praktische bruikbaarheid ervan in het onderwijs: het helpt op een tamelijk toegankelijke wijze bij een eerste kennismaking met de complexiteit van morele overwegingen om het

overzicht niet totaal te verliezen. Het houdt de complexiteit hanteerbaar waardoor het stimuleert verder te denken.

Respect for	Wellbeing	Autonomy	Justice
<b>Producers</b>	Satisfactory income and working conditions	Managerial freedom	Fair trade laws
<b>Consumers</b>	Safety and acceptability	Choice	Affordability
<b>Treated Organisms</b>	Welfare	Behavioural freedom	Intrinsic value
<b>Biota</b>	Conservation	Biodiversity	Sustainability

Mepham baseert zijn matrix op de vier medisch-ethische principes van Tom Beauchamp and James Childress. Beauchamp and Childress hebben als kern voor een medische ethiek vier algemene principes geformuleerd die de arts-patiënt relatie moeten normeren. De vier principes zijn: respect voor autonomie, weldoen, geen kwaad doen en rechtvaardigheid. Deze vier principes – ook wel Georgetown mantra genoemd naar Georgetown University in Washington – vormen de ruggengraat van de dominante medische ethiek. Met een behulp van deze principes worden medisch-ethische vraagstukken gesystematiseerd en van antwoorden voorzien. Mepham heeft de principes van weldoen en geen kwaad doen bij elkaar genomen en hij heeft geprobeerd om de verschillende betrokkenen in kaart te brengen. Dit laatste omdat in de landbouw- en voedsel-ethiek het aantal betrokkenen groter is dan patiënt en arts. Het doel van de matrix is om een morele discussie te structureren. De matrix – als pragmatisch instrument – is niet op gericht om antwoorden op ethische vragen te genereren, maar om verschillende dimensies in een morele discussie te

identificeren. Dit betekent dat naar gelang het probleem waarmee we te maken hebben, de matrix aangepast kan worden.<sup>25</sup>

Op de principe benadering van Beauchamp en Childress is veel kritiek geuit. Voor vandaag zijn twee kritiek punten van belang<sup>26</sup>:

- Door vier principes in de kern van de medische ethiek te plaatsen wordt het morele vocabulaire te zeer beperkt. De principes versmallen het blikveld en alles wat er buiten valt wordt genegeerd.
- Het gebruik van de principes roept een morele schijnzekerheid op. Door een beroep te doen op deze vier principes bij morele oordeelsvorming, kan het gevoel ontstaan dat het morele antwoord op een moreel vraagstuk volgt uit het goed toepassen van deze vier principes.

Ik deel deze kritiek op het gebruik van de vier principes en ik denk dat ze voor ethische instrumenten in het algemeen kan gelden. Alle ethische instrumenten kunnen functioneren als oogkleppen waardoor belangrijke morele overwegingen buiten beeld raken en alle ethische instrumenten kunnen functioneren als een moreel systeem waardoor het probleem van het pluralisme onvoldoende serieus genomen wordt. Echter het gevaar dat iets misbruikt wordt, betekent nog niet dat het niet goed gebruikt kan worden. Ethische instrumenten kunnen ook goed gebruikt worden. Ik ben van mening dat ze op drie manieren een zinvolle rol kunnen vervullen in het ontwikkelen van vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen:

1. ze kunnen helpen om (voorlopige) morele kennis naar voren te halen;
2. ze kunnen helpen om te bepalen welke feitelijkheden relevant zouden kunnen zijn bij het vormen van een moreel oordeel;
3. ze kunnen het pad naar verdere theoretische reflectie over onze morele oordelen openen en helpen de juiste theoretische vragen te stellen.

1. Ethische instrumenten kunnen bijdragen aan het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen door voorlopige morele kennis naar voren te brengen. Sommige morele uitgangspunten zijn zo duidelijk, dat de problemen die ze oproepen niet zozeer rechtvaardigingsproblemen zijn, maar toepasbaarheidsproblemen. Dit wil niet zeggen dat hun rechtvaardiging aan kritiek onttrokken is, maar dat de dringendste problemen die ze oproepen in hun doorwerking in de praktijk bestaan. In dat geval kan een simpele toepassing van een ethisch principe bij het structureren en kritiseren van een morele argumentatie emancipatorisch werken.<sup>27</sup> In politiek-ethische discussies werken mensenrechten vaak op deze manier en in de medische ethiek kunnen de vier principes zo werken.<sup>28</sup> Het principe van *respect voor autonomie* heeft bijvoorbeeld het patiëntenperspectief in de arts-patiënt relatie versterkt. In de landbouw en voedslethiek kan de matrix van Mepham zo werken. Als we deze matrix toepassen op het lange afstandstransport van levende varkens naar Italiaanse slachthuizen, dan kan het dierenwelzijnsprobleem pijnlijk duidelijk worden. Met andere woorden, als er een duidelijk moreel kader bestaat dat nog niet doorgevoerd is, dan kan de extrapolatie van dat kader – in een ethisch instrument – naar concrete problemen een zinnige bijdrage zijn aan het nadenken over deze concrete proble-



men. Daar is geen uitgebreide ethische theorie voor nodig, maar het kan wel verhelderend en emancipatorisch werken. De kritische functie van een instrument is dan dat het instrument moreel competente actoren in staat stelt om bestaande morele kennis gesystematiseerd naar voren te brengen en op consequenties te doordenken. Op deze manier wordt voorkomen dat ethiek een trucje is, waarmee mensen zo fundamenteel over hun morele verplichtingen nadenken, dat er niets van deze verplichtingen overblijft.<sup>29</sup> Bij het ontwikkelen van het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen moeten we ons daarom niet alleen concentreren op het ontwikkelen van morele kennis, maar we moeten ook leren reflecteren over de vraag hoe we kennis die we al hebben ook echt kunnen toepassen.<sup>30</sup>

2. Ethische instrumenten kunnen bijdragen aan het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen door te helpen bepalen welke feitelijkheden relevant zouden kunnen zijn bij het vormen van een moreel oordeel. Hoewel morele oordelen niet terug te voeren zijn op feitelijke oordelen, spelen in morele oordelen feitelijke oordelen wel een belangrijke rol. Als we bijvoorbeeld moreel relevante feiten willen opsporen over een casus dan kan een instrument zoals de matrix, relevante waardegebieden in beeld brengen waarover we informatie moeten verzamelen. Als we de matrix bijvoorbeeld toepassen op het vraagstuk van coëxistentie van biotechnologische en biologische plantenteelt, dan wordt het duidelijk dat we niet alleen aandacht moeten hebben voor voedselveiligheid en milieurisico's maar ook voor de keuzevrijheid van consumenten en telers en bijvoorbeeld de vragen naar economische rechtvaardigheid tussen bio-tech-boeren en bio-boeren. Ten aanzien van het laatste is het duidelijk dat we voor een moreel oordeel niet

alleen verder moeten nadenken over wat rechtvaardigheid hier zou kunnen betekenen, maar dat we ook feiten en scenario's nodig hebben over de mogelijke economische impacts van coëxistentie.

3. Maar bij het gebruik van ethische instrumenten gaat het niet om toepassing alleen. Bij een goed gebruik snijden deze instrumenten het pad naar theoretische reflectie over onze morele oordelen niet af, maar maken zij die reflectie juist mogelijk. Als ethische instrumenten goed functioneren dan halen ze fundamentele vragen en fricties boven tafel. Vragen en fricties vormen dan aanleiding voor verdere reflectie. Zo maakt de toepassing van de matrix op coëxistentie de relevantie duidelijk van theoretische vragen naar mogelijke betekenissen van rechtvaardigheid. Bij die theoretische vragen kan een dialoog met wat er al gedacht is verdiepend werken; dit laatste kan gebeuren door denkend met verschillende ethische theorieën in dialoog te gaan.

#### *10. Systematische doordenking*

Een vierde bijdrage vanuit de ethiek aan de ontwikkeling van het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen bestaat er dan ook in om de dialoog met verschillende ethische theorieën te bevorderen. Ethische theorieën genereren verschillende gsystematiseerde fundamentele perspectieven op morele argumentatie en voor het ontwikkelen van het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen, kan het behulpzaam zijn om hier kennis van te verwerven. De bijdrage van de ethiek bestaat dan niet in het uit het hoofd leren en toepassen van verschillende ethische theorieën, maar in het ontwikkelen van begrip van de verschillende systematiseringsperspectieven. Dit begrip vergroot de mogelijkheid van kritische reflectie op de eigen uitgangs-

punten en het kan bijdragen aan een redelijke discussie met mensen die andere uitgangspunten hebben.

Het gaat in een ethische theorie niet om het formuleren van enkele principes of enkele waarden waarover we het (toevallig) eens zijn. In een ethische theorie wordt geprobeerd om een gesystematiseerd en beargumenteerd voorstel te doen voor een samenhangend moreel systeem. Daarbij zijn verschillende uitgangspunten mogelijk, zoals bijvoorbeeld een fundamentele reflectie op wat het is om een autonoom moreel handelend wezen te zijn, of een fundamentele reflectie op welke standen van zaken in de wereld door ons handelen tot stand gebracht moeten worden.

Vanwege het tijdsbestek kan ik u nu niet uitgebreid kennis laten maken met verschillende ethische theorieën en u laten zien hoe deze bij kunnen dragen aan de ontwikkeling van het vermogen tot moreel oordelen en moreel handelen. In plaats daarvan kies ik voor aansluiting bij een veelbelovende en interessante aanzet van de bekende Amerikaanse filosoof Martha Nussbaum. Ik kies voor deze theorie omdat deze absoluut de moeite waard is om verder doordacht te worden. Ik ben dan ook blij dat mijn naaste collega in Utrecht, Marcus Düwell, deze theorie mede tot inzet gemaakt heeft van zijn onderzoeksplannen. Ik kies echter ook voor deze theorie omdat de stap van de theorie naar concrete problemen niet altijd even goed gemaakt kan worden. Dit wil ik duidelijk maken aan de hand van een voorbeeld van Nussbaum zelf.

Martha Nussbaum heeft een theoretische aanzet gegeven voor een ethiek waarin ruimte is voor menselijke ontplooiing in een goed leven. En om te voorkomen dat deze theo-

rie slechts een éenzijdig ideaalbeeld voorschrijft over hoe mensen zouden moeten leven, wil zij expliciet ruimte geven voor het feit dat mensen op heel verschillende manier een goed leven kunnen leiden. Zij wil daarom in een robuuste vage theorie aangeven waar het in het menselijk leven eigenlijk omgaat.<sup>31</sup> Robuust omdat in de theorie ruimte moet zijn voor veel verschillende kanten van het menselijk leven, vaag omdat er ook ruimte moet zijn voor de grote verschillen tussen mensen. Nussbaums intuïtieve uitgangspunt daarbij is de gedachte van een wezen dat tegelijkertijd behoeftig is en bekwaam. Uitgangspunt van het mens-zijn is dan dat mensen afhankelijk zijn van anderen en tegelijkertijd vorm kunnen geven aan hun eigen leven.

Op basis van dit uitgangspunt formuleert zij een aantal *capabilities* – mogelijkheden – die mensen nodig hebben om aan dit mens-zijn vorm te geven. Deze *capabilities approach* leidt voor mensen tot een – niet volledig gesystematiseerde – lijst van beschermwaardige menselijke mogelijkheden. Uit deze lijst wil ik één beschermwaardige menselijke mogelijkheid er uit lichten: de bescherming van menselijk leven.

“Leven. In staat zijn om een menselijk leven van normale lengte te leven; niet voortijdig te sterven of niet te sterven voordat het leven zo slecht geworden is, dat het niet meer leefbaar is.”<sup>32</sup>

Waar het mij nu om gaat is wat er kan gebeuren als een dergelijk principe<sup>33</sup> – dat een conclusie is van een lange en gedetailleerde analyse van Nussbaum – losgemaakt wordt van de ethisch theoretische achtergrond en eenvoudigweg wordt toegepast. Een voorbeeld van een dergelijke eenvoudige toepassing kunnen we in het werk van Nussbaum zelf

vinden. In een recent verschenen boek over Dierenrecht waar Nussbaum co-editor van is, verdedigt zij dat haar benadering van de humane ethiek waarin de bescherming van menselijke mogelijkheden om zich te ontwikkelen centraal staat, ook uitgebreid kan worden op dieren. Het is interessant om te zien op welke wijze ze deze overwegingen van mens naar dier vertaalt. Ik beperk me weer tot de bescherming van 'leven':

"Leven. In de *capabilities approach* komt het aan alle dieren toe om te mogen doorleven, onafhankelijk van de vraag of ze hier een bewust belang bij hebben. Alle dieren met een gewaarwordingsvermogen verdienen een sterke bescherming tegen het nodeloze doden in de jacht. Ook het doden voor luxe producten zoals bont valt onder deze categorie en moet verboden worden. Aan de andere kant past het pijnloos doden van oudere lijdende dieren bij een intelligente en respectvolle zorg voor deze dieren. Moeilijke gevallen zoals het probleem van de beheersjacht om populaties te beheersen en het vraagstuk van het doden van dieren voor voedsel vallen hier tussen. Beheersjacht is een moeilijke kwestie omdat dieren in de natuur in ieder geval zullen sterven, vaak met meer leed. Zorgvuldige beheersjacht zonder lijdenstoevoeging zou wel eens de voorkeur kunnen verdienen boven het toelaten dat het dier in het wild verscheurd wordt, of dat het verhongert door overpopulatie. Ten aanzien van het doden van dieren voor voedsel is voor de *capabilities approach*, net als voor het utilisme, het mishandelen van dieren het meest problematisch. Maar wat als de dieren echt pijnloos gedood zouden worden, na een ge-

zond scharrel leven? Het doden van extreem jonge dieren zou nog steeds problematisch zijn, maar het is niet zeker dat de balans van deze overwegingen een totaal verbod op het doden van dieren voor voedsel zou betekenen<sup>34</sup>

De vertaling van de theorievorming waaraan Nussbaum werkt naar concrete toepassing in de dierethiek is volgens mij niet direct behulpzaam bij het ontwikkelen van ons moreel oordeelsvermogen. In haar tekst gaan zeer concrete en niet direct beargumenteerde handelingsaanwijzingen als 'geen jacht', 'geen bont' samen met de veel vagere conclusie dat haar benadering geen totaal verbod op het doden van dieren voor voedsel zou betekenen. Haar opmerking over het doden van jonge dieren sluit aan bij de gevoelens die bij veel Nederlanders – varkenshouders en anderen – leefden ten tijde van het doden van biggen in de varkenspest-crisis, maar haar benadering geeft mijns inziens geen extra input aan het denken over die gevoelens. Ik vrees dat als iemand anders dan Nussbaum zelf haar theorie zo vertaald zou hebben, ik het meteen terzijde gelegd zou hebben.

In de toepassing van haar ethische theorie geeft Nussbaum concrete antwoorden op morele vragen. Daarmee komt ze volgens mij tegemoet aan de dubbelzinnige verwachting die mensen vaak van de toegepaste ethiek hebben: men verwacht van ethici een gezaghebbend antwoord op een moreel probleem. Zo'n antwoord, als het tenminste het 'goede' antwoord is, kan dan ter ondersteuning van de eigen positie aangehaald worden. Tegelijkertijd bestaat er de vrees dat het antwoord het verkeerde, onwenselijke of onhaalbare antwoord is. Ik denk dat velen van U, bij haar antwoord – of bij delen ervan – het gevoel hadden dat het een verkeerd,

onwenselijk of onhaalbaar antwoord is, dat het de discussie op een verkeerd spoor zet.<sup>35</sup>

De bijdrage van de ethische theorie aan de ontwikkeling van het vermogen tot moreel redeneren kan niet bestaan in het toepassen van theorieën op concrete problemen die ons mogelijk wel of niet bevallen en waar we mogelijk wel of niets mee doen. Theorieën zouden dan verengd worden tot een keuzemenu waaruit we voor onze omgang met morele problemen kunnen kiezen wat we willen. Dat zou leiden tot cherry-picking in de ethiek. De bijdrage van theorieën aan morele meningsvorming lijkt me dan vrijwel nihil omdat de theorieën niet in kritische verbinding komen met het eigen vermogen tot moreel denken – de eigen morele autonomie – en deze dus niet helpt verder te ontwikkelen.<sup>36</sup>

### *11. Tot besluit*

Het vermogen tot moreel redeneren en moreel handelen is geen statisch gegeven, maar het kan ontwikkelen. Aandacht voor en kennis van ethiek als onderdeel van de academische vorming kan bijdragen aan die ontwikkeling.

Ik hoop u duidelijk gemaakt te hebben dat het doel van die ontwikkeling niet is trucjes te leren die wetenschappers kunnen helpen om hun onderzoek zonder kleerscheuren langs medisch-ethische toetsingscommissies of langs dierexperimenten commissies te loodsen. Van trucjes leer je niet denken. Tegelijkertijd hoop ik ook getoond te hebben dat het in de ethiek ook niet gaat om een academische vrijplaats voor borrelpraat. Want borrelpraat mist de strengheid die van een systematische en academische benadering van de ethiek verwacht mag worden.

Ik heb verdedigd dat het de belangrijkste taak van de ethiek

is om bij te dragen aan reflectie over het eigen standpunt en aan kennis van mogelijke andere standpunten en perspectieven. Ik heb verdedigd dat de ethiek dit op minstens vier manieren kan doen. Ethiek kan het vermogen voor moreel redeneren en moreel handelen ontwikkelen door:

- de gevoeligheid voor de pluralistische maatschappelijke context te bevorderen;
- de stap van meningsuitwisseling naar een uitwisseling van argumenten mogelijk te maken;
- instrumenten aan te reiken waarmee morele argumenten gesystematiseerd en bekritiseerd worden; en
- door vanuit verschillende ethische theorieën verschillende gesystematiseerde fundamentele perspectieven op morele argumentatie als denkkaders naar voren te brengen.

Door bij te dragen aan deze reflectie zullen zeker niet alle morele verschillen van inzicht verdwijnen, wel hoop ik dat het gegroeide reflectievermogen moreel handelende mensen in staat stelt om over de blijvende verschillen van inzicht met rede te twisten.

### **Dankwoord**

Tot slot van mijn rede wil ik nog enkele woorden van dank spreken.

De Raad van Bestuur van Wageningen Universiteit, in het bijzonder Rector Magnificus Bert Spielman. Ik dank voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik hoop dat u tevreden bent met de wijze waarop ik vanuit de ethiek de kritische reflectie binnen onze universiteit zal stimuleren.

Het bestuur van de KLV en de voormalige commissie ethiek



van de KLV, in het bijzonder Abbo de Wit. Uit uw kring is het initiatief gekomen voor de instelling van een bijzondere leerstoel in de beroepsethiek. Ik hoop met mijn invulling van de ethiek van de levenswetenschappen uw verwachtingen van de bijzondere leerstoel niet teleur te stellen.

De Animal Science Group, in het bijzonder mijn gastheer Johan van Arendonk. Ik dank u voor de gastvrijheid en voor de gelegenheid om een ethiek van de levenswetenschappen in directe dialoog met levenswetenschappers te ontwikkelen. Ik weet nu al dat u mijn vragen niet als een bedreiging, maar als uitdaging zult ervaren.

De leerstoelgroep Toegepaste Filosofie. Gezien onze gemeenschappelijke thematiek komen we elkaar in veel verschillende verbanden tegen. Ik dank u allen, in het bijzonder Michiel Korthals, voor de inhoudelijke discussies.

Collega-hoogleraren en medewerkers van Wageningen Universiteit. Hoewel ik maar in deeltijd in Wageningen aanwezig ben, hoop ik met velen van u te mogen samenwerken. Ik weet reeds uit ervaring in gemeenschappelijke onderzoeksprojecten en AIO onderwijs dat hier in Wageningen vruchtbaar interdisciplinair kan worden samengewerkt.

De studenten van Wageningen Universiteit. In de werkgroep 'Academische Vorming' heb ik gemerkt dat er interesse is in mijn vak. Ik heb daar in onderwijs nog maar beperkt op in kunnen gaan. Ik zie er naar uit dat om in de komende jaren te intensiveren.

Het bestuur en de leden van de European Society for

Agricultural and Food Ethics, EurSafe, in het bijzonder de penningmeester Jos Metz. Wetenschap is een internationale aangelegenheid; nu meer dan ooit. Ik ben blij om in een internationaal netwerk voor de landbouw en de voedsel-ethiek te kunnen participeren.

Het Ethiek Instituut, en het vroegere Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht van de Universiteit Utrecht. Ik dank in het bijzonder de oud-directeur Egbert Schroten en de helaas veel te vroeg overleden collega en manager, Alex Huibers.

Van het huidige Ethiek Instituut dank ik bijzonder Marcus Düwell en Wieke Eefting – mijn collega directeuren – voor de collegialiteit, hechte samenwerking en loyaliteit. Ik dank alle andere collega's van het Ethiek Instituut voor de samenwerking, in het bijzonder Franck Meijboom, Tatjana Visak en Katinka Waelbers. In de begeleiding van jullie onderzoeksprojecten heb ik veel van jullie geleerd.

In Utrecht ben ik verantwoordelijk voor de internationale Masteropleiding in Applied Ethics. Het initiatief hiertoe heb ik samen met Marcel Verweij genomen en de praktische verantwoordelijkheid deel ik met hem en Fatima Shahrabi. Heel veel dank.

De faculteit Geesteswetenschappen, de sub-faculteit Godgeleerdheid en alle andere faculteiten van de Universiteit Utrecht voor de ruimte om me als ethicus te engageren met maatschappelijk relevante vraagstukken. Ik dank in het bijzonder de decaan Geesteswetenschappen Hans Bertens en de decaan Godgeleerdheid Willemien Otten voor mogelijkheden om vanuit Utrecht hier in Wageningen werkzaam te zijn

Dames en heren studenten van de Master in Applied Ethics en van de faculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht. Ik dank u voor wat ik geleerd heb van uw vragen en opmerkingen tijdens en buiten de colleges.

Een bijzonder woord van dank wil ik richten aan allen die mijn intellectuele ontwikkeling gestimuleerd en gesteund hebben. Mijn helaas veel te vroeg overleden docent Wim Klijn, mijn promotores: Robert Heeger, Arend Soeteman en Pim Brascamp en mijn dierbare collega's Wibren van der Burg, Jan Vorstenbosch en Jan Staman.

Mijn moeder, zus, broer, zwager en nichtjes en alle andere familieleden. En hoewel mijn vader er vandaag niet meer bij kan zijn, wil ik ook hem hier met nadruk noemen.

Mijn partner, Anet Verdonk, dank ik. Zij denkt en leeft met me mee en laat ook mij met haar meedenken en meeleven. Dat is goed.

U, dames en heren, vrienden en vriendinnen, dank ik voor uw vriendschap en aanwezigheid. Ik hoop nog met grote regelmaat met u rede te twisten.

Ik heb gezegd.

## Literatuurlijst

- Audi, R. 2004. *The Good in the Right. A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton: Princeton University Press.
- Brom, F.W.A., 1997. *Onherstelbaar verbeterd. Biotechnologie bij dieren als een moreel probleem*. Assen: Van Gorcum (proefschrift Universiteit Utrecht).
- Brom, F.W.A., 1998a 'Developing Public Morality: Between Practical Agreement and Intersubjective Reflective Equilibrium', In: W. van der Burg & T. van Willigenburg (eds.), *Reflective Equilibrium* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 191-202.
- Brom, F.W.A., 1998b 'Dynamische publieke moraal. Idealen als perspectief voor moraalontwikkeling', In: W. van der Burg & F.W.A. Brom (red.), *Over idealen. Het belang van idealen in recht, moraal en politiek*. Deventer: W.E.J. Tjeenk Willink 75-90.
- Brom, F.W.A. 2001. *Weten en Eten, Een verkenning vanuit de ethiek van kennisvragen opgeroepen door nieuwe ontwikkelingen op voedselgebied*, Een verkennend essay in opdracht van de Adviesraad voor Wetenschaps- en Technologiebeleid, Utrecht: CBG-reeks nr. 13, Centrum voor Bio-ethiek en Gezondheidsrecht
- Brom, F.W.A., 2004a. 'Ethici in publieke debatten. Het bevorderen van competentie in publieke oordeelsvorming' In: T. Boer (red.), *Schipper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme*. Assen: Van Gorcum 186-197
- Brom, F.W.A., 2004b. 'Bio-ethiek in een pluralistische samenleving', In: T. Boer (red.), *Ethiek in de maak. Voordrachten bij het afscheid van Egbert Schrotten* Utrechtse Theologische Reeks nr. 47, Utrecht: faculteit Godgeleerdheid 24-35.
- Brom, F.W.A., 2004c. 'WTO, Public Reason and Food; Public reasoning in the "trade conflict" on GM-food', *Ethical Theory and Moral Practice* (in press)
- Brom, F.W.A., Visak, T., Meijboom, F.L.B., 2005. 'Food, Citizens and Market', in: Potthast, T., Baumgartner, C., Engels, E. (eds.), *Die richtigen Masse für die Nahrung? Biotechnologie, Landwirtschaft und*

*Lebensmittel in Ethischer Perspektive*, Francke Verlag, Tübingen,

- Brink, B. van den, 2004. 'Ideals of Doing Political Philosophy: From the Perspective of Eternity to Hermeneutical Perspectivism', In: W. van der Burg & S. Taekema (red.) *The Importance of Ideals. Debating Their Relevance in Law, Morality, and Politics* Bruxelles: PIE-Peter Lang 147-171
- Burg, W. van der, 1997 'The Importance of Ideals' *Journal of Value Inquiry* 31: 23-37
- Burg, W. van der & T. van Willigenburg, 1998. 'Introduction', In: W. van der Burg & T. van Willigenburg (eds.), *Reflective Equilibrium* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1-25
- Burg, W. van der Burg & S. Taekema, 2004. 'The Importance of Ideals', In: W. van der Burg & S. Taekema (red.) *The Importance of Ideals. Debating Their Relevance in Law, Morality, and Politics* Bruxelles: PIE-Peter Lang 11-38
- Dancy, J., 2004. *Ethics Without Principles* Oxford: Oxford University Press.
- DePaul, M.R., 1993. *Balance and Refinement: beyond coherence methods of moral inquiry*. Londen: Routledge.
- Düwell, M. 2002. 'Angewandte oder Bereichsspezifische Ethik. Einleitung' In: M. Düwell, C. Hübenal & M.H. Werner, *Handbuch Ethik* Stuttgart: Metzler 243-246
- Heeger, F.R., 1992. 'Was heisst "die Wendung zur konkreten Ethik"?', in: F.R. Heeger et al. (eds), *Societas Ethica Jahrsbericht 1992*. Utrecht: Societas Ethica, 9-14. (vert. als: 'What is Meant by the "Turn to Applied Ethics"?', in: F.R. Heeger, T. van Willigenburg, *The Turn to Applied Ethics: Practical Consequences for Research, Education, and the Role of Ethicists in Public Debate*. Kampen: Kok Pharos, 9-16).
- Jonkers, P., 2002. 'Het eigene en het vreemde. Twee vormen van tolerantie' *Bijdragen* 63:446-472
- Klonoski, R.J., 2003. 'Unapplied Ethics: On the Need for Classical Philosophy in Professional Ethics Education' *Teaching Business Ethics* 7:21-35

- Kymlicka, W., 1993. 'Moral philosophy and Public Policy: the Case of NRT's', *Bioethics* 7: 1-26.
- Meijboom, F.L.B., M.F.Verweij, F.W.A Brom, 2003. 'You Eat What You Are: Moral Dimensions of Diets Tailored to One's Genes' *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 16/6: 557-568
- Meijboom, F.L.B., T. Visak, F.W.A Brom, 2003, *Verantwoord Vertrouwen: een onderzoek naar overheidsverantwoordelijkheid voor een betrouwbare Agro-food sector*, Utrecht: CBG
- Meijboom, F.L.B., T. Visak, F.W.A Brom, 2005. 'From trust to trust-worthiness: some theoretical analyses for practical food policy', *Food Policy*, submitted for publication
- Meppan, B., 2005. *Bioethics: an introduction for the biosciences*. Oxford: Oxford University Press
- Nussbaum, M.C. 2002. 'Moral Expertise? Constitutional Narratives and Philosophical Argument' *Metaphilosophy* 33/5: 502-520
- Nussbaum, M.C.1990. 'Aristotelian Social Democracy', In: R. Bruce Douglas, Gerald M. Mara, & Henry S. Richardson, (eds) *Liberalism and the Good*, New York: Routledge 203-252
- Nussbaum M.C., 2004. 'Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Nonhuman Animals' In: C.R. Sunstein & M.C. Nussbaum (red.) *Animal Rights. Current Debates and New Directions* Oxford: Oxford University Press 299-320
- Ross, W.D., 1930. *The right and the good*. (1988 reprint). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Timmons, M. 1999. *Morality without foundations. A Defense of Ethical Contextualism* Oxford: Oxford University Press
- Verweij, M.F. 1998. 'Moral Principles: Authoritative Norms or Flexible Guidelines?', In: W. van der Burg & T. van Willigenburg (eds.), *Reflective Equilibrium* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 29-40
- Visak, T., Meijboom, F.L.B., Kalis, A., Brom, F.W.A., 2004. "Verantwoord Consumenten: De Dubbele Moraal als Vertrekpunt voor een Discussie over Normatieve Vooronderstellingen en

- Verantwoordelijkheid”, verkennend essay, NWO Programma Ethiek, Onderzoek en Bestuur, januari 2004 ([www.nwo.nl](http://www.nwo.nl))
- Waelbers, K., F.R. Stafleu, F.W.A. Brom, 2004. ‘Not All Animals are Equal. Differences in Moral Foundations for the Dutch Veterinary Policy on Livestock and Animals in Nature Reservations’ *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 17/6 (in press)
  - Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge (Ma): Harvard University Press
  - Willigenburg, T. van, 1991. *Inside the Ethical Expert: problem Solving in Applied Ethics*. Kampen: Kok Pharos.
  - Wolf, S., 1987. ‘The Deflation of Moral Philosophy’ *Ethics* 97: 821-833

## Noten

- <sup>1</sup> Leden van deze werkgroep waren: ir. H. van der Honing, ir. W.J. Lecluse, ir. L. Razoux Schultz, dr.ir. P.K. Schenk en dr.ir. G. Weststeijn. De tekst van deze richtlijn is te vinden op [www.kdv.nl](http://www.kdv.nl)
- <sup>2</sup> Ik ben het pluralisme positiever gaan waarderen. Voor identiteitsontwikkeling is confrontatie met andere perspectieven noodzakelijk. Vgl. bv. Brom 1998a+b met Brom 2004b en Jonkers 2002.
- <sup>3</sup> Als dit ‘Met Rede Twisten’ moet leiden tot gemeenschappelijke extern verplichtende regels (zoals wetgeving) dan zou de ‘rede’ waarmee gewist wordt, een publiek rede moeten zijn. Over de aard en de inhoud van een ‘publieke rede’ heb ik – met het oog op cultureel-gebonden internationale handelconflicten – een analyse gemaakt. (Brom 2004c)
- <sup>4</sup> Met robuuste begrippen vertaal ik Bernard Williams notie ‘thick concepts’ Williams 1985, 129.
- <sup>5</sup> De meta-ethische kwestie of een prescriptie voor waarheid uiteindelijk afhankelijk is van een stand van zaken in de werkelijkheid laat ik hier in het midden. Mark Timmons doet in zijn *Morality without*

foundations (1999) een interessant, maar niet onproblematisch voorstel voor een niet-descriptivistisch waarheidsgerichte en assertorische analyse van morele taal. Kern van dit voorstel is dat morele oordelen op een niet-descriptivistische wijze waarheidsaanspraken maken. Die waarheid hangt af van de 'moral outlook' van waaruit het oordeel geveld wordt. Uiteindelijk laat zo'n 'outlook' zich volgens Timmons niet funderen. Hoewel Timmons voorstel mede de achtergrond vormt van deze rede, ga ik hier niet expliciet op zijn voorstel in.

- 6 Vgl. DePaul 1993 en Van Burg & Van Willigenburg 1998.
- 7 Will Kymlicka heeft dit uitgewerkt voor de oordelen van ethische adviescommissies. Hij stelt over het pluralisme aan ethische theorieën (1993, 5): "The relative merits of these theories have been the subject of debate for centuries, and it seems inevitable that reasonable people will continue to disagree. Some people take the persistence of disagreement as evidence that there is no one right answer to moral questions."
- 8 Het is daarom niet wenselijk om in de opleiding van professionals enkele theorieën aan te leren en te oefenen in de toepassing van die theorieën op enkele casus. Richard J. Klonoski pleit daarom om – ook in het pre-professionele ethiek onderwijs – ruimte te scheppen voor 'unapplied ethics' (2003, 21): "I will argue that the current, widely-used approach of discussing traditional ethical theories as an introduction to and foundation of such courses may not adequately serve what should be the overarching goal of pre-professional ethics education which is to teach a kind of ethical thinking which is not to be identified exclusively with ethical 'decision-making'. Such thinking, it will be argued has a greater breadth than the more delimited ethical decision-making often taught in applied ethics courses."
- 9 Dit betekent niet dat ethici geen normatieve aanbevelingen kunnen doen. Als ze dat doen is het uiteraard belangrijk om hun theoretische achtergronden daarbij toegankelijk en kritiseerbaar te maken. Vgl Düwell (2202, 246): "Für jede konkrete normatieve Empfehlung wäre



es insofern erforderlich, eine philosophische ausgewesene ethische Theorie zu Grunde zu legen, um die herangezogenen Beurteilungsprinzipien zu legitimieren." Dit betekent mijns inziens echter niet dat ethici *alleen* een zinnige bijdrage aan morele discussies kunnen geven als ze een ethische theorie gekozen hebben en vanuit die theorie aanbevelingen doen. Veeleer dienen ze de veelheid aan mogelijke theorieën – ook in hun toegepast ethisch werk – tot inzet van de discussie te maken.

- <sup>10</sup> Bert van den Brink noemt dit perspectief in de politieke filosofie: hermeneutical perspectivism. Hij schrijft over de rol van de politiek filosoof (2004, 164): "This is a role of description, reconstruction, deconstruction, and recommendation with respect to all possible aspects of our political practices and our political theories that in some way cause problems as to the felt needs and interests of members of the polity. Our political theories do not radically transcend our practices but are an integral part of them; they are a political genre, a certain way of thinking, speaking and acting with respect to political practices." Ik meen dat er parallellen zijn met de relatie tussen een ethicus, ethische theorieën en de 'morele praktijk'. Zie ook Brom 1997, 62-67.
- <sup>11</sup> Idealen en aspiraties stonden centraal in het pionierprogramma van Wibren van der Burg *The Importance of Ideals*. Vgl. bv. Van der Burg 1997, Brom 1998a + b, en Van der Burg & Taekema 2004.
- <sup>12</sup> In een recensie van Bernard Williams *Ethics and the limits of philosophy* merkt Susan Wolf (1987, 831) over deze manier van ethiek bedrijven op: "This means that, although accepting Williams's views would shift the goals of ethical philosophy somewhat, away from moralistic revisionism and towards communal self-understanding, it should not imply that philosophers ought to give up the task of moral criticism altogether. Rather, it should change the form of moral criticism, encouraging us to think in more concrete terms, to make greater use of 'thick' concepts, and to argue less from alleged universal principles

and more from shared values, recognized as such. It would seem advisable for us also to incorporate more history, anthropology, and sociology in our work, or to combine forces with practitioners of these disciplines, so to achieve a deeper understanding of and broader perspective on elements of our own ethical frameworks while maintaining a critical stance toward them.”

- 13 Martha Nussbaum schrijft over de ethische expertise – in een artikel over rol van ethici als getuigendeskundigen in reutzaken – het volgende (Nussbaum 2002, 511): “The account of philosophical expertise I have just sketched shows us, I think, that the expert philosopher can offer some important benefits to the public culture of a democratic society, even though there is an important sense in which the philosopher is simply extending and systematizing beliefs that citizens already have in some form. For these reasons, I think philosophical instruction plays a very important role in the public culture of democracy.”
- 14 Het is belangrijk om van theorieën geen karikaturen te maken. Zoals Marcus Düwell terecht naar voren brengt (2002, 243): “In der Ethik zielt bereits die grundlagenreflexion auf eine Praxis ab und ist die *Anwendungsdimension gleichsam der Zielpunkt der ethischen Reflexion* und nicht ein Appendix oder ein verzichtbarer Zusatzschritt. Der gleichsam nachträglich auch noch stattfindet, nachdemsich in der theoretischen Reflexion bereits alles Wichtige ereignet hat.”
- 15 Dit sluit aan bij opvattingen van de onderzoekschool ethiek waar ik sinds mijn promotie in heb geparticipeerd. In een bezwaarschrift (september 2004) tegen de niet her-erkenning door de ECOS schrijft de directeur over de nadruk op fundamenteel onderzoek binnen de school: “Dat is geen ontkenning van de maatschappelijke relevantie van het onderzoek binnen de school, maar een uitdrukking van de overtuiging dat ethici met de verdere ontwikkeling van fundamentele inzichten op langere termijn een belangrijkere bijdrage leveren aan het maatschappelijk debat dan door toegepaste studies die behulp-

zaam zijn bij de beantwoording van Kamervragen.” De hier voorgestelde tweedeling tussen ‘verdere ontwikkeling van fundamentele inzichten’ en ‘toegepaste studies die behulpzaam zijn bij de beantwoording van Kamervragen’ acht ik echter te weinig specifiek en retorisch ietwat sterk aangezet.

- 16 Dit maakt duidelijk waarom een praktische ethiek interdisciplinaire samenwerking nodig heeft. Voor een diagnose van de maatschappelijke context kan de ethiek veel leren van de sociale wetenschappen.
- 17 De eerste drie lijnen heb ik uitgebreid beschreven in een verkennend essay voor de AWT (Brom 2001)
- 18 Bovendien lopen de eisen die deze gerationaliseerde landbouw aan de samenleving stelt tegen grenzen aan. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de weerstand die politionele dierziekte bestrijding oproept. Dit is onderwerp van een onderzoeksproject van Nina Cohen dat onder leiding van Elsbeth Noordhuizen-Stassen en mijzelf. Zie ook Waelbers, Stafleu & Brom 2004.
- 19 Vertrouwen is geen éénduidig begrip. Bij discussies over vertrouwen is het belangrijk om te realiseren dat het het beste aanknopingspunt niet het vertrouwen door een ander is, maar de eigen betrouwbaarheid. Meijboom, Visak & Brom 2003, Meijboom, Visak & Brom 2005
- 20 De betekenis hiervan voor ‘personal diets’ in het kader van nutrigenomics is onderwerp van een door ZON gefinancierd project. Zie hierover bijvoorbeeld: Meijboom, Verweij & Brom 2002.
- 21 Het gebruik van de term dubbele moraal veronderstelt dat burgers de morele plicht hebben om als consument consistent met hun morele opvattingen als burger te handelen. Dit is niet vanzelfsprekend. Voor een nadere analyse van ‘verantwoord consumeren’ zie: Visak et al. 2003 & Brom, Meijboom & Visak 2005.
- 22 Mijn argumenten tegen morele rechten voor dieren zijn verder uitgewerkt in mijn proefschrift (Brom 1997, 227-31)
- 23 Heeger (1992, 13): “Dass Handlungen oder Situationen moralisch problematisch sind, hafter ihnen doch nicht ‘an sich’ an. Moralisch

problematisch werden sie erst in einer moralische Perspektive.”

- <sup>24</sup> ‘The Development of Ethical Bio-Technology Assessment Tools for Agriculture and Food Production’, Fifth Framework Programme of the European Union (QLG6-CT-2002-02594). Projectleider: Dr. Volkert Beekman (LEI-WUR). Meer informatie: [www.ethicalbiota-tools.wur.nl](http://www.ethicalbiota-tools.wur.nl)
- <sup>25</sup> Ben Mepham heeft zijn matrix in een reeks van artikelen op een reeks van casus toegepast. In 2005 verschijnt een inleiding in de bioethiek voor biowetenschappen van hem, waarin de matrix centraal staat: Ben Mepham (2005).
- <sup>26</sup> Een derde kritiekpunt is dat de status van de vier principes volstrekt onduidelijk is. Ze kunnen immers als samenballing van geculmineerde morele ervaring beschouwd worden (cf. bv. Van Willigenburg 1991, 158) of als intuïtionistische principes (cf. bv. Ross 1930, Audi 2004). Bovendien kan de vraag gesteld worden of principes wel de goede focuspoints zijn van een morele theorie (vgl. Dancy 2004). Ik laat nu de vraag naar de normatieve kracht van de principes buiten beschouwing omdat het mij nu vooral gaat om de structurerende kracht van de principes en de matrix.
- <sup>27</sup> Voor een verdere uitwerking zie: Brom 2004a.
- <sup>28</sup> Marcel Verweij heeft duidelijk gemaakt dat de toepassing van een principe minder éénvoudig en éénvoudig is dan op het eerste gezicht gedacht wordt. (Verweij 1998, 38v): “The core of a moral principle can often best be explicated by referring to paradigmatic situations or acts in which the principle is evidently violated (...) around the clear core of a principle, a penumbra of related – though less strong – moral considerations may be imagined. If principles are interpreted in this way, then application of principles may sometimes involve a sort of casuistry, in which the implications of the principle are assessed by comparing the case at hand with paradigmatic cases that can illuminate the principles clear core.”
- <sup>29</sup> Will Kymlicka geeft in een artikel in *Bioethics* een voorbeeld van een

ethische commissie die ten aanzien van nieuwe reproductieve technieken feitelijk geen advies gaf (en daarmee enkele flagrante problemen onbesproken liet) omdat de commissie zich in theoretische filosofische discussies verloor. (Kymlicka 1993). Dit maakt het gevaar duidelijk van het weg-theoretiseren van morele problemen.

- <sup>30</sup> Gordon Marino in *The Chronicle for higher Education* van 20 februari 2004, B5: "Unless our ethics students learn to examine themselves and what they really value, their command of ethical theories and their ability to think about ethics from different perspectives are not likely to bring them any closer to being willing and able to do the right thing."
- <sup>31</sup> Marta Nussbaum (1990, 217): "The Aristotelian uses a conception of the good that is not 'thin', like Rawls's 'thin theory' – that is, confined to the enumeration of all-purpose means to good living, but 'thick' – dealing, that is, with human ends across all areas of human life. The conception is, however, vague and this in a good sense. It admits, that is, of many concrete specifications; and yet it draws, as Aristotle puts it, an 'outline sketch' of the good life."
- <sup>32</sup> Het Nederlands is een vrije vertaling van Nussbaum 2004, 313: "Life. Being able to live to the end of a human life of normal length; not dying prematurely, or before one's life is so reduced as to be not worth living."
- <sup>33</sup> De term principe gebruikt Nussbaum expliciet in 2004, 313: "Towards Basic political principles: the capability list."
- <sup>34</sup> Het Nederlands is een vrije vertaling van Nussbaum 2004, 314v: "Life. In the capabilities approach, all animals are entitled to continue their lives, whether or not they have such a conscious interest. All sentient animals have a secure entitlement against gratuitous killing for sport. Killing for luxury items such as fur falls in this category, and should be banned. On the other hand, intelligently respectful paternalism support euthanasia for elderly animals in pain. In the middle are the difficult cases, such as the question of predation to control po-

