

TOEVALLIGE ONTMOETINGEN
BIO-ETHIEK VOOR EEN GEHAVENDE PLANEET

KRISTIEN HENS



<https://www.openbookpublishers.com>

© 2023 Kristien Hens



Dit boek verschijnt onder een licentie van het type Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC BY-NC-ND). Deze licentie laat je toe om het werk te delen, te kopiëren, te verdelen en door te geven, op voorwaarde dat je het niet wijzigt, het werk niet gebruikt voor commerciële doeleinden, het werk toeschrijft aan de auteurs en dat je een link publiceert naar de licentie. De auteur vermelden mag niet zodanig gebeuren dat de indruk gewekt wordt dat de licentiegever instemt met je werk of je gebruik van het werk en moet de volgende informatie omvatten:

Kristien Hens, *Toevallige ontmoetingen: Bio-ethiek voor een gehavende planeet*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2023, <https://doi.org/10.11647/OBP.0370>

Meer informatie over CC-licenties is te vinden op <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Alle externe links waren actief op het moment van de publicatie, tenzij anders vermeld. Ze werden gearchieveerd via de Internet Archive Wayback Machine, op <https://archive.org/web>

Digitaal materiaal en digitale bronnen voor dit volume zijn te vinden op <https://doi.org/10.11647/OBP.0370#resources>

ISBN Paperback: 978-1-80064-888-3

ISBN Hardback: 978-1-80511-029-3

ISBN Digitaal (PDF): 978-1-80511-008-8

ISBN Digitaal e-book (EPUB): 978-1-80511-105-4

ISBN XML: 978-1-80511-064-4

ISBN HTML: 978-1-80511-036-1

DOI: 10.11647/OBP.0370

Omslagillustratie: *intuïtieve weergave van schimmel / vegetatieve samenwerkingen*.

Tekening door Christina Stadlbauer (2019).

Omslagontwerp: Jeevanjot Kaur Nagpal.

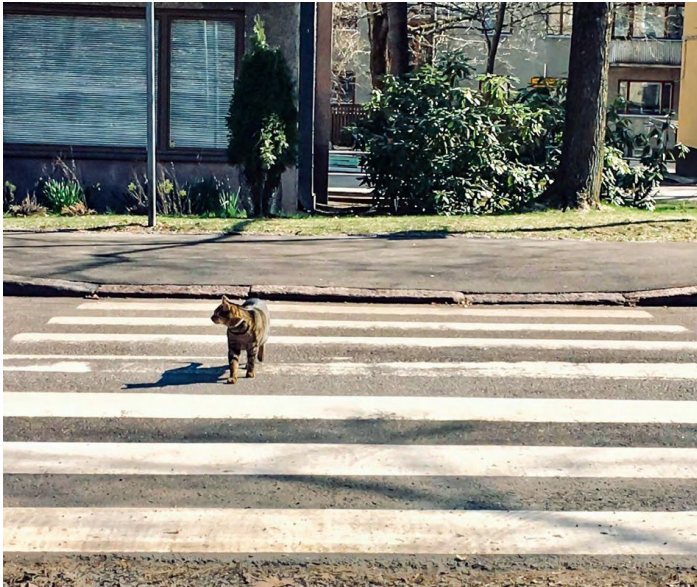


Vertaling door Luk Vanrespaille

Uitgegeven met steun van de Universitaire Stichting van België

6. Een hond is een hond is een hond

Over natuur en waarden



‘Mister Pussovitch, vermoedelijk de enige loslopende kat in de straten van Helsinki.’
Hoe een niet-hiërarchisch samenleven organiseren met andere dan menselijke wezens.

Foto: Bartaku, 2020¹

-
- 1 Hieronymus Pussovitch koos zijn menselijke metgezellen in de straten van Brussel in 2013. Daarna verhuisde hij met hen naar Helsinki in 2016, waar hij verbleef tot september 2022. Hij loopt vrij rond en is ervaren in omgang met verkeer en regels en maakt gebruik van de verkeersregels. Hij stak de straat over via het zebraapad. Deze foto is genomen op een van zijn regelmatige wandelingen met zijn menselijke metgezel.

In zijn boek *Bio-ethics, Bridge to the Future* pleit Van Rensselaer Potter nadrukkelijk voor een op de biologie geïnspireerde ethiek (Rensselaer Potter, 1971). Hij wijdt het eerste hoofdstuk van het boek aan een beschrijving van een visie op biologie en stelt dat die visie centraal zou moeten staan in het bio-ethische onderzoek. Zijn visie loopt verbazingwekkend gelijk met de recentere denkbeelden die ik in het vorige hoofdstuk beschreven heb. Tegelijk is de halverwege de twintigste eeuw opgekomen, populaire cybernetica nog alomtegenwoordig in *Bio-ethics, Bridge to the Future*, waar hij menselijke wezens foutgevoelige cybernetische machines noemt. (Rensselaer Potter, 1971) De machine die een menselijk wezen is kan echter niet herleid worden tot een simpel mechanisme. Potter noemt de mens er een “adaptief besturingssysteem met elementen van wanorde ingebouwd op ieder hiërarchisch niveau”. De wanorde is ingebouwd op elk functioneel niveau, van het DNA tot de manier waarop onze geest werkt. In feite hebben we volgens Potter de vernieuwing en vrijheid precies aan die wanorde te danken. Wij kunnen uiteindelijk fouten maken, nieuwe dingen in ons leven invoeren en leren uit het verleden. Ons gedrag is niet gewoon dat van een automaat. We kunnen “afwijken van de gevestigde norm”. Dat is volgens Potter specifiek voor menselijke organismen die “meer dan andere levensvormen mogelijkheden hebben om een individuele vrije wil uit te oefenen”. Hij komt tot het besluit dat daar het vertrekpunt ligt van de bio-ethiek:

De idee dat het menselijke overleven een probleem is in de economische en politieke wetenschappen is een mythe die ervan uitgaat dat de mens vrij is of vrij kan zijn van de krachten van de natuur. Die disciplines helpen inderdaad om ons te vertellen wat mensen willen, maar om erachter te komen wat mensen aankunnen, dus welke beperkingen aan het werk zijn in de relatie tussen de mensheid en de natuurlijke wereld, hebben we wellicht de biologie nodig. Bio-ethiek kan met het oog op het overheidsbeleid culturele begeerte en fysiologische behoeften tegen elkaar af te wegen. Het zou een welkome culturele aanpassing in onze samenleving zijn mochten we een ruimere verspreiding zien van de kennis van de natuur en de beperkingen van elke vorm van aanpassing.

Bio-ethiek, zoals ik het zie, zou moeten proberen om wijsheid voort te brengen: de kennis over hoe kennis te gebruiken voor het sociaal welzijn, vertrekkende vanuit een realistische kennis van de biologische aard van de mens en de biologische wereld. Voor mij moet een realistische kennis over de mens kennis zijn die zijn functie omvat als een adaptief

besturingssysteem met ingebouwde foutneigingen. Die mechanistische visie, die reductionistische en holistische elementen omvat, zou totaal niet in staat zijn om wijsheid voort te brengen als ze niet aangevuld werd door zowel een humanistisch als een ecologisch perspectief. [...] De wereld van vandaag wordt beheerst door een militair beleid en door een overdreven nadruk op de productie van materiële goederen en daarbij is nooit enige gedachte gewijd aan de basisfeiten van de biologie. Het is een dringende opdracht voor de bio-ethiek om op het internationale niveau op zoek te gaan naar biologische overeenkomsten. (Rensselaer Potter, 1971, p. 26)

Dus pleit Potter voor een toenadering tussen onderzoekers in de menswetenschappen en in de biologie. Een dergelijke harmonisering is er niet op gericht om de biologie en de biotechnologie ethischer te maken maar vereist van de menswetenschappen dat ze zich baseren op biologisch solide ideeën. Ze moeten zich informeren bij de biologie. Allen op die manier kunnen biologische en menswetenschappen met succes werken aan datgene wat hun dringendste en dwingendste streven moet zijn: het overleven van de mensheid.

In *A Bridge to the Future* claimt Van Rensselaer Potter dat het overleven van de mensheid wel eens zou kunnen afhangen van een op biologische kennis gebaseerde ethiek, vandaar de bio-ethiek (Rensselaer Potter, 1971, p. 1). In zijn boek uit 1988, *Global Bioethics*, beschrijft Potter nog hoe C. H. Waddington zijn door de biologie beïnvloede bio-ethiek inspireerde (Potter, 1988). Volgens Potter was Waddington een bio-eticus van voor het woord bestond, een man die zich bewust was van de noodzaak om een op biologische kennis gebaseerde ethische theorie te ontwikkelen (Potter, 1988, p. 2). In papers zoals *The Relations Between Ethics and Science* verduidelijkt Waddington "hoe het Goede afhankelijk is van de algemene kenmerken van de Wereld" (Waddington, 1944). Dat lijkt een duidelijk idee en tegelijk voelt het ook blasfemisch aan. De naturalistische dwaling is een van de drogredeningen die in colleges bio-ethiek wel eens aan bod komen. We kunnen uit biologische bevindingen niet zomaar ethische normen aflezen, leggen we dan uit. Potter was zich bewust van die redeneerfout en citeert Conrad Waddingtons *The Ethical Animal* om de idee te verwerpen dat ethiek niet op biologie gebaseerd zou kunnen zijn:

We kunnen op een logisch perfect consistente manier een streven of beleidsprincipe bedenken dat ons, zonder dat het zelf in zijn essentie

een ethische regel is, in staat zou stellen om verschillende ethische regels te beoordelen. Het is zulk een principe waarnaar ik op zoek ben en ik meen het te kunnen ontdekken in het begrip waarnaar ik verwezen heb als 'biologische wijsheid' ... Het zou behoorlijk naast de kwestie zijn om een theorie die probeert een criterium te vinden om ethische systemen tegen elkaar af te wegen van de hand te wijzen met het argument van de naturalistische dwaling. (Potter, 1988, p. 5)

De bovenstaande ideeën sluiten aan bij de algemenere neiging van menselijke wezens om in de natuur op zoek te gaan naar waarden, zoals Lorraine Daston uitgebreid laat zien in haar uitstekende boek *Against Nature* (Daston, 2019). Daarin schrijft zij: “de drang om orde te zoeken en uit te leggen is intrinsiek aan de menselijke rationaliteit en de menselijke rede is enige rede die we hebben” (ibid.). Toch blijft de idee van een bio-ethiek gebaseerd op biologische principes naïef en misschien zelfs gevaarlijk. We kunnen denken aan de gevaren van te snel de stap te zetten van ‘is’ naar ‘ought’, van hoe het is naar hoe het hoort te zijn. Om vanuit *datgene wat het geval is* op zoek te gaan naar wat gedaan *moet* worden vergt meer werk en meer bijkomende stappen dan louter aflezen van de empirische gegevens. Denk aan de aannames rond de rol van de vrouw in de samenleving. We veronderstellen even dat onze voorouders een traditioneel rollenpatroon kenden waarbij de vrouw thuis bleef en de man erop uittrok om te jagen. Dat empirische feit zou impliceren dat het zo goed is: vrouwen blijven thuis, ook al liggen hun ambities elders. Een ander voorbeeld wordt weleens gebruikt tegen het vegetarisme. Het lijkt geen twijfel dat menselijke wezens omnivoren zijn, zo luidt de redenering. Voor een bewijs daarvan moeten we gewoon maar naar ons gebit kijken. Of kijk naar de verklaringen omtrent het ‘natuurlijke karakter’ van bepaald vormen van seksualiteit. Het lijkt geen twijfel dat dergelijke argumenten veel schade berokkenen en dat we uit de feiten niet zomaar kunnen ‘aflezen’ wat goed is. Maar welke is dan die relatie tussen ethiek en natuur? Zat Van Rensselaer Potter er compleet naast toen hij dacht dat de ethiek inspiratie moest zoeken bij (een specifieke kijk op) de biologie?

Het verband tussen ethiek en biologie houdt me al langer bezig, zeker waar het gaat over de relaties tussen menselijke en andere-dan-menselijke wezens. Als masterstudent in de Toegepaste Ethiek schreef ik een papier over de ethiek van gezelschapsdieren (Hens, 2009). Meer specifiek focuste ik daar op de relaties die mensen aangaan

met honden. Ik besprak er uiteenzettingen waarin die relaties gezien worden als instrumentaliseren of domineren, zoals Yi-Fu Tuan doet in zijn invloedrijke werk *Dominance and Affection* (Tuan, 1984). Dierenrechtenactivisten zoals Gary Francione noemen onze relatie met gezelschapsdieren een eigendomsrelatie (Francione, 2012). Voor de wet zijn gezelschapsdieren iemands eigendom, hetgeen ze vanuit een bepaald deontologisch standpunt evenwel niet kunnen zijn. Het feit dat ze de facto eigendom zijn impliceert dat gezelschapsdieren bij voorkeur niet zouden mogen bestaan. Met de woorden van wijlen de filosoof Tom Regan is een dier geen middel met betrekking tot een bepaald doel (Regan, 1983). Daarom horen we geen huisdieren te hebben, hoe goed we ze ook behandelen, hoezeer we er ook van houden en er perfect voor zorgen. Aanhangers van de 'diepe ecologie', die de natuur een intrinsieke waarde toeschrijven, los van haar nut voor de mens, zoals Paul Shepard, hebben soms geargumenteed dat met onze relatie met gezelschapsdieren iets verkeerd aan de hand is (Shepard, 1997). Gezelschapsdieren zijn 'ersatz'. Sommige zullen zelfs beweren dat ze een karikatuur zijn van hun wilde voorouders. Volgens deze visie zijn honden een verwaterde versie van de wolf en we vergissen ons als we denken dat onze relatie met honden op een of andere manier een moderne versie is van een oorspronkelijker contact met de natuur. In mijn masterpaper keek ik naar recente opvattingen over de oorsprong van onze relatie met honden (Hens, 2009). Uit archeologisch en antropologisch feitenmateriaal zou blijken dat onze relatie met honden heel wat complexer is dan louter temmen en overheersen. Het verhaal dat Konrad Lorenz opdreef om te verklaren waar de hond vandaan kwam is fout: een kind in het pleistoceen zou een wolvenwelp gevonden hebben die uitgroeide tot een nuttige metgezel bij het jagen. Als we kijken naar half wilde honden in verschillende delen van de wereld zien we dat zwerfhonden vaak mensenstammen volgen en leven van hun restjes. Recenter onderzoek lijkt uit te wijzen dat honden tot op zekere hoogte zichzelf hebben gedomesticeerd. Wolven die minder bang bleken van de mens dan hun soortgenoten zijn vroege mensachtigen beginnen volgen tot in hun nederzettingen. Deze tammere exemplaren hadden toegang tot andere voedselbronnen dan hun neefjes die liever van de mensen wegbleven. Op die manier zijn de wolven honden geworden, nog vóór mensen ze als gezelschapsdier in huis hebben gehaald. Ze

hebben zichzelf gedomesticeerd. De relatie tussen mensen en hond is er dus een van *co-evolutie*.

Ik dacht in die tijd dat dit relevant was voor de ethiek. We kunnen er niet zonder meer van uitgaan dat onze relatie met honden er een is van overheersing of dat honden gedegeneerde wolven zijn. Hun bestaan vormt een bewijs voor het feit dat natuurlijke geschiedenis en cultuurgeschiedenis geen gescheiden werelden vormen. Argumenten die verwijzen naar een oorspronkelijk wilde wolf die we gaan overheersen zijn kloppen niet. We moeten besluiten dat onze relatie met gezelschapshonden *sui generis* is. Ze is uniek en waardevol. Tegelijk zijn honden tot op zekere hoogte aan ons overgeleverd en we hebben de macht om hun leven in al zijn aspecten te bepalen, van het voedsel dat ze krijgen tot de reproductieve opties die ze hebben. Dat maakt onze verplichtingen om voor hen te zorgen alleen maar groter. Het artikel over honden was mijn eerste academische bijdrage in de toegepaste ethiek. Ik ben naderhand veel vertrouwder geraakt met metaethiek en ging me afvragen of ik me hier niet vergist had. Ik deins er nu voor terug als mensen hypothesen uit de evolutionaire psychologie en biologie gebruiken om de status quo te verdedigen, zoals de positie van vrouwen in een patriarchale samenleving. Misschien heb ik hier wel dezelfde fout gemaakt.

Historisch kwam de relatie tussen empirische feiten en normen aan bod in filosofische discussies tussen ethische (of morele) naturalisten en niet-naturalisten. Ethische naturalisten stellen dat de vraag naar wat moreel goed is beantwoord kan worden door naar de wetenschappelijke gegevens te kijken en dat ze daar logisch uit afgeleid kan worden. Peter Railton zegt bijvoorbeeld dat een handeling alleen dan moreel goed is als ze gesteld wordt door een volledig rationeel en geïnformeerd subject, een subject dat naar de data heeft gekeken en een objectieve kijk heeft op de wereld (Railton, 1986). Die data hoeven niet per se uit de exacte wetenschappen te komen. Voor Railton moeten we ook het sociale standpunt innemen dat alle betrokken belangen omvat. Dan zijn morele verklaringen objectief en staan ze open voor 'factchecking'.

De bekendste naam die met het ethisch niet-naturalisme geassocieerd wordt is G. E. Moore (1873–1958). Indien het moreel goede zou samenvallen met een natuurlijk kenmerk – bijvoorbeeld wat goed is, is aangenaam – dan, zo stelt Moore, wordt de vraag of een specifieke

handeling die het genot vergroot goed is, betekenisloos, omdat het antwoord dan per definitie positief is (Moore, 1933). De vraag stellen zou even zinloos zijn als vragen of vrijgezellen ongehuwd zijn (Moore, 1993). Volgens Moore heeft de vraag naar het goede van handelingen echter wél zin. Het is essentieel voor moraliteit om die vraag te stellen. Goedheid is dus een fundamenteel, afzonderlijk kenmerk dat niet af te leiden valt uit natuurlijke feiten. Daaruit volgt dat de eigenschappen van het goede niet gedefinieerd kunnen worden maar alleen getoond en gevat. Het goede is datgene waar onze morele intuïties ons naartoe leiden, niet dat wat de empirische gegevens laten doorschemeren.

Het is de taak van de bio-ethicus om concrete antwoorden te geven op ethische vragen die rijzen door nieuwe technologieën en vooruitgang in de biomedische wetenschappen. Daartoe moeten we wetenschappelijke feiten zien als een onderdeel van het morele overleg. Het lijkt verkeerd om alleen rekening te houden met onze intuïties. Mensen kunnen bijvoorbeeld intuïtief het gevoel hebben dat planten genetisch modificeren niet goed is (het 'bah-gevoel'). Intuïtie verschilt van persoon tot persoon en is altijd beïnvloed door iemands omgeving en ervaringen. Zeker op een terrein als de bio-ethiek is het van cruciaal belang om goed naar de feiten te kijken en een grondig inzicht te verwerven in de voordelen die dergelijke technologieën kunnen opleveren. Dat betekent echter ook niet dat we goed en kwaad gewoon uit een kosten-batenanalyse kunnen afleiden. Evaluatieve oordelen sluipen onvermijdelijk ook die kosten-batenanalyse zelf binnen. Beoordelen of het gebruik van een bepaalde technologie moreel goed is vereist van ons iets meer dan louter dat soort afweging. Tegelijk wil dit ook niet zeggen dat onze ontologische verbintenissen niet de basis vormen van onze ethische redenering. Teruggrijpend naar het vorige deel kunnen we denken aan de mogelijkheid om de genen van een embryo te wijzigen om goed te doen, waardoor we vasthangen aan een visie op de wereld waarin dergelijke wijzigingen een leven in de goede zin kunnen veranderen. In plaats van oplossingen voor ethische dilemma's uit de realiteit te halen, kan zich bekennen tot het naturalisme ook inhouden dat we moeten garanderen dat onze conceptuele schema's consistent zijn. Ik denk daarom dat Van Rensselaer Potter gelijk had en dat ethiek, die als eerste streefdoel het garanderen van een leefbare toekomst moet hebben, zich zou moeten laten leiden door de recentste ontdekkingen in de biologie en de

natuurkunde. Ezequiel Di Paulo en Hanne De Jaegher hebben dit mooi beschreven in het artikel *Enactive Ethics: Difference Becoming Participation* (Di Paulo en De Jaegher, 2021). Zij argumenteren dat eerder welk dualisme tussen ethiek en wetenschap maar relevant kan zijn als we een reductionistisch en mechanistisch perspectief innemen tegenover de menselijke biologie. Vanuit een dergelijk perspectief kunnen empirische gegevens dingen zijn om 'af te lezen'. Di Paulo en De Jaegher redeneren dat zorg en normativiteit gegrond zijn in levensvormen: we geven om de wereld waarin we leven. Hoe dit samenhangt met de zorgethiek zullen we zien in het vierde deel van dit boek. Een door en door biologische bio-ethiek is dus aangewezen op een ontologie van de wording en de verandering. Hij is vooruitziend en informeert zich tegelijk achterom kijkend. Onze biologische en culturele geschiedenis zegt ons iets over onze keuzen voor de toekomst. We zijn niet gedetermineerd door onze geschiedenis, noch gedoemd om ze te herhalen, maar de geschiedenis bepaalt wel onze huidige situatie en dicteert dat we vooruit moeten. Er is geen terugkeer mogelijk naar een ongereptere staat. We moeten, in de geest van Donna Haraway, bij het probleem blijven dat onze wereld nu eenmaal is en beslissen wat we nu kunnen doen om onszelf in deze problematische wereld in stand te houden.

Donna Haraway behoort tot die filosofen die, geïnspireerd door haar relatie met haar honden, nadenkt over natuur en cultuur, de natuur van de 'natuur'. Ze biedt ook een uitweg uit mijn twijfels over de ethiek van het 'hebben' van honden (Haraway, 2007, 2013). Voor Haraway zijn honden en gezelschapsdieren geen gedegeneerde versies van schepselen die in een verloren paradijs geleefd hebben. In haar ontologie is er geen plaats voor dat soort dualismen. Honden en mensen zijn gelijkwaardig omdat we het wilde en het getemde belichamen, natuur en cultuur. Ze kunnen alleen maar nauw verbonden met de mensheid bestaan, anders waren het geen honden. Toch zou het verkeerd zijn om dat als iets slechts te zien. Net als bij mensen en honden is er ook geen ongerepte natuur waarnaar we terug zouden kunnen of die dienst zou kunnen doen als model van hoe de dingen moeten zijn. We moeten nadenken over onze gemeenschappelijke geschiedenis en over de toekomst die we willen voor honden als honden. Dat houdt in dat we bij de problemen blijven van allerhande ongemakkelijke waarheden over gezelschapsdieren, zoals de controle die we hebben over hun lichamen

en reproductieve systemen om hen op een duurzame wijze in onze huizen te laten leven. Bij de problemen blijven betekent echter niet dat we ons daar moreel bij neerleggen en verder niets doen. Het betekent de complexiteit accepteren van de keuzes die we maken.

