

# FORUM

## TOM REGANS VISIE OP DIERENRECHTEN

Samengesteld door Johan Braeckman<sup>1</sup>

### 1. INLEIDING

De gedachte dat dieren moreel relevante wezens zijn is reeds enkele eeuwen oud. Montaigne, Voltaire en Bentham, bijvoorbeeld, wezen erop dat wreedheid jegens dieren immoreel is, maar hun invloed bleef, in hun eigen tijd, eerder beperkt. Pas in de negentiende eeuw ontstaat er, vooral in Engeland, filosofische en maatschappelijke aandacht op grotere schaal voor de mens/dier relatie. Centraal hierbij is de gedachte, voornamelijk afgeleid uit Benthams werk, dat dieren die in staat zijn tot het hebben van ervaringen, dieren dus die als 'sentient beings' kunnen worden beschouwd, ook pijnervaringen kunnen hebben. Aangezien onder tussen de opvatting dat het immoreel is om nodeloos pijn te berokkenen aan mensen een groot maatschappelijk draagvlak had verkregen, werd door velen aanvaard dat dit eveneens opgaat ten aanzien van het toebrengen van pijn aan dieren. Pijn is pijn, aldus het uit het utilitarisme afgeleide 'pathocentrische' credo, of het nu om mensen gaat dan wel om dieren. In onze tijd is deze opvatting bijzonder invloedrijk geworden. In het bijzonder wat dieren betreft kan men ze het meest consequent uitgewerkt terugvinden in het werk van de Australische filosoof Peter Singer (zie onder meer *Dierenbevrjding*, De Geus, Breda, 1994, eerste uitgave *Animal Liberation*, 1975). Opvallend aan de negentiende- en twintigste-eeuwse utilitaristische 'dierenethiek' is dat het concept *rechten* er amper in voorkomt. Wil onze houding tegenover dieren ethisch verantwoord zijn, dan is het voldoende om consequent rekening te houden met het feit dat dieren *sentient beings* zijn; dieren rechten toekennen, of erkennen dat ze rechten hebben, is hiervoor niet noodzakelijk, en volgens de meeste utilitaristen overigens filosofisch onhoudbaar. Een interessante uitzondering in de negentiende eeuw hierop was Henry Salts *Animal's Rights Considered in Relation to Social Progress* (eerste editie 1892, heruitgegeven in 1985 door Centaur Press, Sussex). Dieren hebben rechten, net zoals mensen, aldus Salt; in het bijzonder hebben ze recht op leven en recht op vrijheid. De meest dominante waarden in Salts tijd en omgeving stonden haaks op datgene wat hij verdedigde, namelijk het democratisch socialisme, het pacifisme en het erkennen van dierenrechten. Bijgevolg kreeg hij meer tegenkanting dan navolging, wat hij met een zeker gevoel voor ironie heeft beschreven in zijn autobiografie, getiteld *Seventy Years among Savages* (1921). In de tweede helft van de twintigste eeuw treedt, anders dan in Salts tijd, de opvatting dat dieren rechten hebben sterk op het voorplan, zowel maatschappelijk als in filosofische kringen. De belangrijkste pleitbezorger van de rechtensvisie is Tom Regan, hoogleraar filosofie aan de *North Carolina State University*. Regan heeft in vele artikelen, enkele doorwrochte boeken en in talloze lezingen overal ter wereld zijn visie verduide-

---

<sup>1</sup> Doctor-assistent, Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, RUG. De samensteller wenst Huguette Braems te danken voor haar medewerking bij het verwerken van de tekst.

lijkt. In filosofische debatten naar aanleiding van Regans werk worden vooral vragen gesteld omtrent (a) de fundering van zijn positie, (b) de invulling van het concept 'inherente waarde', (c) de stelling dat de rechten van 'subjects of a life' niet probleemloos hiërarchisch kunnen worden gerangschikt en (d) de tegenstellingen tussen de individualistische rechtensvisie en de 'ecocentrische' milieufilosofie enerzijds, en tussen de rechtensvisie en het utilitarisme anderzijds. Op twaalf december 1997 gaf Regan een lezing - getiteld *Human Wrongs, Animal Rights* - aan de Universiteit Gent<sup>2</sup>. De redactie van *Ethiek en Maatschappij* stelde hem voor de tekst van zijn lezing te publiceren. Aangezien Regan poogde de essentiële ideeën van zijn tot op heden meest invloedrijke werk (1983) uiteen te zetten, gaf hij er de voorkeur aan zijn artikel *The Case For Animal Rights* te publiceren, aangezien deze tekst een beknopte samenvatting is van zijn hoofdwerk (dat overigens dezelfde titel draagt). We publiceren, in vertaling<sup>3</sup>, het door Regan voorgestelde artikel, evenals een zevental korte beschouwingen bij Regans rechtensvisie in het algemeen en het artikel in het bijzonder. Deze beschouwingen zijn geschreven op verzoek van de redactie van *Ethiek en Maatschappij*. De auteurs zijn allen theoretisch en/of praktisch vertrouwd met het debat over dierenrechten.

## Selectieve bibliografie van Tom Regan

Nota: vele van Tom Regans boeken en artikelen behandelen uiteenlopende filosofische en ethische thema's; in onderstaande bibliografie zijn slechts enkele referenties opgenomen waarin de dierenrechtenfilosofie wordt besproken.

1975: *Animal Rights and Human Obligations*. Als editor, samen met Peter Singer, Prentice-Hall.

1982: *All that Dwell Therein: Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*. University of California Press.

1982: *Animal Rights, Human Wrongs*. In H. Miller & W. Williams, eds., *The Moral Foundations of Public Policy: Ethics and Animals*, Pegasus Press.

1983: *The Case for Animal Rights*. University of California Press.

1986: *Animal Sacrifices: Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*. Als editor, Temple University Press.

1986: *Pigs in Space!* In *Philosophica*, themanummer *The Moral Community*.

1988: *Animals and Christianity*. Als editor, samen met Andrew Linzey, Crossroads.

1990: *Earthbound: Introductory Essays in Environmental Ethics*. Waveland Press.

1991: *The Three Generations: Reflections on the Coming Revolution*. Temple University Press.

1992: *Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?* In *The Monist*, april.

2 Op uitnodiging van de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap, het Centrum voor Ethiek en Waardeonderzoek en het Centrum voor Milieufilosofie en Bio-ethiek.

3 *The Case for Animal Rights* werd voor het eerst gepubliceerd in Singer, Peter, ed.: *In Defense of Animals* (Blackwell, 1985). Singers boek, inclusief Regans tekst, werd in 1986 in vertaling uitgegeven door Anthos, onder de titel *Dierenactieboek*. Regans artikel wordt hier gepubliceerd met toestemming van de auteur, de editor en de respectievelijke uitgeverijen.

1992: *Animal Liberation: What's in a Name?* In O. Neumaier et. al., eds., *Applied Ethics and its Foundations*, Salzburg.

1992: *Christianity and the Oppression of Animals*. In J. McDaniel, ed., *Good news for Animals?*, Orbis.

1995: *Are Zoos Morally Defensible?* In B. Norton, ed., *Zoos on the Ark: Zoos, Animal Welfare and Wildlife Conservation*, Smithsonian Institution.

1995: *Animal Rights*. In H. Potter, ed., *Encyclopedia of Philosophy Supplement*, Macmillan.

1997: *The Rights View*. In M. Bekoff & C. Meany, eds., *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, Garland.

1997: *Animal Rights and Animal Welfare*. In D. Bochert, ed., *Encyclopedia of Philosophy Supplement*, Macmillan.

## 2. EEN PLEIDOOI VOOR DIERENRECHTEN

*Tom Regan*

Ik zie mijzelf als een voorvechter van dierenrechten, als onderdeel van de dierenbevrijdingsbeweging. Naar mijn idee streeft deze beweging een aantal doelen na, waaronder:

- de totale afschaffing van het gebruik van dieren voor wetenschappelijk onderzoek;
- de beëindiging van de commerciële veeteelt;
- een verbod op de commerciële jacht, de jachtsport en de stroperij.

Ik weet dat er mensen zijn die zeggen te geloven in dierenrechten, maar die bovenstaande doelen niet openlijk ondersteunen. Industriële veeteelt is verkeerd, zeggen ze, en in strijd met de dierenrechten, maar er is niets tegen de traditionele veeteelt. Proeven in de cosmetische industrie voor het testen van de giftigheidsgraad van cosmetica op dieren zijn in strijd met de rechten van het dier, maar proeven op dieren voor belangrijk medisch onderzoek, bijvoorbeeld kankeronderzoek, niet. Het doodknuppelen van jonge zeehondjes is weerzinwekkend, maar het selectief doden van volwassen zeehonden is dat niet. Vroeger dacht ik deze gedachtegang te kunnen begrijpen. Nu echter niet meer. Je kunt onrechtvaardige gebruiken niet veranderen door alleen de scherpe kantjes ervan af te slijpen.

Het fundamenteel onrechtvaardige van onze behandeling van de dieren ligt niet in de van geval tot geval wisselende details. Het is het hele systeem dat niet deugt. De ellende waarin een mestkalf verkeert is aandoenlijk, droevig en hartverscheurend; de intense pijn van de chimpansee, die elektroden diep in zijn brein heeft ingeplant gekregen, is weerzinwekkend, en de langzame marteldood van de wasbeer, gevangen in een klem, is afschuwelijk. Maar wat verkeerd is, is niet de pijn, het leed, de ontbering. Dat zijn aspecten van wat onrechtvaardig is. Ze maken het erger, vaak veel erger, maar ze zijn niet cruciaal om te bepalen wat fout is.

Het fundamenteel onrechtvaardige ligt besloten in het systeem, waardoor wij de dieren zien als *onze hulpbronnen*. We mogen de dieren slaan, gebruiken voor me-

disch onderzoek, we mogen ze uitbuiten in de sport en er geld mee verdienen. Als we dit beeld - van het dier als onze hulpbron - accepteren, dan is het overige even voorspelbaar als betreurenswaardig. Waarom zouden we ons nog bekommeren om hun eenzaamheid, hun pijn, hun dood? Het kan ons niet schelen wat hen wordt aangedaan, want ze zijn er tenslotte voor ons, opdat wij er beter van kunnen worden. Het kan ons pas wat schelen als het ons hindert, bijvoorbeeld wanneer we een licht onbehagen voelen tijdens het eten van kalfsvlees. Laten we daarom de kalveren bevrijden uit hun eenzame opsluiting en hen meer ruimte geven, een beetje stro en het gezelschap van een paar makkers. Maar blijf van ons kalfslapje af.

Een beetje stro, een beetje meer ruimte en het gezelschap van een paar soortgenoten maakt nog geen einde aan onze fundamentele houding ten aanzien van de behandeling van de dieren als onze hulpbronnen, raakt zelfs niet aan de basis ervan. Een mestkalf, dat na eenzame opsluiting gedood wordt, wordt als hulpbron beschouwd, maar dat geldt evenzeer voor een kalf dat zogenaamd 'meer humaan' is grootgebracht. Om het onrecht in onze omgang met de dieren recht te zetten is meer nodig dan het hanteren van humanere methoden in de veeteelt. Wat nodig is, is de totale afschaffing van de commerciële veeteelt.

Hoe we dit doel bereiken, hoe we een einde maken aan het misbruik van dieren in het wetenschappelijk onderzoek, zijn vragen die voor een groot gedeelte door de politiek moeten worden beantwoord. De mensen moeten eerst hun opvattingen veranderen en daarna hun gewoonten. Voor er wetten gemaakt kunnen worden die de dierenrechten beschermen, moeten er genoeg mensen zijn, met name politici, die in verandering geloven en die ook daadwerkelijk willen. Dat veranderingsproces is veeleisend en uitputtend en doet een beroep op mensen werkzaam in het onderwijs, de media en in politieke organisaties, en reikt tot en met het plakken van postzegels en enveloppen. Mijn filosofische bijdrage is beperkt, maar, denk ik, belangrijk. In de filosofie gaat het om ideeën; hun betekenis en rationele grondslag, en niet om de details van de wetgeving of de organisatie van de samenleving. Dat is waar ik in artikelen en redevoeringen over gesproken heb, en meer uitgebreid in mijn boek *The Case for Animal Rights*. Ik meen dat de belangrijkste conclusies die ik in dit boek naar voren breng correct zijn, omdat ze worden ondersteund door het gewicht van de beste argumenten. Ik denk dat het concept van dierenrechten de rede aan zijn zijde heeft, en niet enkel emotie.

In de ruimte die ik tot mijn beschikking heb, kan ik slechts in het kort een paar van de belangrijkste ideeën in het boek uiteenzetten. De belangrijkste thema's - dat zal niemand verbazen - betreffen het antwoord op de fundamentele vraag naar de moraal; hoe de moraal begrepen moet worden en wat de beste moraal is. Ik zal proberen duidelijk te maken hoe ik denk dat de theorie praktisch vorm moet worden gegeven. De poging daartoe zal, om de term van een bevriende criticus te gebruiken die mijn boek recenseerde, cerebraal zijn, misschien te cerebraal. Maar dat is een misleidende term. Mijn gevoelens betreffende de omgang met de dieren reiken net zo diep en zijn net zo sterk als die van mijn meer emotionele vakgenoten.

Waar moeten we beginnen? We beginnen met ons af te vragen hoe de morele status van de dieren werd opgevat door denkers die ontkenen dat dieren rechten hebben. Vervolgens toetsen we de ondeugdelijkheid van hun ideeën aan de

redelijke kritiek. Als we het denkproces zo beginnen, zullen we snel tot de conclusie komen dat er mensen zijn die menen dat de mens geen directe verplichtingen heeft jegens de dieren, dat wij hen niets schuldig zijn, dat wij hen geen leed kunnen aandoen. Wij kunnen met de dieren doen wat ons goeddunkt. We hebben wel plichten jegens de dieren, maar wij zijn hen niets schuldig. Deze zienswijze wordt wel de zienswijze van de *indirecte verplichtingen* genoemd. Stel, bijvoorbeeld, dat uw buurman uw hond een trap geeft. De buurman doet daarmee iets verkeerd, niet tegen uw hond, maar tegen u. De trap was tegen u gericht. Het is verkeerd om iemand te ergeren en het ergerde u dat uw buurman uw hond een schop gaf. Dus u bent degene die kwaad is aangedaan, niet uw hond. Ofwel, door uw hond te schoppen beschadigt de buurman uw eigendom. En omdat het verboden is iemands eigendom te beschadigen is uw buurman in overtreding - tegen u, niet tegen uw hond. De buurman berokkent uw hond geen nadeel, net zomin als uw auto nadeel berokkend zou zijn indien de voorruit werd ingeslagen. De plichten van uw buurman jegens uw hond zijn indirecte plichten ten aanzien van u. In het algemeen gesproken zijn alle menselijke plichten jegens de dieren indirecte plichten jegens elkaar - jegens de mensheid.

Hoe kan zo'n zienswijze gerechtvaardigd worden? Men zal zeggen dat de hond toch geen gevoel heeft en geen last zal ondervinden van de schop van de buurman, en zich geen zorgen zal maken om de pijn, want die is er immers niet. Uw hond ervaart hetzelfde als de voorruit van uw auto. Geen weldenkend mens echter zal er zo'n opvatting op na houden, want ieder die zo denkt zal de overtuiging toegedaan zijn dat ook de mens geen pijn voelt; dat ook mensen zich niet bewust zijn van wat er met hen gebeurt. Een tweede mogelijkheid is dat alleen de menselijke pijn telt, ofschoon zowel mens als dier pijn zullen voelen na te zijn getrapt. Ook dit zal evenwel door geen enkel rationeel denkend mens worden geloofd. Pijn is pijn, waar of bij wie die ook gevoeld wordt. Als de pijn die uw buurman u toebrengt verkeerd is wegens de veroorzaakte pijn, dan kunnen we niet rationeel voorbijgaan aan de morele betekenis van de pijn die uw hond voelt.

Filosofen die geloven in de zienswijze van de indirecte verplichtingen - en dat zijn er heel wat - zijn tot het inzicht gekomen dat de twee zojuist genoemde tekortkomingen moeten vermeden worden, te weten: de idee dat dieren geen gevoel hebben en de opvatting dat uitsluitend de menselijke moraal van betekenis is. Onder zulke denkers hangt men nu een zienswijze aan die de *contractvisie* genoemd wordt. Ruw geschetst is de basisidee dat de moraal bestaat uit een aantal regels waar mensen zich op vrijwillige basis aan houden, net als bij de ondertekening van een contract (vandaar de naam 'contractisme', of contractvisie). Allen die van de contractvoorwaarden op de hoogte zijn en die aanvaarden, zijn direct verzekerd. Hun rechten worden door het contract gewaarborgd en men weet zich erdoor beschermd. De contractondertekenaars kunnen ook bescherming laten vastleggen in het contract voor gezinsleden die niet in staat zijn de morele waarde ervan te begrijpen en het contract niet zelf kunnen ondertekenen. Jonge kinderen bijvoorbeeld kunnen geen contract ondertekenen en zouden dus rechteloos zijn. Toch worden ook zij door het contract beschermd wegens de emotionele belangen van anderen, in de eerste plaats de ouders. Wij hebben dus verplichtingen jegens onze kinderen, maar zij zijn ons niets verschuldigd. In dit geval zijn onze verplichtingen indirecte verplichtingen jegens andere menselijke wezens.

Aangezien dieren contractbepalingen uiteraard niet kunnen begrijpen en een contract niet kunnen ondertekenen, hebben zij dus geen rechten. Net als kinderen echter, zijn dieren ook het object van de sentimentaliteit van hun eigenaren. U geeft bijvoorbeeld erg veel om uw hond of kat. Hoewel ze zelf rechteloos zijn, worden dieren waar de meeste mensen veel om geven (gezelschapsdieren, walvissen, zeehonden, de Amerikaanse adelaar), toch beschermd door de sentimentele gevoelens van de mensen. Volgens de contractvisie heb ik geen directe verplichtingen jegens uw hond of kat of enig ander dier, zelfs niet de plicht om ze geen pijn of leed aan te doen. Mijn plicht ze geen pijn te berokkenen is een plicht jegens de eigenaren, die wel geven om het wel en wee van hun dieren. Waar het andere dieren betreft, dieren waarbij geen gevoelens van sentimentaliteit in het geding zijn, zoals bijvoorbeeld vee of laboratoriumratten, zijn de plichten verwaagd en soms zelfs onbestaande. Als niemand om deze dieren geeft is de pijn, die ze moeten ondergaan tot de dood er op volgt, hoewel reëel, geen onrecht.

Als de contractvisie een adequate theoretische benadering is voor de morele status van de mens, zal het moeilijk zijn te ontkennen dat het ook een adequate benadering is voor de morele status van het dier. In het eerste geval is de contractvisie evenwel niet adequaat, wat de vraag naar de geschiktheid ervan wat dieren betreft uiterst discutabel maakt. Want volgens de ruw geschetste contractistische stelling bestaat de moraal uit regels, die de mensen elkaar beloven te zullen respecteren. Om welke mensen gaat het? Wel, voldoende mensen om het contract zin te geven; voldoende mensen om de in het contract gestelde regels collectief ten uitvoer te brengen. Tot zover is het in orde voor wat betreft de ondertekenaars van het contract, maar nog niet voor hen die niet uitgenodigd zijn te ondertekenen. In de contractvisie zoals we ze hier beschouwen, is niet gegarandeerd (of vereist) dat iedereen over gelijke kansen moet beschikken in het meebepalen van het morele systeem. Het gevolg is dat met deze benadering van de ethiek de meest flagrante vormen van sociaal, economisch, moreel en politiek onrecht mogelijk kunnen worden gemaakt, variërend van een onderdrukkend kastensysteem tot systematische discriminatie op grond van ras en sekse. In dit systeem gaat macht boven recht. Gedoogd wordt dat de slachtoffers van onrecht aan hun lot worden overgelaten. Het doet niet ter zake zolang geen, of althans weinig, ondertekenaars zich daar zorgen om maken. Zo was er volgens deze visie niets verkeerd met bijvoorbeeld apartheid in Zuid-Afrika, zolang slechts enkele blanke Zuid-Afrikanen het apartheidsysteem verkeerd vonden. Een theorie, die zich zo weinig gelegen laat liggen aan het niveau van de ethiek van de omgang met onze medemens, laat zich helemaal niets gelegen liggen aan de omgang met onze medeschepselen, de dieren.

Ik heb al opgemerkt dat de versie van de contractvisie die zojuist beschreven is, een ruwe variant is en de eerlijkheid tegenover de aanhangers ervan gebiedt mij te zeggen dat er meer verfijnde varianten mogelijk zijn. In zijn boek *A theory of Justice* zet John Rawls een versie van de contractvisie uiteen waarbij de ondertekenaars gehouden zijn de toevallige kenmerken van de mens, zoals ras, sekse en de mate van intelligentie, te negeren. Rawls is van mening dat alleen door het ontkennen van zulke kenmerken verzekerd kan worden dat de rechtsregels waarover de ondertekenaars het eens zijn geworden, niet berusten op vooroordelen. Ondanks de verbeteringen in de zienswijze van Rawls in vergelijking met ruwere

vormen van de contractvisie, blijft zij toch gebreken vertonen: systematisch wordt ontkend dat wij directe verplichtingen hebben ten opzichte van medemensen die geen rechtsbesef hebben, kinderen en zwakzinnigen bijvoorbeeld!

De idee van de indirecte verplichtingen, met inbegrip van de meest nobele, kan onze rationele goedkeuring niet wegdragen. Welke ethische theorie we ook rationeel aanvaarden, zij zal minstens ook rekening moeten houden met het feit dat we tegenover de dieren bepaalde plichten hebben, net als tegenover elkaar. De volgende twee theorieën die ik zal schetsen voldoen aan die voorwaarden.

De eerste is het denkbeeld van de wreedheid-vriendelijkheid. Eenvoudig uitgedrukt houdt deze in dat we een directe plicht hebben om aardig en niet wreed te zijn jegens de dieren. Ondanks de vertrouwde, geruststellende klank van dit idee, geloof ik dat deze zienswijze geen adequate theorie oplevert. Om dit duidelijk te maken, staan we even stil bij het begrip vriendelijkheid. Een vriendelijk persoon handelt vanuit een motief, bijvoorbeeld uit medelijden of bezorgdheid. Dat is een deugd. Maar er is geen garantie dat een goede daad ook een rechtvaardige is. Als ik een vrijgevege racist zou zijn, zal ik geneigd zijn tegenover de mensen van mijn eigen ras vriendelijk te zijn en hun belangen te stellen boven die van anderen. Mijn vriendelijkheid zou oprecht zijn en, zover die reikt, goed. Ik acht het echter overduidelijk dat mijn goede daden moreel niet onberispelijk zijn; ja, zelfs fout, omdat ze voortkomen uit onrecht. Hoewel vriendelijkheid en deugd zeker aan te moedigen zijn, leggen ze weinig gewicht in de schaal voor een theorie van rechtvaardigheid.

Met wreedheid is het niet veel beter gesteld. De menselijke handelingen zijn wreed, wanneer er een gebrek aan medeleven uit blijkt met het lijden van de medemens of, erger nog, als men zich verlustigt in het lijden van de ander. In al haar gedaanten is wreedheid slecht, een tragische menselijke tekortkoming. Maar net als het feit dat iemand die gemotiveerd wordt door vriendelijkheid nog niet garandeert dat wat hij of zij doet ook goed is, zo is de afwezigheid van wreedheid nog geen garantie dat iemand zal nalaten onrechtvaardige dingen te doen. Artsen die een abortus uitvoeren, bijvoorbeeld, zijn niet wreed of sadistisch. Maar dit gegeven lost nog niet het moeilijke vraagstuk op van de ethische rechtvaardiging van abortus. Niet veel anders is het met de ethiek van onze omgang met de dieren. We moeten ja zeggen tegen vriendelijkheid en neen tegen wreedheid. Maar laten we niet veronderstellen dat daarmee het vraagstuk van wat moreel goed of kwaad is, beantwoord is.

Sommigen zijn van mening dat de theorie die we proberen te formuleren een utilitaristische moet zijn. Een utilitarist aanvaardt twee morele beginselen. Het eerste is de gelijkheid: ieders belang telt, identieke belangen zijn van gelijk gewicht. Wit of zwart, Amerikaan of Iraniër, mens of dier - ieders pijn of teleurstelling is van even groot belang als de pijn en frustratie van ieder ander. Het tweede is het utiliteitsbeginsel: handel zo, dat voor alle bij het resultaat betrokken mensen het evenwicht gevonden wordt tussen bevrediging en teleurstelling. Als utilitarist dien ik mijn morele afwegingen zo te benaderen: ik dien mij af te vragen wat de uitwerking zal zijn van mijn handelen, wat de mate zal zijn waarin ieder individu die door mijn handelen beïnvloed zal worden en wat tot het beste resultaat zal leiden. Met andere woorden: welke keuze het beste resultaat zal opleveren en het juiste evenwicht zal teweegbrengen tussen tevredenheid en teleur-

stelling. Die keuze, hoe die ook zal uitvallen, moet gemaakt worden. Daar ligt mijn morele plicht.

De grote aantrekkingskracht van het utilitarisme ligt in het onwrikbare geloof in de maatschappelijke gelijkheid: de belangen van de mensen wegen even zwaar. De soorten verfoeilijke discriminatie die door sommige vormen van de contractvisie gerechtvaardigd worden - discriminatie op grond van ras of sekse bijvoorbeeld - lijken in beginsel uitgesloten bij het utilitarisme. Ook het *speciesisme*, de systematische discriminatie op grond van het toebehoren tot een bepaalde soort, lijkt er door te worden gekelderd.

De gelijkheid die we vinden bij het utilitarisme is echter niet van de soort die we bij voorstanders van mensen- en dierenrechten zouden moeten aantreffen. In het utilitarisme is geen ruimte voor gelijke rechten van het individu, omdat er geen ruimte is voor de gelijkwaardigheid, die inherent is aan gelijke rechten. Wat voor de utilitarist van waarde is, is de bevrediging van de belangen van het individu, niet het individu zelf, om wiens belangen het gaat. Een wereld waarin men zijn behoefte aan water, voedsel en warmte bevredigt, is, als alles verder gelijk blijft, beter dan een wereld waarin die behoeftebevrediging niet vrijelijk kan plaatsvinden. Hetzelfde geldt voor de dieren met identieke verlangens wat betreft behoeftebevrediging. Noch de mens, noch het dier, heeft op zich enige waarde. Alleen onze gevoelens hebben waarde.

De volgende analogie zal het filosofische aspect duidelijk maken. Drie kopjes bevatten respectievelijk een zoete, een bittere en een gemengde vloeistof. De vloeistof is waardevol: hoe zoeter hoe meer, hoe bitterder hoe minder. Het kopje, het omhulsel, heeft geen waarde; het gaat om wat er in zit. Voor de utilitarist zijn wij het kopje: als individu hebben wij geen waarde en dus geen gelijke waarde. Wat waarde heeft is wat er in ons zit, het reservoir van onze gevoelens. Gevoelens van tevredenheid hebben positieve, gevoelens van frustratie negatieve waarde.

Voor het utilitarisme doemen ernstige problemen op als we ons voor ogen houden dat het ons oplegt de beste resultaten voort te brengen. Dat betekent niet de beste resultaten voor mij persoonlijk, voor mijn familie en vrienden, of voor een willekeurige persoon. Neen, het gaat erom het aantal teleurstellingen en de bevrediging van iedereen met wie we omgaan in kolommen onder elkaar te zetten; de genoegens in de ene, de teleurstellingen in de andere kolom. Vervolgens worden de kolommen opgeteld voor elk van de ons gegeven keuzemogelijkheden. Daarom wordt het utilitarisme een aggregatieve theorie genoemd. Vervolgens moeten we een keuze maken die de grootste mogelijkheid biedt een evenwicht te bewerkstelligen tussen teleurstelling en bevrediging. De handeling die tot dit resultaat leidt, is die welke we moreel gesproken zouden moeten uitvoeren. Die handeling hoeft niet per se de meest gunstige gevolgen te hebben voor mij persoonlijk, of voor mijn familie en vrienden, of voor een laboratoriumdier. De gunstigste bij elkaar opgetelde gevolgen hoeven niet noodzakelijkerwijs de gunstigste te zijn voor ieder willekeurig individu.

Het belangrijkste bezwaar tegen het utilitarisme is dat het een aggregatieve theorie is: verschillende individuele teleurstellingen en genoegens worden bij elkaar gevoegd en opgeteld. Mijn tante Bea is, hoewel lichamelijk gezond, een passieve, chagrijnige, zure, oude vrouw. Ze heeft veel geld, en zou graag nog lang blijven leven. Ik zou een rijk man zijn als ik haar geld zou hebben; geld, dat ik na haar

dood uiteindelijk toch zal erven, maar dat ze me nu weigert te geven. Om een enorme belastingaanslag te vermijden zal ik een fiks bedrag uit de erfenis schenken aan het plaatselijke kinderziekenhuis. Veel kinderen hebben profijt van mijn vrijgevigheid, en dat zal hun ouders, familieleden en vrienden veel plezier doen. Als ik de erfenis niet snel krijg, komt er van al mijn ambities helemaal niets terecht. Die ene keer in mijn leven dat ik iets groots kan verrichten, gaat aan mij voorbij. Zou ik tante Bea dan maar vermoorden? Ik kan rekenen op de medewerking van haar huisarts, die hetzelfde goede doel nastreeft als ik en over wiens duistere verleden ik het één en ander weet. Waarom niet de daad bij het woord gevoegd op een, laat ons zeggen, professionele manier? De kans gepakt te worden is bijzonder klein. En wat mijn door wroeging geplaagde geweten aangaat, ben ik vindingrijk genoeg om - eenmaal liggend op het strand van Acapulco - meer dan genoeg troost te vinden door te denken aan de vreugde en de gezondheid die ik zoveel mensen geschonken heb.

Stel dat ik tante Bea inderdaad vermoord en dat het verhaal afloopt zoals ik hier geschetst heb. Zou ik iets verkeerd gedaan hebben, iets immoreel? Men kan denken dat dit inderdaad zo is, doch niet volgens het utilitarisme. Mijn handelen was niet verkeerd, omdat ik het gunstigste evenwicht heb voortgebracht voor alle betrokkenen. Door tante Bea te vermoorden hebben de arts en ik gedaan waartoe de plicht ons riep. Dit argument kan keer op keer herhaald worden, ter illustratie van het feit dat de utilitaire houding tot resultaten leidt, die door rechtvaardige mensen als moreel gevoelloos beschouwd worden. Het is verkeerd om omwille van het bewerkstelligen van de gunstigste resultaten voor anderen tante Bea te vermoorden. Het doel heiligt niet de middelen. Elke doelmatige morele theorie moet verklaren waarom dat zo is. Het utilitarisme faalt wat dat betreft en kan dus niet de theorie zijn die we zoeken.

Wat staat ons nu te doen? Moeten we dan van vooraf aan beginnen? De moeilijkheid ligt, denk ik, in de utilitaire visie op de waarde van het individu, of beter gezegd, het ontbreken van die waarde. Stel dat we nu aannemen dat individuen, zoals jij en ik bijvoorbeeld, waarde hebben als individu; we noemen die waarde *inherente* waarde. Daarmee geven we aan dat we meerwaarde hebben, dat we meer zijn dan alleen reservoirs. Om bovendien te voorkomen dat onrecht, zoals slavernij en discriminatie, mogelijk gemaakt wordt, moeten we wel aannemen dat alle mensen gelijkwaardig zijn, ongeacht sekse, ras, geloof of afkomst. Eveneens kunnen irrelevante persoonlijke kenmerken als talent, intelligentie, rijkdom, persoonlijkheid, pathologie, of iemand geliefd en bewonderd of veracht en gehaat wordt, buiten beschouwing worden gelaten. Het genie en het zwakzinnige kind, de prins en de bedelaar, de hersenchirurg en de groenteman, moeder Teresa en de meest gewetenloze handelaar in tweedehands auto's, ze zijn allen gelijkwaardig en hebben er recht op met respect bejegend te worden, en niet gereduceerd tot dingen, alsof ze uitsluitend als hulpmiddel voor anderen bestaan. Mijn waarde als individu staat los van mijn verdienstelijkheid voor de medemens en omgekeerd. Geen respect betonen voor elkaars individuele, onafhankelijke waarde staat gelijk met immoreel gedrag en is een schending van de rechten van het individu.

De rationele deugden van deze visie, die ik de *rechtvisie* noem, zullen duidelijk zijn. In tegenstelling tot de (ruwe) vorm van de contractvisie, bevestigt de rechten-

visie in beginsel de morele ontoelaatbaarheid van alle vormen van raciale, seksuele en sociale discriminatie. In tegenstelling tot het utilitarisme, ontkent de rechtensvisie dat het gerechtvaardigd is alle middelen toe te passen in het bereiken van een bepaald doel, waarbij de rechten van het individu geschonden worden. Daarom zou bijvoorbeeld ook de moord op tante Bea ontoelaatbaar zijn, want dat zou betekenen dat de onbillijke bejegening van het individu, omwille van het maatschappelijk welzijn, goedkeuring zou vinden, hetgeen in de rechtensvisie ontoelaatbaar is.

Naar mijn mening is de rechtensvisie rationeel de meest bevredigende morele theorie. Zij overtreft alle andere theorieën in de mate waarin de grondslagen van onze verplichtingen jegens elkaar belicht en verklaard worden - het domein van de menselijke ethiek. Wat dit betreft vindt de rechtensvisie de beste redenen en de beste argumenten aan haar zijde. Als het mogelijk zou zijn om aan te tonen dat alleen de mens binnen het kader van de rechtensvisie past, dan zou iemand als ikzelf, die in dierenrechten gelooft, genoodzaakt zijn bij een andere theorie te rade te gaan.

Pogingen om het denkkader te beperken tot de mens schieten aantoonbaar te kort. Het is waar dat bij de dieren veel menselijke vermogens ontbreken. Ze kunnen niet lezen, of hogere wiskunde leren, een boekenkast in elkaar zetten of een ingewikkeld recept bereiden. Maar dat kunnen veel mensen ook niet en toch zeggen we daarom niet dat ze minder inherente waarde hebben; minder recht om met respect behandeld te worden dan andere mensen. Het gaat om de onmiskenbare overeenkomsten tussen de mensen, niet om de verschillen. En de enig belangrijke, fundamentele overeenkomst is deze: dat ieder mens het belevende, ervarende onderwerp is van zijn of haar eigen leven. Elk bewust wezen heeft een individueel welzijn dat op zich belangrijk is, ongeacht het nut ervan voor anderen. We willen keuzen maken, we geloven en voelen, we hebben herinneringen en verwachtingen. Al die dimensies in ons leven, ook vreugde en pijn, geluk en leed, bevrediging en teleurstelling, ons voortleven en ons ontijdig heengaan, maken iets uit voor de kwaliteit van ons bestaan zoals dat door elk van ons, als individuen, wordt ervaren. Omdat dit ook geldt voor de dieren waarmee we begaan zijn (bijvoorbeeld dieren waar valstrikken voor worden gezet en dieren die gegeten worden), moeten ook zij beschermd worden als tot beleving in staat zijnde wezen met inherente waarde.

Sommigen zijn gekant tegen het idee dat dieren inherente waarde hebben. Zij zeggen: 'Alleen de mens heeft waarde.' Hoe kan men zo'n beperkt denkbeeld verdedigen? Door te zeggen dat alleen de mens beschikt over de benodigde intelligentie, wilsvrijheid en rede? Er zijn zoveel mensen die niet aan die maatstaf voldoen, maar die niettemin redelijkerwijs gesproken waarde hebben, meer dan alleen hun nuttigheidswaarde voor de medemens. Beweren we dan dat alleen de mens tot de enige goede soort behoort, de soort *Homo sapiens*? Maar dat is regelrecht speciecisme. Wordt er dan beweerd dat uitsluitend en alleen de mens over een onsterfelijke ziel beschikt? Dan hebben de tegenstanders handen vol werk. Ik ben zelf niet afkerig van het idee dat de ziel onsterfelijk is. Voor mijzelf gesproken hoop ik ten diepste dat ik er ook één heb. Maar ik wil mijn houding ten aanzien van een omstreden ethische vraag niet baseren op een standpunt over de nog meer omstreden kwestie wie of wat er over een onsterfelijk ziel beschikt. Op zo'n

manier komen we alleen maar dieper in de problemen te zitten. Het is verstandiger om problemen van ethische aard op te lossen zonder meer controversiële veronderstellingen te maken dan nodig is. De vraag wie inherente waarde heeft is zo'n probleem; één dat rationeler kan opgelost worden zonder de invoering van de idee van de onsterfelijkheid van de ziel.

Nu zullen sommigen zeggen dat de dieren wel inherente waarde hebben, maar minder dan de mensen. Opnieuw echter is het aantoonbaar zo dat de poging om dit denkbeeld te verdedigen geen rationele rechtvaardiging heeft. Wat is de grondslag van het idee dat de mens meer inherente waarde heeft dan het dier? Het ontbreken van rede, wilsvrijheid en intellect? Dat kan alleen opgaan als we hetzelfde oordeel zullen hebben ten aanzien van geestelijk gebrekkige mensen. Het is echter niet zo dat geestelijk gebrekkige mensen, mentaal gehandicapte kinderen bijvoorbeeld, of zwakzinnigen, minder inherente waarde hebben dan u en ik. In dit geval kunnen we niet rationeel de zienswijze onderschrijven dat de dieren, die bewust hun bestaan ervaren, minder inherente waarde zouden hebben. De inherente waarde is gelijkelijk over allen verdeeld, of het nu om mensen of om dieren gaat. De inherente waarde behoort gelijkelijk aan allen die het leven bewust ervaren. Of zij ook aan andere fenomenen kan toegekend worden, rotsen, rivieren, bomen, gletsjers, dat zullen we nooit te weten komen. Maar we hoeven dit ook niet te weten, om een pleidooi te kunnen houden voor dierenrechten. We hoeven evenmin te weten, bijvoorbeeld, hoeveel mensen er in aanmerking komen voor het kiesrecht bij de volgende presidentsverkiezingen om te weten of ik ervoor in aanmerking kom. Zo hoeven we ook niet te weten hoeveel mensen inherente waarde hebben om te weten dat sommige mensen ze hebben. Wanneer het gaat om dierenrechten dienen we te beseffen dat de dieren, waarop in onze cultuur gejaagd wordt, die dagelijks, zonder dat we erbij nadenken, worden opgegeten en gebruikt in laboratoria, bewust hun bestaan ervaren. En dat beseffen we inderdaad. We weten maar al te goed dat letterlijk miljarden dieren levende wezens zijn, in de betekenis die hierboven uiteengezet is, en derhalve inherente waarde hebben, net als wij. Teneinde tot de formulering te komen van de meest sluitende theorie omtrent onze plichten jegens elkaar moeten we erkennen dat in onze inherente waarde als individu de rede - niet gevoelens, niet emoties - ons dwingt de inherente waarde van de dieren te erkennen en daarmee hun recht om met respect behandeld te worden.

Dat is, zeer ruw geschetst, de vorm en aanleg van de zaak van de dierenrechten. Veel details van de aangevoerde argumenten ontbreken hier. Die zijn te vinden in het boek waar ik boven naar verwees. Hier zijn de details niet op hun plaats en tot besluit zal ik mij tot vier punten beperken.

Het eerste is op welke wijze de theorie van de dierenrechten onderdeel uitmaakt en niet vijandig staat ten opzichte van de beweging voor de mensenrechten. Een theorie die een rationele grondslag geeft aan de rechten van het dier, grondvest eveneens de rechten van de mens. Aldus zijn zij, die betrokken zijn in de dierenrechtenbeweging, ook medestanders in de strijd voor de mensenrechten, gelijke rechten voor vrouwen, minderheden en arbeiders. De beweging voor de dierenrechten is uit het zelfde ethische hout gesneden.

Ten tweede kan ik, nu ik in grote trekken de rechtentheorie heb behandeld, bespreken waarom de gevolgen ervan in de veeteelt en het wetenschappelijk onder-

zoek, om twee gebieden te noemen, zo duidelijk en beslissend zullen zijn. In het geval van het misbruik van dieren voor wetenschappelijk onderzoek, pleit de rechtentvisie voor een radicale afschaffing daarvan. Laboratoriumdieren zijn niet onze voorproevers en wij niet hun koningen. Omdat ze routinematig en systematisch misbruikt worden alsof hun waarde beperkt is tot de nuttigheidswaarde voor de mens, worden ze, uit gewoonte, systematisch zonder enig respect behandeld en dus worden hun rechten gewoontematig en systematisch geschonden. Dit geldt met name wanneer de dieren gebruikt worden in overbodige, dubbele en dwaze onderzoeken, en wanneer ze gebruikt worden in onderzoek dat er beloftevol uitziet voor de mens. We kunnen het martelen en doden van mensen (tante Bea bijvoorbeeld) en dieren niet uitsluitend op deze gronden goedpraten. Dat kan zelfs niet in het geval van een 'laag schepsel' als de laboratoriumrat. Het gaat niet om de verfijning of vermindering van het onderzoek, niet om grotere, schonere kooien, niet om meer verdovingsmiddelen, of de afschaffing van meer-voudige operaties; kortom, niet om de sanering van het systeem. Wat nodig is, is de totale vervanging. Het beste gebruik van dieren voor wetenschappelijk onderzoek is geen gebruik. Volgens de rechtentvisie ligt daar onze plicht. Wat betreft de commerciële veeteelt neemt de rechtentheorie eenzelfde abolitionistisch standpunt in. Het fundamentele morele onrecht is niet dat de dieren in benauwende omstandigheden en in afzondering worden opgesloten, of dat er geen rekening gehouden wordt met hun behoeften en voorkeuren. Dat is natuurlijk allemaal verkeerd, maar raakt niet aan het fundamentele onrecht. Het zijn slechts de gevolgen van de diepere, systematische onrechtvaardigheid van de manier waarop dieren gezien en behandeld worden; als hadden ze geen inherente waarde, als waren het alleen maar hulpbronnen voor de mens, naar ons geloven tot in het oneindige aanwendbaar. Het onrecht wordt niet opgeheven door het vee meer leefruimte te geven, een natuurlijker leefmilieu, ze met andere dieren te laten leven, of door proefdieren meer verdoving toe te dienen en ze op te sluiten in grotere, schonere kooien. Alleen de radicale afschaffing van de commerciële veeteelt kan een einde maken aan het onrecht. Om redenen die ik hier niet zal uiteenzetten, is om morele redenen eveneens de totale afschaffing nodig van de jachtsport en de stroperij. Zoals ik al eerder heb gezegd, laten de implicaties van de rechtentheorie niets aan duidelijkheid te wensen over.

De laatste twee onderwerpen betreffen mijn vakgebied, de filosofie. Zij is heel duidelijk geen vervanging van politieke actie. De woorden die ik hier (en in andere gevallen) neer geschreven heb, veranderen op zich niets. Het gaat erom wat we doen met de ideeën die in woorden uitgedrukt worden - door acties en daden kan de bestaande situatie veranderd worden. Alles wat de filosofie kan doen, en wat ik poog te doen, is een idee te geven waarop onze acties gericht moeten zijn. Het gaat over het waarom, niet over het hoe.

Tot slot moet ik denken aan de oplettende recensent die ik al eerder noemde. Hij verweet mij te cerebraal te zijn in mijn denken. Welnu, cerebraal ben ik: de visie op de indirecte plichten, utilitarisme, contract-ethiek, zijn nauwelijks zaken die te maken hebben met diepere gevoelens. Maar ik denk ook aan het beeld van een ballerina als uitdrukking van ingehouden emotie, dat een vriend van mij eens opwierp. In haar kunstvorm liggen beheersing, de lange uren van transpiratie en zware inspanning, van eenzaamheid en oefening, van twijfel en vermoeidheid besloten. Maar ook hier is passie aanwezig, de vurige drang om uit te blinken,

met haar lichaam te spreken en door te dringen in onze geest. Dat is het beeld van de filosofie dat ik u wil geven; een beeld waaruit eerder de ingehouden passie dan het cerebrale naar voren komt. Over het gedisciplineerde is reeds genoeg gezegd. Wat de passie betreft: er zijn momenten, en die zijn niet zeldzaam, dat ik tranen in mijn ogen krijg als ik zie, lees of hoor van het beklagenswaardige lot van de dieren als ze in mensenhanden komen. Hun pijn, hun lijden, hun eenzaamheid, onschuld en dood, wekken woede, medelijden, zorg en afschuw op. De hele schepping kreunt onder het gewicht van het onrecht dat wij die stomme, machteloze schepsels aandoen. Niet alleen ons hoofd maar ook ons hart moet spreken opdat er een einde komt aan het leed en aan de gewoonten en krachten achter de systematische onderdrukking. Iemand heeft eens geschreven dat alle grote bewegingen drie stadia doorlopen: dat van het belachelijk maken, van discussie en van maatschappelijke aanvaarding. Voor de verwezenlijking van het derde stadium is onze passie en onze zelfbeheersing nodig; onze harten en hoofden. Het lot van de dieren ligt in onze handen. God geve dat we dat aankunnen.

### 3. BESCHOUWINGEN BIJ TOM REGANS RECHTENVISIE

*Geertrui Cazaux* \*

Tom Regan kan zonder twijfel als de geestelijke vader van het dierenrechtengedachtegoed beschouwd worden. Samen met de Australische filosoof Peter Singer is hij één van de grondleggers van het moderne 'animal defense' debat. Alhoewel het belang van Regans *The Case for Animal Rights* voor beschouwingen omtrent het moreel statuut van dieren en de impuls die hij daarmee wereldwijd heeft gegeven aan de ontwikkeling van dierenrechten en -bevrijdingsbewegingen, niet kan worden tegengesproken, is er toch ruimte voor een aantal kanttekeningen. Regan legt vanuit zijn 'rechten'-discours zeer sterk de nadruk op het niveau van het individu, op de individuele verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid (begin bij jezelf, wat kan ik zelf doen?). Individuele aanpassingen met betrekking tot eet- en kledingsgewoontes, vrijetijdsbestedingen en algemene consumptiepatronen zijn een logische en consequente gevolgtrekking uit de dierenrechtenethiek die Regan voorstaat. Veranderingen in individuele levenspatronen (hoe aanbevelingswaardig en noodzakelijk ze ook zijn) kunnen echter niet opboksen tegen de geïnstitutionaliseerde systemen van onderdrukking en uitbuiting waarvan miljoenen dieren vandaag het slachtoffer zijn. Het is in deze institutionele context ook zeer moeilijk om op het individuele niveau verantwoordelijkheden te gaan toewijzen. Het toekennen van morele rechten aan (bepaalde) dieren levert bovendien geen garantie voor de effectieve realisatie ervan. Een blik op de korte geschiedenis van 'mensenrechten' levert talloze voorbeelden waarbij deze flagrant met de voeten getreden worden, ondanks de plechtige Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens.

---

\* Geertrui Cazaux studeerde criminologie aan de Universiteit Gent en Milieuwetenschap aan de Universitaire Instelling Antwerpen. Ze is momenteel verbonden aan de Vakgroep Grondslagen van het Recht van de RUG, waar ze een doctoraat voorbereidt over de problematiek van het antropocentrisme en speciesisme in de criminologiebeoefening.

Welke instrumenten zijn dan het meest geschikt om die morele rechten te doen respecteren en naleven? Welke culturele, politieke en economische factoren verhinderen de effectieve uitoefening van toegekende rechten? Alhoewel Regan niet helemaal voorbij gaat aan deze contextuele determinanten, wordt de aandacht voor het belang van én de nood aan grootschalige sociale, politieke en economische transformaties verwaarloosd. (zie Benton, 1993). Het is dan ook van belang dat de discussies die gevoerd worden omtrent het toekennen van een (positief) moreel statuut aan dieren onderwerp gaan uitmaken van onderzoek met een meer algemeen sociaal-wetenschappelijke omkadering. Aldus kunnen concrete aangrijpingspunten naar voren gebracht worden om het dierenrechtengedachtengoed in de praktijk van het dagdagelijkse leven doorgang te laten vinden. Een aantal voorbeelden van mogelijke onderzoeksvragen: Komt de wet betreffende de bescherming van het welzijn van dieren van 4 mei 1995 tegemoet aan de erin vooropgestelde doelstellingen? Is een strafwetgeving wel een adequaat instrument? Kunnen in de context van deze thematiek argumenten gevonden worden om het pleidooi voor de (straf)rechtelijke aansprakelijkheid van organisaties te ondersteunen? Welke mechanismen spelen een rol bij het al dan niet toekennen van het etiket van landbouwhuisdier/gezelschapsdier/proefdier/wild dier aan een bepaald(e) dier(soort)? Welke (f)actoren dragen bij tot het in stand houden van de discrepantie tussen de feitelijke toestand waarin duizenden dieren zich bevinden en de beeldvorming hieromtrent? Welke gelijkenissen/verschillen vertoont de dierenrechten- en dierenbevrijdingsbeweging met andere sociale bewegingen? In België is wetenschappelijk onderzoek dat deze vraagstellingen centraal stelt quasi onbestaande.

Het gedachtengoed dat gemeenzaam de noemer 'dierenrechten' toebedeeld krijgt omhelst natuurlijk een veel groter spanveld dan de ideeën van Regan hieromtrent. Naast de 'liberal rights' invulling van Regan (1983) zijn ook vanuit het utilitarisme (Singer, 1975) en vanuit een feministische invalshoek (Adams, 1990, zie ook Adams & Donovan, 1996) belangrijke bijdragen geleverd aan de theoretische justificatie voor een 'dierenethiek'. De aandacht voor deze thematiek is het laatste decennium zelfs exponentieel toegenomen en het debat heeft dan ook een zekere maturiteit verworven. Wat herhaaldelijk expliciet wordt benadrukt is dat 'dierenrechten' en 'mensenrechten' niet als antagonismen dienen gezien te worden, maar als complementaire strijdpunten in het aanvechten van onrechtvaardigheid (*injustice*), onderdrukking (*dominion*) en uitbuiting (*exploitation*). Het dient ook onderstreept te worden dat alhoewel de diverse stromingen verschillen in theoretische oriëntatie, ze gelijklopen in hun praktische benadering en een vegetarische (of zelfs veganistische) levensstijl voorstaan.

Omdat het thema zo gevoelig ligt, wordt natuurlijk elk aspect waar mogelijk twijfel over kan rijzen, elk mogelijk teken van inconsistentie, des te sterker en heviger aangegrepen door tegenstanders in een poging om de hele beweging onderuit te halen. Een groot discussiepunt in het hele debat is het aanduiden van bepaalde criteria om gelijkenissen of verschillen tussen mensen en dieren vast te leggen. Een stijgend aantal bevindingen uit diverse wetenschapsdomeinen spreekt de scherpe scheidingslijn die getrokken wordt tussen mens- en andere diersoorten tegen, waardoor de continuïteitsthese niet alleen met biologische argumenten maar tevens vanuit een sociaal-psychologische (cf. Regans 'subject-of-a-life' notie) in-

valshoek kan worden gestaafd. Onvermijdelijk blijven er heel wat epistemologische moeilijkheden om vooral deze laatste soort criteria over de 'soortgrens' te gaan vaststellen. De onzekerheden over waar precies de scheidingslijn (welke diersoorten wél/niet moreel relevant) getrokken dient te worden, mogen echter geen excuus vormen om te volharden in die praktijken die het recht van dieren op een respectvolle behandeling schaamteloos overtreden. Het voorzorgsprincipe (*precautionary principle*) kan ons aansporen om de 'dierenrechten'-ethiek dan ook toe te passen op dié diersoorten waarover nog geen wetenschappelijke zekerheid maar wel al een vermoeden betreffende hun sociaal-psychologische mogelijkheden bestaat.

## Literatuur

Adams, C.J., *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York, 1990.

Adams, C.J. & Donovan, J.(eds.), *Animals & Woman. Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham and London, 1995.

Benton, T., *Natural Relations. Ecology, Animal Rights & Social Justice*, Verso, London, 1993.

Regan, T., *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983.

Singer, P., *Animal Liberation*, Random House, New York, 1975.

## Dirk Boeckx \*

Dieren hebben volgens Regan het recht om met respect behandeld te worden omdat ze, net als mensen, inherente waarde hebben. Een wezen heeft inherente waarde, onafhankelijk van zijn waarde voor andere wezens, wanneer het zijn leven ervaart als subject. Elk bewust wezen met een individueel welzijn dat belangrijk is voor dat wezen zelf, ervaart zijn leven als subject. Conclusie: telkens wanneer een mens handelt zonder respect voor de inherente waarde van een ander individu, handelt hij immoreel (dieren kunnen natuurlijk niet immoreel handelen).

In plaats van het over de inherente waarde van dieren te hebben, had Regan net zo goed kunnen spreken over 'de dierlijke waardigheid'. Immorele handelingen ten aanzien van dieren zijn handelingen die de dierlijke waardigheid schenden. Dat deze uitspraak vreemd in de oren klinkt, heeft waarschijnlijk evenzeer te maken met de mate van abstractie van het begrip *waardigheid* als met het feit dat we niet gewoon zijn het woord 'waardigheid' en het woord 'dierlijk' met elkaar te associëren. De term 'waardigheid' signaleert echter enkel dat een wezen morele status heeft. Hij voegt niets toe aan deze status; er is geen extra moreel feit waarnaar verwezen wordt met de term. Op dezelfde wijze heeft de term 'inherente waarde' iets weg van een retorisch hulpmiddel om de komst van morele status te verkondigen.

---

\* Dirk Boeckx studeerde oriëntalistiek en filosofie aan de universiteiten van Leuven, Delhi en London. Hij is momenteel fellow in het departement filosofie van Cornell University.

Het is al duidelijk gemaakt dat wezens die bewustzijn hebben wezens zijn met morele status. Het zijn immers juist wezens met bewustzijn die hun leven als subject kunnen ervaren. Spreekt Regan zichzelf dan niet tegen als hij ook schrijft dat we niet weten - misschien nooit zullen weten - of rotsen, rivieren en bomen inherente waarde hebben? Neen. Hij beweert enkel dat tot de categorie van dingen die inherente waarde hebben zeker al die wezens behoren die hun leven als subject ervaren. En daarbij misschien ook nog andere dingen. Die twijfel impliceert dat het criterium van bewustzijn wel eens niet het ultieme criterium zou kunnen zijn voor het toekennen van morele status.

Het is in elk geval niet vanzelfsprekend om rotsen en bomen over dezelfde kam te scheren. In 1923 propageerde Albert Schweitzer de ontwikkeling van een ethische houding die de bescherming van alle leven zou opvatten als manifestatie van een innerlijke, spirituele relatie met de wereld, waarbij de toewijding van de mens aan de wereld zou bestaan in de toewijding tot elke vorm van levend wezen waarmee het in relatie kan treden<sup>4</sup>.

“De ethische mens”, schreef Schweitzer, “trekt geen blad van een boom, plukt geen bloem, en draagt er zorg voor geen insect plat te trappen.” Een gelijkaardige houding is te vinden bij de volgelingen van het Jāinisme, die uit respect voor het leven in de aarde geen wortelgroenten eten, of die met een doekje voor de mond vermijden insecten of bacteriën in te ademen. Het enige ethisch beginsel dat zulke houding kan motiveren is het beginsel dat elke vorm van leven morele status of inherente waarde bezit.

Het voorbeeld van het Jāinisme en van Schweitzer zetten ons inderdaad aan het denken over het bewustzijn als criterium voor het hebben van morele status. Hebben mosselen of mieren bewustzijn? Zijn zij subjecten die hun leven ervaren? Hoogstwaarschijnlijk niet. Maar is dat dan een aanleiding om hun status te beschouwen louter in functie van het nut dat ze ons kunnen opleveren? De oplossing die zich opdringt is dat mieren en mosselen minder inherente waarde hebben dan wezens met bewustzijn. Ze hebben morele status, maar deze is niet van hetzelfde kaliber als die van de ‘hogere’ diersoorten. Deze oplossing komt echter onder vuur van de argumentatie die Regan aandraagt om discriminatie op basis van rede of intellect aan te vallen. Het feit dat sommige wezens minder rede of een minder groot intellect hebben verantwoordt niet het toeschrijven van minder inherente waarde aan die wezens. Maar als die argumentatie klopt, dan is ze ook van toepassing op de factor bewustzijn, lijkt me. Want welk heilig verbond bestaat er tussen morele status en bewustzijn? Op die manier wordt Regans argumentatie toch wel een beetje tegen hem zelf gekeerd.

Een tegenargument kan als volgt gaan: ‘Iemand die in een permanent comateuze toestand verkeert, en waarvan we (laten we veronderstellen) zeker weten dat hij niet meer bij bewustzijn zal komen, heeft minder inherente waarde dan iemand anders. Hetzelfde geldt voor een kind dat geboren wordt zonder hersens. Dus is bewustzijn toch cruciaal.’ Met de premisse kunnen we misschien akkoord gaan;

---

<sup>4</sup> Zie voor illustraties Andrew Linzey en Tom Regan, *Animals and Christianity: a Book of Readings*, London: SPCK en New York: Crossroad, 1989, pp. 118-20.

met de conclusie ligt dit moeilijker. Is het criterium om minder inherente waarde toe te schrijven in dit geval de afwezigheid van bewustzijn, of veeleer het onvermogen om überhaupt als mens te kunnen functioneren? Indien we voor de tweede optie kiezen, dan lijkt het niet langer gerechtvaardigd om de verminkte mens te vergelijken met het gezonde dier zonder bewustzijn. Dit laatste zou dan meer inherente waarde hebben dan de comateuze patiënt.

Dus mosselen hebben over het algemeen evenveel inherente waarde als mensen. Is dat nu niet de *reductio ad absurdum* van de hele krachttoer om inherente waarde toe te kennen aan dieren? Ik geloof het niet. Men kan inderdaad ten gronde discussiëren over het criterium om objecten met morele status te onderscheiden van objecten zonder die status. Bewustzijn? Mentaal leven? Gewaarwording? Leven? Maar ondertussen heeft Regan het wel gepresteerd om onze traditionele criteria te bevragen en te verleggen, en dat is op zich al een goede zaak.

Zo is de westerse seculaire idee dat dieren enkel dienen om de mens, als hij daar zin in heeft, van nut te zijn, goeddeels gebaseerd op het werk van Thomas van Aquino (al zijn we ons daar natuurlijk niet van bewust)<sup>5</sup>.

Thomas steunde zich op zijn beurt op de Bijbel en vooral op Aristoteles. Deze beweerde dat de afwezigheid van rede bij dieren hen niet deed bewegen uit zichzelf, maar vanuit een of andere natuurlijke impuls. Die impuls was een teken dat dieren van nature waren voorbestemd om ter beschikking te staan van de mensen<sup>6</sup>. Hoe is echter de sprong van de afwezigheid van rede naar de afwezigheid van morele status te verantwoorden? Een ander criterium dat mensen op een voetstuk plaatst is dat van de 'natuurlijke morele orde'. In de natuur heerst het recht van de sterkste en de '*survival of the fittest*'. Dieren eten elkaar toch ook op, en de sterkste wint. Dus, aangezien wij de sterksten zijn, hebben wij als mensen het recht om dieren te gebruiken voor allerlei doeleinden. Deze opvatting wordt zelden besproken door professionele filosofen, omdat het voor hen duidelijk is dat er niet zo iets bestaat als een natuurlijke morele orde. De natuur is ethisch neutraal. Als we niet zeker kunnen zijn dat iemand de natuurwetten geschapen heeft met de bedoeling om ons iets te leren over moraliteit, dan is elke herinterpretatie van fysische wetten als morele wetten gedoemd tot mislukken, want arbitrair. Deze 'morele orde'-idee is echter enorm populair als gevolg van de verspreiding op ruime schaal van vulgaire varianten van enkele sociobiologische inzichten, overgoten met een neodarwinistische saus. Overigens verwijzen mensen naar de natuur als hen dat goed van pas komt. Neem nu het volgende voorbeeld. Er bestaat nogal wat overspel in het dierenrijk. Vormt dat een reden voor mij om mij overspelig te gaan gedragen? De gedachte is absurd.

Een bij filosofen invloedrijk argument tegen het toekennen van gelijke morele status aan dieren, is dat enkel wezens die moreel kunnen handelen gelijke morele status hebben. De enige individuen die iets kunnen willen in overeenstemming met morele beginselen zijn mensen. Kant schreef al dat er iets inherent waardevol is aan individuen die dat vermogen hebben. Maar aangezien dieren geen moreel

---

<sup>5</sup> St. Thomas van Aquino, *Summa Theologica*, vraag 64, artikel 1; vraag 65, artikel 3.

<sup>6</sup> Aristotle, *The Politics*, 1, VIII, vertaald door T.A. Sinclair, Penguin Books, 1985.

beseft hebben, hebben zij minder of (voor Kant) geen inherente waarde<sup>7</sup>. Bovendien is het onmogelijk om bepaalde morele verplichtingen te hebben ten aanzien van een ander als die ander geen verplichtingen heeft ten aanzien van jezelf, zo luidt de redenering. Met de laatste hersenkronkel kunnen we snel komaf maken. We hebben morele verplichtingen ten aanzien van baby's en zwaar geestelijk gehandicapten. Deze mensen genieten zonder twijfel morele status. Nochtans hebben zij geen verplichtingen ten aanzien van ons. Wat het vermogen tot moreel handelen aangaat: waarom zouden enkel morele individuen morele status moeten krijgen? Laten we enige vergelijkingen maken. Het feit dat een volwassen mens een moreel beseft heeft, en een kangoeroe niet, is duidelijk relevant met betrekking tot het verantwoordelijk houden van de volwassene voor zijn handelingen, en het niet verantwoordelijk houden van de kangoeroe voor zijn handelingen (ik veronderstel dat we akkoord gaan dat kangoeroes handelingen stellen). Het feit dat een kangoeroe pijn kan voelen en een rots niet, is relevant met betrekking tot je besluit om geen steen te laten vallen op het beest, maar misschien wel op de rots. Maar hoe is het al dan niet hebben van moreel beseft relevant voor het toekennen of ontzeggen van gelijke morele status? Er is geen logisch of oorzakelijk verband. We stoten hier op hetzelfde soort sprong als de sprong die Aristoteles maakte<sup>8</sup>.

Tenslotte blijven we zitten met de vraag of er dan ook geen sprong bestaat tussen de afwezigheid van bewustzijn en de ontkenning van morele status. Inderdaad, maar de sprong is veel kleiner geworden. Verschillen in fysieke en/of psychische eigenschappen tussen bepaalde categorieën van wezens zijn steeds gebruikt geworden om onderdrukkende handelingen en het toeschrijven van minder morele status te verantwoorden. Zo werden slavernij, de discriminatie van de vrouw, van de zwarte, en van de homoseksueel gerechtvaardigd door het soort van Aristotelische sprongen waarvan we hier twee voorbeelden hebben gegeven. Het is de grote verdienste van Regan dat hij, met een gedisciplineerde passie, het in vraag stellen van dat soort sprongen heeft doorgetrokken tot haar logische consequentie.

### *Rudy De Meester* \*

Wat volgt is een reflectie over de voordracht gehouden door Tom Regan met als titel '*Animal Rights, Human Wrongs*' en Regans tekst '*Een Pleidooi voor Dierenrechten*'. Wat ik schrijf heeft dan ook enkel hierop betrekking, en niet op het hele werk van

7 Kant, *Lectures on Ethics*, Louis Infield (transl.), New York: Harper and Row, 1963, p. 239; zie ook bv. Carl Cohen, *The Case Against Animal Rights*, in Janelle Röhr (ed.), *Animal Rights: Opposing Viewpoints*, Greenhaven Press, San Diego: 1989, p. 25; Mary Warren, *Human and Animal Rights Compared*, in Robert Elliot en Arran Gare (eds.), *Environmental Philosophy*, Philadelphia: Penn University Press, 1983, pp. 112-123.

8 Voor een uitgebreide bespreking van dit argument, zie David DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 67-71.

\* Rudy De Meester is een dierenarts die reeds twintig jaar praktijk uitoefent voor grote en kleine huisdieren. Hij is tevens werkzaam in een slachthuis waar hij toeziet op de gezondheidstoestand van dieren voor de slachting en het naleven van elementaire regels van dierenwelzijn. Zijn interesse gaat vooral uit naar de studie van het gedrag van dieren en het koppelen van de gegevens die hierbij worden bekomen aan de problematiek van dierenwelzijn en diergeneeskundige ethiek. In die optiek is hij ook student-vorser aan de faculteit diergeneeskunde te Gent.

Regan. Vermits Regan noch in de tekst, noch in de lezing echt grondig is ingegaan op de problematiek, kan het zijn dat mijn bijdrage onrechtvaardig is tegenover de man en zijn ideeën, waarvoor ik me hierbij verontschuldigd.

Zowel de voordracht als de tekst zijn mijns inziens gevuld met vaak onnauwkeurige en vereenvoudigde stellingen. Volgens mij werd te vaak beroep gedaan op retorische trucjes, eerder dan op logisch denken. Wil dit zeggen dat de tekst geen waarde heeft? Zeker niet, als inleiding op het denken rond dierenrechten is hij wellicht waardevol. Echter, Regan vertrekt vanuit de stelling dat het doel van de dierenrechtenbeweging de eliminatie is van elk gebruik van dieren. Op deze manier geeft hij de indruk dat zijn hele redenering is opgebouwd in functie van dit doel. Dit geeft tegenstanders de kans hem van subjectief denken te beschuldigen. Het doel van de beweging is volgens mij het beantwoorden van vragen omtrent rechten voor dieren en van hieruit vertrekkend door te denken over de gevolgen hiervan op onze houding tegenover dieren.

De problemen die Regan heeft met het utilitarisme ontstaan daar waar het collectief belang ingaat tegen het individueel belang, waardoor deze hele theorie in de praktijk niet werkzaam zou zijn. Maar als Regan stelt dat er een basisrecht is voor iedereen lost dit evenmin het praktisch probleem op. In de praktijk is er vaak een conflict tussen individueel en collectief belang. Wanneer het respecteren van de rechten van het individu leidt tot schade aan de rechten van een ander individu of een groep individuen, zal er moeten worden afgewogen. Bij conflicten kan je niet alle rechten laten gelden.

Meteen zijn we daar waar de kern van het vraagstuk ligt. En dit is mijn meest fundamentele opmerking op tekst en voordracht. Er wordt nergens invulling gegeven van het concept 'recht'. Regan stelt enkel dat 'recht' wil zeggen: een verbod-steken voor anderen en een 'troef' boven alles. Maar wat is concreet een recht? Zijn alle 'rechten' rechten? Wat zijn rechten, bestaan ze eigenlijk wel? Wat is de absoluteheid ervan? Zijn alle rechten even sterk?

Vertrekkend van het subjectieve gegeven dat wij (en nergens preciseert Regan wie tot dit 'wij' behoort) allen levende wezens zijn met een biologische en 'biografische' identiteit die enkel in gradatie verschilt, komt Regan tot de conclusie dat wij allen dezelfde rechten hebben. Maar zijn wij dezelfde wezens? Zijn er enkel graadsverschillen?

Een praktisch voorbeeld om dit probleem te illustreren. Men brengt een groep varkens of schapen samen op een kalme manier en doodt snel enkele dieren in de groep. Wetenschappelijk onderzoek heeft aangetoond dat, wanneer er geen hevig verzet is van de gedode dieren, er geen stijging is van de hart- en of/ademhalingsfrequentie bij de overlevende dieren. Evenzo is er geen enkele fysieke alarm- of afkeerreactie te merken bij koeien wanneer zij een dode soortgenoot zien. Zij kunnen rustig voort blijven grazen tot in de onmiddellijke omgeving ervan; ze gaan even kijken en doen gewoon verder. Ik kan mij een dergelijke afwezigheid van reactie bij de mens niet inbeelden. Redenerend op een manier als Regan in de voordracht of de tekst, zou ik hieruit afleiden dat dieren de dood van een soortgenoot niet erg vinden. Dit kan ik echter niet zeker weten en de vraag dient te worden gesteld in beide richtingen: is dit meetbare gegeven wel of niet een bewijs voor de afwezigheid van emotie bij deze dieren en heeft dit gevolgen voor denken rond leven als een recht? Analoog kan je de vraag stellen of een

dier bewust verwachting naar de toekomst toe heeft. Is net deze verwachting niet iets wat ons onderscheidt van de dieren? Is het schenden van een mogelijk niet bestaande toekomstverwachting dan een inbreuk op het recht van dieren? Hoe absoluut is een recht op leven? Is dit recht voor elk levend wezen even absoluut? Wanneer wij de natuur moeten laten doen in omstandigheden die reeds lang niet meer natuurlijk zijn, komen wij tot een anarchie en een recht van de sterkste, waarbij 'sterkste' dan niet enkel fysiek maar ook en evenzeer psychisch is. Wanneer wij een predator moeten toelaten een dier te doden, kan men dan verhinderen dat een mens een dier doodt? Zijn wij niet allen gelijk? Eenieder heeft reeds meegemaakt dat katten muizen doden enkel voor het spel; waarom mag dan de mens dit niet? Dit is geen pleidooi voor jacht of industriële veeteelt, enkel een vraag naar logisch denken gekoppeld aan realisme. Een theorie klopt enkel wanneer zij ook in de andere richting kan worden toegepast en mensen net dezelfde rechten hebben als de andere dieren.

Een basisrecht zou kunnen zijn het verhinderen van te vermijden leed. Een overweging moet worden gemaakt tussen individuele en collectieve belangen. Zou Tom Regan bij diegenen die hij liefheeft de transplantatie van een vitaal orgaan weigeren indien hiervoor een varken zou moeten sterven? Indien Tom Regan in een hok uitgehongerde varkens zou belanden, zouden de varkens zich niet de morele vraag stellen of het eten van een mens moreel verantwoord is. Zij zouden hem opeten en nadien zeer gerust gaan slapen. Wanneer een varken in een hok sterft en blijft liggen, eten de soortgenoten het op, schijnbaar enkel om wat afwisseling in het dieet te hebben. Zelfs wanneer er eentje enkel maar gewond is, eten deze lieve en intelligente dieren hem levend op. De natuur is wreed, professor Regan, ga daar niet aan voorbij. Dieren stellen zich geen vragen. Wij mensen kunnen, en moeten, ons de vragen stellen. Maar geeft dit ons dan minder rechten dan dieren?

Een extreme benadering kan interessant zijn, maar we moeten vertrekken vanuit een reële situatie. In ons land zijn er negen miljoen varkens. Stel dat we ze vanaf nu niet meer gaan opeten en elke Belg neemt er eentje in huis. Dan hebben we er gemiddeld vier per gezin. Dit worden er, vrijheid blijheid, na een half jaar twintig en na een jaartje honderd, dus 225 miljoen in ons land alleen. Enorme voedselschaarste is maar een van de gevolgen. Om dit te voorkomen stel ik voor dat wij die negen miljoen varkens gewoon laten verdwijnen, want opeten mogen we ze niet meer. Maar hebben wij wel dat recht? Logisch denken heet dit. Boerenlogica. Ik weet het, dit is simplistisch, maar mijns inziens analoog aan de wijze van denken die op de voordracht en in de tekst werd en wordt gehanteerd.

Het is de plicht van de filosoof om richtingen aan te wijzen. Daarmee ben ik het eens. Maar het is tevens zijn taak om bedachtzaam zijn mening op de leek los te laten. Hoewel Tom Regan een pacifist is, kan een vereenvoudigde interpretatie van zijn woorden niettemin een morele rechtvaardiging betekenen voor sommige, minder evenwichtige mensen, om gewelddadig te handelen. Om het met een boutade uit te drukken: wie na de lezing kattensoep zou hebben verkocht, werd ter plekke gelynt.

Rest nog de ultieme vraag naar de praktijk. Regan verwerpt *dierenwelzijn* als fundamenteel fout. Vermits *dierenwelzijn* voorlopig echter het beste is wat men kan behalen, en men daar nog ongelooflijk ver van verwijderd is, zou het dan niet

beter zijn om al onze energie te bundelen en gemeenschappelijk te werken aan een morele en wetenschappelijke benadering van dit probleem met respect voor de eigenheid en het soortspecifieke gedrag van de dieren?

Ik ben geen filosoof, dat is ondertussen wel duidelijk geworden. Ik stel mij wel dagelijks vragen rond onze houding tegenover dieren. Wie brengt een dier de meeste schade toe: hij die op eigen kracht op het everzwijn jaagt in het woud en het doodt met minimale pijn, of hij die een hond verlaat om dagelijks te gaan werken en het dier met scheidingsangst achterlaat door de verstoring van het roedelgegeven?

Paul Gimeno \*

*Van Altamira tot heden*

Waarom schilderen mensen dieren op de binnenwanden van grotten? Waarom eten mensen sommige diersoorten, andere soorten niet? Waarom houden mensen bepaalde dieren thuis? Waarom doden kinderen padden al spelend? Het is minder mijn bedoeling een antwoord op deze vragen te geven dan om erop te wijzen dat het om dingen gaat die *wij* - menselijke dieren - wel doen. Met andere woorden *omgaan* met niet-menselijke dieren is ons beschoren lot<sup>9</sup>. Van Pythagoras (ca. 500 v. C.) tot Henry Salt (1851-1939) is het omgaan met dieren onderwerp van discussie geweest onder filosofen<sup>10</sup>, maar de kennisvraag *wat onderscheidt de mens van niet-menselijke dieren?* werd niet vrijblijvend gesteld. Ze was gekoppeld aan een morele zorg, namelijk de vraag of wij *goed* of *niet goed* doen wanneer wij, bijvoorbeeld, dieren eten. Een terugblik op deze literatuur verbaast door de gelijkens van criteria en argumenten die toen en nu nog worden gehanteerd. Epikouros (341-271), bijvoorbeeld, had zich een conventioneel en contractueel idee gevormd van moraal en rechtvaardigheid.<sup>11</sup> Dieren kwamen dus niet in aanmerking voor morele bekommernis, aangezien zij niet in staat waren om met mensen in een contractuele relatie te treden, en al evenmin om zich aan de voorwaarden van een contract te houden. Maar er moet toch iets zijn gebeurd dat het welzijn van dieren opnieuw zo scherp in de aandacht heeft gebracht. Behalve de vivisectiepraktijk, aangemoedigd door de ontdekking van de experimentele geneeskunde (Claude Bernard 1813-1878), heeft de gelijklopende toename van bevolking, van welvaart,

---

\* Paul Gimeno studeerde moraalwetenschap aan de Universiteit Gent. Momenteel is hij als assistent verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de RUG. Hij bereidt een doctoraat voor over de axiologische en politieke fundering van de milieu-ethiek en milieufilosofie.

9 Genesis 1: 20-31. Voor een bondige recensie van de fascinerende sociaal-antropologische literatuur over het omgaan met dieren (Claude Lévi-Strauss, Mary Douglas, Edmund Leach) zie Klaus Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur: Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

10 Zie Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Duckworth, London, 1993; Luc Ferry & Claudine Germé, *Des Animaux et des Hommes*, Livre de Poche, Paris, 1994.

11 Analoge argumenten vindt men vandaag de dag in het werk van John Rawls, zie mijn 'L'animal, l'environnement, et la Théorie de la Justice selon Rawls', in *Critique*, Paris, 581 (1995), 734-751.

en van drang naar concurrentievermogen mijns inziens de hoofdrol gespeeld in deze bewustwording. Essentieel hier zijn:

- de uitbreiding van medische zorgen voor iedereen (meer medisch onderzoek, productie van steeds meer geneesmiddelen, waarvan vaak maar minimaal verschillende producten, ten behoeve van het concurrentievermogen van farmaceutische bedrijven)<sup>12</sup>;
- de betere onderwijskansen (ook universitair onderwijs met als gevolg de toename van proeven in de tandheelkunde, de heekunde, de anesthesie, enz.);
- de toename van consumptie (niet enkel van vlees<sup>13</sup> maar ook van cosmetica en huishoudelijke producten die op toxiciteit worden getest);
- de ontkoppeling van de verhouding landbouw/veeteelt door industriële vervaardiging van veevoeding, wat massaproductie (en massaconsumptie) mogelijk maakte<sup>14</sup>.

Daarnaast, en paradoxaal genoeg, heeft de vooruitgang in het wetenschappelijke onderzoek met dieren - onderzoek dat radicale abolitionisten zoals Peter Singer en Tom Regan willen afgeschaft zien -, zowel op het gevoelsvermogen van niet-menselijke dieren<sup>15</sup> gewezen als op hun mentale en sociale vaardigheden. Dit alles, de groeiende overtuiging dat niet-menselijke dieren pijn ervaren, onze eigen afkeer van lijden, en de waanzinnige toename van het aantal dieren die in verschrikkelijke leefomstandigheden leven, heeft tot een stijgende verontwaardiging geleid. Maar verontwaardiging, hoe legitiem ook, is geen argument. Daarom is het goed dat sommigen zoals Peter Singer en Tom Regan de theoretische fundering van een dierenethiek op zich hebben genomen.

#### *Goede redenen, slechte argumenten?*

Het lijkt mij vanzelfsprekend dat ethische funderingen adequaat dienen te zijn ten aanzien van het onderwerp van morele bekommernis, en de methodologische strijd die Regan hier aangaat zowel tegen de indirecte plichten tegenover dieren als tegen Singers utilitarisme is daarom niet onbelangrijk.<sup>16</sup> Sommigen zullen deze discussies te academisch of te casuïstisch vinden, andere - meer ironisch dan - zullen beweren dat altruïstische bekommernissen de *list* verbergen van een nar-

---

12 Tijdens de laatste 100 jaar werden 85 % van de medische experimenten op dieren vanaf 1950 uitgevoerd (slechts 15 % tussen 1890 en 1950). Zie Richard Ryder, *Victims of Science*, Davis-Poynter, London, 1975 (National Antivivisection Society, 1983).

13 Vleesconsumptie in Frankrijk, bijvoorbeeld, is gestegen van 20 kilo's per persoon in 1840 naar 110 kilo's in 1980.

14 Zie Ruth Harrison, *Animal Machines*, Vincent Stuart, 1964; Jim Mason & Peter Singer, *Animal Factories*, Crown, New York, 1980.

15 Zie o.a. R. Melzack & T.H. Scott, The effects of early experience on the response to pain, in *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 50 (1957), 155-61; D.B. Morton & P.H.M. Griffiths, Guidelines on the recognition of pain, distress and discomfort in experimental animals and an hypothesis for assessment, in *Veterinary Record*, 20 (1985), 431-36; R.L. Kitchell & H.H. Erickson (eds), *Animal Pain: Perception and Allevation*, American Physiological Society, Bethesda, Md., 1983; I.J.H. Duncan & V. Molony (eds), *Assessing Pain in Farm Animals*, proceeding of a workshop held in Roslin - 1984, Bruxelles, Office for publications of the European Communities, 1986.

16 Over de overgang van Singers utilitarisme naar Regans rechtenvisie, zie Gary Francione, *Rain without Thunder. The ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1996.

cistisch verlangen naar wat extra genot.<sup>17</sup> Niets minder is van toepassing op Singers of Regans aanklacht tegen de gevestigde orde dan de bewering dat het om veel geblaat voor weinig wol te doen is. En als zij wat extra genot aan gevierde lezingen en belangstelling overhouden, dat het hen gegund wordt, ik zal de laatste zijn om te geloven dat het minder om de gevolgen gaat van hun aanklacht dan om zijn motivatie.<sup>18</sup>

Dit gezegd, blijft de vraag of Regans rechtensvisie meer adequaat is dan Singers utilitarisme, zoals hij dat beweert. Bij Singers utilitarisme lijkt het eenvoudig, voor alle wezens waarvan wij vermoeden of weten dat zij voor pijn en leed vatbaar zijn, moeten wij morele eerbied opbrengen en hun welzijn bevorderen, weze het mensen of niet-menselijke dieren. *Gelijke behandeling voor gelijke belangstelling in welzijn* luidt Singers principe. Zo hebben wij twee belangrijke punten van Singers utilitarisme aangehaald (a) de vermindering van negatieve affecten en (b) het gelijkheidsbeginsel. Maar Regan zegt ons dat het gelijkheidsbeginsel eigenlijk bedreigd wordt zodra men aggregatietoestanden binnen het utilitarisme in acht neemt, zoals tante Bea wel zou kunnen ondervinden. Zijn er dan problemen die Regans visie op zijn beurt op de helling zetten en waarover wij hier niet zijn ingelicht? Daar waar Singers utilitarisme op een relatieve consensus kan rekenen wat betreft het gevoelsvermogen van dieren, struikelt Regans rechtensvisie daarentegen over meerdere controversiële punten. De erkenning van sommige eigenschappen waaraan een wezen moet voldoen, wil het *morele* of *natuur*rechten krijgen<sup>19</sup>, vormt reeds een probleem. Vele auteurs hebben erop gewezen dat dieren geen *beliefs* of geen zelfbewustzijn hebben<sup>20</sup>, anderen beweren dat, zelfs al erkennen wij de beheersing van *beliefs* en intentionaliteit bij sommige dieren, de graad waarin zij het doen dan toch aanzienlijk verschilt van de wijze waarop wij die vaardigheden beheersen.<sup>21</sup> De meeste auteurs die morele rechten aan dieren ontzeggen, beroepen zich precies op het feit dat dieren de net genoemde eigenschappen missen.<sup>22</sup> Doorslaggevend lijkt dan het argument dat dragers van morele rechten in staat moeten zijn hun rechten af te dwingen van andere morele actoren en te eisen

17 Slavoj Zizek, *The Plague of Fantasies*, Verso, London, 1997, 45-85.

18 Het antidotum tegen dit soort ironie vindt men in Peter Singers *How Are We To Live? Ethics in an age of self-interest*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

19 'Waarneming, geheugen, geloof of *beliefs*, doelgerichtheid, een besef van de toekomst - dit zijn enkele van de hoofdattributen van het mentale leven van normale zoogdieren van één jaar of ouder. Voeg aan dit lijstje (...) emotie en gevoel toe, in de zin van in staat zijn genot en pijn te ervaren, en we komen in de buurt van een vrij goede weergave van het mentale leven van deze dieren [die morele rechten hebben].' (Regan, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, 1983, 329).

20 Zie o.a. B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973; P. Singer, *Killing Humans, killing Animals*, *Inquiry* 22, 1979: 145-156; S. Stich, *Do Animals Have Beliefs?* *Australasian Journal of Philosophy*, 57 (1), 1979: 15-28; R.J. Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals*, Oxford University Press, 1980; D. Davidson, *Rational Animals*, *Dialectica* 36 (4), 1982: 317-327; P.T. Leahy, *Against Animal Liberation. Putting Animals in Perspective*, Routledge, London, 1994.

21 Zie o.a. D. Dennett, *The intentional stance in theory and practice*. In *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Byrne, R.W. & Whiten, A. (Eds), Oxford University Press, Oxford, 1988; D.L. Cheney & R.M. Seyfarth, *How Monkeys See the World*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.

22 H.J. Mc Closkey, *Moral Rights and Animals*, *Inquiry* 22 (1-2), 1979: 23-54; H. Rolston III, *Environmental Ethics*, Temple University Press, 1988; P. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton University Press, Cambridge, 1989; A. White, *Why Animals Cannot Have Rights*, in *Animal Rights and Human Obligations*, T. Regan & P. Singer (Eds), Prentice-Hall, Englewood-Cliffs, 1989: 115-121; T. Benton, *Natural Relations. Ecology, Animal Rights & Social Justice*, Verso, London, 1993; F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, La Découverte, Paris, 1995.

dat andere actoren hun rechten eerbiedigen. Het moet dus voorstelbaar zijn dat ze hun claims kunnen doordrukken. Niet-menselijke dieren kunnen dit inderdaad niet doen.

Volgens Tom Regan is dit argument geen bezwaar. Als het feit dat wezens aan deze voorwaarden niet kunnen voldoen een grondige reden is om het verschil in behandeling tussen medemensen en niet-menselijke dieren te rechtvaardigen, dan hebben wij volgens hem het gras van onder de voeten weggenomen van eenieder die beweert dat pasgeboren kinderen of mentale mindervaliden, bijvoorbeeld, wel morele rechten kunnen hebben. Gezien wij aan pasgeboren kinderen of mentale mindervaliden wel morele rechten toekennen, hebben wij volgens Regan geen reden meer om dezelfde rechten aan niet-menselijke dieren, die ze ook niet kunnen afdwingen of claimen, te ontzeggen. Het gevaar van dat argument is dat het eerder dan een pleidooi voor dierenrechten, een aanmoediging kan worden om ook mensen die niet aan de voorwaarden voldoen, morele rechten te ontzeggen en om ze vervolgens aan allerlei experimenten te onderwerpen. Dit omkeringsargument is mijns inziens onaanvaardbaar omdat het geen rekening houdt met het feit dat het onvermogen van bepaalde mensen - pasgeboren kinderen of mindervaliden - om rechten te claimen van de orde is van een tijdelijk niet ontwikkeld vermogen of van een statistische afwijking op het vlak van de soort. Daarentegen, hetzelfde onvermogen dat wij bij niet-menselijke dieren treffen vooronderstelt noch een statistische afwijking op het vlak van de soort, noch een tijdelijke onvermogen. De genetische gelijkenis van de Bonobo aapjes met de mensen maakt nog niet dat zij in staat zijn, of zullen zijn, rechten te claimen, en niemand zal op de gedachte komen honden mindervaliden te noemen omdat zij niet in staat zijn dezelfde cognitieve, ethische en kritische capaciteiten te ontwikkelen zoals 'normale' mensen dat doen. Maar zeggen dat men steeds voldoende redenen heeft om een onderscheid te blijven hanteren tussen mensen en niet-menselijke dieren, is nog niet zeggen dat men geen grondige redenen zou hebben om het welzijn van niet-menselijke dieren te eerbiedigen. Mary Midgley, bijvoorbeeld, heeft eerder willen wijzen op wat ons van dieren onderscheidt, op de voor ons onvoorstelbare wijze waarop dieren de wereld ervaren, om meer eerbied te eisen voor hun welzijn.<sup>23</sup> Buiten deze *conceptuele* problematiek, lijkt Regans visie ook *pragmatisch* onbevredigend. Zelfs wanneer wij deze rechten zouden erkennen, is het één ding te zeggen dat op het vlak van de erkenning, dierenrechten en mensenrechten best kunnen samengaan, maar het is iets heel anders wanneer we het over de toepassingen hebben. Wanneer vier schipbreukelingen en één hond zich op een reddingsbootje bevinden, geschikt voor slechts vier individuen, dan zou de hond volgens Regan evenveel recht op het leven hebben als de vier schipbreukelingen. Een goede reden om ons aan gelijkenissen met dieren te herinneren, kan toch geen reden zijn om niet aan te nemen dat er verschillen zijn die wel een moreel verschil maken. Waarom houdt Regan geen rekening met het feit dat de vier personen andere personen ten laste *kunnen* hebben, de hond niet, bijvoorbeeld? Regan zegt ook niets over conflictsituaties waarbij het om mensenrechten gaat, om fysieke gezondheid, bijvoorbeeld. Het afschaffen van de dierenindustrie

---

23 Mary Midgley, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Harvester, Hassocks, 1979; *Animals and Why They Matter*, Penguin, Hammondswoth, 1983. Midgley laat zich op een weinig conventionele wijze inspireren door de notie van *het sublieme* bij Immanuel Kant.

is één ding, het afschaffen van medische experimenten iets heel anders. Ons streng aan de regel houden van de 3 R's, *refine, reduce, replace*,<sup>24</sup> in verband met medische experimenten, is iets anders dan de eis om experimenten met dieren meteen af te schaffen, zoals radicale abolitionisten willen. De neuroloog Steven Rose heeft erop gewezen dat dit niet altijd uitvoerbaar is of was. De biochemische oorzaken van dodelijke diabetes of de behandelingsmethode met insuline waren nooit ontdekt zonder medische experimenten op zoogdieren.<sup>25</sup> Paradoxaal genoeg, ontzegt de radicale abolitionist mensen het recht op gezondheid - maar ook dieren -, wanneer die gezondheid alleen maar via experimenten of testen op dieren kan worden bevorderd. Tenslotte besteedt Regan met zijn individualistische rechtensvisie, die het welzijn van individuele zoogdieren beoogt, te weinig aandacht aan het behouden van soorten. Ook de structurele of sociaal-economische omstandigheden krijgen mijns inziens te weinig plaats in Regans reflectie, wil hij dat de zogenaamde dierenrechten een kans zouden maken op meer dan erkenning. Hoe dan ook, welke de conceptuele of pragmatische leemten ook mogen zijn in Regans of Singers funderingen, het blijft hun verdienste te wijzen op de vaak verborgen en onuitstaanbare leefvoorwaarden die aan onze welvaart en ons welzijn voorafgaan.

### Tobias Leenaert \*

"No book can be all things to all people", zo begint Tom Regan zijn *The Case for Animal Rights* (1983), het boek waarvan bovenstaand artikel een summier samenvatting is. Hij had ook kunnen schrijven: "No theory can be all things to all people". Hoewel Regans verhaal waarschijnlijk het meest uitgewerkte systeem over de ethische behandeling van dieren is dat we hebben, en alsdusdanig slechts begint met een grote leemte op te vullen, komt de kritiek op Regans werk inderdaad van alle kanten, zowel van de zijde van de gevestigde 'antropocentrische' ethiek, als van de 'dierenvrienden'. Dat de traditionele moraal een karrenvracht aan bezwaren heeft mag duidelijk zijn. Hieronder wil ik echter even kort Regans theorie evalueren vanuit het *animal rights* standpunt (de term *animal rights* moet hier uiteraard overkoepelend gezien worden en houdt niet noodzakelijk een notie van rechten à la Regan in). Ik behandel daarbij eerst de troeven van deze visie, daarna de kritiek van de voorstanders van dierenrechten.

De *animal rights* hoek verdedigt Regans visie, niet noodzakelijk en niet altijd omdat dierenrechten filosofisch gezien het beste systeem zijn, maar wel omdat zij de

\* Tobias Leenaert studeerde Germaanse Filologie en Vergelijkende Cultuurwetenschappen aan de Universiteit Gent. De verhandeling waarmee hij vorig jaar licentiaat in de Vergelijkende Cultuurwetenschappen werd behandelde de problematiek van continuïteit en discontinuïteit in de geschiedenis van het denken over de mens/dier relatie.

24 Het aantal experimenten met dieren Reduceren, de experimenten verFijnen teneinde leed of ongemaak te reduceren, en telkens wanneer het kan dieren door technologische surrogaten verVangen. Zie W.M.S. Russell & R.L. Burch, *The Principles of Humane Experimental Technique*, Charles Thomas, Springfield, 1959.

25 Steven Rose, Proud to be Speciesist, *New Statesman and Society* (3 May 1991), 21.

beste garantie bieden voor het respecteren van het dierenwelzijn zoals de dierenrechtenbeweging dat wil. De idee van 'dierenrechten' is hier zowel de grootste moeilijkheid als de sterkte. Zelfs bekende verdedigers van een meer ethische behandeling van dieren, zoals bijvoorbeeld Jeremy Bentham, hebben dierenrechten afgedaan als '*nonsense upon stilts*' of '*mere rethoric*'. Rechten voor dieren werden en worden vaak als overbodig en/of als onmotiveerbaar beschouwd. Nu is deze idee vanzelfsprekend niet zonder problemen, maar zij heeft ook een aantal voordelen.

De waarde van de '*rights view*' is dat ze een paar moeilijkheden kan vermijden waarmee het utilitarisme wordt geconfronteerd. Zo wijst Regan er zelf op in zijn tekst dat de rechten van een dier niet kunnen geschonden worden met het oog op het algemene (menselijke) welzijn. Het doel heiligt hier nooit de middelen. Dit heeft bijvoorbeeld tot gevolg dat volgens de '*rights view*' dierproeven niet toegelaten zijn, terwijl volgens het utilitarisme in principe alles kan, wanneer het maar de '*aggregate utility*' vermeerdert. In zijn boek legt Regan uit waarom volgens een utilitaristische dierenethiek zelfs vegetarisme geen ethische vereiste is: het is namelijk niet zonder meer duidelijk dat de geaggregeerde gevolgen van een globaal vegetarisme positief zijn, beschouwd vanuit een utilitaristisch standpunt (zie *Singer's Paradox*, in Regan, 1983, pp. 224-226).

Een rechtentheorie waarborgt niet alleen het welzijn van de dieren, maar ook hun leven zelf. Waar volgens sommige utilitaristen eventueel een dier gedood mag worden wanneer dat pijnloos gebeurt, wanneer dit dier een min of meer aangenaam bestaan heeft gehad (dat wil zeggen, een bestaan waarin tegemoet is gekomen aan de noden en behoeften van het dier), en wanneer dit strekt tot een of ander groter menselijk voordeel, daar zegt een '*rights view*' radicaal neen. Een dier heeft recht op leven, en het doden is strijdig met het door Regan in zijn boek geformuleerde '*Harm Principle*': de dood is ook voor dieren (tenminste deze die '*subject-of-a-life*' zijn) een kwaad. Volgens zijn systeem is het zich onthouden van vlees zonder meer een verplichting omdat vlees eten de belangen van '*subjects-of-a-life*' schaadt. Vandaar dat één van de gevolgen van Regans theorie is dat ook de traditionele veeteelt (en dus niet alleen de intensieve dierenindustrie) onrechtvaardig is: de dieren mogen dan wel tijdens hun leven met '*due respect*' behandeld worden, toch komt er aan dat leven een voortijdig einde, wanneer zij volgroeid of niet meer productief zijn.

Regans rechtentheorie biedt dus betere garanties voor het dierlijke welzijn. Terzijde kunnen we ons hier wel de vraag stellen of de bescherming die dieren krijgen door deze rechten misschien niet te groot is. Het lijkt bijvoorbeeld contra-intuïtief dat we niet zouden gerechtvaardigd zijn tien ratten te doden wanneer we een grote kans zouden hebben hierdoor een aidsvaccin te vinden.

Het verhaal van Regan is ongeveer het meest radicale onder de dierenethieken. De dierenrechtenbeweging kan er zich dus, zoals gezegd, in vinden. Toch kan men ook uit deze richting af en toe een kritisch geluid horen. Zo kan ten eerste onenigheid rijzen omtrent het '*subject of a life*' criterium. Hoewel Regans theorie letterlijk miljarden dieren binnen het morele domein trekt, vinden sommigen dit criterium nog te eng. Moet een wezen, eer zijn of haar belangen beschermd kunnen worden, werkelijk opvattingen, verlangens en preferenties hebben? Moeten ze een zeker besef van hun toekomst hebben? (Regan, 1983: 264) Volstaat de capa-

citeit tot pijnervaring dan niet? Hieraan verwant is een andere kritiek die men soms hoort vanuit de dierenrechtenhoek (en ook wel van tegenstanders, die Regan op een fout willen betrappen): Regans systeem zou (te) antropocentrisch zijn omdat hij enkel die dieren rechten wil toekennen die fysiek en mentaal het dichtst bij ons liggen, namelijk de klasse van de zoogdieren.

Een derde punt is het volgende. De dood wordt gezien als een 'harm' voor dieren, maar Regan laat er geen twijfel over bestaan dat sterven aan de meeste mensen meer schade berokkent dan aan dieren. Er zijn in het geval van de dood van een ('normaal') mens bijvoorbeeld veel meer verwachtingen die gefnuikt worden dan wanneer een dier sterft. Vandaar dat we er in dilemma-situaties moeten voor kiezen om eerder de mens dan het dier te redden. Dit heeft niets met speciesisme te maken, zegt Regan, want de individueel geleden schade wordt steeds gelijk afgewogen. Laten we nu echter nog maar eens de *lifeboat* uithalen. Wie te redden: de hond of de mens? De mens, zegt Regan.

Stel nu dat we moeten kiezen tussen het redden van een miljoen honden en één mens. Volgens Regan moeten we nog steeds voor de mens kiezen, wat toch voor een aantal mensen vreemd zal lijken (vooral dan voor sommige mensen uit de *animal rights* hoek). De verklaring is dat die ene mens meer schade ondervindt dan elk van de honden afzonderlijk, en dat de schade voor de honden niet kan worden opgeteld, aangezien er geen wezen is dat het aggregaat van deze schade ervaart (het gaat hier steeds over 'inherente waarde', dus we houden geen rekening met het leed dat aan derden berokkend wordt; zie Regan 1983:325). Terwijl dit plausibel kan lijken voor de gevestigde ethiek, kunnen we dit scenario evenwel wijzigen: veronderstel dat we nu moeten kiezen tussen één ('normale', volwassen mens) enerzijds, en duizend zwaar mentaal gehandicapte kinderen anderzijds. Ook hier is de schade voor die ene 'normale' persoon groter dan deze die elk van de kinderen afzonderlijk zou lijden, en bijgevolg moeten we ervoor kiezen de kinderen te doen verdrinken, wat toch allerminst een evidente uitkomst lijkt.

Als ik Regans werk goed gelezen heb stuiten we hier op een probleem. Maar misschien zullen reddingssloepen altijd voor problemen blijven zorgen. Feit is dat de situatie momenteel van die aard is, dat er plaats genoeg is voor zowel honden als mensen, terwijl we de honden toch overboord gooien...

### *Etienne Vermeersch* \*

Onze omgang - cognitief, emotioneel of handelend - met de dingen rondom ons, inclusief de levende wezens, is altijd gekenmerkt door het feit, enerzijds dat ze informatie op ons afsturen, onder de vorm van pakketjes energie/materie (E/M) en anderzijds dat we die E/M structureren, hetzij door er actief (met E/M van ons uit) op in te grijpen, hetzij door ze via instrumenten te ordenen (vergroten,

---

\* Etienne Vermeersch doceerde filosofie aan de Universiteit Gent. De laatste jaren was hij er ook vice-rector. In oktober 1997 werd hij emeritus. Recent publiceerde hij *Van Antigone tot Dolly*. Veertig jaar kritisch denken (Hadewijch, 1997).

verkleinen, in deelverzamelingen indelen, enz.), hetzij door ze met de perceptief-cognitief-emotieve apparatuur van ons brein te categoriseren, te systematiseren en te 'belevén'. Men drukt dat iets meer vereenvoudigend uit door te zeggen dat er aan de ene kant zintuiglijke gegevens zijn en aan de andere kant de vormen waarin wij die gegevens ordenen. Met die 'wij' bedoel ik die wezens die op een dergelijke wijze met de dingen omgaan: we noemen ze vaak de subjecten. Veelal beschouwen we alleen mensen als subjecten, maar ik sluit niet uit, dat sommige dieren, en in de toekomst bepaalde machines ook tot op zekere hoogte als subjecten kunnen doorgaan.

Het beeld dat een subject van de wereld heeft, inclusief de afzonderlijke percepties, cognities en belevissen, omvat dus een heel arsenaal van structurerings- en belevingswijzen die aan het subject zelf ontleend zijn: hetzij aan zijn neurofysiologische apparatuur, hetzij aan zijn (a) materieel-energetische en (b) informationele creaties ((1) instrumenten, (2) taal, wetten, theorieën). Dat gedeelte van het wereldbeeld dat niet tot dit arsenaal behoort; dat er als het ware 'van buiten af' op toekomt, kunnen we de *externe gegevens* noemen en de hypothetische oorsprong daarvan de *basiswerkelijkheid* of het *Ding an sich selbst*; soms ook: *'datgene wat echt bestaat'*. Wegens het onontwikkbaar karakter van het bovengenoemd 'arsenaal' kunnen we die basiswerkelijkheid nooit rechtstreeks, doch slechts bij benadering kennen.

Daarom hebben vragen of bv. de zon 'echt bestaat' weinig zin; wel kunnen we zeggen dat het gebruik van het concept 'zon' in de gewone taal en in de wetenschappelijke theorieën, en alle aspecten die er op grond van wetenschap aan worden toegeschreven, van die aard is dat we daarmee de *basiswerkelijkheid* heel goed benaderen.

Vaak maakt men een onderscheid tussen de perceptief-cognitieve (kortweg 'cognitieve') aspecten van onze visie op de werkelijkheid en de *belevenaspecten* ervan (emotief, 'cathectisch': drijfveergebonden). Hoewel ik dit hier niet uitvoerig kan uitwerken, denk ik dat men de stelling kan verdedigen dat dit onderscheid terecht gemaakt wordt, in die zin dat door dit onderscheid ons inzicht in de wereld en de relatie van de mens ermee, substantieel verhelderd wordt. Meer bepaald wil ik stellen dat wat men de wetenschappelijke benadering noemt - en alle aspecten van betrouwbaarheid die daarmee samenhangen - exclusief van cognitieve, en dus niet van 'belevenis'-aard is. (Dat betekent niet dat men de emotief-cathectische gegevens niet wetenschappelijk kan bestuderen, maar dat deze studie zelf, als ze strikt wetenschappelijk is, niet door deze aspecten mag worden bepaald.)

Anders uitgedrukt, door de zuiver cognitieve benadering - volgens de regels van streng wetenschappelijk onderzoek - benadert ons beeld van de wereld steeds dichter dat wat we de basiswerkelijkheid genoemd hebben, en het hieraan toevoegen van belevenselementen kan die benadering niet beter maken; integendeel, ze wordt er meestal slechter door. (Ik ben eventueel bereid een uitzondering te maken voor datgene wat Heidegger *das Sein des Seienden* noemt, maar dit aspect van de basiswerkelijkheid is volgens mij niet voor verdere differentiëring vatbaar en kan dus niet dienstig zijn buiten deze zeer specifieke context).

Met hetgeen voorafging wilde ik preciseren wat ik bedoel als ik zeg dat de cognitieve aspecten van onze omgang met de dingen (in de mate waarin ze streng

wetenschappelijk werden verworven en worden verbeterd), een *objectief* karakter hebben, en dat de emotieve belevenisaspecten dat objectief karakter ontberen. Ik herhaal hierbij dat de aanwezigheid van de belevenisaspecten bij bepaalde wezens wel tot de objectieve gegevens van de wereld kan behoren, maar dan gaat het over relaties tussen wezens onderling - mensen kunnen andere mensen beminnen of haten - maar de basiswerkelijkheid heeft in zijn relatie met het kenkend subject als zodanig geen emotief-cathectisch karakter. (Heidegger zou deze uitspraak een karakteristiek voorbeeld van *Seinsvergeessenheit* noemen, maar zie mijn opmerking terzake hierboven.)

Meer bepaald, wanneer Tom Regan zegt dat er *inherente waarden* bestaan, dan is dat een objectief vaststelbaar gegeven als hij ermee bedoelt dat er mensen zijn die aan andere mensen op onvoorwaardelijke wijze waarde toekennen, maar als dit moet betekenen dat er *objectief* waarden zijn, in de hierboven aangeduide betekenis, d.w.z. dat bepaalde wezens waarde zouden hebben, onafhankelijk van de vraag of er al dan niet anderen zijn die deze waarde toekennen, dan zou ik dat ten stelligste ontkennen. Mijns inziens is het toekennen van waarde aan iets of iemand niet het resultaat van een onderzoek van cognitief benaderbare aspecten, maar wel van een emotief-cathectische belevens. Anders uitgedrukt, er bestaat geen wetenschappelijke methode om de aanwezigheid van inherente waarde vast te stellen: als iemand deze waarde niet beleeft, kan die er alleen door emotief-cathectische middelen (of door dwang) toe gebracht worden, het bestaan ervan te aanvaarden.

Telkens wanneer Regan er iemand van wil overtuigen dat een bepaalde ethische theorie niet volledig werkzaam is, probeert hij door een voorbeeld aan te tonen dat deze theorie tot conclusies leidt waarin men zaken zou aanvaarden die echt ('inherent') *slecht* zijn (daarmee bedoelt hij ongetwijfeld: 'die zeker in strijd zijn met inherente waarden'). Over de 'ruwe schets' van de contractvisie zegt hij bijvoorbeeld: 'Het gevolg is dat met deze benadering van ethiek de meest flagrante vormen van sociaal, economisch, moreel en politiek onrecht mogelijk gemaakt zouden worden, variërend van een onderdrukkend kastenstelsel tot systematische discriminatie op grond van ras en sekse'. Dat betekent dat de werkwijze van Regan erin bestaat, ervan uit te gaan dat een reeks handelingen en houdingen van mensen sowieso moreel slecht zijn en dan aan te tonen dat bepaalde morele theorieën deze niet uitsluiten. De zwakheid van het betoog ligt er echter in dat hij zelf geen theorie heeft die aantoont dat deze '*flagrante vormen...*' inderdaad objectief slecht zijn. Anders gezegd, hij beschikt over geen enkel middel tegen iemand die zou zeggen: '*so what*, waarom mag ik raciale discriminatie niet aanvaarden?'. Hij zou wellicht antwoorden dat die afwijzing toch evident is; maar dan volgt de opmerking dat die niet evident is in de zin dat iedereen dit zou erkennen. Misschien zou hij dan zeggen dat alle ethisch hoogstaande mensen dit toch inzien. Maar (a) waarom moet iedereen de ethisch hoogstaande mensen hierin volgen, en (b) misschien noemt hij ze juist ethisch hoogstaand omdat ze deze waarden aanhangen, maar dat wordt een *circulus vitiosus*. Overigens zijn er in alle grote culturen tot ongeveer de 17de eeuw - en zeer zeker in het Christendom - talloze mensen geweest (de verpletterende meerderheid), die men als ethisch hoogstaand beschouwde en die geen enkel bezwaar zagen tegen het bestaan van de slavernij, thans beschouwd als een van de '*meest flagrante vormen van... onrecht*'. Sindsdien zijn er geen wetenschap-

pelijke bewijzen geleverd dat slavernij onaanvaardbaar is, alleen zijn langzamerhand de (emotief-cathectische) houdingen ertegenover veranderd.

Kortom, daar waar het in verband met cognitieve aspecten van de wereld in algemene regel mogelijk is mensen met een bepaalde intelligentie de resultaten van onderzoek te laten aanvaarden (zonder andere vorm van dwang) is dit met *waarden* en met de kwalificaties 'goed' en 'slecht' niet het geval. Aangezien de 'rechten'-theorie van Regan op een onhoudbaar fundament gebouwd is, namelijk het objectief karakter van waarden, is ze ook in haar uitbreiding naar de dieren toe niet overtuigend (wat niet uitsluit dat men ze zou kunnen delen op andere gronden).

Er is een tweede probleem met Regans visie op dierenrechten. Hij kent deze veelal op ongedifferentieerde wijze aan dieren in het algemeen toe, en dan nog in dezelfde mate: '*De inherente waarde is gelijkelijk over allen verdeeld...*'. Welke wezens hij hier bedoelt preciseert hij als '*...allen die het leven bewust ervaren*'. Het is moeilijk uit te maken wat we daaruit moeten afleiden: betreft het bacteriën, amoeben, insecten, spinachtigen, slakken, vissen, reptielen, vogels, of alleen zoogdieren? Een subject zijn dat zijn leven ervaart (beleeft), schijnt hij te interpreteren als een alles of niets gegeven, terwijl dat manifest niet zo is. Beleving ontstaat door een centraal zenuwstelsel: wanneer dit heel primitief is kan die beleving heel beperkt zijn en naarmate de complexiteit groter wordt, kan ze intenser worden. Dat er een grens zou bestaan waar het verbod van gebruik van zo'n wezen als *resource* begint, terwijl voor die grens dit probleem zich niet stelt, is een visie die elke rationale grond ontbeert. Het parallel naast elkaar gebruiken van de termen *racisme* en *speciesisme* gaat overigens voorbij aan het wetenschappelijk feit dat *raciale* verschillen op geen enkel belangrijk kenmerk van de mens betrekking hebben, terwijl het een wetenschappelijke evidentie is dat de verschillen tussen *soorten* immens kunnen zijn.

We kunnen besluiten dat niet alleen het fundament van Regans ethiek op drijfzand gebouwd is, maar dat tevens zijn ongediscrimineerd toekennen van *inherente waarde* aan een niet wetenschappelijk omschreven of omschrijfbaar groep wezens, de praktische toepasbaarheid van zijn 'rechten'-benadering grondig aantast.

De verdienste van Regan ligt vooral in de emotief overredende kracht van zijn betoog, waardoor hij bijdraagt tot het verspreiden van waarden waarvan we de rationale onderbouwing op een andere wijze moeten realiseren.

### *Michel Vandenbosch* \*

Tom Regan heeft mij met de Australische filosoof (en bio-ethicus) Peter Singer sterk beïnvloed in mijn denken over de omgang van mensen met dieren. Voor *Gaia* fungeert hun gedachtengoed terzake als belangrijke inspiratiebron, echter geenszins als bijbels of rode boekjes. Beide filosofen hebben ontgensprekelijk

---

\* Michel Vandenbosch is voorzitter van de dierenrechtenorganisatie Gaia. Uitgeverij Hadewijch, Antwerpen, publiceerde in 1996 zijn boek *Recht voor de Beesten*.

grote verdiensten als academische pleitbezorgers van de moderne beweging voor de rechten en de bevrijding van dieren. Net als Singer vindt Tom Regan lidmaatschap van de club van de Mens op zich geen reden om dieren uit te sluiten van morele consideratie. Dat is een belangrijk inzicht. Zo mogelijk nog belangrijker is Regans inzicht dat de behandeling van dieren als grondstoffen waaruit mensen naar believen kunnen putten om gelijk welke van hun behoeften te bevredigen, ethisch niet gerechtvaardigd is. Waarom niet? Regan stelt vast dat behalve mensen er heel wat (andere) dieren zijn die hun levenskwaliteit lichamelijk en mentaal kunnen beleven in de ruimte en in de tijd. Hij noemt dergelijke wezens (mensen en andere wezens, dus) '*subjects of a life*', subjecten van een leven. Ze zijn niet zomaar in leven (zoals planten) maar als individu met gevoelens, verlangens, voorkeuren en verwachtingen zijn ze het onderwerp zelf van hun leven. Als individu leiden ze volgens hun aard en mogelijkheden in biografische zin bewust een leven dat hen toebehoort. Door toedoen van anderen kan hun leven er beter of slechter aan toe zijn. Menselijke en niet-menselijke subjecten van een leven hebben volgens Regan het morele basisrecht om te worden behandeld met respect, dat wil zeggen het recht om niet als middel voor andermans doeleinden te worden gebruikt in die mate dat daardoor hun individuele integriteit fysiek en psychisch beschadigd wordt, los van de vraag of dat iets oplevert voor wie dan ook. Wanneer mijn hoofd door een gefrustreerd ex-wereldkampioen boksen als boksbal wordt gebruikt, kan de bokser zijn eigen frustraties misschien enigszins doeltreffend afgereageerd hebben zodat hij zich wat beter voelt, maar mijn individuele integriteit heeft hij op mijn gebroken neus en blauwe ogen afgaand, zichtbaar geschonden. Misbruik wordt het in wezen ook wanneer gezonde apen of konijnen, varkens of koeien, nertsen of vossen bijvoorbeeld als testmateriaal, als reservoirs van virussen en bontjassen verwondingen oplopen of ziek gemaakt worden en van alles tekort komen of ontberen met allerlei frustraties tot gevolg. Dat een dergelijke behandeling van die dieren winstgevend is en de wereld economie laat draaien of de opgedane kennis van nut kan zijn in de zoektocht naar een geneesmiddel tegen aids, is daarvoor volgens Regan geen rechtvaardiging. Hij noemt dit elders '*ill-gotten gains*'; op een moreel onrechtvaardige wijze verkregen baten. Het zwaartepunt in de huidige breed maatschappelijke discussies omtrent behandelingen van dieren of gebruik (lees: verbruik) ervan ligt voornamelijk of vrijwel uitsluitend op het voorkomen van dierenleed, zonder dat het doden zelf van dieren voor allerlei menselijke doeleinden in vraag gesteld wordt. Maar de act van het doden van een subject van een leven, weze het een mens of een (ander) dier, en daar wijst ook Tom Regan op, is ethisch niet neutraal. Ik vind het dan ook uiterst belangrijk dat bovenop de bekommernis in ethisch opzicht voor het leed dat dieren aangedaan wordt, de problematiek van het doden van dieren de nodige aandacht krijgt. Als we het streven naar de uitbreiding van de morele cirkel om er niet-menselijke dieren als volwaardige leden in op te nemen werkelijk ernstig nemen, is het niet voldoende, meen ik, dat we onze ethische bekommernis beperken tot de vraag of dieren doen lijden voor allerlei menselijke doeleinden ethisch verantwoord is of niet. De vraag dient dan ook te worden gesteld of het doden van dieren in functie van bepaalde menselijke doeleinden gerechtvaardigd is. Het doden van dieren die subjecten van hun leven zijn vindt Regan de ultieme welzijnsaantasting, het ultieme verlies, omdat de dood elke

kans op de vervulling van optimale levenskwaliteitsmogelijkheden of bevrediging van welzijnsnoden onherroepelijk en onomkeerbaar wegneemt. Het maakt in dat verband niet uit of het individu dat gedood wordt een doodsbesef heeft. Maar in schrill contrast met de (terecht) zeer hoge waarde die een mensenleven geniet in ethisch opzicht, wordt een dierenleven bijna uitsluitend instrumenteel gewaardeerd (bv. in economische nutstermen). Een dierenleven is nauwelijks iets, of zelfs niets, waard, behalve als eigendom of productie-eenheid; het is hoe dan ook in moreel opzicht sterk ondergewaardeerd.

Mijns inziens ontbreekt in de ethisch-maatschappelijke discussie ook nog te veel het element van de menselijke behoefte-analyse. Als bijvoorbeeld aan de levensnoodzakelijke menselijke behoefte om zich te voeden met organisch materiaal feitelijk perfect kan beantwoord worden zonder daarvoor dieren, zijnde subjecten van een leven, te doen lijden en te doden, dan valt de geïnstitutionaliseerde praktijk van het slachten van dieren voor vlees niet langer te rechtvaardigen. Ik kan en wil niet met zekerheid stellen dat er zich in de reële wereld met al zijn onvolkomenheden geen situatie kan (of gevallen kunnen) voordoen waarin het de meest rechtvaardige oplossing kan zijn een dierenleven op te offeren als op geen enkele andere manier een klaar en duidelijk goed kan worden verwezenlijkt. Maar de routine waarmee vandaag de dag wereldwijd naar schatting enkele honderden miljoenen dieren als geïnstitutionaliseerde praktijk voor proeven verbruikt worden en de bedenkelijke wijze waarop proefdieren a priori aan het kortste eind trekken, omdat de nutsmaatstaf systematisch als zwaarst wegend criterium gehanteerd wordt ten voordele van gelijk welke kennis die de proef mogelijk kan opleveren, geeft allerm minst blijk van ernstige ethische consideratie waarvoor zeker niet-menselijke subjecten van een leven in aanmerking komen. Wat nuttig is, is niet per definitie goed.

Regan maakt ook een belangrijk onderscheid tussen '*moral agents*' en '*moral patients*', dat wil zeggen tussen subjecten van een leven die de volle morele verantwoordelijkheid voor hun daden kunnen dragen en anderen (zowel mensen als niet-menselijke dieren) die dat niet kunnen omdat ze geen plichtsbesef (kunnen) hebben, maar die wel op ethisch onrechtmatige wijze in hun welzijn kunnen aangetast worden door handelingen van '*moral agents*'. '*Moral patients*' zijn veel kwetsbaarder, weerlozer en machtelozer dan '*moral agents*'. Behalve omwille van hun aard als subjecten van een leven, is het mijns inziens voornamelijk omwille van hun kwetsbaarheid, hun weerloosheid en hun machteloosheid in vergelijking met 'normale' mensen dat dieren (niet alle dieren, bijvoorbeeld geen muggen of regenwormen), indien we ze ernstig nemen, aanspraak maken op een instrumentarium dat hen doeltreffend beschermt tegen menselijk misbruik (in de boven vermelde betekenis) van hun bijzondere kwetsbaarheid, weerloosheid en machteloosheid. In die zin zouden ze van de nodige bescherming kunnen genieten indien ze rechten krijgen, die ik, geïnspireerd door Regans '*no trespassing sign*'-beeldspraak, ruwweg 'blijf van mijn lijf'-rechten zou willen noemen. Dat zijn rechten die functioneren als een soort kogelvrij harnas dat de bedoelde dieren bescherming biedt tegen misbruik in een afhankelijkheidsrelatie die gedomineerd en gecontroleerd wordt door menselijke '*moral agents*'. Willen we ze ooit toegekend zien, dan zullen die 'blijf van mijn lijf'-rechten moeten afgedwongen worden via sociale strijd, voor dierenwelzijnsbelangen gevoerd door mensen tegen allerlei georganiseerde

en geïnstitutionaliseerde systemen van dierenmisbruik.

Regan heeft mijns inziens wat dit betreft volkomen gelijk: daarvoor moeten mensen hun opvattingen veranderen, vooraleer ze hun gewoonten zullen aanpassen. Je moet met voldoende mensen zijn die daadwerkelijk verandering willen (m.a.w. een voldoende groot en breed maatschappelijk draagvlak hebben) en die echt geloven in de noodzaak van verandering. Pas dan kunnen de rechten van dieren erkend worden en wettelijke bescherming krijgen. Dat is zeker niet evident. Want conservatief-reactionaire eigenbelangengroepen laten dat allemaal niet zonder slag of stoot gebeuren. Aangenomen Europese dierenbeschermende wetten worden niet toegepast omdat derde landen dreigen met een handelsoorlog. De Belgische dierenwelzijnswet bepaalt sinds 1986 dat dieren voederen onder dwang in principe strafbaar is, maar een koninklijk besluit uit 1994 legaliseert het onder dwang voederen van in batterijkooien opgesloten eenden voor de productie van foie gras. Hier dus niet het minste respect voor dierenwelzijn, om van rechten al helemaal te zwijgen, maar hypocrisie troef. Het vergt inderdaad enorm veel kracht en volharding om dat proces van verandering op gang te brengen in de richting van zelfs maar een beetje meer rechtvaardigheid in de omgang van mensen met dieren. Er bestaat een enorme kloof tussen de hedendaagse realiteit van dierenuitbuiting en de idealen van de dierenrechtenbeweging. Soms lukt het om een systeem van misbruik in zijn geheel uit te bannen uit de samenleving. Soms is een meer pragmatische houding aangewezen in plaats van de alles-of-niets-positie, en is een minimale lotsverbetering van uitgebuite dieren het best haalbare resultaat. Gemakkelijk gaat het nooit. Feit is dat de beweging wereldwijd gestaag uitbreiding neemt. Sedert de val van het communisme in de voormalige Oostbloklanden hebben voorstanders van dierenrechten ook daar de kop opgestoken. Dat een filosoof, in casu Tom Regan, daartoe heeft bijgedragen, is op zich al een heel bijzondere verdienste.