

DARWIN, DIER EN RECHT

Paul Cliteur

Voor Carla & Valéry

Inhoud

Voorwoord

Hoofdstuk I De revolutie van Darwin

Hoofdstuk II Het dier in de filosofie:
van de verlichtingsfilosofen tot en met Singer

Hoofdstuk III Op het breukvlak tussen morele paradigma's

Overige geraadpleegde literatuur

Verantwoording

Voorwoord

‘De mond- en klauwzeer-crisis is voorbij. Ongeveer 280.000 kerngezonde dieren zijn in Nederland vermoord (‘geruimd’, voor degenen die vinden dat alleen mensen vermoord kunnen worden). De voorstanders van dit ruimen melden dat deze dieren op den duur anders ook wel gestorven waren. Op dit niveau van argumentatie valt moeilijk te betwisten dat de door Hitler vermoorde joden vroeger of later evenzeer aan hun einde waren gekomen.’

Dat schrijft Bart Tromp in een scherpe column in *Het Parool* (12 juli 2001). Vervolgens bespreekt Tromp de politieke achtergronden van de crisis en de fouten die door politici en ambtenaren gemaakt zijn.

In *Darwin, dier en recht* gaat het niet om de politieke maar om de ‘filosofische’ en ‘wereldbeschouwelijke’ achtergronden van de crisis die we onlangs hebben meegemaakt. Is er niet iets fundamenteel verkeerd aan de wijze waarop wij mensen met dieren omgaan? En hoe zou daarin verandering kunnen worden gebracht? Kunnen ook dieren, net als mensen, rechten krijgen? Of zijn de verschillen tussen mens en dier daarvoor te groot?

Ik probeer in drie hoofdstukken een cultuurfilosofische beschouwing te presenteren over de toekomst van ons denken over dieren. In het eerste hoofdstuk ga ik in op de consequenties van het darwinisme voor ons mens-, dier- en wereldbeeld. In het tweede hoofdstuk bespreek ik filosofen die een meer diervriendelijke visie hebben ontwikkeld dan we aantreffen in de dominante religieus-filosofische traditie van het platonistisch-christelijk wereldbeeld. In een derde en laatste hoofdstuk taxeer ik de mogelijkheden en kansen voor een verandering van het moreel paradigma.

Een boek schrijf je niet alleen. Familieleden en vrienden horen vaak het eerst de rudimentaire ideeën op grond waarvan later het intellectuele gebouw wordt opgetrokken. Erg nuttig zijn daarbij de vrienden die je verbaasd vragen ‘hoe je daar nu weer bij gekomen bent.’ Ik ben veel dank verschuldigd aan Carla Zoethout, Floris van den Berg en Jan Dirk Snel. Geen van hen hoeft zich echter medeplichtig te voelen aan de inhoud van het hier gestelde.

Paul Cliteur

Amsterdam, augustus 2001

Hoofdstuk 1 De revolutie van Darwin

Charles Robert Darwin, grondlegger van een van de meest invloedrijke wetenschappelijke theorieën die tot op de dag van vandaag controverses oproept, was niet zo goed op school. Zijn vader meende dat hij maar predikant moest worden. De jonge Darwin had aanvankelijk geen bezwaar. Wanneer hij in een klein plaatsje benoemd zou worden, zou hij nog voldoende tijd hebben voor zijn hobby: alles wat met planten en dieren te maken had. Het is echter anders gelopen. Een reis om de wereld op het schip *The Beagle* maakte van hem een bioloog.

Darwin werd de grondlegger van de moderne evolutieleer. Daarmee is al aangegeven dat er ook andere evolutieopvattingen bekend waren. Zo schreef reeds Charles' grootvader Erasmus Darwin (1731-1802), een filosofisch getint dichtwerk, *Zoonomia*, waarin eveneens een pleidooi voor een bepaalde vorm van evolutionisme wordt uitgewerkt. Bij Erasmus Darwin manifesteert zich reeds een familietrekje dat tevens bij Charles zou worden aangetroffen: een lust tot gedurfd speculeren, zo gedurfd dat de dichter Coleridge naar aanleiding van het werk van Erasmus Darwin de term 'darwineren' (*Darwinising*) introduceerde. Dat stond voor onverantwoord wild gissen.

Op kleinzoon Charles Darwin zijn alle stereotypen van toepassing die de ronde doen over grote geleerden. Hij liet zich nooit verleiden om vergaderingen te bezoeken of lezingen te geven en sloot zich geheel af van de wereld om zich in alle rust over te geven aan het uitbroeden van zijn ideeën. Toen kon dat nog. Hij had nog niet te maken met voorwaardelijke financiering of projectaanvragen, nog niet met de cultuur van 'publish or perish' en hij was bovendien een vermogend man.

Darwin was getrouwd met een dochter van Josiah Wedgwood, telg uit de familie van de beroemde porseleinfabrikanten. Darwin's vrouw was een gelovig christen wier opvattingen hij vooral wilde respecteren en die hij niet in verwarring wilde brengen met zijn revolutionaire ideeën. Toch was hij ertoe voorbeschikt - als ik deze term in zijn geval mag gebruiken - een gedachte te introduceren die de meest verstrekkende omwenteling tot gevolg had in onze ideeën over de verhouding van de mens tot de natuur en zelfs tot God.

Om dat laatste te bewerkstelligen waren echter meer strijdbare figuren nodig. Charles zelf voelde een grote weerzin tegen het trekken van radicale conclusies uit zijn ideeën. Aan het einde van de eerste druk van zijn prachtig gecomponeerde hoofdwerk *The Origin of Species* (1859), schreef hij dat er licht zou worden geworpen op de oorsprong van de mens: 'Light will be thrown on the origin of man and his history.' En in de

tweede druk waagde hij het om aan het woord licht ‘veel’ te doen voorafgaan: er zou *veel* licht worden geworpen op de oorsprong van de mens.¹

Deze bekende zin sprak al meteen tot de verbeelding. Sinds zijn studententijd in Cambridge was Darwin bevriend met de predikant Leonard Jenyns aan wie hij *The Origin* bij verschijning had opgestuurd. Jenyns verwoordt een reactie op het boek die ook vele anderen zullen hebben gehad. ‘Ik begon te denken dat je geheel voorbij zou gaan aan de kwestie van de mens’, schreef Jenyns, ‘totdat ik bijna aan het eind las dat er ‘licht zou worden geworpen op de oorsprong van de mens en zijn geschiedenis.’ Daarmee wordt, denk ik, bedoeld dat de mens kan worden beschouwd als een gemodificeerde en ongetwijfeld sterk verbeterde orang-oetang.’

Dit stond inderdaad niet ver van wat Darwin ervan dacht, zij het dan dat de ‘oer-orang-oetang’ niet het dier was zoals we het tegenwoordig kennen, maar een gemeenschappelijke voorvader van aap en mens. Darwin vermeed echter over dit precaire onderwerp te schrijven. Pas in zijn boek *The Descent of Man* uit 1871 durfde hij te bewijzen dat er geen fundamentele verschillen waren tussen de mens en de hogere zoogdieren voor zover het hun mentale vermogens betreft. Anderen, meer darwinist dan Darwin, hadden toen het onderwerp al voorbereid. Men heeft ook wel beweerd dat Darwin pas laat overging tot publicatie van *The Origin* omdat hij beducht was voor de schok die het teweeg zou brengen ondanks het feit dat hij zich in dit boek had onthouden van uitspraken over de mens. Darwin was wat men zou kunnen noemen een revolutionair tegen wil en dank. Hij had de beker graag aan zich voorbij laten gaan, maar door de immanente logica van zijn ontdekkingen en ideeën werd hij naar een bepaald resultaat geleid.

Sommige van zijn volgelingen waren zoals gezegd minder terughoudend. Al snel meldde zich een trouw discipel die bereid was in het krijgsgewoel te treden en de evolutieleer te verdedigen tegen de vele aanvallen die deze van kerkelijke en andere zijden te verduren had. Ik doel op Thomas Henry Huxley (1825-1895),² grootvader van de humanist Julian Huxley en van de schrijver Aldous Huxley. Thomas Henry, ‘TH’ voor intimi, was daarvoor uit het juiste hout gesneden. Hij werd - naar een eigen typering - ‘Darwin’s Bulldog.’

¹ Darwin, Charles, *The Origin of Species by Means of Natural Selection, Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, edited with an introduction by J.W. Burrow, Harmondsworth 1981 (1959).

² Vgl. over hem: Desmond, A., *Huxley, The Devil’s Disciple*, London 1994.

T.H. Huxley: wetenschapsapostel

Huxley was wat wij nu een wetenschapsapostel zouden noemen. Hij pleitte voor onderwijs in de natuurwetenschappen als een essentieel onderdeel van de opvoeding. Hij deed dat niet alleen omdat natuurwetenschappelijke kennis zo nuttig was (iets waar hij trouwens óók van overtuigd was), maar tevens omdat deze ons oefent in een manier van denken waarvan hij verwachtte dat het resultaten zou afwerpen op andere terreinen. Afkeer van geloven op basis van autoriteit, scepticisme als hoogste deugd, blind geloof als onvergeeflijke zonde – dat staat centraal bij degene die zich laat leiden door natuurwetenschappelijke kennis.³ We zien, het is meer een *bonding* die Huxley door een wetenschappelijke opleiding bevordert acht dan dat het hem om de wetenschappelijke kennis zelf gaat. Indrukwekkend is ook zijn vertrouwen dat deze mentaliteit door steeds mensen gedeeld zal worden. Huxley verwoordt dit op een manier die veel doet denken aan uitspraken van Bertrand Russell of die van andere logisch positivisten: ‘De wetenschapper heeft geleerd te geloven in rechtvaardiging door verificatie en niet door religieuze overtuigingen.’ Deze ideeën zijn ertoe voorbeschikt vaster voet aan de grond te krijgen naarmate de wereld ouder wordt, schrijft Huxley. Het Victoriaanse geloof in vooruitgang blijkt veel van zijn opstellen te kenmerken.⁴

Een veelgehoord commentaar op het positivisme en andere op de wetenschap georiënteerde benaderingen is dat uit dit soort passages blijkt dat de wetenschap geleid wordt door ‘geloof’. Daar lijkt inderdaad iets voor te zeggen. Er wordt een grote hoeveelheid overtuigingen in Huxley’s essays uitgesproken: dat de wereld vooruitgaat in de zin dat we steeds meer te weten komen; dat we één methode van betrouwbare kennis hebben ontwikkeld; dat we kinderen zijn die eens volwassen zullen worden in onze kennis van de wereld.

Het is duidelijk dat we het vertrouwen in rationalisme, in morele vooruitgang en in de verheerlijking van het wetenschappelijk denken *zelf*, niet wetenschappelijk kunnen funderen. Het is een overtuiging die men eerder levensbeschouwelijk zou kunnen noemen dan wetenschappelijk. Het is een mens- en wereldbeeld dat Huxley ons presenteert, heel wat meer dan de droge feiten.

³ Huxley, Thomas Henry, On the Advisability of Improving Natural Knowledge, in: Thomas Henry Huxley, *Essays Selected from Law Sermons, Addresses, and Reviews*, London 1871, pp. 1-20, p. 18.

⁴ Vgl. bijvoorbeeld: Huxley, Thomas Henry, *Science and Culture and Other Essays*, MacMillan, London 1882.

In de vele disputen die rond het darwinisme gevoerd werden, stond Huxley in de frontlinie om die nieuwe wereldbeschouwing te verdedigen tegenover de oude. Het is vreemd te beseffen dat allerlei zaken die wij nu als vanzelfsprekend ervaren eens fel betwist werden. Dat alle mensen, ongeacht huidkleur of geslacht, aanspraak kunnen maken op burgerlijke rechten, was eens een absurditeit die nauwelijks serieuze verdedigers kende. Zelfs 150 jaar geleden was dit nog fel omstrede. Maar ook dat een biologische theorie zou moeten worden beoordeeld op grond van de *argumenten* die daarvoor zijn aan te voeren, was in de negentiende eeuw heel wat minder evident dan tegenwoordig. Dat de mens een deel is van de natuur en dat hij zijn dierlijke geaardheid niet op grond van theologische, filosofische of aan de traditie ontleende gronden kan ontkennen, was eens revolutionair en in zekere zin is het dat nog steeds, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de recente discussies over het behandelen van de evolutieleer op middelbare scholen. Ik zal bij dit punt nog uitvoeriger stilstaan.

‘Descended from the apes? Let us pray that it will not become generally known’

Het moderne wereldbeeld, gebaseerd op de nieuwe inzichten over evolutie, kwam in de negentiende eeuw hevig in conflict met traditioneel joods-christelijke en klassiek-Griekse opvattingen over mens en wereld. De idee van de mens als deel van het dierenrijk, ook al zou hij zich daaruit verheffen, leek moeilijk te rijmen met de centrale stelling die de Bijbel aan de mens toekent als een naar goddelijk beeld geschapen wezen, begiftigd met rede en heerser over al het geschapene.

Het verhaal gaat dat toen de bisschop van Worcester aan zijn vrouw vertelde dat ene Professor Huxley had gezegd dat de mens van de aap afstamde, zij antwoordde: ‘Descended from the apes! My dear, let us hope that it is not true, but if it is, let us pray that it will not become generally known.’⁵ Wij lachen daar nu om, maar opdat het niet ‘generally known’ zou worden, zijn heel wat pennen in beweging gebracht, is groot oratorisch talent in de strijd gegooid en werden vele fantastische speculaties gelanceerd. Een van de mooiste voorbeelden van dat laatste is misschien wel de discussie naar aanleiding van de ontdekking van fossielen.

Fossielen vormden in drieërlei zin een bedreiging voor het traditionele wereldbeeld. Allereerst toonden zij aan dat de aarde veel ouder was dan men op grond van de geslachtsregisters uit de Bijbel had berekend. Rond 1830, toen Darwin over evolutie

⁵ Aangehaald bij Montagu in: Huxley, Thomas H., *Man's Place in Nature*, Introduction by Ashley Montagu, Ann Arbor 1959 (1863), p. 3.

nadacht, ging men ervan uit dat de aarde betrekkelijk kort geleden geschapen was. Een van de meest geaccepteerde data voor het begin van de wereld was 4004 voor Christus. James Ussher, aartsbisschop van Armagh, had dat berekend door de geslachtsregisters uit de Bijbel achter elkaar te leggen. John Lightfoot, Vice-Chancellor van de Universiteit van Cambridge wist het nog beter. De ‘final act of Creation’, het moment waarop Adam werd geschapen, vond plaats op zondag, negen uur in de morgen, op 23 oktober 4004 voor Christus.⁶ Deze datum werd vervolgens vanaf 1701 in de Bijbel afgedrukt en die periodisering werd een soort van theologisch dogma. Het moest daarom wel in scherp conflict komen met de bevindingen van geologen, biologen en andere wetenschappers wier resultaten op hogere ouderdom wezen. Maar de fossielen waren ook om een tweede reden bedreigend. Het waren plantaardige en dierlijke vormen die nu niet meer leken te bestaan. Dat zou betekenen dat bepaalde dieren waren uitgestorven. Maar hoe viel dat te rijmen met de perfectie van de schepping? Men ging dan ook naarstig op zoek naar soorten die op basis van de gevonden fossielen ergens zouden *moeten* bestaan.⁷ Het is duidelijk dat dit op een teleurstelling uitliep.

En dat brengt ons tenslotte bij een derde reden waarom de fossielen een bedreiging vormden voor het traditionele wereldbeeld. Zij leken ook in tegenspraak met het scheppingsverhaal in het bijbelboek *Genesis*. Viel daarin niet te lezen dat God een vast aantal soorten had geschapen? De Engelse bioloog Philip Henry Gosse (1810-1888) probeerde het dilemma op te lossen met de theorie dat de aarde door God met fossielen en al was geschapen om de mens op zijn geloof te beproeven. Een spitsvondige theorie, zeker, maar wel een die mogelijk meer vragen met zich meebracht dan dat zij beantwoordde.

Dit is maar één van de voorbeelden waaruit blijkt tot wat voor gekunstelde theorieën men zijn toevlucht nam om het traditionele wereldbeeld in stand te houden.

Geloof en wetenschap. De botsing tussen Huxley en ‘Soapy Sam’

Gedurende de gehele negentiende eeuw werd de strijd tussen de nieuwe ideeën over evolutie en het traditionele wereldbeeld op tal van terreinen uitgevochten. Het oude en het nieuwe wereldbeeld kwamen op tragische en tegelijk komische wijze met elkaar

⁶ White, Michael & Gribbin, John, *Darwin, A Life in Science*, London etc. 1995, p. 83.

⁷ Vgl. hierover: The Misnamed, Mistreated, and Misunderstood Irish Elk, in: Gould, Stephen J., *Ever Since Darwin*, Reflections in Natural History, Harmondsworth 1980, pp. 79-91.

in conflict in 1860, tijdens een debat tussen Huxley en Samuel Wilberforce op de jaarlijkse bijeenkomst van de British Association for the Advancement of Science. Wilberforce was de bisschop van Oxford en de leidende criticus van het darwinisme. Hij hanteerde niet altijd even zuivere redeneringen en in combinatie met zijn oratorisch talent had hem dat de bijnaam ‘Soapy Sam’ bezorgd. Maar ondanks deze weinig lovende kwalificatie was zijn reputatie groot. In een bijdrage aan de *Quarterly Review* had hij zijn bezwaren tegen de nieuwe leer al eens uiteengezet. We moeten openlijk uitspreken, zo schreef hij daar, dat de notie van het darwinisme absoluut onverenigbaar is, niet alleen met het geschreven woord van God, maar ook met de gehele spirituele en morele voorstelling van de mens die uit de christelijke traditie spreekt. De suprematie van de mens over de aarde; het vermogen van de mens tot gearticuleerde spraak; de gave van de rede; de vrije wil en verantwoordelijkheid; de val van de mens en zijn verlossing; de incarnatie van de Eeuwige Zoon; de Eeuwige Geest - het is allemaal volkomen onverenigbaar met de ontluisterende notie van een oorsprong van de mens in het dierenrijk, meende Wilberforce.⁸

Tijdens het genoemde legendarische debat tussen Wilberforce en Huxley kwamen deze twee wereldbeelden op tragikomische wijze met elkaar in botsing. Ronald Clark, de biograaf van zowel Darwin als Huxley, heeft op de rede van Wilberforce tegen het darwinisme een aardig commentaar gegeven. De rede was, zoals alle speeches van Wilberforce, heel mooi afgestemd op het publiek: ‘welsprekend, zonder kennis van zaken en overtuigend.’ *Daarop* antwoorden zou gelijk staan aan stompen in een zacht kussen.

Maar Wilberforce maakte een fatale fout. Wat hij precies heeft gezegd weten we niet want er zijn verschillende versies in omloop van het gebeurde. Maar in een van de versies zou hij hebben gevraagd of Huxley via de lijn van zijn *opa* of via de lijn van *oma* van de apen afstamde. Het was op dat moment dat Huxley zijn buurman in de zaal zachtjes toevertrouwde: ‘De Heer heeft hem aan mij overgeleverd!’ En zo geschiedde.

Wat was namelijk de tactische fout die Wilberforce hier gemaakt had? Het was niet dat hij op een onaanvaardbare manier met goedkope retoriek een wetenschappelijke hypothese in diskrediet probeerde te brengen. Dat was min of meer gewoon in een dergelijk dispuut. Het was ook niet dat hij argumenten schuwde en zijn toevlucht nam tot mooiklinkende frasen om zijn gehoor tegen het darwinisme in te nemen. Retoriek en demagogie deden het toen even goed als tegenwoordig. Zijn fout was veeleer dat

⁸ Clark, Ronald W., *The Survival of Charles Darwin, A Biography of a Man and an Idea*, London 1985, p. 145.

het voor een gehoor als bij het debat aanwezig geen pas gaf personen in opspraak te brengen, in het bijzonder geen familie en al helemaal geen dames, zoals Wilberforce deed door te verwijzen naar de grootmoeder van Huxley.

Zoals altijd wanneer een debater de ongedekte flanken van zijn tegenstander ontdekt, stond Huxley op met een gevoel van beheerste opwinding en groot zelfvertrouwen. Voor het debat stond hij op achterstand. Hij had niet de oratorische gaven van zijn tegenstander en hij had bovendien een impopulair standpunt te verdedigen. Maar door deze *faux pas* van Wilberforce waren de kansen gekeerd. Genadeloos exploiteerde Huxley de geboden kans om zijn gerenommeerde opponent in het stof te laten bijten. Hij zei dat hij er zelf niet op gekomen was om zijn grootouders erbij te betrekken, maar nu dat dan eenmaal gebeurd was, meende hij een antwoord op deze vraag niet uit de weg te kunnen gaan. Wanneer die vraag aan hem gesteld zou worden, zo ging Huxley verder, dan zou hij liever een 'miserable ape' als grootouder willen hebben dan een mens die door de natuur begiftigd is met grote gaven maar deze misbruikt om ridiculiserend een wetenschappelijke discussie te voeren.

Een dame viel flauw en moest naar buiten worden gedragen, maar er volgde een daverend gelach in de zaal en verder luisterde iedereen aandachtig naar wat Huxley te vertellen had. Huxley wilde met dit voorval het publiek voorhouden dat het niet veel uitmaakte of men van de apen afstamde of niet. Dat is de *pointe* van het voorval dat hij ook later in verschillende bewoordingen zou herhalen. In een brief aan een vriend waarin hij de gebeurtenis nog eens beschreef, gaf hij de kwintessens als volgt weer: hij had duidelijk gemaakt dat het niet veel verschil maakte voor zijn verantwoordelijkheidsgevoel of hij een aap had als grootouder of een mens. De evolutieleer, zo vat ik Huxley vrij samen, heeft geen gevolgen voor ethiek en onze visie op de verheven positie van de mens.

Laten we dat verhaal eens wat nader beschouwen. Het is een aardige anekdote. Of het allemaal precies zo gegaan is, weten we niet, maar dat is ook niet van groot belang. Waar het om gaat is dat Huxley zich op een wetenschappelijk feit beroept en dat hij Wilberforce terechtwijst die met goedkope retoriek zijn gelijk probeert te krijgen.

Het kost ons tegenwoordig niet veel moeite om aan de kant van Huxley te staan en niet aan die van Wilberforce. En toch is er iets bijzonders aan de hand. De stelling die ik in dit essay wil verdedigen is dat in zekere zin misschien toch de Wilberforces (ik gebruik de meervoudsvorm omdat de bisschop van Oxford model staat voor vele anderen uit die tijd) wel gelijk hadden in één opzicht: zij voelden scherp aan dat het darwinisme niet zomaar een wetenschappelijke hypothese is als elke willekeurige andere, maar dat hiermee een heel wereldbeeld op losse schroeven werd gezet. Huxley - hoe ferm ook in zijn verdediging van het darwinisme - *miskent* in zekere zin

de consequenties ervan wanneer hij zegt dat moreel alles hetzelfde zou blijven als zou worden vastgesteld dat de mens van de apen afstamt. Daar ik heb mijn twijfels over. Ligt het niet veel meer voor de hand dat door de principiële gelijkheid tussen mensen en dieren inderdaad de gehele verhouding tussen mens, natuur en God zal veranderen en Wilberforce in dit opzicht dus meer gelijk had dan Huxley onderkende? En blijft dan moreel wel alles hetzelfde? Misschien maakt de acceptatie van de evolutieleer wel degelijk een indringend verschil, niet alleen biologisch, maar ook antropologisch, wereldbeschouwelijk en moreel. Wát de consequenties zouden zijn, daarover kan men andere ideeën hebben dan Wilberforce en zijn tijdgenoten. Maar dát er consequenties zijn, valt op grond van een goed begrip van het darwinisme niet te ontkennen.

De consequenties die Huxley uit het darwinisme trekt (of beter: niet trekt)

Voordat ik op die consequenties in ga, wil ik echter eerst nog wat duidelijker maken wat Huxley over de mens beweerde. In zijn boek *Man's Place in Nature* dat in 1863 verscheen, dus vier jaar na *The Origin*, presenteerde hij een vergelijking van de mens met de apen en met andere dieren, iets dat Darwin nog niet had aangedurfd. Het was voor die tijd een gewaagd boek. De geoloog Charles Lyell (1797-1875), een tijdgenoot van Darwin en Huxley, had Huxley aangeraden het niet te publiceren. Het was een van de eerste boeken van Huxley, maar in radicaliteit onovertroffen door later werk. Hoe zit het met de ontwikkeling van de mens, vroeg Huxley zich af? Is hij iets heel unieks? Ontwikkelt hij zich op een totaal verschillende manier van de hond, de vogel, de kikker, de vis - daarmee een rechtvaardiging gevend aan diegenen die de mens geen enkele affiniteit toeschrijven met het dierlijk leven? Of ontwikkelt de mens zich op een zelfde manier als de dieren, met dezelfde langzame en geleidelijke veranderingen en afhankelijk van dezelfde factoren zoals bescherming en voedsel?⁹ Over het antwoord op die vraag hoeft hij niet te aarzelen: de mens ontwikkelt zich identiek aan de dieren en zonder twijfel staat hij in dat opzicht dichterbij de apen dan de apen bij de honden staan. Wie de mens op die manier beschouwt, zal onder de indruk komen van de 'structurele eenheid van de mens met de rest van de dierenwereld, in het bijzonder zijn verwantschap met apen.'

⁹ Huxley, Thomas H., *Man's Place in Nature*, Introduction by Ashley Montagu, Ann Arbor 1959 (1863), p. 80.

Het hoge woord was eruit: de mens lijkt nog het meeste op de aap. *Is de mens dan een aap?* Nee, dat zegt Huxley nergens. De mens is een mens. Maar alleen de vergelijking al. Dat was voldoende voor behoorlijk wat tumult.

In vele lezingen voor breder publiek heeft Huxley het apenperspectief aan zijn Victoriaanse toehoorders gepresenteerd. In zijn correspondentie valt te lezen wat Huxley bezielde met deze lezingen. Hij wilde aan de werkende klasse laten zien welke grootse ontdekkingen de wetenschap voor de mensheid heeft opgeleverd. Hij belijdt opnieuw zijn vertrouwen in het feit dat de wetenschappelijke bevindingen voor iedereen toegankelijk zijn en dat men geen ‘mannen in driedelig pak’ nodig heeft om over te kunnen brengen waar het om gaat. ‘Ik ben ziek van die dilettantische *middle class*’, schreef Huxley, ‘en ik wil proberen om voor de nuchtere kerels die tussen de feiten leven iets te doen.’ Dat waren de arbeiders.

Die lezingen volgden dan altijd hetzelfde soort stramien. In een eerste lezing ging Huxley in het algemeen in op de overeenkomsten tussen de mens en andere dieren. In een tweede lezing behandelde hij zijn controversiële vergelijking tussen de mens en de hogere apen ten aanzien van handen, voeten en de hersenen.

Zijn bevindingen sloegen in als een bom. Dames vielen flauw in de zaal. Kranten vroegen zich af waarom men Huxley had uitgenodigd. Betrof het hier niet ‘de verdediger van de meest verachtelijke en beestachtige paradox ooit verkondigd onder heidenen of christenen?’ Waarom zou men iemand in de gelegenheid stellen zijn anti-schriftuurlijke en onwaardige theorie over de oorsprong van de mens uiteen te zetten? Men verklaarde zich geschokt dat deze lector niet de zaal was uitgejaagd en hier en daar zelfs werd toegejuicht. Men had zich beter meteen in een ‘Gorilla Emancipation Society’ kunnen transformeren, luidde het commentaar in een van de kranten.

Huxley was zich scherp bewust van het verzet dat zijn standpunt zou oproepen. ‘We zijn mannen en vrouwen en niet zomaar een beter soort van apen’, houdt men hem voor. De macht van kennis, het weten van goed en kwaad, de ‘erbarmelijke broosheid van de menselijke gevoelens’ - dat alles zou ons verheffen boven ‘welke verwantschap met de wilde dieren dan ook’, zeiden zijn tegenstanders.¹⁰

Huxley hoorde het commentaar rustig aan; niet onder de indruk. Maar de *redenen waarom* hij die klachten niet overtuigend vindt, tonen aan - ik herhaal wat ik eerder zei naar aanleiding van de controverse met Wilberforce – dat hij geen oog had voor de serieuze consequenties van het darwinisme. Hij meent dat de klachten niet *relevant* zijn. *Zelfs* wanneer de mens zou afstammen van de apen, dan nog maakt dat de mens niet minder waardig.

¹⁰ Huxley, *Man's Place in Nature*, p. 129.

Huxley meende dat, ondanks het darwinisme, het traditionele wereldbeeld min of meer in stand kon worden gehouden mét handhaving van de menselijke waardigheid en redelijkheid. Men kan het ook als volgt zeggen. Het mensbeeld van de joods-christelijke traditie, van de mens als geschapen door God, begiftigd met rede en waardigheid - het mensbeeld van Wilberforce kortom - kan gewoon blijven bestaan. Het feit dat de mens op het dier lijkt, doet niets af aan de menselijke waardigheid, zegt Huxley expliciet: 'Niemand is meer overtuigd van de enorme kloof tussen de beschaafde mens en de wilde dieren dan ik.' Ook spreekt hij weer van de 'geweldige gaven van rede en spraak' waardoor de mens aan de top van de evolutie staat, 'ver boven het niveau van zijn nederige verwanten', de dieren.¹¹

In zekere zin voelt men zich een beetje teleurgesteld in Huxley. Het lijkt alsof hij heel voortvarend begint maar ergens halverwege halt houdt. Had hij niet iets radicaler uit de hoek mogen komen? Hij had ook kunnen zeggen: 'weg met al die hoogdravende opvattingen over menselijke waardigheid en de specifieke plaats van de mens in de natuur! Laten we de mens niet op zo'n voetstuk plaatsen!' Maar zo ver gaat Huxley dus niet. Voor hem maakt het niets uit of de mensen op apen lijken. Mensen lijken nu eenmaal op apen en verder blijft alles bij het oude.

Drie mogelijke reacties op het darwinisme

Laat ik proberen enige lijnen samen te brengen. We kunnen ten aanzien van de consequenties die men uit het darwinisme kan trekken voor de verhouding van de mens tot de rest van de natuur, in het bijzonder de dieren, drie posities onderscheiden.

De *eerste* is de traditionele positie. Het darwinisme haalt de mens omlaag. Wie zegt dat de mens deel uitmaakt van het dierenrijk verlaagt de mens tot een dier. Maar op die vaststelling kunnen wel twee verschillende reacties volgen. In dat 'verlagen' kan men zich of verlustigen, dan wel kan men het met lede ogen aanzien en zelfs op grond daarvan proberen het darwinisme te bestrijden. Het verlustigen, zo lijkt het, vinden we bij hedendaagse ethologen zoals Desmond Morris en Lionel Tiger¹² en in de negentiende eeuw bij een filosoof als Nietzsche. Telkens wordt ons door hen het dierlijke en daarmee vaak lachwekkende gedrag van de mens voorgehouden. Het is

¹¹ Huxley, *Man's Place in Nature*, p. 132.

¹² Vgl. Morris, Desmond, *The Naked Ape*, London 1970 (1967); Tiger, L., *Men in Groups*, New York 1970 (1969).

een reductionistisch perspectief; alle menselijke handelingen worden vergeleken met die van dieren en blijken toch ‘eigenlijk’ dierlijk te zijn.

Wilberforce trekt soortgelijke consequenties uit het darwinisme. Ook hij meent dat het de mens tot het dierlijke doet afdalen. Maar het verschil met de ethologen en met Nietzsche is eveneens duidelijk: hij verlustigt zich daar niet in, integendeel, hij verzet zich ertegen en probeert op alle mogelijke manieren het darwinisme onder het tapijt te werken.

De *tweede* positie wat betreft de consequenties van het darwinisme is die van Huxley. Voor Huxley verlaagt het darwinisme de mens niet tot het dier want alles blijft moreel gewoon hetzelfde. De evolutieleer maakt geen verschil voor de wijze waarop we de mens beschouwen. De mens is een wezen met redelijkheid en waardigheid en dat kan men staande houden ook al heeft de mens zijn wortels in het dierenrijk. Ook deze reactie vindt men veelvuldig verdedigd, ja zelfs zo dikwijls dat men haar de standaardreactie op het darwinisme kan noemen.

Het zijn de twee voornoemde posities die lange tijd de discussie over het darwinisme hebben beheerst. Daardoor is een *derde* positie veel te weinig voor het voetlicht gekomen. Die derde reactie stelt dat het darwinisme wel degelijk ingrijpende filosofische, ethische en levensbeschouwelijke consequenties heeft, zoals Wilberforce goed aanvoelde, maar dat men die consequenties juist *positief* zou kunnen waarderen (wat Wilberforce niet vond). Bovendien haalt het darwinisme volgens de derde positie de mens niet omlaag, maar de rest van de natuur omhoog. De mens is niet een naakte aap, maar het dier is een nog niet aangekleed mens. Misschien is dat wel de boodschap van het darwinisme voor onze tijd: dat we het dier en de rest van de natuur zouden moeten ‘aankleden.’

Van deze derde positie zijn voorlopers in de tijd van Darwin te onderkennen en in zekere zin zou men Darwin zelf hiertoe kunnen rekenen. Het zijn echter vooral hedendaagse auteurs als James Rachels,¹³ voorvechters van ‘Animal Liberation’ zoals Peter Singer¹⁴ en propagandisten voor dierenrechten die zich door het darwinisme laten inspireren tot een nieuwe visie op de verhouding van de mens tot de rest van de natuur. Ik kom over deze moderne vertegenwoordigers van de derde positie in een later stadium uitvoeriger te spreken. Eerst wil ik nog enkele van hun voorlopers behandelen bij wie soortgelijke ideeën te vinden zijn.

¹³ Rachels, James, *Created from Animals*, The Moral Implications of Darwinism, Oxford etc. 1991 en Rachels, James, *The End of Life*, Oxford etc. 1986.

¹⁴ Singer, Peter, *Animal Liberation*, 2nd ed., London 1990 (1975). Voor een Nederlandse vertaling: Singer, Peter, *Pro mens, pro dier*, Een nieuwe ethiek voor onze behandeling van dieren, Baarn 1976.

Een andere waardering van ‘menselijk’ en de rechten van het dier ten tijde van Darwin

Ook van het derde perspectief, het perspectief dat stelt dat het darwinisme radicale morele consequenties heeft die we eigenlijk zouden moeten toejuichen, zijn vertegenwoordigers te vinden in de tijd van Darwin. Zo correspondeerde Darwin met de Amerikaanse botanicus Asa Gray. Gray (1810-1880) was een invloedrijk vertolker van het darwinistisch gedachtegoed in de Verenigde Staten en men kan zijn positie dus in zekere zin vergelijken met die van Huxley in Engeland of Ernst Haeckel (1834-1919) in Duitsland.

Gray legde echter een aantal andere accenten dan de overige darwinisten. Hij was een gelovig christen die zich moeite getroostte het darwinisme in overeenstemming te brengen met de christelijke traditie. Dat was natuurlijk een andere benadering dan die van Huxley, die als agnost een discussie over de implicaties van het darwinisme uit de weg kon gaan, of van Haeckel die als atheïst de meest radicale consequenties trok uit het darwinisme.

Gray gaf lezingen over de relatie tussen wetenschap en religie en het was in het kader van dat vraagstuk dat hij een aantal interessante opmerkingen heeft gemaakt over de consequenties van het darwinisme voor de verhouding van mens en dier. Op de vraag of we de mens niet verlagen wanneer we zijn afstamming van lagere diersoorten erkennen, antwoordde hij, net als Huxley, dat een wezen met het vermogen tot reflexief en abstract denken verschilt van het dier. Maar hij maakt ook opmerkingen die de mens een veel bescheidener plaats toebedelen in de natuur.¹⁵ Zo vraagt hij zich tevens af waarom wij ons zo verzetten tegen de leer van de evolutie. Waarom maken mensen zich daarover zulke zorgen? Gray vermoedt dat we bezwaren tegen de evolutieleer hebben vanwege de implicaties voor de moraal en in het bijzonder voor de wijze waarop we dieren behandelen. Immers wanneer we zouden *erkennen* dat mensen van dieren afstammen, dan zou het moeilijk zijn om te *ontkennen* dat dieren gelijke rechten hebben als mensen. En we *willen* dieren niet dezelfde morele claims geven als mensen.

¹⁵ Gray, Asa, *Natural Science and Religion: Two Lectures Delivered to the Theological School of Yale College*, New York 1880, p. 103. Dit boek van Gray is in geen enkele Nederlandse bibliotheek te vinden. Ik neem het citaat over van: Rachels, *Created from Animals*, p. 85.

Hieruit komt een eerste punt naar voren dat ik zou willen presenteren als een voor onze tijd serieus te nemen consequentie van het darwinisme. Als de mens verwant is aan het dier, dan is het in ieder geval niet meer vanzelfsprekend dat de mens rechten heeft en dieren rechteloos zijn.

Een tweede punt dat Gray aansnijdt, is interessant als een consequentie van het darwinisme voor levensbeschouwelijke opvattingen. Bij hem vinden we ook een andere invulling van het begrip ‘menselijk’. Traditioneel werd ‘menselijk’ altijd gecontrasteerd met ‘dierlijk’. De verhoging van de mens had daarmee altijd als pendant het verlagen van het dier. Wolven zijn in wezen heel sociale dieren, maar in uitdrukkingen als ‘de mens is de mens een wolf’ (*homo homini lupus*) wordt het dier geplaatst aan de ethische ondergrens. Hetzelfde is eeuwenlang gebeurd met haaien, krokodillen en andere dieren (in het Westen althans). Maar terecht is dat niet zoals we bijvoorbeeld bij Bertrand Russell kunnen lezen. Deze heeft eens opgemerkt dat ratten in een experimenteersituatie gedragskenmerken vertonen die overeenkomen met de nationale kenmerken van de wetenschappers die het gedrag van de dieren bestuderen. Zo hollen Amerikaanse ratten druk heen en weer terwijl dezelfde dieren die door Duitsers worden geobserveerd, stil zitten en nadenken en een oplossing voor hun problemen afleiden uit het zuivere denken. Russell bedoelt dat ironisch, maar dat we eeuwenlang dieren hebben bekeken in menselijke categorieën die meer zeggen over onze menselijke vooroordelen dan over dieren, lijkt duidelijk. Wat Russell op humoristische wijze aan de orde stelt, is het principe van de projectie: de onderzoekers projecteren hun nationale kenmerken op de dieren die zij onderzoeken. Ten aanzien van wat mensen eeuwenlang over dieren hebben geschreven, is sprake van een *omgekeerde* projectie: we schrijven aan de dieren toe wat we van ons zelf afschrijven. Is de mens redelijk dan zijn dieren onredelijk. Is de mens een verheven wezen met rechten, dan moeten de dieren dit ontberen. Asa Gray stelt deze verhoging van de mens ten koste van het dier ter discussie. Over de band tussen de mens en het dier schrijft hij: ‘It seems to me that there is a sort of meanness in the wish to ignore the tie.’ Vrij vertaald: het is een beetje kinderachtig om ons zo sterk van de dieren te willen onderscheiden. Hij meent zelfs dat mensen meer ‘menselijk’ zijn wanneer zij zich dit realiseren en hij brengt dat weer in verband met de mogelijkheid om het dier rechten toe te kennen.

De door Gray naar voren gebrachte gedachten tonen een interessante kant van het darwinisme waaraan we niet gewend zijn. Het darwinisme verlaagt ons niet tot het dier, het maakt van de mensen niet ‘eigenlijk’ beesten, maar het kan ons menselijker maken in de erkenning dat we veel met dieren gemeen hebben en ons doen realiseren dat we hen ook het een en ander verschuldigd zijn.

Deze visie zou wel eens de interpretatie van de morele consequenties van het darwinisme kunnen bevatten die ons voor de toekomst kan inspireren. En dat heeft dan nog weer een ander gevolg. Het betekent dat de darwiniaanse revolutie nog niet *af* is. We zijn geneigd het debat tussen Wilberforce en Huxley te zien als een gestreden strijd (en misschien het oprakelen daarvan - onder meer door mij - als een tendentieuze flauwiteit), maar dat is onterecht. Het darwinisme hebben we bepaald nog niet in al zijn consequenties doordacht. Bovendien zijn bestaande tradities veel taaier dan men denkt. Het kan best zijn dat we geen expliciet belijdend aanhanger van een bepaalde religieuze traditie zijn; maar het mensbeeld en allerlei onuitgesproken opvattingen over de verhouding van de mens tot de natuur uit deze religieuze traditie kunnen onze oordelen blijven bepalen. Dat laatste is moeilijk te corrigeren omdat we over wat slechts in ongearticuleerde vorm een sluimerbestaan leidt ook geen verantwoording hoeven af te leggen. 'Prejudice' is, zoals de achttiende-eeuwse Britse filosoof Burke wat optimistisch opmerkte, 'wisdom without reflexion.' Voordat we onze spontane neigingen en ingeslepen gewoontes in overeenstemming hebben gebracht met wat we rationeel bevroeden, is er vaak een lange weg te gaan.

Het is de taak van grote denkers, intellectuelen en van filosofen misschien wel in het bijzonder, om voor de muziek uit te lopen en de vragen te stellen die ons confronteren met onze vooroordelen. Een heel enkele keer belandt zo'n intellectueel in de politiek. Een voorbeeld daarvan uit de tijd van Darwin is de Nederlandse minister Modderman, niet alleen een mensenvriend maar ook een dierenvriend. In 1865, twee jaar na publicatie van Huxley's *Man's Place in Nature*, was het onderwerp dierenbescherming bij de Nederlandse regering aangekaart. In 1880 bij de behandeling in de Tweede Kamer van dit onderwerp, lanceerde Modderman enkele opmerkingen waaruit bleek dat hij zijn tijd ver vooruit was. Hij verdedigde met verve de strafbaarstelling van dierenmishandeling en in een regeringsantwoord op het verslag van de Tweede Kamer schreef Modderman zelfs dat de stelling dat dieren geen rechten hebben, geen andere grond had dan het feit dat de vraag 'Wie heeft rechten?' door *mensen* beantwoord werd. Ook blijkt Modderman zijn tijd ver vooruit wanneer hij zegt dat men in de Oudheid over slaven sprak zoals we nu geneigd zijn over dieren te spreken. En net zoals men kan onderkennen dat in het Romeinse Rijk in de eerste eeuw van onze jaartelling slaven gaandeweg beter beschermd worden, zo zouden we, volgens Modderman, nu kunnen onderkennen dat er langzaam begrip ontstaat voor de positie van dieren. Hij laat zich niet verleiden tot categorische uitspraken maar de stelling dat een dier geen rechten heeft, kon Modderman in ieder geval niet zonder meer onderschrijven.

In zijn tijd werden deze opvattingen gezien als ongerijmdheden: 'Een dier kan toch geen regten hebben, zooals wij die onder menschen beschouwen', merkte het kamerlid mr. L. Oldenhuis Gratama op. En zijn collega mr. C.J.A. Heydenrijck meende dat Modderman's uitspraak het meest logische gevolg was van een stelsel dat zich niet meer op God baseerde.¹⁶ Daarmee hebben we het Nederlandse equivalent opgespoord van de positie van Wilberforce.

Darwin's gevaarlijke idee

Maar laten we terugkeren tot ons thema: het revolutionair potentieel van het darwinistisch wereldbeeld. Daniel Dennet spreekt in dit verband van *Darwin's Dangerous Idea*.¹⁷ En dat was het: een gevaarlijk en confronterend idee. We zullen tot een herijking moeten komen van wat ons het meest na ligt: het begrip 'menschelijkheid'. De ecologische crisis, het lijden dat de mens de dieren aandoet - het wijst op de noodzaak van een nieuw mens- en wereldbeeld, een hernieuwde bezinning op de plaats van de mens in de wereld.

Het is verleidelijk hier - analoog aan de manier waarop de aanhangers van Hegel zijn onderverdeeld - een onderscheid te maken tussen rechts-darwinianen en links-darwinianen. De *rechts-darwinianen* wijzen op het dierlijke in de mens. Doorgaans staan zij ook sceptisch tegenover de mogelijkheid van veranderingen in het menselijk gedrag want de mens is, net als het dier, door instinct geprogrammeerd. We moeten ons dus niet al te veel illusies maken over zaken als het laten verdwijnen van oorlog of het veranderen van de man/vrouw-verhoudingen. Veel ideeënhistorici en filosofen hebben de ethologische vertegenwoordigers van dit rechts-darwinisme bekritiseerd.¹⁸ De ethologische interpretatie van het darwinisme door auteurs als Desmond Morris en anderen is echter niet de enige interpretatie die men van het darwinisme kan geven. De *links-darwinianen* - waartoe men de reeds eerder genoemde Rachels, Singer,¹⁹ Regan

¹⁶ Vgl. Verburg, M.E., *Geschiedenis van het Ministerie van Justitie*, Deel I, 1798-1898, Den Haag 1994, p. 418.

¹⁷ Dennet, Daniel C., *Darwin's Dangerous Idea*, Evolution and the Meanings of Life, Simon and Schuster, New York etc. 1995.

¹⁸ Kritiek kwam er bijvoorbeeld op de sociobioloog E.O. Wilson. Vgl. Wilson, E.O., *On Human Nature*, Harmondsworth 1995 (1978). Maar ook op de etholoog Frans de Waal. Later had De Waal meer oog voor altruïsme in het dierlijk gedrag. Vgl. Waal, Frans de, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Mass., etc. 1996.

¹⁹ Vgl. Singer, Peter, *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*, London 1999.

en anderen kan rekenen - benadrukken dat het darwinisme ons wel degelijk een perspectief aan de hand doet dat vergaande consequenties heeft voor de traditionele wijze waarop we over de mens en zijn gedrag denken.

Om deze stelling te begrijpen moeten we echter eerst aan de orde stellen hoe de mens en de relatie van de mens tot de natuur worden gezien in de grote religieus-wereldbeschouwelijke tradities die het westerse denken bepaald hebben.

Drie religieus-wereldbeschouwelijke tradities

Klassieke oudheid. De Griekse traditie is niet eenduidig wanneer het aankomt op de houding ten aanzien van de niet-menselijke wezens maar verschilt op belangrijke punten niet van de latere joods-christelijke traditie. Aan de ene kant is er Pythagoras die vegetariër was en die zijn volgelingen aanraadde om dieren met respect te bejegenen (waarschijnlijk omdat hij geloofde dat de zielen van doden verhuisden naar de dieren). Aristoteles daarentegen - en dat is de dominante traditie geworden - meende dat dieren uitsluitend voor menselijke doelen zouden bestaan. Op één punt slechts lijkt de theorie van Aristoteles een zekere opening te bieden voor een meer diervriendelijke benadering. Hij slaat namelijk niet zo'n grote kloof tussen mensen en de rest van de dierenwereld. Aristoteles ontkent tenminste niet dat de mens een dier is. Hij geeft zelfs een bekende omschrijving van de mens als een rationeel dier. Maar daar werden toch niet veel consequenties aan verbonden.

Christendom Onze hedendaagse houding tegenover de niet-menselijke dierenwereld heeft een geschiedenis met overwegend religieuze wortels. De grote wereldreligies verschaffen immers verklaringen over de betekenis van het leven op aarde, het begin en het doel daarvan. Wie kennisneemt van deze verhalen zal onderkennen dat het bijna altijd gaat om nogal antropocentrische verhalen. Altijd bekleedt de mens daarin een speciale plaats. Het idee dat mensen een speciale plaats hebben in de kosmos is zelfs zo prominent aanwezig in allerlei scheppingsverhalen, dat men religie wel verklaard heeft als de uitdrukking van het verlangen van de mens om zijn eigen waarde en betekenis buiten alle proporties uit te vergroten. Dat is een psychologische verklaring van het ontstaan van religie die niet iedereen voor lief zal willen nemen. Kenmerkend echter voor de monotheïstische wereldgodsdiensten jodendom, islam en christendom is toch een verheerlijking van alles wat met *homo sapiens* te maken heeft. De joods-christelijke traditie van het denken over mens en dier werd niet fundamenteel gecorrigeerd door de Griekse erfenis maar daardoor min of meer bevestigd. Het Griekse wereldbeeld met zijn dualistische opvattingen over de mens

als gedeeltelijk door zijn lichaam aan deze wereld gebonden maar door zijn denken er toch weer uitgelicht, heeft in een alliantie met christelijk gedachtegoed onze houding tegenover de natuur op een niet altijd gunstige wijze beïnvloed.²⁰

Een van de eersten²¹ die dat aan de kaak stelde was de renaissancefilosoof Montaigne. Montaigne geselt de aanmatiging, die een natuurlijke ziekte van de mens zou zijn. Door dezelfde arrogantie waarmee de mens zich met God vergelijkt, distantieert hij zich van de dieren.

Een interessant idee. Vroegere schrijvers, zo schrijft Montaigne, deden altijd voorkomen alsof het centraal stellen van de mens een daad van goddelijke voorkeur was. Montaigne prikt dat idee door. Zonder het met zoveel woorden te zeggen, is in zijn betoog geïmpliceerd dat het de *mens zelf* is die zich in de klassieke en christelijke traditie op een voetstuk heeft geplaatst. De reeds genoemde propagandist van dierenbevrijding Peter Singer constateert dat het geen toeval is dat de schrijver van de *Essais* een dergelijke prozaïsche visie op de mens heeft, omdat hij zich ook in zijn essay over wreedheid als één van de weinige auteurs doet kennen die mishandeling van niet-menselijke dieren met kracht van de hand wijzen.

Humanisme. En dan is er nog de derde traditie die ik wil onderscheiden: die van het renaissance-humanisme. Ook hier heeft men zich gedachten gevormd over de mens temidden van de rest van de natuur en heeft men eveneens de mens op een voetstuk geplaatst. Een centrale gedachte van het renaissance-humanisme is immers de intrinsieke waarde en waardigheid van het individu. Men gaat ervan uit dat de mens de maat van alle dingen is. In plaats van de middeleeuwse preoccupatie met de zonde en het onvermogen van mensen kwam een vertrouwen in de menselijke mogelijkheden. Toch werd ook hier de positie van de mens weer opgevoerd als een punt van *verschil* met de 'lagere dieren'.

De grote nadruk die in renaissancegeschriften gelegd wordt op de menselijke waardigheid is dan ook vanuit het perspectief van de niet-menselijke dieren weinig

²⁰ Niet alleen de nadruk op de redelijkheid en de waardigheid van de mens, maar ook het Griekse essentialisme vormde een barrière voor de evolutieer. Vgl. daarover: Lever, J., *Geïntegreerde biologie*, Utrecht 1973, p. 7 e.v.

²¹ Montaigne formuleert reeds een vorm van projectietheorie. Deze werd later uitgewerkt door Feuerbach. De wortels daarvan gaan echter terug tot de Griekse dichter en filosoof Xenophanes. Xenophanes kritiseerde dat in de religieuze traditie, in zijn geval de Griekse, allerlei impliciet antropocentrisch gedachtegoed te vinden is. Hij zei dat wanneer runderen, paarden en leeuwen handen zouden hebben om schilderijen en standbeelden te maken, zij hun goden dierengestalten zouden geven. Vgl. Gomperz, Theodor, *Griechische Denker*, Erster Band, Leipzig, 1896, p. 128 en Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, fourth edition, London 1975 (1908), p. 119.

aantrekkelijk. Er spreekt opnieuw een soort hoogmoed uit de voorstelling van de mens als centrum van de wereld, zo niet het centrum van de kosmos.

Er waren overigens dissidenten. Ik noemde hiervoor reeds Montaigne. Een ander voorbeeld is Leonardo da Vinci die vegetariër werd uit kammernis met het lot van dieren. Een derde voorbeeld is Giordano Bruno die op niet-antropocentristische gedachten kwam als gevolg van zijn astronomische studies: als de aarde niet meer het middelpunt is, dan wellicht ook niet meer haar bewoners. De mens is niet meer dan een mier ten overstaan van de oneindigheid, zei Bruno.

De drie grote voedingsbronnen van het westerse culturele erfgoed, de klassieke, joods-christelijke en de renaissancistisch-humanistische, bieden dus niet veel aanknopingspunten voor een nieuwe kijk op de verhouding van de mens tot de rest van de natuur. De dominante traditie is dieronvriendelijk, zo lijkt het.

En toch is die conclusie niet geheel terecht. Er is namelijk één punt dat onder anderen Singer, die alle drie de tradities min of meer over een kam scheert, naar mijn smaak over het hoofd ziet. Het is echter een punt dat zeer relevant is voor een adequate beoordeling van de humanistische traditie. Het renaissance-humanisme en eigenlijk het humanisme in het algemeen heeft twee kanten: enerzijds het humanistisch persoonlijkheidsideaal, het ideaal van de vrijheid en autonomie van de menselijke persoonlijkheid; anderzijds het humanistisch wetenschapsideaal, een geloof in de scheppende kracht van het wetenschappelijk denken.²² Wat Singer in zijn kritiek op het renaissance-humanisme onvoldoende onderkent, is dat het humanistisch persoonlijkheidsideaal weliswaar voeding geeft aan te hoog opgeschroefde opvattingen over menselijke waardigheid, maar dat tegelijk een ander element van het humanisme, de nadruk op het belang van de resultaten van wetenschap, de menselijke pretenties heeft getemperd.

Zoals ook het voorbeeld van Giordano Bruno leert, heeft de wetenschap ons geïnspireerd tot een meer prozaïsche visie op de mens. In feite kwamen ook op dat punt de religieuze en de wetenschappelijke traditie vaak met elkaar in conflict. De religie verweet de wetenschap steeds dat zij de mens verlaagde of de positie van de aarde bagatelliseerde. Men verwees dan bijvoorbeeld naar de verschillende wetenschappelijke revoluties waaruit men inspiratie kon putten (en ook daadwerkelijk geput heeft) voor een bescheidener visie op de mens. Als eerste die van Copernicus waarbij de aarde, de woonplaats van de mens, uit het middelpunt van het universum werd gestoten; de astronomische revolutie kortom, waaraan Bruno refereerde. Als tweede werd gewezen op de revolutie in het denken die Freud teweegbracht.

²² Vgl. Visser, H., *Wetenschappelijk humanisme*, inaugurele rede Maastricht, Maastricht 1991.

Hierdoor werd de specifiek menselijke rede wat meer op haar plaats gezet en geleerd dat we het animale in de mens alleen ten koste van onze geestelijke gezondheid kunnen ontkennen. En als derde werd genoemd de revolutie van Darwin waardoor de continuïteit van de mens met de rest van de natuur scherper voor het voetlicht werd gebracht dan door welke andere theorie uit de westerse wetenschap ook.²³

Afscheid van het antropocentrisme

Het moge duidelijk zijn dat we met de visie die serieuze consequenties voor ons mens- en wereldbeeld verbindt aan het darwinisme, afstand nemen van de besproken concurrerende posities ten aanzien van dit onderwerp.

Ik ben ook van mening dat het niet nodig is ter vervanging van de traditionele religieuze opvattingen die onze verhouding tot de dieren zo diepgaand hebben beïnvloed, andere *religieuze* opvattingen te plaatsen om de eerstgenoemde te corrigeren. De noodzaak daarvan wordt echter vaak verdedigd. Tegenwoordig gaat dat doorgaans gepaard met een pleidooi voor New Age-achtige speculaties. Alleen door een terugkeer van de betovering zouden we een waarlijk ecologische visie kunnen ontwikkelen.²⁴ Wat ik hier over Darwin heb verteld inzake de theoretische implicatie van de ‘verhoging’ van de status van het dier, maakt duidelijk dat dit niet juist, althans niet noodzakelijk is.

Een volgend punt waarop de door mij gegeven interpretatie van de geschiedenis van het denken over mens en dier iets anders uitvalt dan andere, is dat het nu eens niet de wetenschap is die in de beklagenbank verschijnt. Hoofdverantwoordelijk voor ons streven naar beheersing van de natuur zijn veeleer onze dominante religieuze tradities en ideologieën. Ook in dat opzicht is het hier verdedigde perspectief dus enigszins excentriek. Hoe vaak hoort men niet dat we moeten breken met de verlichtingsidea-

²³ De opsomming van deze drie revoluties stamt van Freud. Ik heb de volgorde alleen veranderd. Freud sprak van de *psychologische* krenking voor het narcisme van de mens (toegebracht door Freud zelf), de *biologische* krenking (door Darwin) en de *kosmologische* krenking (door Copernicus). Vgl. Flew, *Darwinian Evolution*, p. 66 en Berg, J.H. van den, *Dieptepsychologie*, Nijkerk 1979, p. 150.

²⁴ Vgl. voor een verdediging van deze manier van denken: Clark, Stephen R.L., *Global Religion*, in: Attfield, Robin & Belsey, Andrew, ed., *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge 1994, pp. 113-129 en voor kritiek op deze manier van denken: Passmore, John, *Man's Responsibility for Nature*, Ecological Problems and Western Traditions, London 1980 (1974) en Hayward, Tim, *Ecological Thought*, An Introduction, Oxford/Cambridge 1995.

len, het vooruitgangsgeloof, het ‘geloof in de wetenschap’, omdat we alleen door dit radicale alternatief een ander wereldbeeld kunnen ontwikkelen?

De Verlichting en de negentiende-eeuwse uitwerkingen daarvan, onder andere door Huxley, zijn tegenwoordig bepaald niet populair. Maar hoe gefundeerd is de kritiek erop eigenlijk? Zijn het niet juist de renaissancistische wetenschapsopvattingen en de continuering daarvan in het verlichtingsdenken alsmede de negentiende-eeuwse uitwerkingen daarvan (zoals die van Huxley en Darwin), die ons een nuchtere visie op de mens aan de hand doen; een visie die richtinggevend kan zijn in een tijd die wordt gekenmerkt door zinloze kwelling van onze dierlijke soortgenoten en door een ecologische crisis?

Darwin meende dat zijn onderzoek voor het eerst uitwees dat de verschillen tussen mens en dier overbrugbaar zouden kunnen zijn. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het derde hoofdstuk van *The Descent of Man* waar een vergelijking wordt gemaakt tussen mensen en dieren. Hij toont aan dat de zintuigen, de intuïties, de verschillende emoties en vermogens als liefde, geheugen, aandacht, nieuwsgierigheid, nabootsing, redelijkheid en andere eigenschappen die de mens exclusief voor zichzelf opeist, in een rudimentaire en vaak zelfs in een ontwikkelde vorm bij dieren worden aangetroffen.²⁵ In 1838 schreef hij het in zijn dagboek nog beknopter: ‘De mens denkt in zijn arrogantie dat hij het werk is van een God, maar veel bescheidener en ook meer in overeenstemming met de waarheid zou het zijn te zeggen: hij is geschapen uit de dieren.’²⁶

Er zal - zo verwacht ik - de komende jaren veel veranderen ten aanzien van onze appreciatie van dieren en de rest van de natuur. Het antropocentrisch wereldbeeld zal onder druk komen te staan en de religieuze tradities die de mens heeft gecreëerd om daarvoor een rechtvaardiging te geven, zullen worden onderworpen aan een herwaardering. Wat ons kan inspireren tot het ontwikkelen van een alternatief is een hernieuwde oriëntatie op het nuchtere perspectief van een levensbeschouwing die de mens zijn ware plaats toebedeelt in de evolutie.

Een dergelijk perspectief hebben we niet te verwachten van de grote religieuze systemen die immers op continuïteit met het verleden gericht zijn, maar misschien wel van de filosofie. In het volgende hoofdstuk zal ik proberen te laten zien hoe we in de geschiedenis van de filosofie verschillende aanknopingspunten kunnen vinden voor

²⁵ Vaak beroept hij zich daarbij op het onderscheid tussen *graduele* verschillen tussen mens en dier (die er zijn) en *essentiële* verschillen (die er niet zijn): Vgl. *The Portable Darwin*, Edited, with an Introduction, Notes and Epilogue by Duncan M. Porter and Peter W. Graham, 1993, p. 330.

²⁶ Hier aangehaald bij Rachels, *Created from Animals*, die het als motto voor zijn boek heeft gekozen.

een meer milieuvriendelijke en ook diervriendelijke visie. Daarbij moeten we echter de denkers die worden beschouwd als de hoofdstroom van de ontwikkeling van de westerse wijsbegeerte (Plato, Descartes, Kant) met een kritisch oog bezien en ons meer oriënteren op denkers als Voltaire, Bentham, Schopenhauer, Schweitzer en Singer. Ik zal in het volgende hoofdstuk aandacht besteden aan een aantal van de voorlopers onder de moderne filosofen van de dierenrechten- en dierenbevrijdingsbeweging.

Hoofdstuk II Het dier in de filosofie: van de verlichtingsfilosofen tot en met Singer

Drie ‘klassieke’ filosofen hebben aanzienlijke verdiensten als voorlopers van de dierenrechtenbeweging: Voltaire, Bentham en Schopenhauer. Zij hebben - ondanks alle verschillen - ook een voor ons onderwerp belangrijk punt van kritiek gemeen. Zij stelden de nogal protserige zelfverheffing van de mens binnen de dominant platonistisch-christelijke cultuur aan de kaak, hetgeen ook Darwin zoals we zagen - ongewild – bewerkstelligde met zijn wetenschappelijke theorie. Voltaire, doorgaans door commentatoren kapittelend toegesproken wegens vermeend gebrek aan originaliteit, kritiseert in zijn *Dictionnaire Philosophique* (1764) de gruwelijke opvattingen van Descartes en zijn volgelingen over de behandeling van dieren. Descartes ging ervan uit dat dieren slechts machines waren. Voltaire zegt daarvan: ‘Wat afschuwelijk, wat een banaliteit om te zeggen dat dieren machines zijn zonder verstand en gevoel, die altijd maar hun handelingen op dezelfde wijze verrichten, die niets opnemen, niets verbeteren, etc.’ Voltaire wijst erop *hoe onwaarschijnlijk* het is dat dieren louter mechanisch zouden reageren. Zien we niet allen dat zij kunnen leren? Een hond die een kunstje heeft geleerd doet toch iets anders dan vóór die lessen? Hoe is dat te rijmen met het hem toegeschreven ‘mechanisch functioneren’? Niet alleen is leren niet te verklaren wanneer een dier mechanisch zou functioneren, ook is onduidelijk hoe het komt dat bij het leerproces een zekere mate van eigenzinnigheid aan de orde is. Fluit de kanarie onmiddellijk het deuntje na, nadat je het hem een keer hebt voorgefloten, vraagt Voltaire retorisch? Heb je dan niet gezien dat hij fouten maakt en zichzelf corrigeert? Het zijn barbaren, schrijft hij, die een dier, een wezen dat in vriendschap de mens verre overtreft, aan een tafel vastspijkeren en het opensnijden om te zien hoe zijn ingewanden en zenuwen in elkaar zitten. En dan vervolgt hij: ‘Je vindt er precies dezelfde organen met gevoel als bij jezelf.’²⁷

We hebben gezien: dat zou Darwin in 1871 herhalen, ruim honderd jaar later dus, maar toen natuurlijk met veel meer empirisch materiaal dat zijn zedelijke intuïtie kon staven.

Jeremy Bentham in 1789: ‘the question is “can they suffer?”’

²⁷ Voltaire, ‘Bêtes’, *Dictionnaire Philosophique*, Chronologie et préface par René Pomeau, Paris 1964 (1764), p. 64.

Een visionaire blik had ook Jeremy Bentham (1748-1832), grondlegger van het utilisme. Dit is een theorie in de ethiek die zegt dat het zedelijk goede afgemeten wordt aan de mate van geluk die een handeling of regel oplevert voor degenen die het betreft.²⁸

Een van de meest revolutionaire consequenties van het utilisme vormt de erkenning van het bestaan van belangen van niet-menselijke dieren. Bentham schreef in 1789 over de vraag of we met de belangen van dieren rekening zouden moeten houden het volgende: ‘De dag zal nog komen waarop de rest van de dierlijke schepselen die rechten verwerven welke nooit anders dan door tirannie aan hen onthouden zijn. De Fransen hebben al ontdekt dat het zwart van een huid geen reden vormt om een mens zonder pardon aan de wreedheid van een folteraar over te leveren. Eens zal erkend worden dat het aantal benen, de beharing van de huid of de lengte van het heilig been even onvoldoende redenen zijn om een wezen met gevoel aan een vergelijkbaar lot over te laten. Wat is er dan nog dat de onoverkomelijke grens kan markeren? Is het het vermogen van de rede, of misschien het spraakvermogen? Maar een volwassen paard of hond is zowel een onvergelijkbaar rationeler als communicatiever dier dan een zuigeling van een dag, week of maand oud. Maar gesteld dat dit niet zo was, wat zou dat uitmaken. De vraag is niet, “kunnen ze redeneren?”, noch “kunnen ze spreken?”, maar “kunnen ze lijden?”’²⁹

Deze passage, eigenlijk slechts een voetnoot in het werk van Bentham, is bijzonder rijk aan ideeën en het loont de moeite nauwkeurig de argumentatie te volgen die hij presenteert. Hier worden ideeën geformuleerd die later door auteurs als Peter Singer, Tom Regan, James Rachels en anderen worden uitgewerkt.

We moeten bedenken dat Bentham schreef in de tijd direct voorafgaand aan de Franse Revolutie. Hij verwijst naar de opvattingen van Franse revolutionairen die tot de slotsom waren gekomen dat slavernij verwerpelijk is. Bentham zegt: zij zagen in dat de zwarte kleur van de huid geen reden is waarom men iemand aan de wreedheid van een folteraar mag onderwerpen. Doet men dat wel, dan maakt men zich schuldig aan wat wij tegenwoordig *discriminatie* noemen. Men maakt dan een onderscheid op irrelevante of moreel verwerpelijke gronden.

Het maken van onderscheid doen wij allemaal. Wanneer een nachtclub een uitsmijter zoekt, dan kan een willekeurige man of vrouw met een vriendelijk

²⁸ Vgl. voor een heldere inleiding: Shaw, William H., *Contemporary Ethics*. Taking Account of Utilitarianism, Malden, Mass. 1999.

²⁹ Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J.H. Burns

voorkomen en niet geverseerd in de vechtsport zich niet gediscrimineerd voelen wanneer de baan wordt vergeven aan een gespierde en in het kickboksen getrainde jongeman. De nachtclub maakt een *relevant onderscheid* tussen vechtersbazen en de meer irenische types. Omgekeerd kan de in de vechtsport getrainde jongeman zich ook niet op discriminatie beroepen wanneer hij solliciteert op een advertentie voor bibliothecaris en men hem afwijst omdat hij niet de vereiste opleiding en ontwikkeling heeft om het betreffende vak te kunnen uitoefenen.

Maar wanneer een zwarte en een blanke solliciteren naar de baan van bibliothecaris en zij beiden zijn in het bezit zijn van de vereiste diploma's, dan kan de bibliotheek niet de blanke aanstellen met het argument dat de meeste klanten van de bibliotheek liever geholpen willen worden door een blanke dan door een zwarte. Dergelijke gevoelens van klanten doen er niet toe; ze zijn irrelevant of zelfs moreel verwerpelijk. Er mag geen rekening mee worden gehouden.

Dit soort principes zijn niet van alle tijden. Zij hebben op een bepaald moment in de historische ontwikkeling hun geldigheid verkregen. Bentham wijst erop dat de Fransen de eer toekomt van de 'ontdekking' dat de kleur van de huid een irrelevant criterium is om onderscheid tussen mensen te maken. Maar als dit zo is, houdt Bentham ons voor, zou het dan ook niet kunnen zijn dat allerlei criteria die wij nu heel relevant achten voor het toekennen van rechten aan levende wezens, op een dag heel anders zullen worden gewaardeerd? Wij gaan ervan uit dat menselijke dieren rechten hebben en niet-menselijke dieren niet. Maar waarop is die overtuiging gebaseerd? Waarschijnlijk op een aantal aspecten waarin we ons van dieren *onderscheiden*. Tussen mens en dier trekken we een 'insuperable line', zegt Bentham. Hij noemt dan vijf punten waarop mensen zich van dieren onderscheiden. Het verschil kan gezocht worden in: 1. Het aantal benen. De mens loopt rechtop, op twee benen, in tegenstelling tot het dier, dat - doorgaans althans - op vier benen loopt; 2. De verschillende soorten huid van mensen en dieren; 3. Het al dan niet dóórlopen van het laatste deel van de wervelkolom (het heilig been).

Dat zijn specifieke verschillen tussen mens en dier die met hun uiterlijk te maken hebben. Maar men kan ook denken aan twee andere verschillen: 1. Mensen hebben het vermogen van de rede: 'the faculty of reason'; 2. Mensen kunnen spreken; zij hebben het vermogen tot spraak: 'the faculty of discourse', zoals Bentham zegt.

Hij eindigt dan met het aan de orde stellen van een dilemma. Hij laat door middel van een eenvoudig voorbeeld zien dat we *kennelijk* geen gebruik maken van de criteria zoals hier aangedragen. Hij vergelijkt een volwassen hond of paard met een

kind van een dag, een week of een maand oud. Het valt niet te ontkennen dat de hond en het paard beide de baby overtreffen in het vermogen tot redeneren of het vermogen tot spraak. Toch kennen we aan die dieren *geen* rechten toe en *wel* aan een baby of zelfs aan een foetus. Dat komt omdat we hier te maken hebben met een inconsequentie, suggereert Bentham. Om deze te vermijden zou hij kunnen aanvoeren dat foetussen helemaal geen rechten hebben en kinderen alleen vanaf de leeftijd dat zij kunnen spreken of redeneren. Wanneer het vermogen tot spraak en het vermogen tot redeneren inderdaad die ‘insuperable line’ zouden zijn die de mens van het dier zou moeten onderscheiden, dan zou dat inderdaad een logische gevolgtrekking zijn. Bentham voelt echter goed aan dat niemand die zal willen aanvaarden. Het enige dat we kunnen doen, is aan dieren dezelfde rechten toekennen als aan mensen. Eens zullen we daar dan ook waarschijnlijk wel toe overgaan, zo suggereert hij. Eens zullen we de ‘ontdekking’ doen dat we dieren eeuwenlang hebben geknecht zonder dat daarvoor een morele rechtvaardiging bestaat. Zoals de Fransen ontdekten dat de kleur van de huid geen grond is voor onderscheid tussen mensen; zo zullen we eens tot het inzicht komen dat de door ons gehanteerde kenmerkende verschillen tussen mens en dier geen goede basis vormen om een verschil in rechten op te funderen. Wat we moeten doen, is de criteria van spraak en rede verwerpen als goede criteria voor de distributie van rechten. Bentham zet daar vervolgens een ander criterium voor in de plaats. De cruciale vraag is volgens hem of wezens kunnen *lijden*. Kortom, het vermogen tot gevoel zal ons criterium moeten zijn voor de distributie van rechten. Omdat zowel mensen als niet-menselijke dieren kunnen lijden, is het zaak om in het oog te houden dat beide soorten belangen hebben.

De redenering van Bentham veronderstelt wel dat het lijden van andere wezens *voor ons relevant* is. Wie tegen hem zou zeggen dat het lijden van andere wezens ons koud laat, lijkt dan ook sterk te staan. Maar Bentham zou dan waarschijnlijk antwoorden dat zijn utilisme uitgaat van de veronderstelling dat het lijden van ieder wezen gelijk is.

Wie denkt aan lijden, denkt aan de filosoof die dit tot centraal uitgangspunt van zijn filosofie heeft gemaakt: Arthur Schopenhauer. Ogenscheinlijk zijn de verschillen tussen Bentham en Schopenhauer enorm. Bij nadere inspectie echter blijken er raakpunten die met name manifest worden in hun opvattingen over dieren. Juist Schopenhauer heeft geprobeerd aannemelijk te maken dat zowel het lijden van mensen als dat van dieren een appèl doet op onze zorgzaamheid. Anders gezegd, Schopenhauer’s filosofie heeft de ambitie om te laten zien dat het lijden van de ander in wezen *mijn* lijden is en mij dus ook aangaat.

Verderop in dit hoofdstuk zal ik meer in detail ingaan op deze en andere filosofische opvattingen van Schopenhauer, nadat ik eerst de in de negentiende eeuw dominant geworden kantiaanse ethiek heb besproken. Tegen deze achtergrond en in kritiek hierop is de visie van Schopenhauer immers tot stand gekomen. De uitgangspunten van de kantiaanse ethiek liggen ook aan de basis van de twintigste-eeuwse hoofdstroom in het denken over mensen- en dierenrechten die ik daarom in aansluiting daarop zal bespreken en waarvoor Schopenhauer's visie mogelijk een alternatief kan zijn.

Overigens is het denken van Bentham en Schopenhauer ook van belang in relatie tot het in het vorige hoofdstuk besproken darwinisme. Deze tradities vullen elkaar namelijk aan op het punt van het onderscheid tussen mens en dier. Bentham komt op de relevante vraag: 'Can they suffer?'. Schopenhauer onderschrijft dit als een belangrijk punt, maar, zoals we zullen zien, hij gaat verder en geeft tevens aan dat men in empirische zin kan doordringen tot de kern van een ander wezen, ook tot die van een dier. Darwin op zijn beurt zou later met zijn afstammingstheorie de kloof tussen mens en dier verder dichtten. Vanaf het midden van de negentiende eeuw is daarmee een beschavingsoffensief geopend ten gunste van de positie van het dier.

Dit beschavingsoffensief moet de strijd aanbinden met enkele elementen uit de joods-christelijke traditie waaronder de kenmerkende toekenning van een centrale plaats aan de mens. In zijn artikel in *Trouw* (4 maart 1998) legt rabbijn Evers in dit verband dan ook volkomen terecht een relatie tussen secularisatie, darwinisme en het slechten van de kloof tussen mens en dier: 'Het lijkt wel of na de evolutietheorie, de denkbeelden van Darwin en de algehele secularisatie de stelling is geaccepteerd dat het dier minstens even belangrijk is als de mens.'

Inderdaad, dat is niet alleen *sinds Darwin* het geval, maar het is ook een *direct gevolg* van de evolutieleer zelf. Als de kloof tussen mens en dier die door de grote wereldgodsdiensten geslagen is, wordt overbrugd, dan ligt het voor de hand dat ook dieren in het vizier komen als wezens die onder het beslag vallen van de moraal.

De gevolgen van de darwinistische revolutie voor onze wereldbeschouwing doen zich ten volle gelden. Gaan we Darwin serieus nemen dan ligt het bepaald niet voor de hand dat we dieren opensnijden en de organen eruit slopen om die voor menselijke doelen te gebruiken. We hebben in een lang beschavingsproces geleerd dat je zoiets ook niet met zwarten (Bentham) mag doen of met vrouwen of slaven. Het beschavingsproces, dat als resultaat van het darwinisme op gang is gekomen, zal ertoe leiden dat we dat ook niet meer met dieren mogen doen. In onze tijd stellen wij nog maar al te vaak: 'eigen soort eerst.' Als uitvloeisel van het

darwinisme zal ons eens duidelijk worden dat dit even bekrompen is als de overtuiging van volkeren uit de oudheid dat andere volkeren geen ‘mensen’ zijn. Evers ziet die betekenis van het darwinisme dus heel scherp. Wat hij alleen niet zo scherp ziet, is dat de grote monotheïstische godsdiensten, waaronder het jodendom, een remmende factor zijn in het beschavingsproces dat zich onder auspiciën van ‘Sint Darwin’ aan het voltrekken is. Niet het darwinisme moet misschien wijken, maar het joods-christelijk wereldbeeld. Zoals ik reeds eerder beschreef, bepaalt het joods-christelijke wereldbeeld nog in vergaande mate onze cultuur. Dit geschiedt niet zozeer in een geëxpliciteerde vorm, maar als *Gesunkenes Kulturgut*, dat ook zijn sporen heeft nagelaten in het seculiere denken, in het bijzonder het denken over de rechten van de mens. Ik zal in wat volgt proberen duidelijk te maken dat we dit verschijnsel kunnen onderkennen in (de geschiedenis van) het denken over de grondslag van de rechten van de mens: de ‘menselijke waardigheid’.

De rechten van de mens als een dieronvriendelijke traditie

In 1948 werd door de Verenigde Naties de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens afgekondigd. In de preambule van die verklaring worden het doel en de grondslag ervan als volgt getypeerd: ‘Overwegende dat erkenning van de *inherente waardigheid* en van de *gelijke en onvervreembare rechten* van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld (...).’

De proclamatie van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens mag om verschillende redenen een succes worden genoemd. Het is allereerst een compromis tussen de voormalige Oostbloklanden en de Sovjet Unie enerzijds en de Westerse wereld anderzijds. Het Westen kreeg zijn klassieke grondrechten erkend waardoor voor individuen rechten ter bescherming van een staatsvrij domein werden opgevoerd. Het Oostblok zag het belang van een aantal sociale grondrechten van de mens gehonoreerd. Een tweede reden waarom de Universele Verklaring als een geslaagde onderneming kan gelden, is dat voor het eerst een lijst van waarden met een universele pretentie werd gepresenteerd die werkelijk door een groot deel van de wereldgemeenschap als zodanig is erkend. Een derde en laatste punt dat opvalt in de Universele Verklaring is dat een lijst van mensenrechten wordt gepresenteerd die uitsluitend met een beroep op de menselijke waardigheid worden gerechtvaardigd. In het eerder aangehaalde eerste

blok tekst van de preambule, waarvan ik de cruciale passages hier heb gecursiveerd, komt dat mooi tot uiting.

Die grondslag in de menselijke waardigheid was een enorme breuk met een lange en gekoesterde traditie waarin rechten hun status ontleenden aan een goddelijke schepperswil. Voorgaande generaties hadden immers lijsten van rechten gerechtvaardigd door deze te bestempelen als een uiting van de wil van God. Men vindt dat bijvoorbeeld nog duidelijk in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring van 1776. Daarin staat: ‘Wij houden deze waarheden voor vanzelfsprekend: dat alle mensen gelijk *geschapen* zijn; dat zij *door hun Schepper* bedeed zijn met onvervreembare rechten; dat tot deze rechten behoren leven, vrijheid en het streven naar geluk (... cursivering PC).’

Het recht op leven, vrijheid en het streven naar geluk ontleen hier hun verbindende kracht aan de wil van God. De ethische theorie die daarachter zit, wordt aangeduid als de theorie van het ‘goddelijk bevel’. De basisgedachte ervan is zeer voor de hand liggend, althans voor iemand die christendom, jodendom of islam tot zijn religieus richtsnoer neemt. Het predikaat ‘goed’ of ‘kwaad’ verkrijgt een handeling door de mate van overeenstemming met de goddelijke wil. Iets is niet goed of kwaad in zichzelf (het standpunt van de zedelijke autonomie), maar omdat God bepaalde zaken als goed of kwaad heeft aangewezen (zedelijke heteronomie). Vanuit een theïstisch wereldbeeld ligt heteronomie of de theorie van het goddelijk bevel eigenlijk voor de hand. In de achttiende eeuw echter, een eeuw van secularisatie, verloor die goddelijke grondslag voor goed en kwaad steeds meer vaste bodem. Men moest dus op zoek naar alternatieve fundamenten voor de ethiek. Een van de manieren om de Verlichting te begrijpen, is het zien van deze traditie als de poging om tot zo’n nieuw fundament te komen. Concepten die men daarvoor aandroeg, waren onder andere de ‘menselijke waardigheid’ en ‘onvervreembare rechten’. De waardigheid was dan de basis voor de rechten; en in zekere zin was de waardigheid dus primair ten opzichte van de rechten.

Natuurlijk gebeurde dat niet allemaal van het ene op het andere moment. In tweeërlei zin moet men vraagtekens plaatsen bij de verantwoordelijkheid van de Verlichting voor dit proces. Allereerst omdat aan de Verlichting gedachtegoed voorafging waarin men een voorafschaduwning vindt van wat tegenwoordig als typisch ‘verlicht’ wordt ervaren. Dat geldt bijvoorbeeld voor de hiervoor besproken zedelijke autonomie. Reeds Hugo de Groot (1583-1645) constateerde dat als God niet zou bestaan (wat hij een vreselijke gedachte vond; hij voerde deze slechts op

als gedachte-experiment) het natuurrecht toch zou gelden.³⁰ Daarmee betoont hij zich een vroege aanhanger van het standpunt van zedelijke autonomie. Hij ontkoppelt moraal en godsdienst en levert zijn bijdrage aan het proces van wat men wel genoemd heeft de ‘gedanklichen Eliminierung Gottes’ dat reeds in de Hoge Middeleeuwen begint.³¹ Pas eeuwen later zou deze lijn van gedachten vrucht dragen; namelijk in de filosofie van de verlichtingsfilosofen. Men moet het belang van de Verlichting voor het streven naar de autonomie van de moraal echter ook om een tweede reden enigszins relativeren. De Verlichting presenteerde zelf ook nog allerlei theïstische constructies - ook ter verklaring en rechtvaardiging van de sociale orde.³² Het voorbeeld van de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring bewijst dat. De rechten die daarin worden opgesomd, worden nog steeds gerechtvaardigd onder verwijzing naar een goddelijke scheppingswil. Pas de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens uit 1948 presenteert niets anders dan de *menselijke waardigheid* als uiteindelijke rechtvaardigingsgrond voor de daarin opgesomde rechten. Men zou de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens daarom kunnen beschouwen als de voltooiing van de verlichtingsfilosofie en misschien ook als een verre nagalm van de bovengenoemde stelling van Hugo de Groot.

Het concept ‘menselijke waardigheid’

Wie de vraag naar de oorsprong van het idee van de menselijke waardigheid wil beantwoorden, moet de inhoud van dat concept preciseren. Als men er de notie van de centrale stelling van de mens in de kosmos mee verbindt, zou men voor de oorsprong ervan kunnen denken aan de bekende uitspraak van Protagoras die de mens tot maat van alle dingen verklaart. Bij Protagoras lijkt het echter te gaan om een betrekkelijk nuchtere, feitelijke constatering die niet wordt ingegeven door de overtuiging dat de mens zo’n verheven schepsel is. Sophocles komt dichterbij wat we tegenwoordig verstaan onder het idee van de waardigheid van de mens. In diens tragedie *Antigone* wordt de mens opgevoerd als de heer over alle levende wezens; over de vogels in de lucht, over de dieren in het veld - over alle wezens op zee en land.

³⁰ Grotius, *De jure belli ac pacis*, Paris 1625, Prol. 11.

³¹ Welzel, Hans, *Natuurrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1980, p. 127.

³² Vgl. hierover: Stace, W.T., *Religion and the Modern Mind*, London 1953.

De mens als heerser over de aarde. Hij kan alles dienstbaar maken aan zijn wil. De gelijkenis met het scheppingsverhaal in het bijbelboek *Genesis* is opvallend: ‘En God zeide: laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het vee en over de gehele aarde en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt.’³³

Natuurlijk kan men stellen dat dit geen lofzang is op de centrale positie van de mens in de kosmos maar een lofzang op God. Ongetwijfeld is dat in zekere zin juist. Maar dat er op hetzelfde moment een centrale positie aan de mens wordt toegedacht, kan toch evenmin ontkend worden.

Daarmee sluiten, zoals reeds eerder aangeduid, de Griekse traditie en de joods-christelijke naadloos op elkaar aan. Het betekent dat in beide tradities een zelfde centrale stelling aan de mens wordt toegekend. Een positie waarbij de mens als heer en meester over de rest van de natuur wordt geproclameerd.

Maar er is toch één duidelijk verschil, een verschil waarvan onder andere de historicus Jan Romein zich goed bewust blijkt te zijn in zijn opstel over de cultuurhistorische wortels van het concept van de menselijke waardigheid.³⁴

Romein verhaalt van een bezoek aan de verkoopafdeling gipskopieën van het Louvre. Daar zouden de beelden van Descartes, Voltaire, Diderot en Goethe tot de meest verkochte exemplaren behoren. Het verbaast Romein niet. Hij zou deze figuren willen zien als dragers van de ‘menselijke waardigheid’. Maar waarom staan er niet de beelden van Jezus of Augustinus? Vanwaar die rijke vertegenwoordiging van achttiende-eeuwse filosofen, filosofen die worden geassocieerd met het verlichtingserfgoed? Dat heeft volgens Romein te maken met het feit dat de achttiende eeuw brak met een ouder ‘cultuurmatrijs’. Kenmerkend hiervoor waren het *zondebegrip*, het *autoriteitsgeloof*, en het *groepsverband* waarin de mensen leefden. Deze drie aspecten doen voor Romein kennelijk afbreuk aan het moderne concept van de menselijke waardigheid.

Dat lijkt mij juist³⁵ en het zet ons tevens op het spoor van een verschil in de manier waarop in sommige Griekse teksten de mens centraal gesteld wordt en de wijze

³³ Genesis 1:26.

³⁴ Romein, Jan, Over de menselijke waardigheid. Uit de geschiedenis van een begrip, in: *Historische lijnen en patronen*. Een keuze uit de essays, Amsterdam 1976, pp. 119-146.

³⁵ Kritiek op het idee van de erfzonde is een typisch aspect van de Verlichting. Vgl. de Amerikaanse humanist Kurtz, P., *The Courage to Become*. The Virtues of Humanism, Westport 1997, p. 95: ‘Veel theïsten houden er een sombere visie op de menselijke natuur op na; de leer van de erfzonde vermindert ons zelfvertrouwen.’

waarop dit in het Genesisverhaal gebeurt. De menselijke waardigheid die in de christelijke traditie gecultiveerd wordt, lijkt zich in twee opzichten te onderscheiden van de seculiere variant van de menselijke waardigheid. De menselijke waardigheid van de verlichtingsdenkers is autonoom in de zin van ‘niet afgeleid’. Daarmee bedoel ik dat de waardigheid van de mens niet wordt afgeleid van de waardigheid van de schepper. En ten tweede wordt de menselijke waardigheid niet gerelativeerd door het zondebegrip dat zo’n centrale rol heeft gespeeld in de christelijke traditie.

Menselijke waardigheid bij Immanuel Kant

Het is de seculiere variant van het concept van menselijke waardigheid dat voor de verdere ontwikkeling van het denken over mensenrechten doorslaggevend is gebleken. De rechten opgesomd in de mensenrechtenverklaringen worden niet langer gerechtvaardigd door een verwijzing naar hun status als ‘bevolen door God’, maar door een verwijzing naar de specifieke geaardheid van de mens; de mens is wat Romein noemt: ‘drager van menselijke waardigheid.’

Nu het concept van de menselijke waardigheid eenmaal op bovenstaande manier is verhelderd, dient zich de vraag aan hoe dat seculiere concept zich heeft ontwikkeld en wie daaraan een belangrijke bijdrage hebben geleverd. Er is een denker die een doorslaggevende invloed heeft uitgeoefend: de Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804). Zoals de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring is geïnspireerd op het denken van Thomas Jefferson en John Locke, zo is de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, althans de grondslag daarvan in de menselijke waardigheid, geïnspireerd op het gedachtegoed van Immanuel Kant. Kant was de eerste die de menselijke waardigheid als het specifieke van de mens naar voren schoof en die de ethiek van het goddelijk bevel op overtuigende gronden afwees.

Hij deed dat in een boek waarin enkele lijnen worden uitgezet voor zijn latere geschriften op het terrein van ethiek en recht: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).³⁶ Kant poneert hier een belangrijk onderscheid tussen ‘waardigheid’ en ‘prijs’. In het ‘Rijk der doelen’ heeft alles óf een prijs óf waardigheid. Wat een prijs heeft, kan ook door iets anders worden vervangen. Wat daarentegen boven alle geldelijke waarde verheven is, heeft waardigheid. Wat waardigheid heeft, is een

³⁶ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (1785), in: *Werkausgabe*, Band VII, Hrsg. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1981, pp. 11-102.

‘doel op zichzelf’. Het heeft geen relatieve, maar een absolute waarde. Het is ‘onderwerp van onvoorwaardelijke eerbiediging.’³⁷

Volgens Kant komt alleen de mens in aanmerking als absolute waarde. Alleen de mens, als een rationeel wezen, bestaat als een doel op zichzelf en niet als een middel voor de handelingen van anderen. Alle voorwerpen in de wereld hebben slechts relatieve waarde, relatief ten opzichte van de mens.

Deze speciale positie van de waardigheid van de mens hangt nauw samen met het vermogen van de mens om zichzelf aan zedelijke wetgeving te onderwerpen. In de ethiek is de zelf opgelegde ‘Plicht’ van belang, niet de natuurlijke ‘Neigung’ van de mens. Langs deze weg komt Kant tot het opstellen van zijn categorisch imperatief waarvan we reeds in de *Grundlegung* verschillende formuleringen aantreffen zoals: (1) Handel zo dat het uitgangspunt van jouw handeling door je wil tot algemene wet zou kunnen worden (of korter: handel zoals je zou willen dat iedereen zou handelen); (2) Handel zo dat de mensheid zowel in jouw eigen persoon als ook in de persoon van ieder ander telkens als een doel en nooit als een middel wordt behandeld.

Paul Deussen, een volgeling van Schopenhauer maar met tevens grote sympathie voor het kantiaanse gedachtegoed, geeft het volgende voorbeeld om de aard van het categorisch imperatief te verduidelijken.³⁸ Laten we ervan uitgaan dat ik honger heb. Dan leidt dat tot de eis dat ik moet eten. Kant spreekt van een ‘imperatief’. Daarbij kan men dan weer twee soorten imperatieven voorstellen: hetzij *hypothetisch*, hetzij *categorisch*. Hypothetische imperatieven zeggen mij: als je je honger wilt stillen, moet je eten. Maar als je je honger niet wilt stillen, hoeft je ook niet te eten. Het imperatief dat je moet eten geldt alleen maar onder een bepaalde vooronderstelling, de vooronderstelling namelijk dat je je honger wilt stillen.

Wie hypothetische imperatieven volgt, aldus Kant, handelt niet waarlijk moreel, maar slechts passend of niet passend. Iemand die hier geen fouten maakt is niet goed, maar slechts verstandig (‘klug’).

Heel anders ligt dat bij het categorisch imperatief. Hierbij gaat het om een stem die mij zegt: ‘Je moet het goede doen en het kwade nalaten.’ En dat niet onder een bepaalde vooronderstelling, niet hypothetisch (onder aanname dat je goed wilt handelen bijvoorbeeld), maar absoluut.

³⁷ Kant, *O.c.*, p. 68.

³⁸ Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Zweiter Band, Dritte Abteilung, *Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*, 2e Auflage, Leipzig 1920 (1917), p. 251.

De wil die geregeerd wordt door hypothetische imperatieven noemt Kant *heteronoom*. De wil die geregeerd wordt door een categorisch imperatief is *autonoom*.

Van Kant naar Fichte

Kant's ideeën over zedelijke autonomie en menselijke waardigheid hebben een grote invloed gehad op tijdgenoten. Bijvoorbeeld op de eerste grote filosoof die als opvolger van Kant in de geschiedenisboeken wordt opgevoerd: J.G. Fichte (1762-1814). Nergens wordt de lyriek van de menselijke waardigheid sterker aangezet dan bij Fichte:³⁹ 'Alles wat nu nog vormeloos en ongeordend is, zal door de mensen in de mooist mogelijke ordening opgeheven worden, en wat nu reeds harmonisch is, zal – volgens tot op heden niet geactiveerde wetmatigheden – steeds harmonischer worden.' De mens brengt 'orde in het gewoel.' Hij structureert niet alleen de orde van de dingen, maar hij kiest er ook zelf een bepaalde ordening voor uit. Waar de mens binnentreedt 'ontwaakt de natuur.' Alleen al het lichaam van de mens is het meest vergeestelijkte 'ding' dat uit de materie gemaakt kan worden. De natuur verheugt zich door hem, de mens, verzorgd te worden en een plaats toegewezen te krijgen. 'Dat is de mens; dat is een ieder die van zichzelf kan zeggen: "ik ben mens"'. Zou hij geen heilig ontzag voor zichzelf moeten hebben, en trillen en beven voor zijn eigen majesteit! – Het is een ieder, die mij kan zeggen: "ik ben." Waar je ook woont, jij, of wie ook maar een menselijk aangezicht heeft.⁴⁰

Het behoeft nauwelijks betoog dat we bij Fichte te maken hebben met een enorme verheerlijking van de mens. Hij radicaliseert reeds in zijn kentheorie de idealistische aanzetten van het denken van Kant. Fichte verklaart immers de gehele buitenwereld als een product van de activiteit van het 'ik'. Maar ook in de ethiek voert de verdere ontwikkeling van het denken van Kant tot een positionering van de mens als het middelpunt van de kosmos.

Van grote betekenis voor het promoveren van het concept 'menselijke waardigheid' tot grondslag van de ethiek, was ook de tegenwoordig vergeten filosoof Wilhelm Block. In zijn *Neuen Grundlegung zur Philosophie der Sitten* (1802) heeft hij als eerste de menselijke waardigheid tot het enige uitgangspunt van de ethiek willen maken.⁴¹

³⁹ Fichte, J.G., *Über die Würde des Menschen* (1794), in: *Fichtes Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Band I, Zur theoretische Philosophie I, Berlin 1971, pp. 412-416.

⁴⁰ Fichte, *O.c.*, p. 415.

⁴¹ Aldus: Schopenhauer, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Band III,

Toch heeft Kant, met zijn accentuering van de autonomie van de moraal en zijn nadruk op het belang van de menselijke waardigheid, de grootste bijdrage geleverd aan de ethiek. Zijn categorisch imperatief verschilt inhoudelijk misschien niet van de ‘gulden regel’ die men in alle grote wereldreligies kan aantreffen. Maar Kant gaf voor het eerst een goede rechtvaardiging voor dit beginsel en ‘reinigde’ de ethiek van alle theïstische verwijzingen. Wie het goede doet omdat God dit heeft voorgeschreven, handelt heteronoom en vanuit zedelijk oogpunt bezien oneigenlijk. Pas wie het goede doet louter uit respect voor de zedenwet, handelt onberispelijk. Men kan het ook als volgt stellen: ware moraal is uit de aard der zaak autonoom in de zin van ‘vrij van godsdienstige invloed’. In de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens komt de kantiaanse benadering in zekere zin tot een hoogtepunt. Het concept van de menselijke waardigheid wordt gepresenteerd als de grondslag voor een universele moraal. Het was precies wat Kant voor ogen stond. Sinds 1948 spreekt de mensheid een moreel Esperanto.

Kant’s geringschattende visie op dieren

Zoals gezegd: Kant’s invloed is immens geweest. Maar juist die immense invloed heeft ook haar schaduwkanten. Net als Descartes slaat Kant, door de zedelijke betekenis van de menselijke persoonlijkheid centraal te stellen, een enorme kloof tussen de mens en de rest van de natuur. Weliswaar ziet hij het dier niet meer als machine, zoals Descartes en de cartesianen deden, maar het is duidelijk dat ook voor Kant het dier slechts een instrumentele en geen intrinsieke waarde heeft. In zijn terminologie: een waarde en geen waardigheid. Voor ‘dieren zonder verstand’ geldt dat men daarmee ‘doen en laten kan wat men wil’, immers het dier is een van de mens ‘door rang en waardigheid volkomen verschillend wezen.’⁴²

Kant keert zich in deze context ook tegen de filosoof Baumgarten (1714-1762), die meende dat de mens tegenover wezens die onder en boven hem staan bepaalde verplichtingen zou hebben. Over de verplichtingen ten aanzien van wezens boven de mens laat Kant zich niet uit, maar van directe verplichtingen tegenover dieren wil hij niet weten. Dieren hebben geen zelfbewustzijn en zij zijn slechts middelen tot een bepaald doel. Dat doel is de mens. We kunnen heel goed vragen: ‘Waarom

Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1840), pp. 631-815, p. 695.

⁴² Kant, Immanuel, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, (1798), in: *Werkausgabe*, Band VII, Hrsg. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1982, pp. 399-690, p. 407.

bestaan dieren?', terwijl de vraag 'Waarom bestaan mensen?' verkeerd gesteld zou zijn. De mens is immers een waarde op zich, die niet door iets anders gelegitimeerd hoeft te worden. De mens heeft slechts indirecte verplichtingen tegenover dieren. Door bepaalde verplichtingen tegenover dieren in acht te nemen, nemen we ze indirect tegenover de mens in acht. Kant geeft een voorbeeld dat niets aan duidelijkheid te wensen overlaat. Als een hond zijn hele leven zijn heer trouw gediend heeft, 'verdient' hij een beloning. Hij verdient het bijvoorbeeld om niet te worden afgedankt wanneer hij te oud is om verder van nut te zijn. Maar de reden daarvoor is alleen maar dat we door goed te zorgen voor de hond, de morele mogelijkheden voor de mens cultiveren, het wezen dat als enige *direct* op onze zorg aanspraak kan maken.⁴³

Overigens was Kant's standpunt al in zijn eigen tijd geen gemeengoed meer. Hij wijst zelf op Baumgarten die meende dat verplichtingen tegenover dieren mogelijk zouden zijn. Men kan ook wijzen op Jeremy Bentham, min of meer een tijdgenoot van Kant. Bentham stelde in 1789, zoals we hiervoor al hebben gezien, als criterium voor het antwoord op de vraag of we met de belangen van niet-menselijke wezens rekening hebben te houden, niet het feit of zij kunnen redeneren, ook niet of zij kunnen spreken, maar of zij kunnen *lijden*. Deze suggestie is duidelijk. Niet het onderscheid tussen menselijke en niet-menselijke dieren (redeneren en spreken) is doorslaggevend voor het toekennen van belangen en wellicht rechten aan een wezen, maar wat menselijke en niet-menselijke dieren *gemeenschappelijk* hebben: het vermogen tot lijden. Dit was een volstrekt ander perspectief dan het kantiaanse en een perspectief dat in de Angelsaksische wereld grote opgang heeft gemaakt.⁴⁴ Maar een echte confrontatie met het perspectief van Kant was het *niet*. Bentham had immers geen grondige kritiek op de kantiaanse concepten gepresenteerd, maar eenvoudigweg, als min of meer vanzelfsprekend, zijn eigen empirische uitgangspunten geponeerd. De empirische richting had Kant echter beargumenteerd van de hand gewezen als niet relevant voor de ethiek en hij had dat naar het oordeel van zijn tijdgenoten op overtuigende gronden gedaan. Het volgen van het perspectief van Bentham en andere Britse empiristen zou de ethiek, als een louter a-prioristische onderneming, alleen maar 'verontreinigen' met allerlei

⁴³ Vgl. het tekstfragment en commentaar: Kant, I., We have only indirect duties to animals, in: Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics*. Readings in Theory and Application, Boston/London 1994, pp. 27-28.

⁴⁴ Onder andere bij: Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge etc. 1990 (1979), pp. 48-72; Singer, Peter, *Animal Liberation*, Second Edition, London 1990; Singer, Peter, *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Amherst 1995 (1993).

empirisch materiaal. Over het algemeen vond men in de continentale filosofie dat Kant de beste argumenten had. De menselijke waardigheid, zoals gepreciseerd door Kant, maakte een ware zegetocht door de continentale filosofie, resulterend in de nieuwe grondslag voor de mensenrechten zoals geformuleerd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens.⁴⁵ Maar is dat uiteindelijk zo'n gelukkige ontwikkeling gebleken? Was het niet beter geweest wanneer een meer empirische benadering had geprevaleerd? Stel nu eens dat het 'vermogen tot lijden' als het meest centrale element voor het onderscheid tussen menselijke en andere wezens naar voren was gehaald; dat zou toch een meer vruchtbare basis zijn geweest voor de verdere ontwikkeling van de theorievorming over de grondslag van de ethiek en mensenrechten? De reden daarvoor is dat 'het vermogen tot lijden' een beter uitgangspunt vormt voor een ecologischvriendelijke, meer in het bijzonder diervriendelijke, benadering van mensenrechten dan de dominante richting die met de filosofie van Kant verbonden is. Kant's accentuering van de *menselijke* waardigheid (het woord geeft het al aan) introduceerde een sterk antropocentrische tendens in het denken over mensenrechten.

Nu kan men wel kritiseren, maar is er wel een *alternatief* voor de kantiaanse filosofie voorhanden dat zijn argumenten serieus neemt? We zoeken dan naar een benadering in de ethiek waarin 1. de kantiaanse erfenis is verwerkt; 2. de juiste kern daarvan behouden blijft (zedelijke autonomie); 3. maar tevens de antropocentrische inslag wordt verminderd of liefst geëlimineerd.

Bestaat er zo'n theorie? In ieder geval is er een met een dergelijke pretentie: de ethiek van Arthur Schopenhauer. Als een verdere ontwikkeling van de aanzetten van een ethiek zoals ontwikkeld in zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818),⁴⁶ schreef Schopenhauer in 1840 de verhandeling over de grondslag van de moraal.⁴⁷ Deze heeft nog niet de aandacht gekregen die ze verdient.⁴⁸ Dat is jammer, want de ethiek van Schopenhauer lijkt in verschillende opzichten een

⁴⁵ Vgl. voor de cultuurhistorie van het begrip en de wijze waarop het ook in de Duitse grondwet verankerd werd: Giese, Bernhard, *Das Würde-Konzept*, Berlin 1975.

⁴⁶ Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, in: *Sämtliche Werke*, Band I, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1818).

⁴⁷ Schopenhauer, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Band III, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1840), pp. 631-815.

⁴⁸ Taylor noemt Schopenhauer's *The Basis of Morality* 'one of his most original and inspiring writings.' Tot op de dag van vandaag is het 'relatively unknown' gebleven. Vgl. Taylor, Richard, Schopenhauer, in: D.J. O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy*, New York/London 1964, pp. 365-384.

betere basis voor een ecologische ethiek en een nieuwe fundering van mensenrechten dan het kantiaanse erfgoed. Om dat duidelijk te maken ga ik, zoals aangekondigd, hier dieper in op het werk van Schopenhauer.

Eerst iets over de relatie tussen Schopenhauer en Kant.

De interpretatie door Schopenhauer van de erfenis van Kant

Schopenhauer was diepgaand beïnvloed door Kant.⁴⁹ Uit diens systeem trekt hij echter consequenties die Kant voor onmogelijk zou hebben gehouden.

Schopenhauer stelt dat onwetende mensen geneigd zijn om de fenomenale wereld, de wereld zoals deze aan ons verschijnt, voor de ware werkelijkheid te houden. Dat is onjuist. Wat we zien, horen en anderszins met onze zintuigen kunnen leren kennen, is slechts schijn. Het is een illusie die ons wordt voorgetoverd, een wereld die geheel wordt bepaald door ons kenvermogen, niet door de wijze waarop de wereld in elkaar zit. De wereld is slechts een 'idee' - iets dat alleen maar bestaat in onze verbeelding. De wereld van de individuele dingen, gestructureerd in ruimte en tijd, is een illusie, een *sluier van Maya* zoals de door Schopenhauer gekozen oriëntaalse term daarvoor luidt. De wijze kan leren doorzien dat ruimte en tijd een toevoeging zijn van het menselijk subject aan de wereld. Wanneer we inzien dat ruimte en tijd de voorwaarden zijn voor onze individualiteit, en deze voorwaarden vervolgens worden weggedacht, kunnen we ons realiseren dat alles in diepste wezen één is.

Hoe kunnen we dan doordringen tot het ware wezen van de werkelijkheid? In kantiaanse termen: hoe dringen we door tot het ding-op-zichzelf? Schopenhauer antwoordt: dit is mogelijk omdat we zelf *deel zijn* van de werkelijkheid en het diepste wezen van onszelf *ook het diepste wezen van de werkelijkheid uitmaakt*. Door inkeer in onszelf kunnen we ook leren kennen 'wat de wereld ten diepste in stand houdt' (Goethe, *Faust*). Deze inkeer tot onszelf is niet een activiteit waarbij de *rede* ons kan helpen, zoals Kant denkt. We kunnen onszelf niet beschouwen op een afstandelijke manier, zoals we dat kunnen met een object in de buitenwereld. Inkeer tot onszelf is een kwestie van intuïtie. Langs de weg van de *intuïtie* weten we wat de mens en dus ook de werkelijkheid in diepste wezen is: wil. Onze gedachten, de expressies van onze individuele wil, ons lichaam, de dingen in de buitenwereld - het zijn

⁴⁹ Zijn kritiek op de filosofie van Kant is als *Anhang* opgenomen in het eerste deel van *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

allemaal slechts manifestaties van die ene wil. De wereld is dus enerzijds voorstelling of idee, anderzijds wil. De wereld is wil én voorstelling.

Wat Schopenhauer's uitgangspunt betekent voor onze relatie tot het dier

Tot zover wijst dit nog niet in de richting van een filosofie die vanuit ecologisch en diervriendelijk perspectief een duidelijke stap voorwaarts zou betekenen ten opzichte van Kant en Fichte. Maar dat wordt anders wanneer we ons het volgende bedenken. Het voluntarisme van Schopenhauer bracht naar voren 'what is by now becoming increasingly taken for granted', aldus de Amerikaanse filosoof Richard Taylor, een hedendaagse, excentrieke volgeling van Schopenhauer:⁵⁰ de mens is verwant aan de rest van de natuur. De mens is een dier dat deel uitmaakt van de dierenwereld. De verschillen tussen mens en dier zijn natuurlijk aanwezig, maar het zijn graduele verschillen, geen essentiële verschillen.

Continentalen filosofen zijn geneigd een dergelijk standpunt te verbinden met een 'materialistische' visie op de werkelijkheid, met darwinisme en met positivisme. Maar Schopenhauer komt tot deze bevinding door een verdere uitwerking van een 'idealisme' dat ook kenmerkend is voor de filosofie van Kant. Hoewel idealistisch, heeft de filosofie van Schopenhauer echter ook in die zin empiristische trekken dat hij van mening is dat we de wereld van het 'zijn' (hoe de mens in elkaar zit) en het 'moeten' (wat de mens zou moeten doen; het 'ethische') niet zo streng kunnen scheiden als Kant deed. Traditioneel ziet men de ethiek of morele filosofie als een niet-empirische studie; als een wetenschap die meer te maken heeft met idealen dan met feiten. De ervaring kan ons nooit leren wat het geval zou moeten zijn, zegt men dan. Het kan ons slechts informeren over wat mensen doen, maar niet over wat zij *zouden moeten* doen. Kant ging daarin zelfs zo ver dat hij beweerde dat het niet uitmaakt voor een theorie over ethiek of er ook maar één persoon is die handelt in overeenstemming met de voorschriften van die theorie.

Volgens Schopenhauer is dat onjuist. De taak van de filosoof is de beschrijving van de bron van waaruit we onze verontwaardiging of lofprijzingen halen. Voor Schopenhauer is de ethiek dus nauw verbonden met een reflectie op de menselijke natuur. Door zich hierop te bezinnen kwam hij tot drie basale motieven voor het menselijk gedrag. Als eerste egoïsme of liefde voor het zelf; als tweede

⁵⁰ Taylor, O.c., p. 368.

kwaadaardigheid of de impuls om een ander kwaad te doen; als derde compassie of de impuls om een anders welzijn in het oog te houden.

Egoïsme is het centraal stellen van het eigen ik. Het is de belangrijkste drijfveer van mensen. Mensen laten hun eigen belangen altijd prevaleren boven die van anderen. Maar mensen zijn soms ook kwaadaardig. Dat wil zeggen dat zij anderen schade en leed berokkenen zonder dat zij daarmee een voordeel voor zichzelf zeker stellen. Kwaadaardigheid ziet Schopenhauer als de basis van immoraliteit. Het bestaat alleen in de mens, niet in andere wezens. Door dergelijke opvattingen werd bijvoorbeeld de Franse historicus en filosoof Gobineau ertoe gebracht de mens te typeren als 'het kwaadaardige dier bij uitstek.' Compassie tenslotte is een drijfveer voor het menselijk handelen van hen die we 'goed' noemen.

Wanneer we bezien hoe de menselijke natuur wordt beheerst door egoïsme en door kwaadaardigheid, dan dient zich de vraag aan of het mogelijk is dat we ons nog door iets anders dan door die twee motieven laten leiden. Compassie mag een mooi motief zijn, maar is het wel in staat om de mens in beweging te zetten?

Medelijden als grondslag voor de moraal

Schopenhauer acht de moraal van het medelijden superieur aan andere ethische benaderingen zoals die van zijn leermeester Kant. Een van de punten waarop zijn benadering superieur is, is dat zijn systeem nadrukkelijk ruimte biedt voor de belangen van dieren. Hij schrijft: 'De vermeende rechteloosheid van dieren, de waan dat onze omgang met hen zonder morele betekenis is, of, zoals het in de taal van de moraal luidt, dat er ten opzichte van dieren geen plichten zijn, is een weerzinwekkende grofheid en barbaarij van het Westen waarvan de oorsprong in het jodendom ligt.'⁵¹ Met dat laatste doelt Schopenhauer op het idee dat in de voorstelling van een God die de mens scheidt als een afzonderlijke soort, strikt onderscheiden van de dieren en waarbij de dieren ook bestemd zijn om de mens te dienen, een dieronvriendelijke tendens besloten ligt. De kloof die het jodendom tussen mens en dier doet ontstaan, wordt door hem dus afgewezen. Maar ook filosofen hebben hun bijdrage geleverd aan het ontstaan of vergroten van de kloof tussen mens en dier. Het meest navrante voorbeeld hiervan is volgens Schopenhauer Descartes, een filosoof die ook al door Voltaire op de korrel werd genomen. De filosofie van Descartes reserveerde voor de mens een onsterfelijke

⁵¹ Schopenhauer, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Band III, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1840), p. 773.

‘anima rationalis’, een redelijke ziel. En omdat het dier geen onsterfelijkheidspatent kan laten gelden, moet het in rechten bij de mens achtergesteld worden. Met het verval van het geloof in een onsterfelijke ziel werd dat echter moeilijker te verkopen. Daarop ging men in de empirie naar verschillen tussen mens en dier zoeken. De meest absurde passages in deze context vindt men bij Nicolas Boileau (1636-1711). Hebben dieren universiteiten, vraagt hij? Ziet men in hen het bloeien van de vier faculteiten?

Maar volgens Schopenhauer is het meest wezenlijke in mens en dier gelijk. Wat hen onderscheidt is minder wezenlijk.⁵² Soms kan ons dat als een donderslag bij heldere hemel duidelijk worden. Zo schrijft Schopenhauer over een Engelsman die in India tijdens een jacht op apen had geschoten. Voordat een van die aangeschoten apen stierf, had het dier de jager zo diep in de ogen gekeken dat het de man zijn hele leven is bijgebleven.

Nu zullen sommigen dit een nogal sentimenteel verhaal vinden. Wat kan je afleiden uit het feit dat een aap je aankijkt?⁵³ Volgens Schopenhauer veel. Wat moreel goed is of moreel kwaad, kan je niet *beredeneren* maar eigenlijk alleen *ervaren*. Je moet als het ware *ervaren* dat alles één is; dat de diepste kern van de wereld identiek is aan je eigen kern. Als je dat kunt ervaren, is moreel verantwoord handelen het gevolg. Rationele formules, zoals gepresenteerd door Immanuel Kant, of in onze tijd door John Rawls, helpen ons daarbij niets want je kunt altijd vragen: ‘waarom zou ik een ander behandelen zoals ik zou willen dat ik zelf behandeld word?’ Op die vraag zou je eerst een bevredigend antwoord willen hebben voordat je je aan zo’n regel gaat onderwerpen.

Deze opvattingen van Schopenhauer leiden ons naar een nadere bestudering van zijn relatie met Kant.

Schopenhauer’s confrontatie met Kant

Het is tegen deze achtergrond dat men de ethiek van Schopenhauer moet verstaan en zijn radicale kritiek op het concept van de menselijke waardigheid als grondslag voor recht en ethiek. We hebben hiervoor gezien dat Kant als hoogste gebod voor de ethiek aanvoert dat de mens nooit als middel, maar altijd als een doel in zichzelf moet worden gezien. Schopenhauer geeft een scherpe analyse van de kantiaanse

⁵² Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 775.

⁵³ Veel, menen sommige hedendaagse onderzoekers van het gedrag van apen. Vgl. Goodall, Jane, *Reason against Hope. A Spiritual Journey*, London 1999.

beschouwingen over doel en middel. Hij is met deze begrippen snel klaar. Een doel is het directe motief voor een daad van de wil, een middel het indirecte. Maar Kant zegt: 'De mens, en eigenlijk ieder wezen met verstand, bestaat als doel op zichzelf.' Het is echter duidelijk dat dit vanuit het begrippenkader van Schopenhauer onmogelijk is. 'Als doel op zichzelf bestaan' is een *contradictio in adjecto*. Doel zijn betekent: gewild worden. Ieder doel is dus alleen een doel met betrekking tot een wil *waarvan* het een doel is. Alleen in de context van een wil die ergens op gericht is, heeft het zin van een 'doel' te spreken. Het begrip 'doel op zichzelf' is even zinloos als het begrip 'vriend op zichzelf.'

Voor Kants definities geldt derhalve dat deze de 'Logik beleidigen', zoals Schopenhauer schrijft.⁵⁴ Maar zij beledigen niet alleen de logica, de ethiek van Kant beledigt ook - en dat is eigenlijk ernstiger - de 'echte moraal'. Als een van de weinige filosofen meet Schopenhauer het ethisch perspectief van Kant af aan wat deze zegt over dieren. Die toets kan de ethiek van Kant niet doorstaan aangezien hij van mening is dat alles wat redeloos is - en dus de dieren - slechts *zaken* of *dingen* zijn die men als louter *middelen* voor het menselijk welbevinden mag gebruiken. Volgens Kant kan de mens geen andere verplichtingen hebben dan verplichtingen tegenover *mensen*. Natuurlijk ziet ook Kant wel in dat dierenmishandeling verwerpelijk is. Maar, zo stelt hij, dan moeten we de afwijzing van die dierenmishandeling opvatten als een plicht van de mens tegenover zichzelf omdat zonder 'medeleven met hun lijden, in de mens datgene afstompt waardoor een voor de moraal in de verhouding *tot andere mensen* zeer nuttige natuurlijke aanleg geschaad wordt.'⁵⁵

We hebben hiervoor de houding van Kant tegenover dieren reeds aan de orde gesteld bij de korte bespreking van zijn kritiek op Baumgarten. Schopenhauer vat deze houding briljant samen met de woorden dat Kant van mening is dat men eigenlijk alleen zou moeten waken voor dierenmishandeling *als oefening voor juist gedrag tegenover mensen*. Dieren zijn op zichzelf in de ethiek van Kant volledig vogelvrij, middelen, dingen waarmee men in principe stierengevechten, vivisectie, jacht en andere vergelijkbare bedenkzels mee kan uitvoeren.

Waar het standpunt van Kant toe leidt *voor dieren*, wordt hier dus nadrukkelijk opgevoerd als een tekortkoming van de gehele theorie van Kant. Schopenhauer

⁵⁴ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 690.

⁵⁵ Kant, *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, Par. 16 en 17; Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 690.

theoretiseert dus niet over de verschillen tussen mensen en dieren en ziet wel waartoe dat leidt voor de bepaling van hun onderlinge verhouding.

De ‘menselijke waardigheid’ onder vuur

Tegenover het concept ‘menselijke waardigheid’ staat Schopenhauer zo mogelijk nog afwijzender dan tegenover de overige onderdelen van de kantiaanse ethiek. Kant had het concept nog niet genoemd of het werd een uithangbord voor ‘radeloze en onnadenkende moralisten die hun gebrek aan een werkelijke of tenminste nog iets voorstellende grondslag van de moraal achter die imponerende uitdrukking ‘*menselijke waardigheid*’ verstopten; er slim op rekenend, dat ook hun lezers zich graag met zo’n *waarde* gesierd zien en er daarom tevreden mee zullen zijn.⁵⁶

Dit zijn harde woorden, maar Schopenhauer daagt in ieder geval diegenen die dit concept onkritisch gebruiken uit zich daarvan rekenschap te geven. Die woorden zouden ook stof tot nadenken moeten geven aan juristen die al te gemakkelijk de preambule van de Universele Verklaring napraten en allerlei rechten afleiden uit de ‘menselijke waardigheid’. Gemakkelijk ontaardt dit concept tot een frase waarin men de meest uiteenlopende rechten en verplichtingen kan lezen.

Opnieuw volgt Schopenhauer de argumentatie die hij ook ten aanzien van het concept ‘doel’ had gevolgd. Een doel veronderstelt volgens hem altijd een wil. Zo veronderstelt ‘waarde’ altijd een maatstaf. Het begrip ‘waarde’ omvat de beoordeling van een zaak in vergelijking met een andere zaak. ‘Waarde’ is derhalve altijd een vergelijkende grootheid. Het is een relatief begrip. Relativiteit maakt het *wezen* van dit begrip uit. Een onvergelykbare, onvoorwaardelijke en absolute waarde, wat de menselijke ‘waardigheid’ volgens Kant zou moeten zijn, is daarom - zoals zo vaak in de filosofie - een aan het denken gestelde opgave die zich niet laat uitvoeren. Het is zoiets als het hoogste getal of de grootste ruimte.⁵⁷

Tot zover de kritiek ‘in abstracto’ van Schopenhauer op het denken van Kant. Het is een indringende confrontatie met de beide basisbegrippen uit de ethiek van Kant: het ‘doel op zichzelf’ en ‘waardigheid’ die zich niet als een vergelijkingsgrootheid zou moeten laten denken. Maar Schopenhauer neemt Kant ook heel direct onder vuur, namelijk door precies het punt aan de orde te stellen dat reeds eerder een cruciale rol speelde: de plaats die zijn systeem inruimt voor dieren. Schopenhauer

⁵⁶ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 95.

⁵⁷ Idem, p. 696.

kritiseert de ‘idiote daad’ van iemand die ‘vanwege het plezier in het jagen’ een olifant had afgeschoten. Toen hij de volgende dag op dezelfde plaats terugkwam, waren alle andere olifanten gevlucht behalve een olifantje wiens moeder door de jager de vorige dag was doodgeschoten. Zonder angst trad het de jager weeklagend over het verlies tegemoet. Toen was de jager ‘om’. Hij voelde ‘waarlijk berouw’ over zijn daad en het was hem te moede alsof hij een moord had begaan.⁵⁸

Pure sentimentaliteit? Passages als bovengenoemde kan men begrijpen zonder dat men de metafysica van Schopenhauer erbij betreft. Zijn ethiek krijgt uiteindelijk grote diepte wanneer men onderkent van waaruit deze geschreven is. Voor Schopenhauer is individuatie *schijn* omdat ruimte en tijd uiteindelijk niet in de werkelijkheid verankerd liggen, maar in het menselijk intellect dat zich van deze begrippen bedient om de werkelijkheid te leren kennen (ideeën die hij aan Kant ontleende).⁵⁹ De bekroning van de ethiek ligt voor Schopenhauer in de identificatie met al wat leeft. Diegene die in alles wat leeft zijn eigen wezen herkent, diegene wiens bestaan derhalve met het bestaan van alle anderen samenvalt, diegene verliest door de dood maar een klein deel van zijn bestaan: ‘Hij bestaat voort in alle anderen in wie hij immers zijn eigen wezen en zijn zelf steeds herkend en liefgehad heeft, en de sluier van de misleiding die zijn bewustzijn van dat van de anderen scheidde, verdwijnt.’⁶⁰

Het is duidelijk dat dit diepe ethische inzicht op het eerste gezicht moeilijk te bereiken lijkt. Maar is dat niet altijd het geval wanneer een hoog ethisch ideaal wordt geformuleerd? Is dat niet hetzelfde bij de kern van de ethiek volgens Jezus, Albert Schweitzer, Gandhi of Tolstoj? Het zal misschien geen verbazing wekken dat weinig Schopenhauerianen tot in de laatste consequenties zijn meegegaan met wat Schopenhauer aanbeveelt: de ontkenning van de wil tot leven. Toch lijkt de ethische houding die Schopenhauer voorstaat in gematigde vorm een goed te hanteren richtsnoer. Deze mogelijkheid is misschien door niemand korter en bondiger tot uitdrukking gebracht dan door de reeds eerder genoemde Schopenhaueriaan Paul Deussen die stelt dat de ware morele houding ligt in de mogelijkheid van de ‘verbreding van het ik tot in de buitenwereld.’⁶¹

Deussen staat weliswaar zoals we zagen zeer positief tegenover Kant maar het wachten was toch op de voltooiing van de ‘losse einden’ van de kantiaanse erfenis.

⁵⁸ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 777.

⁵⁹ Idem, p. 811.

⁶⁰ Idem, p. 812.

⁶¹ Deussen, *Allgemeine Geschichte*, II, 3, p. 268.

Dat zou zo blijven ‘tot de voorzienigheid de man onder mijn aandacht bracht die als enige in staat was Kant’s gedachten in hun volle diepte te doorgronden, deze van de eraan vastgekoekte delen te ontdoen en de consequenties tot een systeem van onvergankelijke waarden verder te ontwikkelen.’⁶²

Die man was - natuurlijk - Schopenhauer. Deussen ziet in Schopenhauer de diepere denker ten opzichte van Kant. ‘De bijna bovenmenselijk scherpzinnige Kant’ was het gelukt de grondslagen van een nieuwe ethiek te ontwikkelen, schrijft Deussen, ‘Schopenhauers onmetelijk veel bredere en diepere geest was ertoe geroepen deze ontdekking vruchtbaar te maken, door de focus op het centrum van het eigen innerlijk tot aan de periferie van de wereld te verleggen en daardoor op wetenschappelijke wijze te bereiken wat duizenden jaren lang de visionaire geesten van de meest wijzen onder de mensen slechts in beelden konden uitdrukken.’⁶³

Het is een gezwollen passage, zeker. Het is een toon die we in een cynische tijd niet gemakkelijk meer zullen aanheffen. Maar in het licht van wat hier gezegd is over een noodzakelijke correctie op de antropocentrische tendens in het denken van Kant, is het terecht Schopenhauer als criticus maar ook als voltooiër van de kantiaanse ethiek op te voeren.

Deussen geeft op een didactisch aantrekkelijke manier ook aan hoe we de ethiek van Schopenhauer tot leven kunnen brengen in onze alledaagse ervaringswereld. Er is volgens hem een manier waarop het categorisch imperatief in de verschijningswereld zijn entree kan maken. Dat kan doordat het ik zijn natuurlijke grenzen verbreedt; doordat het leert ook familie, stamgenoten, landgenoten en tenslotte alle medemensen, zelfs de dieren en de gehele natuur ‘te ervaren en te behandelen zoals vroeger alleen het eigen ik.’⁶⁴ In de instinctieve liefde tot onze echtgenoten, onze kinderen en onze medeburgers toont de natuur ons de weg waardoor *eros*, tot *filia* en *agapè* voert, ‘tot de christelijk liefde die al het levende en lijdende omvat, die zichzelf herkent en aanvoelt in de ander en zodoende het lijden van vreemden ervaart als het eigen lijden.’ Deussen doet daarmee een poging om het christendom toch weer met het perspectief van Schopenhauer te verzoenen. Het is echter wel een zeer eigen christendom en een interpretatie van de leer van de meester waarmee deze vermoedelijk zelf niet akkoord zou gaan. Het traditionele christendom predikt namelijk helemaal niet die uitbreiding die Deussen in het voetspoor van Schopenhauer aanprijst. In het christendom - in tegenstelling tot het

⁶² Deussen, *Allgemeine Geschichte*, II, 3, p. 290.

⁶³ Deussen, Paul, *Die Elemente der Metaphysik*, Aachen 1877, p. 45.

⁶⁴ Deussen, *Allgemeine Geschichte*, II, 3, p. 269.

boeddhisme en het hindoeïsme - houdt de morele gemeenschap op bij de mensen. De leer van Kant lijkt daarom meer in overeenstemming met de christelijke godsdienst dan die van Schopenhauer.

De waarde van de filosofie van Schopenhauer voor een nieuwe ecologische ethiek

Voor ons is van belang de vraag of de filosofie van Schopenhauer een basis kan vormen voor een nieuwe ethiek, een nieuwe inspiratiebron wellicht voor een verklaring van de rechten van levende wezens; een verklaring waarbij de rechten en belangen van andere aardbewoners dan de mens in acht worden genomen. En zoals we zagen heeft Schopenhauer inderdaad op dit punt de ethiek van Kant een stap verder gebracht.

Toch blijven we met de filosofie van Schopenhauer wel zitten met een groot probleem: Schopenhauer zag het leven zelf niet als iets positiefs. Leven is lijden. Het hoogste ethische gebod zou daarom zijn: het doden van de wil tot leven. Met een dergelijke benadering hebben we dan wellicht een aanzet tot een verandering van ons moreel paradigma in handen, maar Schopenhauer's benadering is toch te negatief om zonder kwalificatie te worden overgenomen.

Voor een pessimistisch filosoof is Schopenhauer overigens op één punt nogal optimistisch: hij gelooft in een ontwakend moreel bewustzijn ten gunste van de dieren. Zie hier een citaat waarin dat optimisme mooi naar voren komt: 'Geleidelijk ontwaakt ook in Europa meer en meer een besef van de rechten van dieren, in die mate dat het merkwaardige idee van een louter voor de mensen nuttige en gemakkelijke dierenwereld, op grond waarvan men dieren als dingen behandelt, langzamerhand verbleekt en verdwijnt.'⁶⁵

Vele morele consequenties van die nieuwe houding is Schopenhauer bereid voor zijn rekening te nemen. Maar niet het vegetarisme. Hij schrijft namelijk dat het vermogen om te lijden gelijke tred houdt met de intellectuele vermogens. Dieren die dus niet of weinig lijden doen we relatief weinig kwaad door deze te doden. Maar dat dient wel op een zoveel mogelijk pijnloze manier te geschieden. Schopenhauer wijst in dat verband op de mogelijkheden van chloroform. Ook meent hij dat om praktische redenen het vegetarisme niet mogelijk is. Hij gelooft niet dat het menselijk ras kan voortbestaan zonder vlees te eten.⁶⁶

⁶⁵ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 778.

⁶⁶ Idem p. 780.

Bij het zoeken naar filosofische funderingen voor een alternatieve visie op mensen- en dierenrechten, biedt het misschien toch meer mogelijkheden als we aansluiting zoeken bij een theorie die dezelfde verdiensten heeft als die van Schopenhauer, maar die niettemin een minder negatieve oriëntatie op het leven heeft.

Velen zullen dan denken aan de ethiek van de ‘eerbied voor het leven’ van Albert Schweitzer. Voordat ik overga tot de bespreking van de moderne representanten van de dierenrechtenbeweging zal ik kort nog iets zeggen over de ethiek van Schweitzer.

Eerbied voor alle levende wezens: Albert Schweitzer

Schweitzer was een veelzijdig geleerde. Hij schreef een synthetiserend werk waarin alle modernistische bijbelkritiek werd behandeld;⁶⁷ hij profileerde zich als musicoloog, voornamelijk met nieuwe Bach-interpretaties; hij schreef vele boeken over oosterse en westerse filosofie, in het bijzonder over de ethische kanten daarvan, en hij is bekend geworden als zendeling/arts die in Afrika een ziekenhuis oprichtte om de zwarten te helpen. Hij kreeg ook de Nobelprijs voor de Vrede. Na een periode dat zijn werk groot succes had, daalde zijn reputatie als filosoof zo sterk dat in de groots opgezette *Encyclopedia of Philosophy* van Paul Edwards uit 1967 geen woord over hem te vinden is.⁶⁸ Dat is echter de laatste jaren veranderd. Met name door een toenemende belangstelling voor milieu-ethiek⁶⁹ kwam het denken van Schweitzer weer in het vizier en zijn verschillende van zijn boeken in toegankelijke, gemakkelijk verkrijgbare uitgaven opnieuw beschikbaar gemaakt. Het centrale idee van zijn ethiek kan met enkele woorden worden aangegeven: eerbied voor het leven.⁷⁰

⁶⁷ Onlangs ook weer in een Engelse vertaling uitgebracht: Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, Baltimore 1998.

⁶⁸ *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, ed., New York 1967.

⁶⁹ Vgl. het fragment van Schweitzer, Albert, Reference for Life, in: Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, Boston/London 1994, pp. 65-71.

⁷⁰ De ethiek van de eerbied voor het leven heeft Schweitzer in vele teksten uitgewerkt. Vgl. daarvoor: Schweitzer, Albert, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, herausgegeben von Hans Walter Bähr, München 1991 (1966). De passages in *Kultur und Ethik* vormen een van de eerste uitwerkingen. Vgl. ook de inleiding van Bähr, O.c., p. 8.

Dit beginsel drong zich aan hem op tijdens een bootreis in Afrika in de zomer van 1915. In zijn autobiografie heeft hij daarvan verslag gedaan. Hij werd bij een zieke mevrouw ontboden die in N'Gômô woonde. Daartoe moest hij gebruik maken van een kleine stoomboot, waarachter een overladen sleepaak hing. 'Langzaam kropen wij de stroom op, met moeite onze weg tussen de zandbanken door zoekend, want het was het droge jaargetijde. Afgetrokken zat ik op het dek van de sleepaak, peinzend over het elementaire en algemene begrip van het ethische, dat ik in geen enkele filosofie had gevonden. Blad voor blad beschreef ik met onsamenhangende zinnen, slechts om mij op het probleem te blijven concentreren. Op de avond van de derde dag, toen we bij zonsondergang juist door een kudde nijlpaarden voeren, stond als met een bliksemslag het woord 'eerbied voor het leven' voor mij, zonder dat ik het tevoren beseft of er naar gezocht had. De ijzeren deur was bezweken, het pad in het kreupelhout was zichtbaar geworden. Thans was ik tot de idee doorgedrongen waarin wereldaanvaarding, levensaanvaarding en ethiek gezamenlijk besloten liggen! Nu wist ik, dat de wereldbeschouwing van de ethische wereld- en levensaanvaarding alsmede haar cultuuridealen in het denken gegrond zijn.'⁷¹

In *Kultur und Ethik* (1923)⁷² heeft Schweitzer geprobeerd dit beginsel nader uit te werken. Het boek draagt als ondertitel 'Verval en wederopbouw van de cultuur.' Schweitzer was ervan overtuigd dat hij leefde in een periode van culturele neergang. Tegen het heersende optimisme van zijn tijd in, leerde hij dat scheppende krachten in zijn cultuur ontbraken. Hij pleitte voor een regeneratie van de cultuur en probeerde hiervoor met zijn ethiek bouwstenen aan te dragen. Hij is dus geen cultuurpessimist, althans niet zonder hoop en verwachting dat de cultuur zich kan regenereren. 'De enig waardevolle wereldbeschouwing is de optimistisch-ethische. De herleving ervan is onze opdracht.'⁷³ Daarbij zoekt hij aansluiting bij voluntaristische filosofie, zoals ontwikkeld door Schopenhauer,⁷⁴ Nietzsche, Eduard von Hartmann⁷⁵ en anderen. De essentie van de wil tot leven typeert hij als volgt: 'Het wezen van de wil tot leven is dat hij zich wil uit-leven. Hij belichaamt de drang zich in de grootstmogelijke volmaaktheid te verwerkelijken. In de bloeiende

⁷¹ Schweitzer in *Uit mijn leven en denken*, pp. 157-159; hier aangehaald bij: Banning, W., De ethiek van de eerbied voor het leven, in: W. Banning, *Typen van zedeleer*. Grepen uit de geschiedenis der niet in godsdienstig geloof gefundeerde ethiek, vijfde druk, herzien door A. van Biemen, Haarlem 1972, pp. 64-74, p. 68.

⁷² Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik*, München 1996 (1923).

⁷³ Schweitzer, *Kultur und Ethik*, p. 291.

⁷⁴ Vgl.: Schopenhauer und Nietzsche, in: *Kultur und Ethik*, pp. 252-268.

⁷⁵ Vgl. O.c., pp. 281-284.

boom, in de wonderlijke vormen van de kwal, in de grasspriet, in het kristal: overal streeft hij ernaar zijn aanleg tot volmaaktheid te verwerklijken.⁷⁶ Het is bij deze *wil tot leven* dat een ethiek gebaseerd op *eerbied voor het leven* aansluiting kan zoeken: ‘Eerbied voor het leven is gegrepen zijn door de oneindige, ondoorgroondelijke, voorwaarts strevende wil, waarin heel het zijn gegrondvest is.’⁷⁷

Toch dient zich hier onmiddellijk ook een probleem aan. We weten dat zowel Schopenhauer als Nietzsche ‘ergriffen’ waren door het vitalistisch beginsel. Zij trokken daaruit echter diametraal tegenovergestelde conclusies. Voor Nietzsche was het beginsel - net als voor Schweitzer – levensbevestigend,⁷⁸ voor Schopenhauer levensontkennend.⁷⁹

Nu zou men echter zich kunnen afvragen of men categorisch voor het één dan wel het ander moet kiezen. Kan men niet stellen dat *sommige* vormen van leven levensbevestigend zijn en andere levensontkennend? Schweitzer spreekt van een bloeiende boom, een grasspriet en een kristal. Hij kreeg zijn openbaring op een boot in Afrika toen hij zojuist met zonsondergang langs een kudde nijlpaarden was gevaren. Maar ook het aids-virus is leven, evenals de pestbacil die in middeleeuwse steden dood en verderf zaaide. Er dus zijn minder lieflijke natuurlijke omstandigheden denkbaar (‘nature red in tooth and claw’). Zou men werkelijk tegenover *alle* vormen van leven een ongekwalficeerde ‘Ehrfurcht’ tot gelding moeten laten komen? Het is enerzijds wel sympathiek dat Schweitzer de ethiek ook toepasbaar verklaart op vormen van niet-menselijk leven. (Toewijding, niet alleen aan mensen, maar aan alle schepselen, ja aan alle leven op aarde dat in relatie tot de mens staat.)⁸⁰ Het is ook heel goed te begrijpen dat de moderne milieu-ethiek beter uit de voeten kan met de ethiek van Schweitzer dan met de antropocentrische benadering van het cartesianisme en kantianisme. Maar de vraag is of hij in zijn revolutie van de ethiek niet te ver gaat. Zouden we niet moeten onderscheiden tussen soorten en vormen van leven die *wel* en die *niet* eerbiedig moeten worden benaderd? Hoewel de oosterse ethiek over het algemeen dezelfde lijn als die van Schweitzer heeft gevolgd, heeft men in de westerse ethiek de hiervoor gestelde

⁷⁶ Schweitzer, *Kultur und Ethik*, p. 302.

⁷⁷ Idem, p. 303.

⁷⁸ Vgl. Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, in: *Werke*, hrsg. Karl Schlechta, Frankfurt am Main, etc. 1979, pp. 511-605, p. 574.

⁷⁹ Vgl. Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Band I/V, Stuttgart/Frankfurt am Main 1960, passim: Das Leben als Traum (I,47-51); nicht Selbstzweck (V/410); ein fortgesetzter Betrug (II/733); etc.

⁸⁰ Schweitzer, *Kultur und Ethik*, p. 319.

vraag doorgaans bevestigend beantwoord. De westerse ethiek beschouwt nadrukkelijk niet *alle* vormen van leven als gelijkwaardig.⁸¹ De vorm van leven die speciale bescherming zou moeten genieten en ons met ‘Ehrfurcht’ zou moeten vervullen is het *menselijk* leven.

De representanten van de meest radicale versie van de visie die exclusief aan de mens het recht op bescherming toekent, hebben we reeds uitvoerig behandeld. Zij vormen de hoofdstroom van Europese beschavingsgeschiedenis. Het is het joods-christelijk/humanistisch wereldbeeld dat de *mens* centraal stelt. Eén verdienste kan men deze benadering in ieder geval niet ontzeggen: helderheid. Het is echter de helderheid van de racist die onderscheidt tussen mensen die wit en zwart zijn en voor wit een voorkeur uitspreekt. We zullen als antwoord op de vraag welke vormen van leven beschermenswaardig zijn, naar een werkelijk valide criterium moeten zoeken. Schopenhauer en Schweitzer hebben als grote verdienste dat zij de verschillen tussen het menselijke en niet-menselijke leven hebben laten wegvallen. Maar zij hebben geen criterium aangereikt voor de vraag *welk leven* speciale bescherming geniet. Hun theorieën blijven dus in dit opzicht - ondanks alle verdiensten – in gebreke.

Het zijn de ‘moderneren’ die op dit terrein grensverleggend werk hebben verricht. Met name in reflecties op menselijk leven *met ernstige tekortkomingen* is deze omwenteling ingeleid, zoals in de discussie over euthanasie. Het menselijk leven is heilig. Het menselijk leven moet ons met ‘Ehrfurcht’ of ‘Achtung’ vervullen, zo wordt vaak gezegd. Maar hoe zit het met menselijk leven dat nauwelijks meer ‘kwaliteit van leven’ heeft? Langzaam maar zeker is in de medische ethiek ter beantwoording van deze vraag een onderscheid courant geworden dat ethici als Singer en Rachels (maar zij niet alleen) op treffende wijze hebben geformuleerd.

Het onderscheid van Rachels: een ‘leven hebben’ en ‘in leven zijn’

De Amerikaanse ethicus James Rachels meent dat we een onderscheid moeten maken tussen ‘having a life’ en ‘being alive’.⁸² Het laatste verwijst naar een puur

⁸¹ Vgl. Cliteur, P.B., Op zoek naar een niet-religieus zingevingsperspectief. De filosofie als inspiratiebron voor een milieuvriendelijk wereldbeeld: pleidooi voor her-hellenisering van de Europese cultuur, in: Johan van Workum, red., *Van wie is de wereld?*, Kampen 1997, pp. 52-70 en de daar aangehaalde literatuur.

⁸² Rachels, James, *The End of Life*, Oxford etc. 1986, p. 25.

biologische functie, afwezig bij dode dingen of mensen die dood zijn. Wanneer we spreken over ‘leven op Mars’ bedoelen we het leven in biologische zin. Toegepast op mensen verwijst ‘leven’ naar allerlei biologische functies zoals die van de lever, de nieren of die van het hart.

Het biologisch leven moeten we onderscheiden van het leven in een tweede betekenis. Daarover gaat het wanneer we het hebben over ‘het leven van Arthur Schopenhauer.’ Spreken we over het leven van een concreet persoon in die tweede betekenis dan verwijzen we niet naar het functioneren van zijn organen, maar naar significante feiten en gebeurtenissen betreffende deze persoon. Zo is in het leven van Schopenhauer van belang dat hij op tweeëndertigjarige leeftijd een boek publiceerde onder de titel *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ook is het karakteristiek voor hem dat hij een pessimist was, een voorkeur had voor oosterse filosofie en dat hij zijn college-uren plande op hetzelfde moment dat Hegel les gaf (in de verwachting dat studenten niet Hegel’s, maar zijn colleges zouden bezoeken).

Als men de eerste manier van leven het ‘biologisch leven’ zou noemen dan zou men de tweede manier het ‘biografisch leven’ kunnen noemen. Rachels ziet als fundamentele fout van het traditionele paradigma over de moraal - in de dominante vorm van zowel de oosterse als de westerse doctrine – dat niet het biografische leven centraal is gesteld maar het biologische leven. Wie het leven zelf - dat wil zeggen het leven zonder meer - heilig verklaart, maakt eigenlijk een fout. Het leven zonder meer is niet waard geleefd te worden. Het leven is alleen iets waard wanneer het een leven is ‘met kwaliteit’, een leven dat de levende persoon in staat stelt iets ‘met zijn leven te doen.’ Zou men zich van het leven niet bewust zijn (zoals bij een comateuze patiënt het geval is) dan heeft het leven *voor die persoon* geen betekenis.

Het onderscheid van Rachels is ook in het alledaagse spraakgebruik verankerd geraakt. Zo kan men zich naar aanleiding van een ondraaglijk lijdende patiënt die incontinent is, die nauwelijks meer kan spreken en geen uitzicht heeft op verbetering van zijn situatie, de volgende conversatie voorstellen. ‘Maar dat is toch geen leven’, zegt de een. ‘Geen leven?’, zegt de ander; je ziet toch dat hij beweegt en adem haalt. Een steen kan niet bewegen en ademen. Deze persoon is duidelijk niet dood.’

Beide gesprekspartners hebben gelijk. Zij hebben het echter over verschillende vormen van leven. De vraag is nu wat richtinggevend moet zijn voor een medische behandeling en eventueel levensbeëindigend ingrijpen; het eerste of het tweede perspectief?

Niet alleen het begrip ‘leven’ kent een dergelijke meerduideligheid; dat geldt ook voor andere begrippen zoals ‘mens’ en ‘menselijk’. De voornoemde conversatie laat zich

als volgt verder denken: ‘Maar zie eens hoe hij erbij ligt, dat is toch onmenselijk?’ ‘Onmenselijk? Het is vreselijk, maar ‘onmenselijk’ is het niet. Je ziet dit maar al te vaak bij mensen, met name bij ouden van dagen.’

In de medische ethiek is het perspectief met het accent op de kwaliteit van leven in toenemende mate op de voorgrond gekomen. Dan pas zou er immers sprake zijn van ‘menselijk’ leven. Dan pas zou men leven ‘leven’ kunnen noemen.

Joseph Fletcher’s ‘indicators for humanhood’ en Peter Singer’s begrip van de persoon

Het is de term ‘persoon’ die tegenwoordig het meest gehanteerd wordt om het beschermenswaardige leven van het niet- of minder beschermenswaardige te onderscheiden. Beschermenswaardig is niet het leven zonder meer, maar het leven van de ‘persoon’. De protestantse theoloog Joseph Fletcher heeft geprobeerd ‘indicators of humanhood’ vast te stellen; criteria op grond waarvan men over een ‘persoon’ kan spreken. Hij wees op: zelfbewustzijn; zelfbeheersing; een besef van de toekomst; een besef van het verleden; het vermogen om een relatie met anderen aan te gaan; een zekere belangstelling voor anderen; communicatie; nieuwsgierigheid.⁸³

Als we de weg van Fletcher bewandelen is in de context van medische ethiek niet langer de vraag relevant ‘leeft hij?’ of ‘is hij mens in biologische zin?’, maar ‘is hij een mens of menselijk volgens de genoemde criteria?’

Een andere ethicus die over het onderwerp van het beschermenswaardige en niet- of minder beschermenswaardige leven grensverleggende ideeën heeft geïntroduceerd, is Peter Singer. Om alle verwarring rond de term ‘menselijk’ te voorkomen, stelt Singer voor een andere semantiek te hanteren. Hij onderscheidt tussen mensen in de zin van ‘lid van de soort *homo sapiens*’ en ‘personen’. Singer reserveert het begrip ‘persoon’ voor een ‘rationeel en van zichzelf bewust wezen.’⁸⁴

Deze standpuntbepaling heeft vergaande consequenties. Het betekent dat de traditionele ethiek, zoals die in de westerse wereld dominant is geworden, tot in haar fundamenteën wordt geraakt. Deze positie impliceert immers tweërlei:

⁸³ Fletcher, Joseph, Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man, in: *The Hastings Center Report*, Vol. 2. No. 5 (1972). Vgl. tevens: Singer, Peter, *Practical Ethics*, Second Edition, Cambridge etc. 1993, p. 86.

⁸⁴ Singer, *Practical Ethics*, p. 87.

allereerst dat niet alle vormen van menselijk leven beschermenswaardig worden geacht; beschermenswaardig is alleen het menselijk leven dat aan de criteria voor het ‘persoonlijk’ leven beantwoordt. Als tweede dat niet-menselijke vormen van persoonlijk leven beschermenswaardig worden geacht die het niet waren op grond van de traditionele ethiek, bijvoorbeeld het dierlijk leven dat beantwoordt aan de criteria die worden gehanteerd voor het ‘persoonlijk’ leven.

Het eerste punt heeft aanzienlijke consequenties voor onze houding tegenover abortus en euthanasie. Gemeten aan de traditionele moraal neemt de nieuwe moraal van Singer, Rachels, Fletcher en een groot deel van de bevolking in met name westerse landen, een ongekend voortvarende houding aan tegenover de mogelijkheden tot het plegen van abortus en euthanasie. Ook de tweede implicatie heeft verstrekkende gevolgen, in dit geval ten aanzien van onze houding tegenover dieren. Dieren die kwalificeren voor de status van persoon zouden op voet van gelijkheid met mensen belangen (volgens Singer)⁸⁵ of zelfs rechten (niet volgens Singer, wel volgens anderen)⁸⁶ kunnen hebben. Het meest voor de hand liggende belang van het dier is dat het niet wordt opgegeten. Daarmee botsen de belangen van dieren met de belangen van mensen. Dat daarbij de belangen van mensen, louter op basis van hun mens-zijn, de voorrang zouden genieten, is voor Singer verre van vanzelfsprekend. Integendeel: ‘De voorkeur geven aan een wezen louter vanwege het feit dat dit wezen een lid is van onze soort, zou ons in dezelfde positie brengen als racisten die mensen van hun eigen ras prefereren boven anderen.’⁸⁷

Nu gaat het mij er niet om de opvattingen van Singer, Rachels en Fletcher hier te bediscussiëren. Ik constateer alleen dat hun ‘nieuwe ethiek’ een grote vlucht heeft genomen. Dat komt vooral tot uitdrukking in het feit dat zich rond abortus en euthanasie nieuw politiek beleid heeft ontwikkeld dat weliswaar ter discussie staat maar dat - gerelateerd aan de opvattingen van de traditionele moraal - grote

⁸⁵ Vgl. speciaal over apen: Cavalieri, Paola & Singer, Peter, *The Great Ape Project*, Equality beyond Humanity, London 1993; voor dieren in het algemeen: Singer, Peter, *Animal Liberation*, Second Edition, London 1990.

⁸⁶ Vgl. Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, London, etc. 1983; Regan, Tom, Utilitarianism, Vegetarianism, and Animal Rights, in: *Philosophy and Public Affairs*, 9 (1980), pp. 306-314; Loof, J.P., & Cliteur, P.B., red., *Mensenrechten, dierenrechten, ecosysteemrechten*. Over het toekennen van fundamentele rechten aan mannen, vrouwen, kinderen, dieren en de rest van de natuur, Leiden 1997.

⁸⁷ Singer, *Practical Ethics*, p. 88.

veranderingen heeft doorgevoerd ⁸⁸ Datzelfde geldt voor de houding tegenover dieren. De doorwerking van de nieuwe ethiek op het terrein van de bio-industrie, vivisectie, experimenten met dieren en vegetarisme is veel minder vergaand dan ten aanzien van euthanasie en abortus, maar niettemin heeft zij ook op dit punt ingrijpende veranderingen geïnitieerd.

Peter Singer over de bevrijding van dieren

De nieuwe ethiek van Rachels en Singer opent echter ook ongekende mogelijkheden voor een nieuwe kijk op de verhouding van mens en dier - het punt waarin we hier met name geïnteresseerd zijn. Met name het werk van Singer is grensverleggend gebleken doordat hij analytisch talent en morele diepte combineert. Zijn pleidooi voor dierenbevrijding *Animal Liberation* (1975) opende talloze mensen de ogen voor het lijden dat wij dieren aandoen. Deze tirannie heeft in het verleden al een grote hoeveelheid pijn en lijden veroorzaakt en dat gaat door tot op de dag van vandaag, aldus Singer. 'De strijd tegen deze tirannie is even belangrijk als de strijd die de laatste jaren over welke morele en sociale kwestie dan ook is uitgevochten.'⁸⁹

Hij zegt zich ervan bewust te zijn dat de meeste lezers zijn standpunt als 'wild exaggeration' zullen afdoen. Maar is dat niet altijd het verwijt wanneer iemand zich met een ongebruikelijk standpunt tot andere mensen richt? Toen Mary Wollstonecraft ruim tweehonderd jaar geleden haar *Vindication of the Rights of Woman* (1792) publiceerde, werden haar standpunten ook als absurd terzijde geschoven. Het duurde niet lang of er verscheen een anoniem geschrift *A Vindication of the Rights of Brutes*. Wij weten nu dat de schrijver daarvan een zekere Thomas Taylor was, een filosoof uit Cambridge. Interessant is de argumentatie die Taylor volgde. Hij liet zien dat wanneer men de argumenten van Wollstonecraft net iets verder doortrok, deze ook van toepassing zouden kunnen worden verklaard op honden, katten en paarden. Haar redenering leek dus evenzeer van toepassing op 'brutes' en daarmee was deze volgens Taylor voldoende ontzenuwd. Wie zou immers kunnen

⁸⁸ Hetgeen zelfs door de critici van het nieuwe morele paradigma wordt toegegeven. Vgl. Oderberg, David S., *Moral Theory. A non-consequentialist approach*, Oxford 2000; Oderberg, David S., *Applied Ethics. A non-consequentialist approach*, Oxford 2000 die in het voorwoord van het eerste boek aangeeft de *old ethic* tegenover de aanvallen van Singer c.s. te willen verdedigen.

⁸⁹ Singer, *Animal Liberation*, p. i.

beweren dat dieren rechten hadden? Het kan niet anders of de redenering van Wollstonecraft *moest* wel absurd zijn.

Het is van belang te benadrukken dat Singer niet het standpunt huldigt dat we dieren lief en aardig moeten vinden. Men hoeft niet in het bijzonder een liefhebber van dieren te zijn om de strijd voor dierenbevrijding te steunen. ‘We *hielden* niet van dieren’, schrijft Singer over zijn vrouw en zichzelf. ‘We wilden alleen dat ze behandeld werden als de zelfstandige, gevoelige wezens die ze zijn, en niet als middelen tot een doel van mensen – zoals het varken was behandeld waarvan het vlees nu als beleg op de boterhammen van onze gastvrouw was beland.’

Uit de hiervoor aangehaalde passages blijkt al dat Singer zich niet beroept op *rechten* van dieren. Hij is geen voorstander van ‘rights-talk’. Singer is *utilist* en hij beweegt zich dus in de traditie van Bentham. Hij heeft het over dieren als ‘gevoelige wezens’ en daarop is ook zijn pleidooi voor hun belangen gebaseerd. Zouden zij geen gevoel hebben, dan zouden we ons aan hun belangen niets gelegen hoeven te laten liggen. (Denk aan Bentham’s vraag: ‘Can they suffer?’).

Overigens kan men in het utilisme van Singer nog wel een kantiaanse correctie onderkennen. Hij zegt immers ook dat we dieren niet als *middelen* mogen gebruiken voor *onze* doelen. Maar daar blijft het dan bij. Hij stapt niet over op ‘rights-talk’.

Singer is een glashelder auteur met een indringende betoogtrant. Zijn *Animal Liberation* heeft dan ook veel betekend voor de zaak van de dierenbevrijding. Typerend is echter dat deze filosoof ook steeds erg praktisch blijft. Hij verdiept zich niet alleen in vragen van principe, maar ook van strategie. Hoe komt het bijvoorbeeld dat de dierenbevrijding zo moeizaam van de grond komt, vraagt hij zich af? Allereerst signaleert Singer een significant verschil met andere bevrijdingsbewegingen, namelijk het feit dat de geëxploiteerde groep dieren geen georganiseerd protest kan laten horen tegen de behandeling die hen ten deel valt. Er zijn anderen die het pleit moeten voeren. ‘Mensen die pijn lijden (...) hebben een kenmerk dat niet-menselijke dieren niet hebben: een hoog ontwikkeld spraakvermogen. Een ander probleem is dat de exploiterende groep direct geïnvolveerd is in het proces van uitbuiting. Er zijn maar heel weinig mensen die niet op de een of andere wijze dieren eten, op dieren jagen, cosmetica gebruiken die op dieren is uitgetest, enz. Dat is een andere situatie dan bijvoorbeeld die van de bewoners van de Noordelijke staten van Amerika die de Zuiderlingen kritiseerden vanwege hun slavernijpraktijken. Men kan zich overigens echter afvragen hoeveel Zuidelijke slavenhouders daadwerkelijk overtuigd werden door de argumenten van de Noorderlingen. Wat betreft het uitbuiten van dieren schrijft Singer echter: ‘Mensen die elke dag delen van geslachte niet-mensen eten, kunnen zich moeilijk

voorstellen wat ze anders moeten eten. In deze kwestie is iedereen die vlees eet aangesproken partij. Zij profiteren – of denken althans dat ze profiteren – van de huidige veronachtzaming van de belangen van niet-menselijke dieren.’

Dit soort vergelijkingen provoceren en zij irriteren ook. Singer is zich daarvan bewust. Maar hij blijft hameren op zijn punt. Telkens stelt hij ook de heersende semantische onderscheidingen aan de kaak. We gebruiken het woord ‘dier’ in de betekenis van ‘niet menselijk dier’. Een dergelijk taalgebruik plaatst de dieren al apart van de menselijke dieren - wat dat iedereen weet dat onjuist is die ook maar elementaire kennis heeft van biologie.

Van belangen naar rechten?

Wie weet hoe op het utilisme in de continentale filosofie is gereageerd, kan eigenlijk ook voorspellen dat op het utilistisch pleidooi voor de bevrijding van dieren een op rechten gebaseerd pleidooi zou volgen. Bentham wees de mensenrechten van zijn tijd af als ‘nonsense upon stilts’, maar hij heeft de traditie van het formuleren van wensen in de vorm van rechten geen halt toe kunnen roepen. Integendeel, de enorme proliferatie van rechten moest in de tijd van Bentham eigenlijk nog op gang komen.

Mede als reactie op Singer werden ook in onze tijd verschillende pleidooien voor de rechten van dieren gehouden. Met name Tom Regan is naar voren gekomen als een invloedrijk auteur op dit terrein.⁹⁰ Regan wil twee stellingen verdedigen. Allereerst dat dieren bepaalde basale rechten hebben en als tweede dat die rechten een fundamentele verandering met zich mee zouden moeten brengen voor de manier waarop wij dieren behandelen.⁹¹ Hij stelt verder dat men niet moet denken dat de dierenrechtenbeweging op de een of andere manier gekant zou zijn tegen de mensenrechtenbeweging. De dierenrechtenbeweging is een deel van, geen tegenstander van de mensenrechtenbeweging.

Dat we dierenrechten heel serieus moeten nemen en dat we ons ook geen vergissingen kunnen veroorloven bij het opkomen voor de belangen van dieren is duidelijk. Dieren kunnen immers niet voor zichzelf opkomen en zij kunnen ook niet zeggen wanneer zij ontevreden zijn over hun belangenbehartigers. Dat noopt tot extra voorzichtigheid.

⁹⁰ Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, London, etc. 1983.

⁹¹ Idem, p. xii.

Regan gaat uitvoerig in op de theorie van Descartes waarvan ik hiervoor ook al Voltaire als criticus heb opgevoerd. Volgens Descartes zijn dieren ‘thoughtless brutes’, automata, machines. Ondanks de schijn van het tegendeel hebben dieren geen bewustzijn, zij kunnen niets zien noch iets horen. Zij ervaren honger noch dorst, angst noch boosheid. Dieren zijn als klokken. Net als klokken kunnen dieren dingen beter dan mensen, maar zij zijn zich nergens van bewust.

Een manier om Descartes te kritiseren is erop te wijzen dat wat hij zegt van dieren ook van mensen kan worden gezegd. Dat deed in de achttiende eeuw de filosoof La Mettrie al. Hij vroeg zich af: als we dieren niet als bewuste wezens moeten beschouwen omdat we hun gedrag middels mechanische principes kunnen verklaren, waarom zouden we dan niet hetzelfde doen met mensen? We zouden dan eigenlijk moeten aannemen dat niet alleen dieren, maar ook mensen machines zijn.

In zekere zin verloopt de strategie van de argumentatie bij Regan analoog aan die van Singer. Het komt er telkens op neer dat de mens wordt aangesproken op inconsistenties in zijn waarderingen.

Na een lange analyse (Regan is een iets taaier auteur dan Singer) komt Regan tot de slotsom dat dieren gedurende een bepaalde tijdsperiode een psychofysische identiteit hebben. Aangezien dat het geval is, spreken we *niet* in metaforen wanneer we de belangen en het welzijn van dieren onder woorden brengen. Net als het goed kan gaan met een mens, kan het ook met een dier goed gaan.

Dieren hebben ook een mate van autonomie, de preferentie-autonomie. We kunnen ze voordelen geven (*benefits*) maar ze ook schaden (*harm*). Dieren leven goed - net als mensen - in die mate dat zij kunnen nastreven en verkrijgen wat zij willen; zij kunnen bevrediging putten uit het nastreven en verkrijgen wat zij willen en verkrijgen wat in hun belang is.

Rond deze problematiek heeft zich inmiddels een enorme discussie ontwikkeld. Wie op internet gaat zoeken naar ‘animal rights’ wordt geconfronteerd met een veelheid aan teksten.⁹² Ook de meeste inleidingen in de ethiek die in het Engels verschijnen, bevatten hoofdstukken over de rechten en het welzijn van dieren.

⁹² Vgl. voor een eerste kennismaking: Pierce, Christine, en VanDeVeer, Donald, *People, Penguins, and Plastic Trees*, Basic Issues in Environmental Ethics, Second Edition, Belmont, etc. 1995.

Hoofdstuk III Op het breukvlak tussen morele paradigma's

‘Onze cultuur, in weerwil van enige dierbeschermende wetten, veracht het dier, en daartegen oproeien is niet gemakkelijk.’⁹³

In de vorige hoofdstukken heb ik de ontwikkeling van het morele denken geschetst als gevolg van de revolutionaire opvattingen van Darwin en het darwinisme. Ik heb ook laten zien dat verschillende filosofen reeds vóór Darwin aandacht vroegen voor de positie van het dier en het vigerend antropocentrisch wereldbeeld bekritiseerden. Schopenhauer en Schweitzer doorbraken in theorie de grens tussen mens en dier, maar zij hadden nog geen criterium om te onderscheiden tussen beschermenswaardig en minder beschermenswaardig leven. Laat twintigste-eeuwse ethici hebben daarvoor een criterium aangedragen met hun concept van de persoon. Beschermenswaardig is het leven van de persoon. Dat leven is niet identiek aan het leven van de mens. Immers, sommige mensen zijn geen personen (meer) en sommige dieren kwalificeren wel voor de status van persoon. Welke dieren dat zijn, is onderwerp van hedendaags en toekomstig onderzoek.⁹⁴

Een van de grootste problemen van de dierenrechtenbeweging is echter niet haar intellectuele rechtvaardiging, maar het verkrijgen van erkenning onder het grote publiek van de rechten van dieren. Het is uitermate moeilijk om mensen zich kritisch te laten bezinnen op handelwijzen die al duizenden jaren gebruik zijn. De macht van de gewoonte en van traditie is groot. Er bestaat begrip onder mensen voor het feit dat dieren belangen hebben, maar tegelijkertijd aarzelen zij vaak sterk over het aanvaarden van de praktische consequenties van deze erkenning in het dagelijks leven. Als voorbeeld van deze twijfelende houding wil ik een dialoog aanhalen die zich jaarlijks in min of meer gelijke bewoordingen voltrekt tijdens mijn colleges praktische ethiek voor studenten van de Technische Universiteit Delft.

Het is opvallend hoe - flarden van – argumentaties zoals we die in het voorafgaande hebben geïdentificeerd als afkomstig van Bentham, Schopenhauer, Kant of de traditionele christelijke wereldbeschouwing, in de reflecties, de vragen en de twijfels van de studenten verweven zijn; een teken van de geleidelijke penetratie van de ideeëngeschiedenis van het denken over dierenrechten in bredere

⁹³ Reve, Gerard, Bent u wel goed voor poes?, in: Gerard Reve, *Schoon Schip*, Amsterdam 1984, p. 70.

⁹⁴ Vgl. daarover ook: MacIntyre, Alasdair, *Dependent Rational Animals*. Why Human Beings Need the Virtues, London 1999.

lagen van de bevolking. Het geeft ook aan hoe zeer velen zich op het breukvlak van verschillende morele paradigma's bevinden, niet wetende waarom het een dan wel het ander als waar te aanvaarden. Het tekent de overgangssituatie waar we ons op het gebied van dier en recht in bevinden.

Vraag van een student: 'Maar je wilt dieren toch niet vergelijken met mensen? Mensen zijn met rede begaafd, zij hebben het vermogen van de taal.'

Mijn antwoord: 'Klopt, maar het is de vraag of die verschillen *relevant zijn* voor het onderwerp waarover we spreken. Vrouwen zijn ook anders geaard dan mannen, zowel biologisch als psychologisch. En zwarten zien er ook anders uit dan witten. Die verschillen zijn echter niet relevant voor hun gelijkheid ten aanzien van rechten. Zo is taal niet erg relevant. Een doofstomme kan niet spreken, maar we ontnemen hem zijn rechten niet. En Newton of Einstein was veel redelijker en intelligenter dan jij bent, maar jij hebt daardoor niet minder rechten. Bovendien zijn sommige dieren intelligenter dan mensen in een bepaalde toestand zonder dat we aan mensen hun rechten ontnemen. Een volwassen paard is meer met rede begaafd dan een baby.'

Vraag: 'Maar dieren kunnen niet voor hun eigen rechten opkomen, mensen kunnen dat wel.'

Antwoord: 'Niet *alle* mensen kunnen dat. Geestelijk gehandicapten kunnen niet voor hun eigen rechten opkomen. Wij, voogd of ouder, moeten dat voor hen doen. Dat kan toch ook voor dieren? Waarom zou een actiegroep niet kunnen procederen ten gunste van de gorilla omdat diens recht op privacy of leven is geschonden of het verbod op foltering?'

Vraag: 'Maar die dieren schenden elkaars rechten dan ook. Je wilt van een tijger toch geen vegetariër maken?'

Antwoord: 'Nee, dat niet, maar tijgers roeien gazellen niet uit, zoals wij mensen wel doen. Bovendien kan je nog best een gematigd aanhanger zijn van dierenrechten en bijvoorbeeld verdedigen dat eskimo's die echt niet anders dan van de robbenjacht kunnen leven daarmee mogen doorgaan. Maar dat wil nog niet zeggen dat wij het recht hebben jonge zeehondjes dood te knuppelen omdat we een "echt jasje" mooier vinden dan "nep".'

Vraag: 'Maar het zou toch tot absurde toestanden voeren als we de gehele lijst van gewone rechten en van mensenrechten gaan toepassen op dieren? Wat moet een kip met vrijheid van vereniging en vergadering? Wat moet ik mij voorstellen bij vrijheid van meningsuiting voor een dolfijn?'

Antwoord: 'Natuurlijk zijn er allerlei rechten die zich niet lenen voor een toepassing in de context waarin dieren leven. Daarvan heb je zelf sprekende voorbeelden

genoemd. Maar wanneer in de cosmetica-industrie bijtende vloeistof in de ogen van konijnen wordt gespoten om daarvan het effect te bestuderen, waarom zou je dat geen “marteling” kunnen noemen? En waarom zou een recht op bewegingsvrijheid absurd zijn voor een kistkalf?’

Vraag: ‘Maar als je het dan allemaal zo goed weet, wat stel *jij* dan voor als criterium dat relevant zou zijn voor de verdeling van rechten?’

Antwoord: ‘Het zou helpen wanneer we het *vermogen tot lijden* als uitgangspunt zouden nemen. Een paard, een aap, een hond en een kat kunnen lijden, net als jij en ik. Op basis daarvan zouden we die dieren “afweerrechten” kunnen geven die het hun vertegenwoordigers mogelijk maken te procederen tegen mensen die daarop inbreuk maken.’

Vraag: ‘Dan kan je planten ook wel door middel van rechten gaan beschermen. Het zou een mooie boel worden.’

Antwoord: ‘Als eens de biologie uitwijst dat planten kunnen lijden, zullen we dat inderdaad moeten doen. Maar zolang dat niet het geval is kunnen alleen mensen en dieren dragers zijn van rechten.’

Vraag: ‘Hoe weet je dat een dier lijdt? Lijdt een vis? En een worm als je die doorsnijdt? Dat wordt toch koffiedik kijken?’

Antwoord: ‘Ten dele wel, maar ten dele ook niet. Hoe weet ik dat *jij* lijdt als ik je een klap geef? Dat leid ik af uit het feit dat je een reactie vertoont die mij bekend voorkomt. Bovendien vertonen onze huid en ons centraal zenuwstelsel zodanige overeenkomsten dat we op grond van de “uniformity of nature” ervan uit mogen gaan dat we ook gelijke psychische sensaties hebben. Datzelfde uitgangspunt kunnen we ook hanteren bij het interpreteren van het gedrag van dieren. Ga een hond op zijn poot staan en je krijgt een duidelijke reactie. Pleeg anatomisch onderzoek op een hond en er blijkt uit dat hij op relevante punten lijkt op een mens.’

Tot zover de dialoog. Meestal eindigen dit soort discussies met een reactie van de vragensteller dat hij zich wel heeft geamuseerd, maar dat hij ‘toch niet’ overtuigd is. Dat is ook niet zo verbazingwekkend, want zoals bij alle grote maatschappelijke omwentelingen is veel tijd nodig om de door een intellectuele elite plausibel geachte concepten, als ‘common sense’ bij bredere lagen van de bevolking ingang te doen vinden.

Toch is het mogelijk mensen aan het denken te zetten. Als dat niet kon zou er nooit iets veranderd zijn in de wereldgeschiedenis. Wat zou mensen kritisch kunnen doen staan tegenover de huidige visie op de verhouding tussen mens en dier? Persoonlijk vind ik een vruchtbare benadering het stimuleren van de bezinning op

‘onze morele blinde vlek’. Wat zouden vroegere generaties hebben gedacht van onze morele handel en wandel? Dat is een vraag die regelmatig gesteld wordt. Hoe zou bijvoorbeeld Socrates denken over ons hedendaags moreel besef? Hoe zou Boeddha oordelen over de ethiek van de eenentwintigste-eeuwer? Wat zou Jezus denken van onze moderne lijst van ethische waarden, zoals opgesomd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens?

De gedachte dat we het huidige morele klimaat kunnen toetsen aan normen die in het verleden zijn ontwikkeld, is ons heel vertrouwd en de gewoonlijke procedure in bijvoorbeeld de christelijke traditie. Daarin komt de, vaak al dan niet expliciet uitgesproken, veronderstelling tot uiting dat het juiste morele gezichtspunt *reeds gevonden* is. De gulden regel bijvoorbeeld (‘wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet’) is al eeuwen oud. Maar ook lijsten van normen als dat je niet mag doden, niet mag stelen en niet mag liegen, zijn al lang geleden geformuleerd en eindeloos herhaald. Van de wetten van Hammurabi, van de Tien Geboden, tot een modern wetboek van strafrecht - veel zaken zijn identiek. De bescherming van het leven en de bescherming tegen diefstal zijn van alle tijden en plaatsen.

De verleiding is groot om dan te denken dat we eigenlijk wel *weten* hoe we goed moeten leven. Het probleem zou dan alleen zijn dat we het niet *doen*: de geest is gewillig, het vlees is zwak. Maar tijden veranderen, en met de tijden de mensen. De terugkoppeling naar normen uit het verleden bij moderne ethische dilemma’s levert niet zelden anachronistische en geforceerde overtuigingen op.

Zeker zo interessant als het oordeel van het verleden over het heden vind ik daarom de vraag hoe *toekomstige* generaties zullen denken over onze morele ontwikkeling? Hoe zullen zij aankijken tegen de wijze waarop wij onze samenleving hebben ingericht? Ik weet niet welke moreel exemplarische figuren de toekomst in petto heeft, welke moderne equivalenten voor Socrates, Boeddha en Jezus zich zullen manifesteren. Maar dat zij er zullen zijn ligt voor de hand. Hoe zullen die toekomstige morele leraren ons beoordelen? Hoe oordelen zij over de wijze waarop wij menen dat mannen en vrouwen met elkaar moeten omgaan? Hoe over de manier waarop we ons verhouden tot medemens, milieu en dier?

Misschien kunnen we tot iets van een objectieve reflectie op ons eigen handelen komen door eerst eens te kijken naar de manier waarop wij zelf naar het verleden kijken en er dan met name op te letten hoe bepaalde gedragingen die we *nu* als morele vanzelfsprekendheden zien *toen* werden gewaardeerd.

Een van de meest fascinerende aspecten van de cultuurgeschiedenis van de mensheid is de klaarblijkelijke vermenging van elementen die wij nu zien als de hoogste uitingen van onze beschaving met gedrag dat wij nu beschouwen als manifestaties van een stuitend barbarisme.⁹⁵

Laat ik dat illustreren met een voorbeeld. Drie denkers zijn in zekere zin representatief voor het hoogste wat respectievelijk de klassiek-Griekse, de middeleeuws-christelijke en de modern-humanistische cultuur aan gedachtegoed heeft voortgebracht. Ik doel op Plato, Thomas van Aquino en Thomas Jefferson. Plato formuleerde in de vijfde eeuw vóór Christus een hoogstaand ideaal: de mens dient zich te oriënteren op absolute zedelijke waarden. Thomas van Aquino probeerde in de dertiende eeuw de middeleeuwse cultuur van een duurzaam christelijke signatuur te voorzien door de klassieke wereldbeschouwing en – scholastiek begrepen - christelijke waarden en normen met elkaar te verzoenen. Thomas Jefferson schreef in 1776 de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring waarin hij proclameerde dat ‘all men are created equal.’ Mensen zouden in het bezit zijn van enkele onvervreembare rechten als ‘life, liberty, and the pursuit of happiness.’ Deze theorie over mensenrechten heeft tegenwoordig mondiale betekenis gekregen. Niet alleen omdat de mensenrechten door de Verenigde Naties in 1948 tot ‘common standard of achievement’ werden verklaard, maar ook omdat de meeste naoorlogse grondwetten mensenrechten hebben opgenomen als idealen voor overheidsop treden.

Maar ondanks deze verheven theorieën - theorieën die wij geneigd zijn als hoogtepunten te zien van wat de westerse beschaving heeft voortgebracht - vertonen alle drie de denkers een *morele blinde vlek*. Althans vanuit ons hedendaags gezichtspunt bezien. Zowel Plato als de twee Thomassen bleken namelijk geen enkel probleem te hebben met slavernij. Plato verdedigde slavernij zelfs⁹⁶ (net als zijn leerling Aristoteles trouwens). Datzelfde gold voor Thomas van Aquino.⁹⁷ Jefferson gedoogde slavernij. Plato *had* ook vier slaven. Jefferson had er in 1787 - dat was in het jaar dat de Amerikaanse grondwet werd aangenomen - zelfs meer dan 149.⁹⁸ De slavernij werd pas in de achttiende eeuw van enkele kritische

⁹⁵ Een schat aan materiaal over dit aspect biedt: Engerman, Stanley, a.o., eds., *Slavery*, Oxford 2001.

⁹⁶ Plato, *De Republiek*, 169.

⁹⁷ *Summa Theologica*, I qu. 21 a 1 ad 3.

⁹⁸ Klenner, Hermann, Human Rights: A Battle Cry for Social Changes or a Challenge to Philosophy of Law, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1978/4, pp. 465-477, p. 471.

kanttekeningen voorzien (onder andere door de Franse filosoof Condorcet) en na een lange strijd uiteindelijk in de negentiende eeuw afgeschaft. Dat was negentien eeuwen (!) na het proclameren van de Bergrede die toch vele van die christelijke plantagehouders in het Zuiden van Amerika voorgaven te onderschrijven.

Wreedheid bij de Romeinen

Die merkwaardige mengeling van beschaving en barbarij - nogmaals: zoals *wij* dat nu zien - tref je ook in andere perioden aan. Denk aan de wreedheden in de Romeinse 'beschaving'. De negentiende-eeuwse historicus W.E.H. Lecky heeft een overzicht gegeven van de in onze ogen enorme wreedheden die aan zowel mensen als dieren werden begaan tijdens de Romeinse spelen.⁹⁹ Een beer en een stier werden aan elkaar vastgeketend en rolden vechtend door het zand. Veroordeelden werden in dierenvellen gekleed en voor de wilde beesten gegooid die eerst gek waren gemaakt met gloeiende poken. Onder Caligula werden eens op één dag vierhonderd beren gedood. Onder Nero vochten vierhonderd tijgers met stieren en olifanten. Nero verlichtte zijn tuinen door christenen als kaarsen aan te steken. De 'craving for blood' was zo groot, schrijft Lecky, dat een vorst die de spelen zou afschaffen sneller impopulair zou worden dan een vorst die geen graan zou uitdelen. Het volk wil brood en spelen, heet het. Vooral spelen dus.

Maar men kan ook denken aan zaken uit een recenter verleden. De handelingsonbekwaamheid van de gehuwde vrouw is pas opgeheven in de jaren vijftig van de twintigste eeuw.¹⁰⁰ Dat wil dus zeggen dat tot die tijd een gehuwde vrouw juridisch min of meer onder curatele van haar echtgenoot stond. Het vrouwenkiesrecht dateert uit het begin van de twintigste eeuw.

Soms lijken ook zaken terug te komen die we ver achter ons gewaand hadden. De gladiatorengevechten zijn afgeschaft. Maar de kooigevechten zijn weer bijna reçu, zo lijkt het.

Het meest fascinerende aan dit soort voorbeelden is dat wat bij ons tegenwoordig tot heftige verontwaardiging leidt, door tijdgenoten nauwelijks werd besproken. Plato en Aristoteles *rechtvaardigden* de slavernij. Men kan zeggen: 'wat verschrikkelijk.' Ja, maar wat misschien nog wel erger is, is dat mensen in hun

⁹⁹ Lecky, W.E.H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, I, London 1869, pp. 280-282. Vgl. ook: Grant, Michael, *Gladiators. The Bloody Truth*, Harmondsworth 2000 (1967).

¹⁰⁰ Vgl. Gunning, M.J., *Gewaande rechten. Het denken over vrouwen en gelijkheid van Thomas van Aquino tot de Bataafsche Constitutie*, Zwolle 1991.

samenleving er niet eens over nadachten. Het werd geaccepteerd zonder dat het een rechtvaardiging behoeft.

Hebben wij ook morele blinde vlekken?

Nu stelde ik hierboven de vraag hoe latere generaties zouden kijken *naar ons*. Hebben wij ook *in onze tijd* van die blinde vlekken zoals we die zo goed in voorgaande generaties kunnen aanwijzen? Kijken over driehonderd jaar enkele morele voortrekkers of misschien wel de samenleving als geheel naar ons op dezelfde manier zoals wij nu naar Plato, Thomas van Aquino en Thomas Jefferson wat betreft slavernij? En om welke morele blinde vlekken van onszelf zou het dan gaan?

Een vleidend antwoord op die vraag zou kunnen zijn dat wij *geen morele blinde vlekken hebben*. In zekere zin ligt het zelfs voor de hand dat men zoiets zou antwoorden. Immers we zijn geneigd te denken dat wat we *nu* niet als een moreel probleem *ervaren* ook geen moreel probleem is of kan worden. Kenmerkend voor een blinde vlek is dat hij blind is. Het eventuele morele falen van onze tijd wordt nog niet onderkend, althans niet door de grote meerderheid van de mensen. Maar wanneer we de geschiedenis overzien en ons realiseren dat elke tijd van die moreel blinde vlekken heeft gekend, dan is het ook moeilijk te geloven dat nu juist *onze* tijd daarvan geheel vrij zou zijn. Als dat het geval was, dan zou onze generatie een soort afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon vormen.¹⁰¹ Dat ligt toch niet erg voor de hand.

Hoe komen we onze blinde vlekken op het spoor?

Wanneer we op het spoor willen komen van onze moreel blinde vlekken, kan het leerzaam zijn terug te denken aan de blinde vlekken van voorgaande generaties. Waaruit bestaan die? Is daarin soms een bepaald patroon te onderkennen? Wat verbazingwekkend is aan vorige generaties, is dat ze niet in staat lijken de spanning te onderkennen die zich - voor ons althans - voordoet tussen *bepaalde* aspecten van hun beschaving en *andere* delen die ermee in tegenspraak zijn. Wanneer slavernij

¹⁰¹ Romein, Jan, De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon (1952), in: *Historische lijnen en patronen*, een keuze uit de essays, Amsterdam 1976, pp. 417-446 (voor het eerst gepubliceerd in: *In de ban van Prambanan*, 1954).

voorkomt in een barbaarse samenleving, dan geeft ons dat niet te denken. We verwachten niet anders. Maar wat ons frappeert, is dat Plato en Aristoteles die zulke verheven ethische idealen wisten te formuleren en het *gelijkheidsbeginsel* zelfs onderschreven, ook slavernij hebben verdedigd. Het is het *contrast* dat ons treft: barbaarse enclaves in een overwegend geciviliseerde samenleving. Zeer grote geesten wisten kennelijk niet de verbinding te maken tussen enerzijds de beleden uitgangspunten, theorieën en zelfs wetenschappelijke ontdekkingen, en anderzijds bepaalde delen van hun cultuur die daar haaks op stonden.

Het blijkt een ‘hard’ feit te zijn in de geestesgeschiedenis dat de consequenties van bepaalde ‘morele ontdekkingen’ soms pas honderden of zelfs duizenden jaren later getrokken worden. Laten we nog eens vanuit deze invalshoek kijken naar de erkenning van het gelijkheidsbeginsel zoals dat bijvoorbeeld ten grondslag ligt aan een Nederlandse mensenrechtenverklaring. In de ‘Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger’, een Nederlandse mensenrechtenverklaring uit 1795, wordt gesteld dat ‘*alle* Menschen met gelyke rechten geboren worden’; dat ‘*ieder* Mensch het regt heeft, om God zoodanig te dienen, als hy wil, of niet wil, zonder daarin op eenigerlei wyze gedwongen te kunnen worden’; dat ‘*ieder* stem hebben moet in de wetgevende Vergadering der geheele Maatschappy, het zy persoonlyk, het zy door eene by hem mede gekozene vertegenwoordiging’; dat ‘*alle* Menschen gelyk zyn, allen verkiesbaar zyn tot alle Ampten en Bedieningen zonder eenige andere redenen van voorkeur dan die van deugden en bekwaamheden’; dat ‘een *iegeelyk* het regt heeft om van ieder Amptenaar van het publiek bestuur rekening en verantwoording van zyn bewind te helpen afvorderen’; dat de ‘Soevereiniteit by het *geheele* Volk berust’ (cursiveringen toegevoegd; PC).

Men moet zich realiseren dat ‘alle’, ‘ieder’, ‘iegeelyk’ en ‘geheel’ hier niet betekenen wat wij er nu onder geneigd zijn te verstaan. Dat is onmiddellijk duidelijk wanneer men bedenkt dat het algemeen kiesrecht nog maar uit het begin van deze eeuw dateert.

We zouden een vergissing begaan, die door kennisname van de historische feiten dus aan het licht komt, te veronderstellen dat in het verleden tot ‘de mens’ wel zal worden gerekend wat de *biologische kenmerken* heeft van de soort *homo sapiens*. Ik heb eerder laten zien dat we vandaag de dag echter een *biologische* soort *homo sapiens* onderscheiden en een *sociale* soort *homo sapiens*. Wie tot de eerste categorie behoort, behoort nog niet tot de laatste. Slaven, vrouwen, kinderen, zwarten, gelen, bruinen, roodhuiden - eeuwenlang was op hen de kwalificatie ‘mens’ in sociale zin niet van toepassing. Toen Odysseus thuiskwam hing hij voor relatief geringe vergrijpen eerst een dozijn slavinnen op die hij verdacht van ongehoorzaam gedrag tijdens zijn

afwezigheid. Zo'n daad werd gezien als een 'matter of expediency, not of right and wrong', zoals Aldo Leopold het formuleerde. De ethische structuur van die tijd zag slaven eenvoudigweg nog niet (niet zien – blinde vlek) als subjecten van recht en moraal.¹⁰² Dat zou nog duizenden jaren duren hoewel het *beginsel* van gelijkheid al aan het begin van onze jaartelling als een belangrijk ethisch principe was erkend. Maar in de beschavingsgeschiedenis komt de erkenning van alle subcategorieën van de biologische soort *homo sapiens* als 'mensen' - in de zin van 'ethisch gelijkwaardige mensen' en als subject van bepaalde rechten – slechts geleidelijk. Blank of zwart; man of vrouw; kind of volwassene – pas in onze tijd 'zijn' zij allen mensen. Hetzelfde proces is te herkennen in de moeizame erkenning van de rechten van vrouwen. Zoals in het vorige hoofdstuk reeds aangeduid, riep de publicatie van Mary Wollstonecraft's *Vindication of the Rights of Women* in 1792, drie jaar voor de 'Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger', nog veel hilariteit op. De argumenten die zij ten gunste van de vrouwen opvoerde, konden ook voor dieren worden gehanteerd. Pas nu gaan we dat daadwerkelijk doen, niet om haar stelling te ondergraven, maar omdat we de juistheid ervan inzien: dieren, vrouwen, zwarten en slaven zijn ook *draggers van rechten*.¹⁰³

Een van de meest voorkomende strategieën om aan dieren rechten te ontzeggen, is door erop te wijzen dat zij een bepaald kenmerk 'X' zouden missen dat hen ongeschikt maakt als dragers van rechten. Men gaat er dan van uit dat alleen mensen kenmerk 'X' hebben en op basis van het ontbreken van kenmerk 'X' wordt vervolgens aan dieren rechten ontzegd. Het bekendste voorbeeld van deze argumentatie is, zoals we zagen, te vinden bij Immanuel Kant: mensen zijn redelijke wezens, zij hebben zedelijke autonomie. Dieren hebben dat niet, dus hebben dieren geen rechten.

Maar dat is een redenering die hoogst dubieus is en zo'n groot denker onwaardig. Voorondersteld is namelijk dat wanneer bij een bepaalde soort intellectuele vermogens worden aangetroffen, dit zou moeten worden 'beloond' door het toekennen van rechten. Het ongerijmde van de redenering van Kant kan men duidelijk maken met een citaat van Jefferson. Jefferson schreef eens dat hoewel Sir Isaac Newton superieur is aan anderen in intellectueel opzicht, dit nog niet betekent

¹⁰² Vgl. Leopold, Aldo, *The Land Ethic*, in: Pierce, Christine, en VanDeVeer, Donald, *People, Penguins, and Plastic Trees*, Basic Issues in Environmental Ethics, Second Edition, Belmont, etc. 1995, p. 142.

¹⁰³ Vgl. ook: Loof, J.P., & Cliteur, P.B., red., *Mensenrechten, dierenrechten, ecosysteemrechten*. Over het toekennen van fundamentele rechten aan mannen, vrouwen, kinderen, dieren en de rest van de natuur, Leiden 1997.

dat hij ook meer rechten heeft of hij de rechten van anderen mag schenden.¹⁰⁴ Voor Jefferson zijn intellectuele vermogens kennelijk niet doorslaggevend voor de vraag of we een wezen rechten moeten toekennen.

Diezelfde gedachte treft men aan - zoals we hebben gezien - bij Jeremy Bentham. Hij verwoordde de radicale consequentie die men uit het inzicht van Jefferson kan trekken: als verschil in intellectuele capaciteiten *tussen mensen* niet relevant is voor een verschil in rechten (hetgeen trouwens ook uitgangspunt lijkt te zijn in de behandeling van geestelijk gehandicapten en baby's - die we tenslotte ook niet rechteloos verklaren), dan is datzelfde verschil ook niet relevant *tussen mens en dier*.

Dat was in 1789. Bentham's stelling werd door zijn tijdgenoten totaal niet opgemerkt. Het rationalistisch wereldbeeld had voor deze bizarre gedachte geen enkele aandacht (vijf jaar later zou Immanuel Kant daarentegen onder grote bijval beweren dat mensen alleen maar verplichtingen kunnen hebben tegenover andere mensen).

Can they suffer?

Toch had Bentham een punt gemaakt met zijn vraag of dieren kunnen lijden. Het gaat er inderdaad niet om of wezens kunnen redeneren of lopen, maar of ze kunnen lijden.

Door dat criterium kunnen we beoordelen welke dieren *wel* en welke *geen* morele status kunnen hebben. Een garnaal lijdt minder dan een paard. Daarom lijkt het redelijk ook meer rekening te houden met de belangen van een paard dan met de belangen van een garnaal.

Maar hoe weten we wat in een dier omgaat? Hoe weten we wat dieren voelen? In beginsel hebben we daarvoor geen andere criteria dan die we hebben voor mensen. Ik weet niet wat u voelt en u weet strikt genomen ook niet wat ik voel. Wat wij kunnen doen, is elkaars reacties duiden. Slaat u mij met een stok op het hoofd dan roep ik 'au!' De pijn is mij uit eigen ervaring bekend. Sla ik u met een stok op het hoofd dan roept u eveneens 'au!' Op grond van uw reactie leid ik vervolgens af dat u hetzelfde gevoel heeft gehad als *ik*. Wellicht dat een vergelijking van ons centraal zenuwstelsel nog additioneel bewijs aandraagt voor ons vermoeden dat wanneer we een zelfde zenuwstelsel hebben, we ook hetzelfde soort gevoelens zullen hebben.

Natuurlijk, deze conclusies zijn allemaal maar voorlopig. Misschien dat in de toekomst biologen ontdekken dat ook garnalen pijn voelen of zelfs planten. Dan

¹⁰⁴ Aangehaald bij Singer, Peter, *Animal Liberation*, Second Edition, London 1990, p. 6.

zou dat een reden zijn om ons gedrag ten aanzien van garnalen en planten aan te passen. Maar zo ver is het nog niet. Voorlopig zitten we nog steeds in een morele fase waarin we bepaalde ‘gevoelige’ wezens een morele status ontzeggen louter op basis van het feit dat zij niet de *macht* hebben om voor hun belangen op te komen. Ik verwacht dan ook dat dit de blinde morele vlek zal blijken te zijn waarover toekomstige generaties zich met verbazing zullen buigen wanneer zij onze tijd bestuderen. Ze zullen zich afvragen waarom het proces van erkenning van rechten voor dieren zo langzaam is verlopen. Wij beamen immers dat geluk en vermindering van lijden belangrijke waarden zijn. Wij vinden dat een volwassen ethiek daar rekening mee moet houden. Wij zien dat niet alleen menselijke dieren lijden, maar ook niet-menselijke. Maar toch slagen vele mensen vandaag de dag, zoals mijn studenten uit het voorbeeld aan het begin van dit hoofdstuk, er nog niet in om de verbinding tussen die ideeën te leggen.

Net als het Griekenland van Plato of het Amerika van Thomas Jefferson zal waarschijnlijk ook onze samenleving er een blijken te zijn waarin beschaving en barbarij op een intrigerende manier met elkaar verstrengeld zijn.

Naar een nieuw moreel paradigma?

Wat kunnen we doen om de overgang naar een nieuw moreel paradigma betreffende de rechten van dieren te bevorderen? We kunnen beginnen, zo heb ik in het voorafgaande beweerd, met het werken aan de bewustwording van onze morele blinde vlekken, mede door een bezinning op de geschiedenis van onze ethische concepten. Dit boek geeft daarvan akte.

Zijn er nog andere elementen in het besef van de dragers van de moderne westerse cultuur op het gebied van rechten van dieren, die aanknopingspunten kunnen bieden voor het beïnvloeden van de morele paradigmawisseling? Wat is de huidige stand van zaken?

Dieren zijn in ons huidige rechtssysteem geen dragers van rechten. Dat wil niet zeggen dat je met dieren alles mag doen. Je mag bijvoorbeeld niet voor de lol een schaap verbranden, maar je mag het wel eerst doodmaken en dan opeten. Ook vinden we het heel gewoon om talloze gezonde dieren te vernietigen om de prijs van het vlees op peil te houden. Wanneer het om mensen zou gaan, zou een dergelijk voorstel veel commotie geven. Mensen hebben geen prijs. Je kunt mensen niet verkopen.

Waarom dat niet mag wordt - zoals we hebben gezien - uitgelegd door Kant. Hij heeft een onderscheid geïntroduceerd tussen zaken met een intrinsieke waarde en

zaken met een instrumentele waarde. Geld, auto's, huizen en andere zaken hebben een prijs. De waarde van die goederen is gerelateerd aan ons, mensen. Alleen wijzelf, mensen, hebben géén prijs. Wij zijn een waarde op zichzelf, of, anders gezegd, wij hebben 'intrinsieke waarde'. De dingen om ons heen hebben een 'instrumentele waarde'.

Deze gedachte is de laatste decennia onder druk komen te staan. Stel je bent schatrijk en je bezit een uitgebreide kunstcollectie. Die verzameling schilderijen van Rembrandt, Vermeer, Caravaggio en Tintoretto gooi je op een stapel in je tuin, sprenkelt daar benzine over en steekt ze in brand. Mag dat? Enerzijds: zij zijn je eigendom, dus waarom niet? Anderzijds: mag je die schilderijen wel louter als middel ten dienste van jouw grillen gebruiken? Hoe weinig theoretisch dit voorbeeld is blijkt uit de vernietiging van de boeddhabeelden door de Taliban in Afghanistan.

Als deze bedenking aanspreekt, kan men ook de vraag stellen of dieren wel louter instrumenteel mogen worden gebruikt. Dat we dat doen, staat al voor veel mensen buiten kijf. We halen dieren uit hun natuurlijke leefomgeving en plaatsen ze in reservaten. We richten ze af om kunstjes te vertonen in het circus. We stropen het vel van hun huid om tot jassen te verwerken. We hakken hun handen af om als asbakjes op tafel te zetten (zoals stropers doen met de handen van gorilla's). We jagen ze op, schieten ze dood en hangen hun hoofd aan de muur.

Maar we voelen ons er ook in toenemende mate ongemakkelijk over. We willen geen poppetjes meer die uit ivoor zijn gesneden, want waarom zou je voor zoiets onbenulligs een olifant zijn tanden uit de mond trekken? We vinden het onprettig wanneer we zien dat een ijsbeer een te klein hok heeft in de dierentuin. Het dier gaat dan 'ijsberen', wat niet natuurlijk schijnt te zijn maar een uiting is van een psychische stoornis. Wanneer onze dochter vraagt of die orka het wel leuk heeft in het Dolfinarium en niet liever in de wijde zee zwemt, laat die vraag ons niet meer los. En dat vlees bij de slager ziet er toch wel erg bloederig uit, net zoals dat bord van een lachend varkentje met een schortje op de stoep van de slager ineens cynisch lijkt. Ook voelen we ons een beetje ongemakkelijk in die gezellige cafeetjes en restaurants in het Zuiden des lands met al die dierenhoofden die ons bijna verwijtend lijken aan te staren. En naar Spanje gaan we wel, maar de stierengevechten bezoeken we niet. Natuurlijk zijn er van die macho's die dit soort twijfels bij zichzelf overschreeuwen, zoals Ernest Hemingway die de stierengevechten prijst of Roger Scruton die zich opwerpt als verdediger van de

vossenjacht.¹⁰⁵ Maar dat zijn er niet zo veel. Voor veel mensen begint er iets te wringen en de vraag dringt zich op of niet het hele systeem *fundamenteel* fout is? Op zo'n moment komt de reële mogelijkheid in zicht van wat ik met een groot woord 'morele paradigmawisseling' noem. Soms gebeurt dat in de geschiedenis. Het zijn de momenten waarop we na honderden jaren zorgeloosheid ons ineens gaan afvragen waarom een gehuwde vrouw handelingsonbekwaam wordt geacht. En waarom zou een vrouw niet, net als een man, stemrecht kunnen hebben? Of waarom zou iemand op basis van de kleur van zijn huid of het deel van de wereld waar hij vandaan komt geen drager van rechten kunnen zijn, net als wij? En als we homoseksualiteit dan niet meer kunnen afwijzen als 'onnatuurlijk', wat hebben we dan eigenlijk tegen een gewoon huwelijk tussen mannen onderling?

Natuurlijk komt er weerstand vanaf de 'andere kant' van het breukvlak tegen een nieuwe manier van denken op het gebied van de rechten voor dieren, maar gezien de boven beschreven gedeelde bezorgdheid is dit al vaak een gematigde, geruststellende reactie. Men zegt: 'Natuurlijk, het is juist. We moeten dieren niet onnodig wreed behandelen. Maar met goede wetten tegen dierenmishandeling komen we daar wel uit.' We mogen dan dieren niet kwellen en hen niet zinloos laten lijden, maar we kunnen wel gewoon doorgaan met vlees eten, bontmantels dragen en wegen aanleggen door een natuurgebied. Maar tegen deze halfslachtige houding zal protest komen: 'Je kunt slaven redelijk behandelen, zoals sommige slavenhouders deden, maar het blijft wel slavernij. We hadden ook het vrouwenkiesrecht niet behoeven in te voeren om vrouwen toch een redelijk leven te geven. Maar het gaat om de principiële kwestie: is er een redelijke grond voor het maken van onderscheid?'

Wanneer die laatste lijn van argumenten dominant gaat worden, staan we op het punt een nieuwe fase in te gaan. We kunnen ons dan bevrijden van een morele blinde vlek, zoals de mensheid dat zo vaak heeft gedaan in haar morele evolutie. De tegenstanders van deze nieuwe morele stap menen de denkbeelden van de radicale strijders voor dierenrechten gemakkelijk te kunnen afdoen als een vorm van soft utopisch gesputter. Men wijst op de evidentie van de verschillen tussen mens en dier. En welke rechten zou je aan dieren kunnen toebedelen? Godsdienstvrijheid voor de garnaal? Dieren kunnen toch ook niet voor hun rechten opkomen? Bovendien: ze eten *elkaar* op. Moeten *wij* dan de heilige boontjes van het universum zijn? Onze tijd kenmerkt zich door dit soort confrontaties tussen hen die de inzichten van wetenschappers als Darwin en filosofen als Schopenhauer en

¹⁰⁵ Scruton, Roger, *On Hunting*, London 1998.

Bentham gestalte willen geven in concrete normen en waarden, en zij die dit te vinden voeren met het oog op de traditionele ethische kaders.

Ik wil tot slot vijf terreinen onderscheiden waarop naar mijn mening nog vooruitgang zal moeten worden geboekt om van het breukvlak in een nieuw ethisch paradigma te komen. Op alle vijf de terreinen is er al wel sprake van iets als de boven omschreven ‘geleidelijke erkenning’ van veranderde inzichten en komt een verandering van het morele paradigma dichterbij.

Het eerste terrein waarop een en ander zal moeten veranderen, ligt op het niveau van wetgeving. Mensenrechtenverklaringen richten zich tot nu toe - het woord geeft het al aan - op *mensen*. Het zou een grote stap voorwaarts zijn wanneer binnen de Verenigde Naties of de Raad van Europa ook zou worden gedacht over een ‘Verklaring van de Rechten van Lijdende Wezens.’¹⁰⁶ We moeten proberen de exclusieve gerichtheid op mensen in ons heersend juridisch en moreel discours te doorbreken. Peter Singer spreekt - zoals we hebben gezien - in dit verband van het vermijden van ‘speciesisme’.

Een tweede terrein waarop verandering zou moeten intreden, is op het gebied van de rechtspraak. Euthanasie is in Nederland nu in de wet geregeld. Daaraan is echter een ontwikkeling in de rechtspraak vooraf gegaan. Artsen die levensbeëindigende handelingen hebben verricht, beriepen zich op ‘overmacht’. Zij werden geconfronteerd met conflicterende normen. Enerzijds de wettelijke norm die hen levensbeëindigend handelen verbiedt en anderzijds de ongeschreven norm die hen voorschrijft dat zij de wensen van lijdende mensen moeten respecteren. Als die laatste plicht zwaarder weegt, dan gaat de arts vrijuit. Datzelfde verweer kan men zich ook voorstellen van dierenbevrijders. Wie bijvoorbeeld werkt in een dolfinarium en een orka vrijlaat in de zee maakt zich schuldig aan een overtreding van de strafwet. Hij schendt immers het eigendomsrecht van een ander. Als verweer zou de wetsovertreder zich echter op ‘overmacht’ kunnen beroepen. De plicht om het lijdende dier te helpen weegt zwaarder dan de plicht om het eigendom van een ander te respecteren. Ook is het mogelijk dat een ‘dierenbevrijder’ zich beroept op ‘noodweer’. ‘Niet strafbaar is hij die een feit begaat, geboden door de noodzakelijke verdediging van eigen of eens anders lijf, eerbaarheid of goed tegen ogenblikkelijke, wederrechtelijke aanranding’, zegt de

¹⁰⁶ Vgl. ook de reacties op een Universele verklaring voor de rechten van levende wezens, ja of nee?, in: *Dier*, januari/februari 2001, p. 41 en Marijnissen, Hans, Voor de rechten van het dier. Interview met Bernd Timmerman, in: *Trouw*, 1 mei 2001.

Nederlandse strafwet. Rechters zouden kunnen gaan erkennen dat het ‘andere lijf’ ook het lijf van een dier kan zijn. Als die ontwikkeling zich zou doorzetten, zou dat een opstapje kunnen zijn naar een wettelijke regeling van dierenrechten.

Een derde terrein waarop verandering kan plaatsvinden is dat van de publieke opinie. Hier hebben we al een enorme verandering kunnen onderkennen als gevolg van de BSE-crisis en de talloze andere rampen waardoor we de laatste tijd getroffen zijn (men zou bijna in de voorzienigheid van een interveniërende dierengod gaan geloven).

Een vierde terrein is de wetenschap. Dierenrechten en dierenwelzijn hebben een enorme steun in de rug gekregen door de doorwerking van het gedachtegoed van Darwin. Talloze volgelingen van Darwin, dat wil zeggen ethici (Singer, Rachels), biologen (Wilson), ethologen (Frans de Waal) en anderen zijn op het ogenblik bezig met het dichten van de kloof tussen mens en dier die door het christendom geslagen is. Als dat proces verder voortschrijdt in die richting is een erkenning van de gelijke rechten van het dier onvermijdelijk.

Ten slotte is het engagement van de culturele elite van belang. Dierenrechten en dierenbevrijding werden tot nu toe gezien als de bizarre preoccupatie van gekke oude dametjes met teveel katten in huis. De laatste tijd zien we echter filosofen van naam, schrijvers en zelfs politici (doorgaans als laatste, want zij moeten eerst wachten op ‘draagvlak’) in de bres springen voor dierenrechten.

In 1838 schreef Darwin in zijn aantekeningenboekje: ‘In zijn arrogantie denkt de mens zo geweldig te zijn dat hij de tussenkomst van God bij zijn schepping waardig is. Meer bescheiden, en ik denk meer naar waarheid, beschouwe men hem als geschapen uit de dieren.’ Als dat inzicht gaat doorwerken zal onze wereld er heel anders uit gaan zien.

Hoe lang het nog zal duren voordat die verandering gestalte krijgt is een voorwerp van speculatie. Singer zegt in een interview ‘dat we over pakweg twintig jaar een heel andere visie zullen hebben op de onschendbaarheid van menselijk leven.’¹⁰⁷ Deze prognose lijkt mij wat aan de optimistische kant. Anderzijds is er het steeds sterker wordende gevoel van vervreemding: het besef dat we allemaal medeschuldig zijn aan een van de meest schandelijke exploitatiepraktijken die alleen met slavernij en genocide kan worden vergeleken. J.M. Coetzee laat dat gevoel treffend verwoorden door de hoofdfiguur van zijn boek *The Lives of Animals*, een

¹⁰⁷ Ceulaer, Joël, ‘Een filosoof moet choqueren’, Interview met Peter Singer, in: *Vrij Nederland*, 10 maart 2001.

sympathisant van de dierenbevrijdingsbeweging: ‘Ik lijk heel gemakkelijk met mensen om te kunnen gaan en heel normale relaties met ze te onderhouden. Is het mogelijk, vraag ik mezelf af, dat zij allen medeplichtig zijn aan een misdaad van ongekeerde omvang?’¹⁰⁸

Als we beseffen dat dit mogelijk is, is het beter denkbaar dat we in de nabije toekomst een morele paradigmawisseling doormaken. Dan zullen we misschien Darwin gaan eren als degene die de morele revolutie heeft mogelijk gemaakt.

Toen ik enkele jaren geleden de geboortestad van Darwin, Shrewesbury, bezocht en wat stond te mijmeren voor zijn standbeeld dacht ik: ‘1809, het geboortjaar van Darwin, wordt nog wel eens omgedoopt tot het jaar 1.’

We leven nu bijna in het jaar ‘200 na Darwin’. Ik heb in dit hoofdstuk proberen aan te tonen dat de doorwerking van zijn theorie onder brede lagen van de bevolking, met name in de dierenrechtenbeweging, steeds duidelijker waarneembaar is. Maar net als het geval was met het christendom in het jaar 200 van onze jaartelling, staat de ontwikkeling van het morele besef aangaande dier en recht mogelijk nog slechts aan het begin van een lange weg; maar niet zonder hoopvolle vooruitzichten.

¹⁰⁸ Coetzee, J.M., *The Lives of Animals*, London 1999.

Overige geraadpleegde literatuur

- Achterberg, H., *Humanisme zonder arrogantie, Modern humanisme en ecocentrisme*, Wageningen 1992
- Acton, H.B., Tradition and some other Forms of Order, in: *The Morals of Markets and Related Essays*, ed. David Gordon and Jeremy Sheamur, Liberty Fund, Indianapolis 1993
- Admiraal, Pieter V., Euthanasia in The Netherlands, in: Beauchamp, Tom L., & Walters, LeRoy, eds., *Contemporary Issues in Bioethics*, Fourth Edition, Belmont, California 1994, pp. 506-513.
- Admiraal, Pieter, Listening and Helping to Die: The Dutch Way, in: Helga Kuhse & Peter Singer, eds., *Bioethics. An Anthology*, Oxford 1999, pp. 332-338
- Asimov, I., *A Short History of Biology*, Garden City, New York 1964
- Berg, J.H. van den, *Koude rillingen over de rug van Charles Darwin, Metabletisch onderzoek naar de oorzaak van onze verknochtheid aan de afstammingsleer*, Nijkerk 1984
- Bulhof, Ilse N., *Darwins Origin of Species: Betoverende wetenschap. Een onderzoek naar de relatie tussen literatuur en wetenschap*, Baarn 1988
- Clark, Ronald W., *The Huxley's*, London 1968
- Cliteur, P.B., *Onze verhouding tot de apen. De consequenties van het darwinisme voor ons mensbeeld en voor de moraal*, Oratie Delft, Delft 1995
- Cox, Archibald, *The Court and the Constitution*, Boston 1987
- Dampier, W.C., *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*, London 1977 (1929)
- Darwin, Charles, *The Descent of Man and selection in relation to sex*, London 1871
- Darwin, Charles, *The Voyage of the Beagle*, With an Introduction by David Amigoni, Hertfordshire 1997
- Darwin, Charles *Charles Darwin: His Life told in an Autobiographical Chapter, and in a Selected Series of his Published Letters*, Francis Darwin, (ed.), London 1902 (1892)
- Darwin, Erasmus, *Zoonomia*, London 1794-1796. In 1974 is in twee delen een herdruk verschenen bij AMS Press, New York, met een nieuw voorwoord door Thom Verhave en Paul Bindler
- Derkse, W.F.C.M., *Duurzame ontwikkeling? Reflecties rond een missie*, inaugurele rede Eindhoven, Eindhoven 1995
- Ferry, Luc en Germé, Claudine, *Des Animaux et des Hommes*, Paris 1994
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, Nachwort von Karl Löwith, Reclam, Stuttgart (1841) 1978

- Flew, Anthony, *Darwinian Evolution*, Granada, London 1984
- Gillespie, Alexander, *International Environmental Law Policy and Ethics*, Oxford 1997
- Gosse, Edmund, *Father and Son*, Harmondsworth 1983 (1907). Dit boek is ook in het Nederlands vertaald: Gosse, Edmund, *Vader en zoon*, L.J. Veen, Amsterdam 1993
- Gould, Stephen Jay, *Adam's Navel and Other Essays*, Harmondsworth 1995
- Gray, John, *Voltaire. Voltaire et les Lumières*, traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel, Paris 2000
- Gustafson, James M., Religion and Morality from the Perspective of Theology, in: *Religion and Morality. A Collection of Essays*, Garden City, New York 1973, pp. 125-154
- Hartmann, N., *Ethik*, Dritte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 1949 (1925)
- Haveman, R.H. e.a. red., *Seks, zeden en strafrecht, Nederlandse strafrechtdagen 1999*, Deventer 2000
- Hillenius, D., *Inleiding tot het denken van Darwin*, 2e druk, Assen, Amsterdam, Rotterdam 1967
- Huxley, T.H., *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, by his son Leonard Huxley, London 1900
- Huxley, T.H. en Huxley, Julian, *Touchstone for Ethics, 1893-1943*, New York en London 1947
- Kerler, D.H., *Weltwille und Wertwille. Linien des Systems der Philosophie*, Leipzig 1925
- Klages, Ludwig, Brief über Ethik, 1918, in: *Ludwig Klages, Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen*, 3. Aufl. Eugen Diederichs, Jena 1929, ook in: Arthur Hübscher, hrg., *Deutsche Geisteswelt*, Band II, Verlag Werner Dausien, 1986, pp. 212-226.
- Knight, David, *The Age of Science, The Scientific World-view in the Nineteenth Century*, Oxford 1986
- Kolakowski, L., Can the Devil be saved?, in: Idem, *Modernity on Endless Trial*, Chicago and London 1990; ook in het Nederlands: Kan de duivel verlost worden?, in: *Essays van Leszek Kolakowski*, Utrecht 1983, pp. 84-99.
- Kronman, Anthony T., Precedent and Tradition, in: *The Yale Law Journal*, Vol. 99 (1990), pp. 1029-1068
- Kuyper, Abraham, *Evolutie, Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit*, Amsterdam 1899
- Landmann, Michael, *De Homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München 1962
- Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche, The Revolution in Nineteenth-century Thought*, Translated from German by David E. Green, Constable, London 1964
- Luce, J.V., *An Introduction to Greek Philosophy*, London 1992

- Midgley, Mary, *Beast and Man, The Roots of Human Nature*, Revised Edition, London and New York 1995 (1979)
- Moore, G.E., The Conception of Intrinsic Value, in: James Rachels, ed., *Ethical Theory, I, The Question of Objectivity*, Oxford/New York 1998, pp. 28-42
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford 1984
- Rachels, James, *Created from Animals, The Moral Implications of Darwinism*, Oxford etc. 1991
- Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy*, second edition, New York, etc. 1993
- Royce, Josiah, *The Spirit of Modern Philosophy, An Essay in the Form of Lectures*, New York 1983 (1892)
- Schaub, Edward L., Santayana's Contentions Respecting German Philosophy, in: *The Philosophy of George Santayana*, ed. Paul A. Schilpp, La Salle, Illinois 1940, pp. 399-415.
- Schwartz, Bernard, *A History of the Supreme Court*, New York/Oxford 1993
- Scruton, Roger, *Animal Rights and Wrongs*, Second Edition, London 1998 (1996)
- Singer, Peter, *How Are We to Live?, Ethics in an Age of Self-Interest*, Amherst, New York 1995 (1993)
- Singer, Peter, *Life & Death, The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford, etc. 1994
- Snethlage, *Montaigne*, Den Haag 1963
- Sophocles, Antigone, in: *Theban Plays*, Harmondsworth 1947.
- Spengler, Oswald, Pessimismus?, 1921, in: *Oswald Spengler, Reden und Aufsätze*, München 1937
- Staa, A. van der, *De les van Plantijn*, rede Rotterdam, 's-Gravenhage 1994
- Stace, W.T., *A Critical History of Greek Philosophy*, London, New York 1960 (1920)
- Stein, Gordon, ed., *An Anthology of Atheism and Rationalism*, Buffalo, New York 1980
- Rooy, P. de, *Darwin en de strijd langs vaste lijnen*, inaugurele rede, Amsterdam, Nijmegen 1987
- Taylor, Richard, Is Man a Creation in God's Image?, in: Taylor, Richard, *Reflective Wisdom*, edited by John Donnelly, Buffalo, New York 1989
- Taylor, Richard, Schopenhauer, in: D.J. O'Connor, ed., *A Critical History of Western Philosophy*, New York/London 1964, pp. 365-384
- Taylor, Richard, *Ethics, Faith, and Reason*, Englewood Cliffs, New Jersey 1985
- Taylor, Richard, *Good and Evil*, Buffalo, New York 1984
- Waldron, Jeremy, (ed.), *Nonsense upon stilts, Bentham, Burke and Marx on the rights of man*, London, New York 1987

- Waldron, Jeremy, The Edges of Life, in: *London Review of Books*, 12 May 1994, pp. 11-13
- White, A.D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1960 (1896)
- White, Lynn, The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in: *Science*, 10 March 1967, Vol 155, pp. 1203-1207
- Whitehead, Alfred N., *Science and the Modern World*, New York 1967 (1925)
- Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the Rights of Woman*, Edited with an introduction by Miriam Brody Kramnick, Harmondsworth 1982 (1792)
- Zoethout, C.M., *Constitutionalisme. Een vergelijkend onderzoek naar het beperken van overheidsmacht door het recht*, Arnhem 1995

Verantwoording

Dit essay omvat deels bewerkingen en uitwerkingen van eerder verschenen teksten. Hoofdstuk I is een bewerking van de oratie waarmee ik in 1995 het ambt van bijzonder hoogleraar in de filosofie, in het bijzonder in relatie tot de humanistische levens- en wereldbeschouwing aanvaardde. Die oratie was getiteld: *Onze verhouding tot de open*. Enkele delen van het tweede hoofdstuk verschenen eerder in het Engels onder de titel: What Developments Can We Expect in the Field of Human Rights for the Coming Decades?, in: *Rechtstheorie*, 27. Band 1996, Heft 2, pp. 177-187. Het laatste hoofdstuk is een bewerking van een artikel in Trouw (Een overwegend geciviliseerde samenleving, in: *Trouw*, 13 september 1997) en een artikel in Vrij Nederland (Hoe barbaars zijn wij eigenlijk?, in: *Vrij Nederland*, 24 maart 2001, pp. 39-41).