

**Laura Brokken, s1267698**

# **Dierenrechten en intensieve veehouderij**

## *Een ethische verkenning*



---

Masterscriptie Godsdienstwetenschappen

Rijksuniversiteit Groningen

September 2010



## **Inhoud**

<b>Voorwoord .....</b>	<b>3</b>
<b>Inleiding.....</b>	<b>5</b>
<b>Hoofdstuk 1: De intensieve veehouderij.....</b>	<b>7</b>
1.1 Historische context .....	7
1.2 Huidige context.....	9
1.2.1 Varkens .....	9
1.2.2 Kippen.....	11
1.2.3 Koeien/kalveren .....	12
1.3 Belangenorganisaties .....	14
<b>Hoofdstuk 2: Filosofische dierenrechtstheorieën: Peter Singer en Tom Regan.....</b>	<b>17</b>
2.1 Peter Singer: Utilitarisme .....	17
2.1.1 Utilitarisme en het principe van gelijkheid.....	18
2.1.2 Discussie .....	22
2.2 Tom Regan: Inherente waarde.....	26
2.2.1 De waarde van het individuele dier .....	26
2.2.2 Discussie .....	32
<b>Hoofdstuk 3: Christelijke traditie en omgang met dieren.....</b>	<b>35</b>
3.1 Bijbel en dierethiek.....	37
3.1.1 De plaats van het dier in de geschapen werkelijkheid .....	38
3.1.2 Het gebruik van dieren door de mens volgens de Bijbel .....	38
3.2 Thomas van Aquino.....	39
3.3 René Descartes .....	43
3.4 Andrew Linzey .....	47
<b>Hoofdstuk 4: kritiek op dierenrechten .....</b>	<b>51</b>
4.1 Utilitarisme: Raymond Gillespie Frey.....	51
4.1.1 Het rechtenargument.....	52
4.2 Deontologie: Roger Scruton .....	54
4.2.1 Morele wet .....	55
4.3 Besluit.....	58
<b>Evaluatie en conclusie .....</b>	<b>60</b>
<b>Literatuuropgave.....</b>	<b>67</b>





## Dierenrechten en intensieve veehouderij Een ethische verkenning

### Voorwoord

Beelden uit de nieuwe, grootschalige vleesindustrie, maar ook aloude jachttaferelen en rituele slachtingen doen de burger slikken, wegstaren of trillen. Het is niet meer onbewogen aan te zien. Uit de mond komt een 'ah', men slikt, blijft verstild staan kijken of draait vol walging het hoofd weg. Zonder erbij na te denken.<sup>1</sup>

Kort geleden sprak ik een kennis. We bevonden ons in een gesprek over veetransport en zij vertelde te walgen van de transporten. Als zij tijdens het autorijden onderweg een veewagen volgeladen met kippen of varkens tegenkwam draaide ze haar hoofd weg. Ze wilde het niet zien. Deze vrouw, een vleeseter, scheen niet te beseffen, of te willen beseffen dat de dieren die geladen waren op die wagen binnen afzienbare tijd het beleg op haar brood zouden worden. Dit is een typische reactie van mensen. Men walgt aan de ene kant van de gruwelen van een transport, aan de andere kant wordt er niet bij nagedacht wat het transport werkelijk inhoudt. De Nederlandse filosoof Erno Eskens beschrijft deze gevoelens typerend in zijn boek *Democratie voor dieren*. Hij beschrijft dat mensen walgen van dierenleed, maar het aan de andere kant ook goedpraten door te zeggen dat het hier om een emotionele reactie gaat. De emotie zou slechts een projectie zijn van de stadsmens die zich door zijn vervreemding van de natuur, tegen beter weten in, vereenzelvigd met wezens waar wij, 'toch boven staan door onze superieure vermogens'.<sup>2</sup>

De dieren in de veewagens hebben het niet goed. Ze zijn op weg naar het slachthuis waar er een miserabel einde komt aan hun miserabele leven. Deze dieren, de dieren van de intensieve veehouderij, zijn het onderwerp van mijn scriptie. In de intensieve veehouderij hebben de dieren een leven gehad dat zo ver af staat van hun natuurlijke leven dat er nauwelijks nog te spreken valt over een leven. Dieren zijn geworden tot veredelde dingen waar de mens mee mag doen wat hij wil. Het verschaffen van rechten aan dieren zou wellicht verandering kunnen brengen in hun positie. Voorstanders van dierenrechten willen dieren rechten geven en tot rechtssubject maken, zodat de mens duidelijke plichten krijgt tegenover dieren.

De mens beschouwt zichzelf tegenwoordig zodanig superieur aan dieren dat er op het gebied van verbetering van de leefomstandigheden van dieren slechts sprake kan zijn van een 'gunning'.<sup>3</sup> De mens bepaalt in hoeverre het dier rechten kan krijgen, en gaat daar uitermate zuinig mee om; zoals eerder de blanke mens bepaalde in hoeverre de gekleurde mens rechten kon krijgen en de mannelijke mens aan de vrouwelijke mens enige rechten kon gunnen.

Je mag verwachten dat een ieder met belangen onder de wetgeving valt. Iedereen met belangen heeft immers recht op gelijke bescherming van die belangen. Met dit alles in het achterhoofd zou het, volgens Eskens, logisch zijn als het grondrecht (gelijke gevallen worden gelijk behandeld<sup>4</sup>) ook voor dieren geldt. Op dit moment wordt dieren echter een gelijke behandeling onthouden, ook wanneer zij zich 'in gelijke gevallen' bevinden. Dat komt omdat de huidige wet dieren per definitie als minder belangrijke wezens ziet, zonder daarbij

<sup>1</sup> Eskens, E., *Democratie voor dieren*, Contact, Amsterdam, 2009, p. 30.

<sup>2</sup> Idem, p. 34.

<sup>3</sup> Tenzij ik nadrukkelijk anders vermeld bedoel ik, wanneer ik schrijf over dieren, dieren uit de intensieve veehouderij.

<sup>4</sup> Eskens, p. 154.

daadwerkelijk naar hun belangen te kijken. De wet beschermd dieren alsof het apparaten zijn. Als ze stuk gaan, dan schaadt dit de belangen van de eigenaar.<sup>5</sup> Dat de dieren eigen belangen hebben en een eigen natuur bezitten waar eigen natuurrechten uit volgen, wordt nauwelijks erkend.

Neem onze huidige Nederlandse Gezondheids- en welzijnswet voor dieren (GWWD). Deze oogt op het eerste gezicht diervriendelijk, maar is, na zorgvuldig lezen, niet. Het cruciale artikel 36 luidt: 'het is verboden om zonder redelijk doel of met overschrijding van hetgeen ter bereiking van zodanig doel toelaatbaar is, bij een dier pijn of letsel te veroorzaken dan wel de gezondheid of het welzijn van dieren te benadelen.'<sup>6</sup> Het venijn schuilt in de woorden 'redelijk doel'. Wie de jurisprudentie tot zich neemt, merkt dat alleen mensen, klaarblijkelijk vanwege hun superieure rationaliteit, 'redelijke doelen' kunnen bepalen. De mens bepaalt de doelen, waartoe het dier maar al te vaak het middel is.

De redelijke doelen van mensen en de natuurlijke belangen van dieren zijn vaak sterk uit evenwicht. De dieren zijn doorgaans het middel tot het redelijke doel van de *animal rationale*. Het leven van dieren wordt veelal niet gezien als doel op zich. Met talloze algemene maatregelen van bestuur wordt vastgelegd hoe de burger het middel dier mag inzetten voor zijn redelijke doelen. Nergens meldt de wet dat het nodig is om de belangen van dieren in kaart te brengen. Nergens wordt geregeld dat de belangen van dieren eerlijk en democratisch dienen te worden gewogen tegen andere belangen. Een uitzondering hierop is de Flora en Fauna Wet. Deze wet regelt de bescherming van dier- en plantensoorten. De doelstelling van de wet is de bescherming en het behoud van in het wild levende planten- en diersoorten.<sup>7</sup> Dit geeft aan dat er wel degelijk bescherming is van dieren, maar in het kader van mijn scriptie is dit niet relevant. Het gaat in deze wet immers over in het wild levende dieren. Ik beperk mij hier enkel tot de dieren van de intensieve veehouderij.

---

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> [www.minlnv.nl/portal/page?\\_id=116](http://www.minlnv.nl/portal/page?_id=116). Gezien op 17-09-2010.



## **Inleiding**

Een mooie groene weide, hier en daar een boom, her en der scharrelen kippetjes en een aantal koeien staan rustig te grazen. Of stelt u zich eens voor, een lekkere modderpoel waarin een moederzeug en haar kinderen aan het wroeten zijn naar insecten of andere lekkernijen die de grond rijk is. Als het avond wordt kunnen de dieren naar binnen, waar een warme, droge stal op hen staat te wachten. De stal is rijkelijk gevuld met stro en voor de kippen zijn er stokken waarop zij de nacht kunnen doorbrengen. De boerin raapt 's ochtends de eieren en de boer gaat de koeien melken. De zeug met haar kinderen slijten hun leven gemoedelijk in hun modderpoel. De boer en boerin houden er rekening mee dat de dag komt dat de dieren het erf moeten verlaten en geslacht zullen worden. Dat is voor een groot deel hun inkomstenbron, maar echt leuk vinden de boer en zijn vrouw het niet. Het zijn de dieren waar ze jaren voor gezorgd hebben en die ze hebben bijgestaan in ziekte, maar waar ze ook leuke dingen mee hebben meegemaakt. Wat is er bijvoorbeeld leuker dan de jonge kalveren met elkaar zien spelen in de wei, net zolang tot ze moe en hongerig weer naar moeder gaan?

Een idyllisch plaatje. Toch is de werkelijkheid vaak schrijnend anders. Het dier heeft een leven gehad wat zo ver afstaat van zijn natuurlijke manier van doen en leven dat het haast geen leven meer mag heten. In het streven naar zo economisch rendabel mogelijk produceren is het dier verworpen tot een gevoelloos object waar nauwelijks rekening mee wordt gehouden. Deze sector wordt de intensieve veehouderij of bio-industrie genoemd. Het merendeel van het vlees wat in de schappen bij de supermarkt of slager ligt is afkomstig uit deze sector. Ik heb persoonlijk gezien dat in de agrarische sector door het streven naar een optimale productie en een maximale beheersing van de kosten nauwelijks nog rekening gehouden kan worden met de natuurlijke behoeften van dieren.

Onze mensenrechten bieden ons enige bescherming tegen onnodige pijn, kou, stress en verveling. In onze mensenrechten hebben we vastgelegd dat deze bescherming belangrijker is dan welk zogenaamd 'redelijk doel' ook. Er is geen redelijk doel voor marteling, uitbuiting, medisch onnodige versterving, etcetera. Bij dieren is dit vaak anders. Dieren zijn bij wet gevrijwaard van marteling, uitbuiting, medische onnodige versterving etcetera, mits er een redelijk doel is dat een andere behandeling noodzakelijk acht.<sup>8</sup> Menselijke belangen vormen dan de basis voor de redelijke doelen. Als het bijvoorbeeld nodig blijkt een dier in een kleine donkere ruimte te houden zonder bewegingsvrijheid om voor mensen een goedkope speklap te produceren, wordt dit beschouwd als een redelijk doel. De redelijke doelen zijn dus niet redelijk in welzijn van dieren, maar in het welzijn van mensen. Waarom zou dit bij dieren anders moeten zijn dan bij mensen? Waarom zouden we dieren niet eenzelfde bescherming bieden tegen onze redelijke doelen?

Aan dit dilemma wijd ik mijn afstudeerscriptie. Ik ga filosofische theorieën aan de hand van Peter Singer en Tom Regan en de theologische positie van Andrew Linzey omtrent het diergebruik in de intensieve veehouderij tegenover elkaar plaatsen en analyseren. Tevens zal ik twee kritieken op dierenrechten meenemen in die analyse, te weten kritiek van Gillespie Frey en kritiek van Roger Scruton. Hieruit zal ik uiteindelijk mijn eigen visie distilleren. Ik

---

<sup>8</sup> Hier wordt gebruik gemaakt van het 'nee... tenzij-principe'. Dit houdt in dat dieren niet gemarteld mogen worden tenzij er een fundamenteel belang is voor de mens wat het martelen nodig maakt. In het geval van de intensieve veehouderij is dit belang veelal voedselvoorziening voor de mens. Zie <http://www.dierenbescherming.nl/nederlandse-wetgeving>. Gezien op 17-09-2010.



zal laten zien dat er te weinig bescherming van dieren is en stel mij dan ook de vraag hoe de bescherming van dieren te verbeteren is.

Ik heb voor deze scriptie gebruik gemaakt van verschillende bronnen. Op de eerste plaats heb ik gebruik gemaakt van literatuuronderzoek. Hierbij valt vooral te denken aan studies van verschillende ethici. Daarnaast heb ik gebruik gemaakt van gegevens van belangenorganisaties aangaande veehouderij en heb ik interviews afgenomen van onderzoekers van de universiteiten van Wageningen en Utrecht over de gang van zaken in de intensieve veehouderij en ben ik persoonlijk bij een aantal bedrijven geweest om zelf te zien wat de intensieve veehouderij inhoudt.

Mijn scriptie is ingedeeld in vier hoofdstukken. In hoofdstuk één behandel ik de intensieve veehouderij. Ik geef hierin een beschrijving van de gang van zaken, waarbij ik het hoofdstuk verdeel in een aantal paragrafen die elk één diersoort van de sector omvatten. Met deze beschrijving denk ik inzichtelijk te kunnen maken hoe de betreffende dieren in de intensieve veehouderij leven en wat er moreel onacceptabel aan is. Een tegenwerping op dat idee wordt gegeven door de verschillende belangenorganisaties die actief zijn in de agrarische sector. Om een volledig beeld te kunnen schetsen heb ik ervoor gekozen ook deze belangenorganisaties te beschrijven. Het overkoepelend orgaan binnen deze organisaties is de LTO (de Land- en Tuinbouworganisatie). De visie van de LTO wordt daarmee als bepalend beschouwd en daarom zal ik deze visie uitgebreid beschrijven.

In hoofdstuk twee beschrijf ik verschillende theorieën binnen de *Animal Rights* beweging. Twee belangrijke personen binnen de beweging zijn de Australische bio-ethicus Peter Singer en de Amerikaanse filosoof Tom Regan. Het is met name aan hen te danken dat de dierethiek een bekendheid verwerft die nog steeds met de dag groter wordt. In hoofdstuk twee vormen zij dan ook de leidraad. Zij zijn beide vanuit andere ethische argumentatie gekomen tot de gedachte dat dieren niet uitgebuit mogen worden. Ik zal hun belangrijkste theorieën beschrijven en analyseren. Ik wil daarbij aantonen dat deze ook een aantal hiaten bevatten.

In hoofdstuk drie beschrijf ik een andere manier om tot de conclusie te komen dat dieren niet uitgebuit mogen worden. Ik beschrijf hier dierenrechten vanuit theologisch oogpunt. Hier is het met name de theoloog Andrew Linzey geweest die dierenbescherming vanuit het christendom op de kaart zette. De christelijke traditie is vaak verantwoordelijk (geweest) voor dierenmishandeling. Dit idee is voornamelijk afgeleid uit de denkbeelden van Thomas van Aquino en later van René Descartes. Beide kwamen op hun eigen manier tot het idee dat dieren geen intrinsieke waarde hebben, waardoor bescherming onnodig is en het de mens in principe vrij is te doen wat hij wil met het dier. Andrew Linzey verzet zich tegen de hoofdmoot van christelijke denkers op een manier die een verfrissende blik werpt op de Bijbel.

In het vierde hoofdstuk bespreek ik twee critici van dierenrechten, te weten Roger Scruton en Gillespie Frey. Ik zal hun gedachtegoed beschrijven en analyseren. Dit is van belang om mijn eigen visie goed te kunnen vormen en te kunnen beargumenteren. Dit laatste zal ik doen in de conclusie. Ik herhaal hierin nog kort de belangrijkste punten alvorens mijn eigen standpunt op dierenrechten te etaleren.

In de conclusie zal ik naast een evaluatie van het voorgaande ook mijn eigen antwoord formuleren. Dit zal neerkomen op een aanbeveling over diergebruik op basis van de gegevens die ik eerder heb beschreven.



## **Hoofdstuk 1: De intensieve veehouderij**

Zoals ik aangaf in de inleiding, hebben dieren het niet goed in de intensieve veehouderij. De natuurlijke behoeften van dieren worden genegeerd in het kader van het economisch belang van mensen. Hoever dit gaat toon ik aan in dit hoofdstuk. Onder intensieve veehouderij wordt het grootschalig houden van dieren voor productiedoeleinden verstaan. De intensieve veehouderij wordt bedreven met een mentaliteit die te vergelijken is met die in een fabriek, er is bijvoorbeeld veel gebruik van machines en lopende banden voor aanvoer van voedsel en afvoer van bijvoorbeeld eieren. Alles draait om het zo economisch mogelijk snel produceren van goedkoop voedsel. Tegenstanders van de intensieve veehouderij maken vaak gebruik van de term bio-industrie of vee-industrie om aan te geven dat de omgang met dieren op deze manier iets industrieels geworden is. Zij menen dat dieren hier niet langer gezien worden als levende wezens, maar als machines.

In paragraaf één van dit hoofdstuk bespreek ik het ontstaan en de geschiedenis van de intensieve veehouderij. Relatief kort geleden, in de jaren '50 van de vorige eeuw kwam deze manier van veeteelt op, ik geef een verklaring voor het ontstaan ervan. Daarnaast geef ik een beschrijving van de intensieve veehouderij van tegenwoordig, en focus daarbij op Nederland. In paragraaf twee beschrijf ik de dieren van de veehouderij en hun leefomstandigheden aldaar. In de intensieve veehouderij draait het vooral om varkens, kippen en koeien. Daarnaast worden ook de pelsdierfokkerij en grote viskweek officieel geschaard onder de intensieve veehouderij, maar ik beperk mij in deze scriptie tot de intensieve houderij van varkens, kippen en koeien. In de laatste paragraaf beschrijf ik de opinie van de toonaangevende belangenorganisaties binnen de intensieve veehouderij. Hun opinie over de dieren is belangrijk om mezelf te kunnen positioneren binnen het onderzoeksonderwerp.

### 1.1 Historische context

Het is niet mijn bedoeling een uitgebreid overzicht van de geschiedenis van de veehouderij te geven. Het gaat mij om een globale schets van de historische context, waardoor we ons een beeld kunnen vormen van de omgang met dieren in het verleden en met name van de belangrijkste wijzigingen in de omgang. Daarbij baseer ik mij op enkele overzichtswerken die ik in de voetnoten zal vermelden.

De intensieve veehouderij zoals we die tegenwoordig kennen kwam op na de Tweede Wereldoorlog. Zoals ik eerder heb aangegeven is de intensieve veehouderij een industriële methode om dierlijke producten of dieren zelf te produceren. Voor deze tijd was noch de technologie, noch de sociale conditie aanwezig die de intensieve veeteelt mogelijk maakten. Na de Tweede Wereldoorlog waren het technische ontwikkelingen en verandering in sociale omstandigheden die er voor zorgden dat de kijk op veeteelt radicaal veranderde. Voor boerderijen werd een fabrieksmodel geïnstalleerd.<sup>9</sup> Veeteelt was vanaf nu niet langer een manier van leven verweven met een manier om geld te verdienen, maar het werd een business.

Deze omwenteling heeft een aantal oorzaken. Na de Tweede Wereldoorlog waren de economische omstandigheden laag. Veel mensen beschikten over geringe financiële middelen en hadden niet de mogelijkheid tot het aannemen van (veel) personeel. Dit was in grote mate het geval op het platteland. Veel arbeidskrachten migreerden daarom van landelijke gebieden naar de steden, waar de economische mogelijkheden beter waren. Door deze migratiegolf, door de babyboom na de Tweede Wereldoorlog en door de wederopbouw van steden groeiden

---

<sup>9</sup> Rollin, B. 'Animals in Agriculture and Factory Farming', in: Reich, W. *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan Library Reference USA, New York, 1995, p. 190.



deze uit hun oorspronkelijke grootte. De steden kwamen hierdoor dichterbij de landelijke gebieden te liggen waardoor landprijzen en belastingen stegen. Dit zorgde ervoor dat minder land gebruikt kon worden voor landbouw en veeteelt.<sup>10</sup> Deze omstandigheden zorgden ervoor dat steeds minder mensen betrokken raakten bij de veeteeltproductie. Met minder land en minder arbeidskrachten werd het moeilijker dieren in grote landerijen te houden. Men begon dieren dichterbij elkaar te houden, zodat makkelijker controle over hen verkregen kon worden. Geleidelijk aan werden de dieren ook meer binnen gehouden, om ze te beschermen tegen externe factoren als roofdieren en slecht weer.

De inzet van machines in de landbouw kwam op. Veel machines begonnen het werk van mensen over te nemen. In plaats van afhankelijk te zijn van menselijke arbeidskracht begonnen boeren gebruik te maken van machinale middelen om te voeren, schoon te maken, te melken, etcetera.<sup>11</sup> De veeteelt werd nu kapitaalintensief in plaats van arbeidsintensief.

Dieren werden vanaf nu opgehokt om zoveel mogelijk van de productieplaats gebruik te kunnen maken. Het werd namelijk voordeliger dieren op te hokken omdat de inkomsten per dier zo miniem zijn dat het lastig is om er veel winst uit te halen. Het is algemeen bekend dat kippen meer eieren leggen wanneer ze voldoende ruimte hebben, dan kippen die opgehokt zitten. Toch is het meer rendabel de dieren op te hokken.<sup>12</sup>

Met de nieuwe methodes om dieren te houden kwamen ook nieuwe problemen opzetten. Bij het in kleine ruimtes houden van grote aantallen dieren is het gevaar van ziekten en virussen erg groot. Zodoende werden nieuwe medicijnen ontwikkeld die standaard aan de dieren gegeven werden. Zonder moderne antibiotica en vaccinaties zou de intensieve veehouderij namelijk helemaal niet kunnen bestaan. En ook zonder groeihormonen zouden dieren niet snel genoeg het productieve leven kunnen leiden dat winstgevend is.<sup>13</sup>

Met de opkomst van de intensieve veehouderij is er de mogelijkheid gekomen voor het produceren van goedkoop en voldoende voedsel voor met name West-Europa en Noord-Amerika. Tekenend in dit verband is de prijs van een kip. Deze heeft ondanks inflatie en prijsontwikkelingen nauwelijks verandering van prijs ondergaan. Kostte een hele kip in de jaren na de Tweede Wereldoorlog zo'n 10 gulden per kilo, tegenwoordig kost het nog vrijwel hetzelfde en ligt de prijs rond de € 4.25 per kilo.<sup>14</sup>

De veranderingen in de veehouderij gingen niet overal ongemerkt voorbij. Er ontstond in de jaren '60 een maatschappelijk verzet tegen grootschalig gebruik van dieren in de intensieve veehouderij. Daarom werden in die tijd overal in de westerse wereld maatregelen genomen om de gezondheid van de dieren in de veehouderij te verbeteren en hun leven te veraangemen. Het tempo waarin dat gebeurde was echter sterk afhankelijk van economische overwegingen. De schaalvergroting en de verfijning van de technologie in deze sector gingen onverminderd voort, terwijl de consument zelf niet bereid leek te zijn meer te

---

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Idem p. 191.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem. En: [www.veeteeltvlees.nl/vleesrijzen](http://www.veeteeltvlees.nl/vleesrijzen). Gezien op 23-10-2009. Hoewel 10 gulden in bijvoorbeeld 1950 veel meer waard was dan 22 euro tegenwoordig valt de prijs toch op als je het vergelijkt met de prijs van een brood. Deze was in 1950 gemiddeld 0.37 gulden cent, tegenwoordig is dat ongeveer tien keer zo groot en ligt de prijs rond de €1,70. De prijs van brood is, net als de prijs van andere producten, enorm gestegen. Daarentegen is ook ons uurloon gestegen. De prijzen gaan allemaal redelijk gelijk op. Behalve de prijs van de kip. Deze prijs is ondanks inflatie vrijwel gelijk gebleven. Dit toont aan dat er iets scheef zit in de kippenhandel. Als alle prijzen zijn verhoogd, dus ook de prijzen van kippenvoer en ander onderhoud, maar de prijs van de kip zelf uiteindelijk niet, geeft dit aan dat het de kip zelf is die het onderspit delft. De kip moet wel op een onnatuurlijke manier worden gehouden om dergelijke prijzen mogelijk te maken.



willen betalen voor productiemethoden die meer diervriendelijk zijn. Zodoende boekte het maatschappelijk verzet niet het resultaat waar het op hoopte.

## 1.2 Huidige context

In deze paragraaf beschrijf ik de levens van de afzonderlijke soorten dieren in de intensieve veehouderij. In vergelijking met hetgeen ik in de inleiding schetste over het leven dat de dieren op een ideaalboerderij hebben, is te zien dat deze werkelijke vorm van veehouderij ver afstaat van de natuurlijke manier van leven. De informatie die ik hieronder beschrijf ik afkomstig van literatuurstudie en van eigen onderzoek.<sup>15</sup>

### 1.2.1 Varkens

#### *Levensloop*

Bij de geboorte is een big met gemiddeld elf andere biggen. Zeugen werpen tijdens hun leven in de intensieve veehouderij gemiddeld vier nesten, daarna worden zij als versleten beschouwd en afgemaakt. De zeug is dan twee jaar oud.<sup>16</sup> De zeugen bevallen in individuele kraamboxen. In de intensieve veehouderij is de ruimte per varken zeer beperkt (0.65 m<sup>2</sup> per varken). Bij varkens die in een kleine ruimte gehouden worden bestaat een verhoogd risico op het zogenaamde 'doodliggen' van biggen. De zeug heeft weinig ruimte en kan, als ze gaat liggen, op enkele van haar biggen liggen waarna deze stikken. Om dit tegen te gaan bestaat in de intensieve veehouderij de kraambox. Een kraambox is een beperkte ruimte waarin de zeug geklemd zit. Ze kan enkel één stap voor- of achteruit zetten. Ze staat op beton en is omringd met ijzeren rails. Met deze kraambox is het risico op doodliggen minder aanwezig. De biggen kunnen op roosters lopen en hebben geen andere contactmogelijkheid met de zeug dan enkel het drinken.

De mannelijke biggetjes worden enkele dagen na de geboorte gecastreerd, vaak zonder verdoving. Daardoor kan men één cent per kilo varkensvlees besparen. Vlees van ongecastreerde beertjes heeft namelijk een (kleine) kans tot het hebben van een specifieke 'berengeur'. Het castreren van alle biggen elimineert dit risico volledig. De biggen gaan na een zoogperiode van drie tot vier weken (in plaats van de natuurlijke veertien weken) naar de speenafdeling. Op de leeftijd van ongeveer 72 dagen gaan ze naar het mestbedrijf.

Op het mestbedrijf worden de jonge biggen met een groep van gemiddeld vijftien anderen in een vierkante betonnen donkere ruimte geplaatst. In het donker blijven de biggen namelijk rustiger. Per varken is hier tussen de 0,3 en 1 m<sup>2</sup> beschikbaar, languit liggen lukt niet altijd. Een varken is een sociaal en zindelijk dier, maar heeft geen ruimte om zijn rustplaats van zijn 'wc' te scheiden, wat veel stress veroorzaakt. Gedurende zes maanden verblijven ze in de betonnen ruimte. De varkens krijgen opfokvoer die hun groei stimuleert. Omdat de biggen groter worden wordt de ruimte per big kleiner. Uit verveling, irritatie en stress beginnen zij aan elkaar te bijten en te knagen. De oren en de krulstaart zijn hierbij favoriet. Daarom knipt de boer al eerder (enkele dagen na de geboorte) uit voorzorg ook de tanden en

---

<sup>15</sup> Ik ben persoonlijk op een aantal intensieve veehouderijbedrijven geweest en heb daar gesproken met de boeren. Ook heb ik voor materiaal contact gehad met onderzoekers van het onderzoekscentrum LEI van de Universiteit van Wageningen en met mensen van de Land- en Tuinbouworganisatie (LTO). In het geval van literatuurstudie zal ik in de noten verwijzen naar het betreffende boek.

<sup>16</sup> Een zeug die gehouden wordt onder zo natuurlijk mogelijke omstandigheden zal gemiddeld 15 jaar oud worden.



staarten van de biggen. Ook dit gebeurt onverdoofd. Bij bijna alle varkens waarvan de tanden worden geknipt blijft de tandholte gedurende hun leven ontstoken, hetgeen erg pijnlijk is.

Vanaf 2002 is het verplicht om varkens voor minstens tweederde op een vaste bedrijfsvloer te laten staan.<sup>17</sup> De resterende vloer bestaat uit roosters, zodat de mest in een ruimte onder hen valt. Dit heeft als nadeel dat de ammoniaklucht blijft hangen in de stallen. Varkens hebben gevoelige longen en lijden door slechte ventilatie vaak aan longproblemen. Door hun verblijf op de roostervloer lijden de dieren bovendien aan pootgebreken. Door het leven in voortdurende duisternis in de kleine hokken zijn ze niets gewend en raken dan bij het vervoer naar het slachthuis in paniek. Dit wordt des te erger tijdens langdurige internationale transporten. Vanuit Nederland gaan elke dag zo'n 10.000 varkens en biggen op transport, om in het buitenland (vaak Italië of Polen) vetgemest of geslacht te worden. Varkens zijn slechte reizigers. Ze zijn gevoelig voor stress en worden onderweg snel ziek. In de volle veewagens kunnen de varkens hun warmte niet goed kwijt en raken ze oververhit. Twee op de drie varkens zijn daarom ziek ten tijde van de slacht.

### *Het varkensbedrijf*

Voor de Tweede Wereldoorlog werden er op elk boerenbedrijf varkens gehouden. In de jaren na de Tweede Wereldoorlog zijn de Nederlandse boeren (en boeren uit andere West-Europes landen en de Verenigde Staten) zich sterk gaan specialiseren. Op deze manier ontstonden gespecialiseerde varkenshouderijbedrijven. Binnen de varkenshouderij zijn vervolgens verdere specialismen ontstaan. De varkenssector begint bij de fokkerijorganisaties. Na kruising van zeugen en beren met de gewenste genetische eigenschappen worden de nakomelingen doorverkocht aan subfokbedrijven. Het subfokbedrijf fokt gelten (een zeug die nog geen biggen heeft gekregen) en verkoopt deze aan vermeerderingsbedrijven. Vermeerderingsbedrijven produceren biggen geschikt voor de vleesproductie. Als de biggen geboren zijn, blijven ze vier à vijf weken bij de moederzeug. Daarna worden ze gespeend en worden ze naar een andere plaats op het vermeerderingsbedrijf gebracht. Als de biggen 10 weken oud zijn, worden ze geleverd aan een vleesvarkensbedrijf. Op het vleesvarkensbedrijf verblijven de varkens iets meer dan honderd dagen. De varkens groeien in die periode van 25 kilogram naar ongeveer 115 kilo. Als ze dat gewicht hebben bereikt gaan ze naar de slachterij. Er bestaan naast de vermeerderingsbedrijven en vleesvarkensbedrijven ook zogenaamde 'gesloten bedrijven'. Op een gesloten bedrijf worden zowel biggen, zeugen en vleesvarkens gehouden. Er zijn momenteel in Nederland ongeveer 10.000 varkensbedrijven met elk gemiddeld 1200 varkens. Het totale aantal varkens in Nederland is de laatste jaren ruim 11 miljoen. De varkenshouderij is economisch gezien met een totale productiewaarde van 2.2 miljard euro in 2005 een economisch zeer belangrijke sector in Nederland.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Vanaf 1994 is er in het Varkensbesluit opgenomen dat om het welzijn van varkens te verbeteren, een verbod op het houden van varkens op volledige rooster komt. Dit verbod was niet direct maar met ingang van 1 januari 2003 wel verplicht. De reden voor dit verbod was onder andere een maatschappelijk protest tegen het houden van varkens op dergelijke vloeren en de resultaten van een welzijnsonderzoek van de universiteit van Wageningen. Zie [http://www.minlnv.nl/portal/page?\\_id=116,1640333&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL&p](http://www.minlnv.nl/portal/page?_id=116,1640333&_dad=portal&_schema=PORTAL&p). Gezien op 17-11-2009.

<sup>18</sup> <http://www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven>. Gezien op 15-05-2009. En <http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/landbouw/cijfers/statline-overzicht/default.htm>. Gezien op 15-05-2009. Het BNP (Bruto Nationaal Product) van Nederland was in 2008 €675,419 miljard. De varkenssector is daar 0,32 % van. De landbouw, veeteelt en de daaraan gelieerde verwerkende en toeleverende industrie en dienstverlening (het zogenaamde agrocluster), zijn in totaal goed voor tien procent van de Nederlandse economie en twintig procent van onze nationale export. De sectoren landbouw en veeteelt zijn hiermee een van de meest concurrerende van de Nederlandse economie. Zie:



## 1.2.2 Kippen

### *Levensloop*

#### Legkippen:

In de intensieve veehouderij moeten we onderscheid maken tussen leg- en vleeskippen. Bijna de helft van alle leghennen (45%, dit komt neer op 19 miljoen kippen) vertoeft haar leven in zogenaamde 'legbatterijen'. Legbatterijen zijn een barbaarse en inmiddels gelukkig steeds minder geaccepteerde huisvesting.<sup>19</sup> De 'legbatterijkip' leeft haar anderhalfjarige leven namelijk op een klein A4'tje ruimte met alleen tralies om zich heen (boven, onder en aan de zijkanten). Een leghen begint haar leven in een broedmachine. Nadat zij de eieren heeft gelegd, worden deze verplaatst naar de broedmachine. De moeder moet weer nieuwe eieren produceren. Direct na uitkomst van de eieren worden alle haantjes uitgesorteerd en vergast of levend vermalen. Dit komt neer op één Nederlands haantje per seconde. De hennetjes leven eerst zestien weken in een opfokbedrijf, waarna ze worden gevangen en vervoerd naar de legbatterij of scharrelhal. Over de scharrelkip geef ik verderop meer informatie. Van alle hennen wordt de snavel (zonder verdoving) geknipt of afgebrand, wat vergelijkbaar is met het knippen van de tanden inclusief wortelkanaal. Dit ter voorkoming van het pikken in soortgenoten, deels vergelijkbaar met het knippen van tanden en oren bij biggen.

In de legbatterij heeft de kip dus ruimte dan één A4'tje inneemt. Het voer komt op een lopende band voorbij. Er is geen mogelijkheid voor basisbehoeften van de kip zoals scharrelen, stofbaden en gebruik van legnest of zitstok. Vele uren kunstlicht stimuleren de kip tot het leggen van wel 320 eieren per jaar (normaal zou de helft van dat aantal eieren zijn). De kip moet haar eieren op draadgaas leggen. Dit levert stress op omdat zij van nature een nest wil maken. Frustratie en onderlinge irritatie veroorzaken pikgedrag en zelfs kannibalisme.

Net als de legbatterijkip kan ook de standaard scharrelkip haar natuurlijke gedrag niet vertonen. Ook zij wordt op massale wijze gehouden. Dit is de reden dat ik ook de scharrelkippen onder de intensieve veehouderij schaar en bespreek. De scharrelkip heeft niet één, maar niet minder dan ongeveer twee A4'tjes ruimte tot haar beschikking! In de scharrelstal komt, net als in de legbatterij, geen daglicht. Wel is er kunstlicht. Gemiddeld 17 maanden en 450 eieren later is de kip "op". Ze wordt gevangen en vervolgens verwerkt tot 'soepkip'. Maar niet elke kip heeft het 'geluk' 17 maanden oud te worden. Jaarlijks overlijden in Nederland 1,4 miljoen hennetjes vroegtijdig door ziekte, onderling pikgedrag en vangstmethode.

#### Vleeskippen:

Het meest gehouden productiedier in de Nederlandse intensieve veehouderij is de vleeskip. Of beter gezegd: het vleeskuiken, aangezien een kip volwassen is bij 18 weken en de slachtleeftijd van een kip op zes weken ligt.<sup>20</sup>

De eieren voor de kuikens worden machinaal uitgedroed. Ook een vleeskuiken ziet dus nooit haar moeder. Na het uitbroeden worden de kuikens in kratten vervoerd naar een mesterij. In de mesterij zitten de kuikens met twintig soortgenoten op één vierkante meter in een stal zonder daglicht. Er is hier geen ruimte voor normaal kippengedrag. Vleeskippen

---

[http://www.minlnv.nl/portal/page?\\_pageid=116,1640848&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL&p\\_document\\_id=110888&p\\_node\\_id=4881834&p\\_mode=](http://www.minlnv.nl/portal/page?_pageid=116,1640848&_dad=portal&_schema=PORTAL&p_document_id=110888&p_node_id=4881834&p_mode=). Gezien op 17-09-2010.

<sup>19</sup> Door verschillende protesten worden de legbatterijen in Nederland vanaf 2012 verboden.

<sup>20</sup> In de Nederlandse regelgeving en praktijk wordt echter niet gesproken van kip of kuiken, maar van 'kilo's per vierkante meter'.



groeien, door een uitgekiend fokprogramma absurd snel. Het spieren houden de groei van hun lichaam niet bij, waardoor ze na zes weken niet meer op hun benen kunnen staan. De vleugels van de dieren breken regelmatig wanneer zij worden opgeveegd en in kratten worden opgestapeld. In die kratten gaan ze naar de slacht waar ze worden verdoofd met een stroomstoot. Althans, dat zou de bedoeling zijn. Slachterijen stellen de stroomstoot vaak te laag af om te voorkomen dat de spieren zo sterk samentrekken dat de ribben breken en het vlees wordt beschadigd. Omdat meerdere kippen tegelijk door het stroombad gaan en sommige kippen beter geleiden dan andere, komt het regelmatig voor dat kippen nog bij bewustzijn zijn als ze naar de machinale nekkendoorsnijder worden gevoerd. De nekkensnijder mist een paar procent. De niet, of slecht aangesneden dieren komen levend in de broeibak terecht waar ze machinaal worden geplukt. Het is een miserabel eind aan een miserabel leven.<sup>21</sup> Jaarlijks worden in Nederland 330 miljoen kuikens geslacht. Dat komt neer op tien kuikens per seconde.

### *Het pluimveebedrijf*

De pluimveehouderij is met een totale productiewaarde van circa 800 miljoen euro in 2005 een relatief kleine economische sector in Nederland. Maar de pluimveesector is wel erg divers van aard. In totaal waren er in 2006 bijna 3.000 bedrijven met pluimvee die in totaal 94 miljoen stuks pluimvee hielden. De 1.420 gespecialiseerde pluimveebedrijven houden het grootste deel van de pluimveestapel.

De belangrijkste bedrijfstypen zijn de hierboven beschreven legkippenbedrijven en slachtpluimveebedrijven. Binnen de legkippenbedrijven kan, zoals ik eerder aangaf, onderscheid worden gemaakt naar leghennen voor de productie van consumptie-eieren (30 miljoen leghennen) en vleeskuikenouderdieren voor de productie van broedeieren in de slachtsector. De slachtpluimveebedrijven bestaan voor het grootste deel uit vleeskuikenbedrijven.<sup>22</sup>

### 1.2.3 Koeien/kalveren

#### *Levensloop*

##### Melkkoeien:

In de intensieve veehouderij wordt onderscheid gemaakt tussen de melkkoe en de vleeskoe (kalf). De melkkoe begint haar leven bij haar moeder. Het contact tussen moeder en kalf wordt na de geboorte direct beperkt. Moeder en kalf dienen namelijk direct gescheiden te worden. Dit heeft als doel de melkproductie op gang te houden. Als het kalf bij de moeder blijft staan tot het uit zichzelf overgaat op enkel vast voedsel geeft de moeder op den duur geen melk meer. Een kalf gaat op den duur immers steeds minder drinken en de melkproductie van de moeder past zich daar op aan. In de natuur wordt een kalf zelfstandig na gemiddeld acht maanden.

Het kalf wordt na de geboorte in een kleine stal geplaatst. Deze stal is 1 bij 2 meter groot. Het kalf heeft dus weinig ruimte zich te bewegen. De eerste twee dagen krijgt het kalf nog de biest van zijn moeder, daarna wordt hij grootgebracht met kunstmelk. Het is voor de boer zaak het kalf zo snel mogelijk zelfstandig te laten drinken en eten. De biest krijgt het kalf nog met een speen, daarna is het kalf verplicht uit de emmer te drinken. Er wordt vervolgens

<sup>21</sup> Singer, P. *Animal Factories*, Crown, New York, 1980, p. 76. En Eskens, p. 40.

<sup>22</sup> <http://www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven>. Gezien op 15-05-2009.



al snel overgegaan op krachtvoer. Dit is minder arbeidsintensief voor de boer. Zodra een kalf dit naar behoren doet komt hij uit de stal en gaat het vrouwelijke kalf naar een grotere stal met soortgenoten en het mannelijke kalf naar het mestbedrijf voor kalfsvlees. De stal van de jonge kalveren is een roostervloer waar de mest doorheen kan, met betonnen vaste stukken om op te kunnen liggen. Als de koeien twee jaar oud zijn krijgen zij hun eerste kalf. Hun melkproductie komt hiermee op gang en ze zijn vanaf nu melkkoeien.

De Hollandse melkkoe is tegenwoordig te vergelijken met een topsporter. De inspanning voor de melkproductie is voor haar vergelijkbaar met acht uur per dag hardlopen voor een mens.<sup>23</sup> In 1950 gaf een koe nog zo'n 4.000 liter melk per jaar, tegenwoordig is dit twee- tot driemaal zo veel. Door de hoge melkproductie lijden koeien steeds vaker aan productieziekten zoals slepende melkziekte, uierontsteking en vruchtbaarheidsstoornissen. Koeien die het tempo niet kunnen bijbenen, worden 'slijters' genoemd en gaan naar het mestbedrijf of naar het slachthuis. Melkkoeien worden nu zo'n zes jaar oud, terwijl vóór de opkomst van de intensieve veehouderij een koe gemiddeld tien jaar oud werd.<sup>24</sup> Onder natuurlijke omstandigheden kunnen runderen zelfs twintig jaar oud worden (mits ze niet gedood worden door wolven of andere roofdieren).

's Winters staan alle koeien op stal, in grote stallen met gedeeltelijke roostervloeren waar de mest doorheen valt. Hier is ook het ammoniak probleem aanwezig waar ik over sprak in alinea 1.2.1. Hoewel het gebruikelijk was koeien in de zomer in het land te laten is er de afgelopen jaren (ongeveer vanaf het jaar 2000) een trend gaande om de koeien ook 's zomers binnen te houden. Dit maakt het werk voor de boer minder arbeidsintensief en hij houdt op deze manier makkelijker controle over zijn dieren en hun gezondheid. Omdat de melkveebedrijven steeds groter worden en steeds meer koeien bevatten is het handmatig melken te arbeidsintensief geworden. Steeds meer boeren zetten daarom robots in om het melken van hen over te nemen.

#### Vleeskalveren:

Binnen de vleesrunderensector zijn verschillende typen te onderscheiden. Er is aan de ene kant het rundvleesbedrijf waarin vleeskoeken wordt vetgemest tot zij het geschikte slachtgewicht hebben bereikt. Deze dieren hebben het relatief goed. Zij lopen voor het grootste gedeelte van het jaar buiten en de kalveren mogen bij de moeders blijven. Deze manier van dieren houden schaar ik ook niet onder de intensieve veehouderij. Zij worden wel geslacht, maar niet uitgebuit en slecht behandeld zoals dat met de meeste andere dieren in de (intensieve) veehouderij wel zo is.

Het andere type vleesrund is het restproduct van de melkindustrie. En deze schaar ik wel onder de intensieve veehouderij. Om voldoende melk te blijven geven, moeten melkkoeien elk jaar een kalf krijgen. De koe-kalveren zijn nuttig voor de latere melkproductie, de stier-kalveren niet. Deze stiertjes geven geen melk en groeien niet snel genoeg voor de biefstuk (zoals de normale vleeskoek wel doet). Deze kalveren zijn bestemd voor 'blank kalfvlees'. Zij worden in de mesterij op een ijzerarm dieet gezet. Dit dieet veroorzaakt bloedarmoede wat er voor zorgt dat het vlees blank wordt.

De Nederlandse melkkoeien produceren elke jaar ongeveer 800.000 'mestkalveren'. Daarbovenop importeren Nederlandse boeren nog 600.000 kalveren ieder jaar om hier vet te mesten. De kalveren komen in de mesterij in kisten waar ze zich nauwelijks kunnen bewegen. Na deze acht weken worden de kalfjes in groepen van 4 à 8 in een kleine kale box gestopt.

<sup>23</sup> Boon, D., *Wetgeving Dierenwelzijn*, Koninklijke Vemante, Lelystad, 1999, p. 61. En: Singer, *Animal Factories*, p. 38.

<sup>24</sup> Singer, *Animal Factories*, p. 50.



Daar blijven ze in, totdat ze zo'n 6 maanden oud zijn en 230 kilo wegen. Het kalf is dan slachtrijs.

### *Het rundveebedrijf*

De melkveehouderij neemt met een totale productiewaarde van zo'n 4,5 miljard euro in 2005 een belangrijke positie in. In 2005 waren er ruim 21.300 gespecialiseerde melkveehouderijbedrijven in Nederland; dit is ruim een kwart van het totaal aantal land- en tuinbouwbedrijven. Op deze bedrijven bevinden zich ruim 1,4 miljoen koeien. De Nederlandse vleeskalverhouderij telt ruim 3.000 bedrijven. Opmerkelijk is dat het aantal bedrijven sinds 1990 stabiel is.

In Nederland worden bijna 1,4 miljoen vleeskalveren geslacht, circa 30% van de EU-productie. Naast de binnenlandse aanvoer is de import van kalveren (ongeveer 650.000 kalveren per jaar) van groot belang. Ongeveer 90% van de vleeskalveren gaat uiteindelijk naar het buitenland. Italië is de belangrijkste afnemer, gevolgd door Frankrijk en Duitsland.<sup>25</sup>

### 1.3 Belangenorganisaties

In de intensieve veehouderij zijn belangenorganisaties erg actief. Een overkoepelend orgaan daarbinnen is de LTO (de Land- en Tuinbouw-organisatie). De LTO probeert in publicaties een positief beeld van de intensieve veehouderij te schetsen. De organisatie richt zich vooral op de varkenshouderij. Deze sector krijgt immers veel kritiek (meer dan de andere sectoren) uit de samenleving. De LTO beschrijft de vorderingen die gemaakt worden door de verschillende sectoren en daarbij wordt vooral de nadruk op dierenwelzijn gelegd. De LTO beschrijft echter vaak niet de feitelijke gang van zaken, maar alleen de positieve welzijnsverhogende maatregelen, die genomen, maar nog niet uitgevoerd zijn. De meeste dieren in de veehouderij worden namelijk nog gehouden zonder dat deze maatregelen daadwerkelijk zijn uitgevoerd. Als reden daarvoor wordt gegeven dat deze maatregelen te kostbaar zijn.<sup>26</sup>

Door de universiteiten van Wageningen en Utrecht wordt veel onderzoek gedaan naar dierenwelzijn in de intensieve veehouderij. Per sector is bijvoorbeeld gekeken naar welk staltype het meest economisch gunstig is en tegelijk het meest diervriendelijk. Deze stallingmethodes zijn een duidelijke verbetering, maar vormen nog geen leidraad in de daadwerkelijke veehouderij. Het ombouwen van stallen is kostbaar en wordt veelal niet vergoed. Veel boeren hebben hier niet de financiële middelen voor en laten hun stallen daarom op de traditionele manier bestaan. Het zijn kleine, maar onvoldoende verbeteringen die niet worden geïnterneerd. De LTO heeft een aantal websites opgezet waar het welzijn van varkens in de veehouderij beschreven wordt.<sup>27</sup> Op de sites wordt een positief beeld geschetst van de sector en de nieuwe welzijnsverhogende innovaties.

Per sector zijn een aantal belangenorganisaties actief, te weten de NVV (Nederlandse vakbond Varkenshouders), de NOP (Nederlandse organisatie voor pluimveehouders), de NVP

<sup>25</sup> <http://www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven>. Gezien op 15-05-2009.

<sup>26</sup> Singer schrijft over een vergelijkbare situatie in de Verenigde Staten in *Animal Factories*, p. 13. In Nederland heb ik met veel boeren gesproken en velen zijn van mening dat het financieel niet haalbaar is de vernieuwingen toe te passen. Zie voor kritische evaluatie van de LTO: [www.varkensinnood.nl/cms.index.php?id=194&no-cache=](http://www.varkensinnood.nl/cms.index.php?id=194&no-cache=). Gezien op 09-05-2010. En: <http://www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven+varkenshouderij>. Gezien op 09-05-2010.

<sup>27</sup> Bijvoorbeeld: [www.varkensinzicht.nl](http://www.varkensinzicht.nl), [www.varkensenzo.nl](http://www.varkensenzo.nl). Gezien op 01-05-2009.



(Nederlandse Vakbond Pluimveehouders) en de NMV (Nederlandse melkveehouders vakbond). Deze organisaties beschrijven in publicaties en op hun websites geen van allen het thema dierenwelzijn. Dit doet vermoeden dat binnen deze organisaties het thema dierenwelzijn wellicht niet zo sterk leeft als de LTO aangeeft. De LTO zet in publicaties in op de beeldvorming dat dierenwelzijn voorop staat.<sup>28</sup> Consumenten halen uit deze informatie niet dat de voorgestelde veranderingen zich in de markt moeten bewijzen. Individuele innoverende ideeën worden op de universiteiten bedacht, maar vinden geen toepassing in de praktijk vanwege economische dwang. Aan hoeveel procent van de dieren de veranderingen tegemoet komen spreekt de LTO niet.

Wat ik tot nu toe heb beschreven is hoe de intensieve veehouderij eruit ziet. Ik heb feiten en cijfers beschreven en daarnaast de beeldvorming van de LTO geschetst. Zoals ik heb laten zien zijn er, naar mijn idee, wel degelijk misstanden in de intensieve veehouderij. De dieren worden op een onnatuurlijke manier gehouden. Ze lijden aan stress en zijn gevoelig voor allerlei ziekten door slechte bodem en slechte ventilatie. Hun groei gaat vaak in een dusdanig snel tempo dat er bot- en gewrichtsproblemen ontstaan. Door in kleine ruimtes met veel soortgenoten gestald te zijn wordt er uit frustratie en verveling gevochten en gebeten.

Uit deze schets van de intensieve veehouderij in Nederland, komt bij mij onontkoombaar het idee naar boven dat deze dieren beter moeten worden beschermd. Er wordt in de intensieve veehouderij met dieren omgegaan alsof zij machines zijn. Aangezien ze geen machines zijn, maar een zenuwstelsel hebben dat lijkt op dat van de mens, lijden zij onder hun leefomstandigheden. Deze dieren ervaren pijn, stress en frustratie. Ik ben van mening dat met bepaalde aanpassingen hun leven aanzienlijk verbeterd kan worden. Één ding staat wat mij betreft als een paal boven water; zoals er tot op heden met onze productiedieren wordt omgegaan, is onacceptabel. Hier zouden dieren tegen beschermd moeten worden.

Omdat dieren kunnen niet voor zich zelf kunnen opkomen zouden mensen de ethische plicht moeten hebben hen tegen andere mensen in bescherming te nemen.<sup>29</sup> Er zijn verschillende manieren waarop mensen dieren kunnen beschermen.<sup>30</sup> Een belangrijke manier is het toeschrijven van rechten aan dieren. De rechtentheorie, vooral uitgewerkt door Tom Regan, zijn theorie zal ik later bespreken, gaat ervan uit dat dieren rechten hebben, vaak net zoals mensen rechten hebben. Met behulp van de rechten kunnen dieren beschermd worden tegen leed wat hen aangedaan wordt. Met het recht op vertonen van natuurlijk gedrag voorkom je bijvoorbeeld al dat dieren opgesloten worden in kale donkere hokken. Met het recht op een leven zo veel mogelijk vrij van pijn voorkom je dat dieren onverdoofd gecastreerd worden. De rechtentheorie is toonaangevend binnen de dierenbeschermingsorganisaties. Ik vraag mij echter af of het toeschrijven van rechten wel de juiste manier is om dieren te beschermen tegen de intensieve veehouderij. Zijn er wellicht nog andere (en betere?) theorieën om dieren te ontzien van het leed dat intensieve veehouderij heet? Dit zal ik in de volgende hoofdstukken onderzoeken. In het volgende hoofdstuk focus ik mij op de rechtentheorie. Deze wordt, behalve door Tom Regan, ook verdedigd door Peter

---

<sup>28</sup>Publicaties: *'Visie op dierenwelzijn'*, *'De Varkenshouder'*, *'Resultatenkrant 2008'*, *'Ruimte om te ondernemen, maatschappelijke verslag Varkenshouderij'*, *'- Pluimveehouderij'*, *'- Runderhouderij'*.

<sup>29</sup> Dieren beschermen tegen andere dieren zou daar ook onder vallen als hun situatie dit verlangt. Immers dieren kunnen zich, mits zonder tussenkomst van de mens, onderling voldoende handhaven. Dieren gehouden door mensen leven in een andere situatie en vallen dan onder bescherming van de mens. Een boer zou bijvoorbeeld niet zijn dieren te dicht op elkaar moeten stallen omdat dan gevechten zullen plaatsvinden. Een eigenaar van dieren moet er zorg voor dragen dat zijn dieren veilig en beschermd staan.

<sup>30</sup> Op de barricades staan voor een betere behandeling van dieren, vegetarisch/veganistisch leven, donateur worden van een stichting met betrekking tot welzijn, etcetera.

Singer. De theorieën van deze twee ethici vormen daarom de leidraad in het volgende hoofdstuk.



## Hoofdstuk 2: Filosofische dierenrechtstheorieën: Peter Singer en Tom Regan

Een voorbeeld van de filosofische belangstelling voor dierethiek is de theorie van de *Animal Rights* beweging. Deze naam wordt gebruikt als overkoepelende benaming voor alle actiegroepen, verenigingen en instituten die zich op meer of minder radicale wijze inzetten voor een betere behandeling van dieren.<sup>31</sup> Het doel van de beweging is niet zozeer het formuleren en tot wetgeving verheffen van juridische rechten ter bescherming van dieren. Als men binnen de beweging spreekt over dierenrechten, bedoelt men dat dieren bepaalde morele rechten hebben, bijvoorbeeld het recht om het leven te leiden dat past bij hun aanleg, het recht om verschoond te blijven van onnodig lijden en het recht om een natuurlijke dood te sterven.

Door een deel van de beweging worden dergelijke morele rechten alleen geformuleerd om het publiek te laten zien wat er mis is met de behandeling van dieren in allerlei sectoren. Door te spreken over rechten van het dier wil men duidelijk maken dat mensen dieren niet volledig ondergeschikt mag maken aan hun eigen belangen. Het spreken over rechten beschouwt men dus als het instrument van een beweging om haar primaire boodschap, dat de maatschappij dieren anders moet behandelen, over te brengen.<sup>32</sup> In die zin is het spreken over rechten voor velen ondergeschikt aan het bereiken van bepaalde concrete doelstellingen. Anderen binnen de beweging beschouwen dierenrechten als onvervreembare morele rechten die dieren toekomen.<sup>33</sup>

Belangrijke vertegenwoordigers van de beweging zijn zoals gezegd Peter Singer en Tom Regan. Zij zijn degenen geweest die dierenrechten op de kaart hebben gezet en zij hebben duidelijk gemaakt dat er in de omgang met dieren uiterst belangrijke ethische vragen aan de orde zijn. Zo hebben zij bijvoorbeeld de vraag gesteld wat het verschil is tussen het doen lijden van onschuldige en machteloze mensen en het doen lijden van onschuldige en machteloze dieren. Door zulke vragen te stellen hebben zij de zaak van de dieren hoog op de agenda van de toegepaste ethiek weten te plaatsen. Hun verdienste is bovendien dat zij het al langer bestaande sluimerende debat over de behandeling van dieren verrijkt hebben met grote hoeveelheden nieuwe inzichten, argumenten en voorbeelden.

Naar de inhoudelijke kant domineren de stellingen van de *Animal Rights* beweging het debat in de dierethiek. Het is om deze reden dat ik publicaties van de *Animal Rights* beweging mede tot uitgangspunt neem in mijn onderzoek. Daarbij beperk ik mij overigens tot de analytische teksten van met name Singer en Regan. Ik zal hier ten eerste een beschrijving geven van de theorie van Peter Singer. Hij wordt beschouwd als de grondlegger van de moderne *Animal Rights* beweging die met zijn boek *Animal Liberation* dierenleed op de kaart wist te zetten. Vervolgens bespreek ik de theorie van Tom Regan. Hij heeft met zijn boek *The Case for Animal Rights* een sterke en bepalende impuls gegeven aan de voortgang van de *Animal Rights* beweging.

### 2.1 Peter Singer: Utilitarisme

In 1975 publiceerde de Australische filosoof Peter Singer onder de titel *Animal Liberation* een aanval op het misbruik van dieren in de westerse samenleving.<sup>34</sup> Dit boek wordt met onder andere Richard Ryder's *Victims of Science* beschouwd als het begin van de internationale

<sup>31</sup> Eskens, p. 17.

<sup>32</sup> Singer, *Animal Liberation*, 4<sup>e</sup> editie, Vintage, Londen, 1995, p. 8.

<sup>33</sup> Regan, T. *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, p. 145.

<sup>34</sup> Singer, *Animal*, p. 9.



beweging 'Animal Rights-' of 'Animal Liberation Movement'.<sup>35</sup> Door zijn boek werd Singer in één klap één van de belangrijkste woordvoerders van de *Animal Rights* beweging.

De populair wetenschappelijke studie laat zich lezen als een vlammend protest, naar mijn idee bedoeld om het geweten wakker te schudden van de gewone consument die op allerlei manieren medeschuldig is aan het misbruik van dieren in landbouw en laboratoria. De gedetailleerde feitelijke beschrijvingen die Singer geeft van de gang van zaken in de intensieve veehouderij zijn bedoeld om de lezer te shockeren. Men kan stellen dat mede door dit boek de publieke belangstelling voor het lot van dieren in landen als westerse landen sinds het begin van de jaren '70 sterk is toegenomen.

Het boek is een belangrijke bijdrage geweest aan het debat in de dierethiek. We vinden hierin namelijk niet alleen vermeende misstanden, maar ook een pleidooi om op morele gronden onze houding ten aanzien van dieren te veranderen. Hoewel het theoretische gedeelte niet erg omvangrijk is, biedt het toch een vernieuwende ethische kijk op de omgang met en het grootschalige gebruik van dieren. In de eerste plaats biedt het boek ons in een notendop de morele argumentatie waarop een groot deel van de *Animal Rights* beweging zich baseert. Het werk van Singer verschaft ons dus inzicht in de morele overtuigingen van een belangrijke maatschappelijke stroming. In de tweede plaats is het boek uit historisch oogpunt belangrijk. Het boek was, zoals ik eerder aangaf, namelijk één van de eerste boeken waarin een vakfilosoof een ethisch wijsgerige beschouwing ten beste gaf over de morele status van het dier. In de jaren na de verschijning van het boek is de belangstelling voor dier-ethische vraagstukken in academische kringen sterk toegenomen. Enkele wetenschappelijke tijdschriften hebben in de jaren na het verschijnen van het boek zelf een themanummer aan het onderwerp gewijd.<sup>36</sup>

### 2.1.1 Utilitarisme en het principe van gelijkheid

Peter Singer stelt in zijn betoog een principe van gelijkheid centraal. Dit principe vindt zijn basis in het utilitarisme. Deze filosofische stroming vormt dan ook het fundament van Singer's filosofie.<sup>37</sup> Deze denkrichting beoordeelt handelingen op grond van de vraag of ze leiden tot zo veel mogelijk vreugde of geluk en tot zo min mogelijk pijn of leed. Voor Singer is de kern van ethische oordelen dat ze praktisch bruikbaar moeten zijn. Daarom gaan utilitaristen, Singer inclusief, niet uit van morele regels, maar van doelstellingen. Handelwijzen moeten, vinden zij, worden beoordeeld naar de mate waarin zij de doelstellingen bevorderen. Singer's utilitarisme gaat uit van vier stellingen:

- 1) genot en geluk zijn 'goed', en pijn is 'slecht';
- 2) de meeste niet-menselijke dieren kunnen pijn en andere vormen van leed, zoals verdriet en verveling, voelen;
- 3) eigenschappen die er werkelijk toe doen zijn rationaliteit, autonomie en zelfbewustzijn;

<sup>35</sup> Ryder, R. *Victims of Science*, 2e editie, National Anti-vivisection Society, Londen, 1983. Zie voor de term 'Animal Rights-' of 'Animal Liberation Movement': Ryder, R., *Animal Revolution*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, p. 247.

<sup>36</sup> Bijvoorbeeld: *The Philosophical Quarterly*, University of St. Andrews Press, St. Andrews, 1992 en *The Monist* 70, Hegeler Institute, La Salle, III, 1987.

<sup>37</sup> Peter Singer beschrijft de basis voor zijn gedachtegang in: Singer, P., *Practical Ethics*, 2<sup>e</sup> editie, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. Ik heb gebruik gemaakt van hoofdstuk 1,2,3,11 en 12.



- 4) mensen hebben de verantwoordelijkheid voor wat ze doen, en daarmee dus ook de verantwoordelijkheid om leed te voorkomen.<sup>38</sup>

Volgens het utilitarisme hebben wezens, omdat zij pijn kunnen lijden, belangen. In het utilitarisme gaat het erom in zijn totaliteit zo weinig mogelijk pijn en zoveel mogelijk geluk te ervaren. Het dier heeft er belang bij geen pijn te ervaren. De vraag is of dieren daadwerkelijk pijn kunnen lijden. Hier doet zich het probleem voor dat pijn een bewustzijnstoestand is, die niet direct meetbaar is, zoals iemands temperatuur wel 'direct meetbaar' is. In de ogen van Singer zijn er geen geldige redenen van wetenschappelijke of filosofische aard, om te ontkennen dat dieren pijn kunnen voelen.<sup>39</sup> Ik wil in deze paragraaf met name de vraag aan de orde stellen of Singers principe van gelijkheid op basis van algemeen-rationele overwegingen houdbaar is.

Singer stipuleert in een andere studie *Practical Ethics* een normatief principe van gelijkheid dat van ons vraagt om aan de belangen van allen die bij een bepaalde handeling betrokken zijn hetzelfde gewicht toe te kennen (*equal consideration*).<sup>40</sup> Hij gaat er echter van uit dat iedereen de geldigheid van dit principe behoort te accepteren. Singer maakt met enkele voorbeelden duidelijk dat een verschil in huidskleur, sekse of intelligentie geen reden is om de belangen van anderen te veronachtzamen. De essentie van het betoog in *Animal Liberation* is nu, dat Singer dit algemeen geaccepteerde normatieve principe van gelijkheid ook van toepassing wil verklaren op dieren. Zijn redenering luidt, gereconstrueerd, als volgt:

- 1) Bij het beoordelen van een handeling moeten we rekening houden met de belangen van alle betrokkenen;
- 2) Het is een noodzakelijke, maar tevens voldoende voorwaarde voor het hebben van belangen, dat men het vermogen bezit negatieve en positieve ervaringen te ondergaan;
- 3) Dieren bezitten dit vermogen, dus moeten we ook met hun belangen rekening houden bij het beoordelen van onze handelingen.

Singer gebruikt een citaat van Jeremy Bentham, dat binnen de kringen van de *Animal Rights* beweging (maar ook daarbuiten) zeer bekend is:

*The question is not, can they reason? Nor, can they talk? But, can they suffer?*<sup>41</sup>

Voor de oorsprong van het utilitarisme wordt vaak verwezen naar de Griekse filosoof Epicurus (341 v. Chr. - 270 v. Chr.), maar als specifieke filosofische stroming wordt het utilitarisme meestal toegeschreven aan Jeremy Bentham (1748 - 1832). Bentham vond pijn en genot de enige intrinsieke waarden in de wereld: "De natuur heeft de mensheid onder het bestuur van twee soevereine meesters, pijn en genot." Daaruit leidde hij de nutsregel af, dat wat goed is, gelijk staat aan dat wat het grootste geluk brengt aan het grootste aantal mensen.<sup>42</sup>

Bentham wordt gezien als een van de eerste voorvechters van dierenrechten. Hij stelde dat de manier waarop dieren pijn voelen vergelijkbaar is met hoe mensen pijn voelen, en dat er een dag zal komen dat de rest van het dierenrijk dezelfde rechten zou krijgen als mensen. Hij

<sup>38</sup> Singer, *Practical*, hoofdstuk 2 en 12.

<sup>39</sup> Idem, p. 69.

<sup>40</sup> Idem, p. 49.

<sup>41</sup> Zie: Bentham, J., *The Principle of Moral Legislation*, nieuwe editie, Prometheus Books, New York, 1988, hoofdstuk 7, paragraaf 4.

<sup>42</sup> Rosen, F., *Classical Utilitarianism From Hume To Mill*, Routledge, Londen, 2003, p. 28.



meende dat de rechten van dieren door tirannie van mensen zijn ontnomen.<sup>43</sup> Bentham vond dat het vermogen om pijn te ervaren en niet het vermogen om logisch te redeneren, de maatstaf moet zijn hoe we andere wezens behandelen. Als het vermogen om logisch te redeneren immers het criterium zou zijn, zouden veel mensen, waaronder baby's en geestelijk gehandicapten, ook gevoelloos moeten worden behandeld.

Om aan te tonen dat dieren bepaalde gelijke vermogens als mensen bezitten lanceert Singer een aantal argumenten die later door andere auteurs in de *Animal Rights* beweging breed zijn uitgewerkt, namelijk:

- 1) het gedrag van dieren duidt erop dat ze net als mensen pijn kunnen ervaren;
- 2) het zenuwstelsel en de fysiologie van dieren komen in hoge mate overeen met die van de mens;
- 3) mens en dier zijn beide het product van een lange evolutiegeschiedenis; het ligt voor de hand te veronderstellen dat het zenuwstelsel en de fysiologie van mens en dier dezelfde evolutionaire functie hebben, namelijk het overleven, en dat een verwonding vergelijkbare subjectieve ervaringen / gevoelens zal oproepen.<sup>44</sup>

De hoofdlijn van Singers argumentatie is hiermee duidelijk. Hij biedt ons verder nog enkele additionele argumenten om zijn positie te versterken. In de eerste plaats haalt hij een historische analogie aan om duidelijk te maken dat het gelijkheidsprincipe in de loop van de tijd op een steeds groter wordende groep wezens is toegepast. Hij wil de geldigheid van het principe nu nog verder uitbreiden zodat het ook de meeste dieren omvat. De ondertitel van het eerste hoofdstuk in de eerste druk luidde dan ook: 'or why supporters of liberation of Blacks and Women should support Animal Liberation too'.<sup>45</sup> De analogie is duidelijk, na een lange strijd verwerpt iedereen, in ieder geval op theoretisch vlak racisme en seksisme. Als we consequenter en vooruitstrevender zouden zijn moeten we ook dieren in onze morele overweging betrekken. We kunnen, volgens Singer, dieren niet langer buiten het gebied van de morele afwegingen laten.<sup>46</sup> Wie dat wel doet maakt zich schuldig aan 'speciesisme', een term die toegeschreven wordt aan Richard Ryder.<sup>47</sup> Singer verstaat daaronder: 'a prejudice or attitude of bias in favor of interest of members of one's own species, and against those of members of other species'.<sup>48</sup> Speciesisme houdt voor Singer in dat de toepasbaarheid van het gelijkheidsprincipe op dieren ten onrechte wordt bestreden of genegeerd.

Wanneer het gelijkheidsbeginsel aan dieren wordt onthouden, is er sprake van speciesisme. Dit is een vorm van discriminatie op soort. Omdat de aap nou eenmaal niet tot de soort 'mens' behoort, vindt de speciesist dat de aap geen rechten heeft. Zelfs als het dier precies dezelfde natuurlijke aanleg zou hebben als de mens, sluit de speciesist het dier uit van natuurlijke bescherming. Want het dier mag dan precies zo zijn als wij, misschien voelt het ook wel hetzelfde als wij, maar het is en blijft toch een niet-menselijke dier. Dit speciesisme is daarmee een vorm van uitsluiting op grond van een triviaal, niet ter zaken doend criterium, te weten tot welke soort een dier toevallig behoort. Op basis van die trivialiteit wordt het dier uitgesloten van het hebben van rechten.

<sup>43</sup> Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. Laatste uitgave: Adamant Media Corporation, Boston, 2005, p. 184.

<sup>44</sup> Singer, *Animal*, p. 97.

<sup>45</sup> In de tweede druk is dit gewijzigd in: 'or why the ethical principle on which human equality rests requires us to extend equal consideration to animals too', p. 96.

<sup>46</sup> Singer, *Animal*, p. 97.

<sup>47</sup> Ryder, *Victims*, p. 5: I use the word 'speciesism' to describe the widespread discrimination that is practised by man against the other species...'

<sup>48</sup> Singer, *Animal*, p. 6.



Dit speciesisme zit diep in onze cultuur. Vanaf de Oudheid zijn alle niet-menselijke dieren bij voorbaat uitgesloten van het recht, omdat zij tot de 'lagere' soorten zouden behoren.<sup>49</sup> Dat alle andere dieren lager zouden zijn, had vooral te maken met het vermeende gebrek aan verstand bij dieren. De aanname dat dit verstand niet aanwezig zou zijn, ontsloeg de mens van de moeite om ernaar te zoeken. Het was er toch niet, en dus mocht je de dieren als lagere wezens behandelen, zonder te kijken naar relevante natuurlijke eigenschappen.<sup>50</sup>

Als we racisme verwerpen spreken we daarmee uit dat huidskleur of ras geen moreel relevante eigenschappen zijn. We kunnen dus niet iemand van het kiesrecht uitsluiten, of anderszins ongelijk behandelen op grond van zijn of haar huidskleur. We kunnen ook zeggen dat mensen met verschillende huidskleur in alle moreel relevante opzichten gelijk zijn, zodat een ongelijke behandeling niet te rechtvaardigen is.

Velen zijn van mening dat er tussen mens en dier verschillen bestaan die moreel relevant zijn, zodat bijvoorbeeld het doden van een dier in een gegeven situatie de voorkeur verdient boven het doden van een mens. Dat zou willen zeggen dat dieren niet in alle, maar in enkele moreel relevante opzichten gelijk zijn aan de mens. Singer zelf onderschrijft deze stelling. Maar door sterk de nadruk te leggen op de analogie tussen het verwerpen van racisme en speciesisme wekt Singer de suggestie, dat hij meent dat mens en dier wezenlijk dezelfde morele eigenschappen hebben, dat wil zeggen in alle moreel relevante opzichten gelijk zijn.

Singer wil met name de aandacht vestigen op het feit dat mens en dier in één opzicht gelijk zijn, namelijk dat zij beide plezierige en onplezierige dingen kunnen ervaren. Ik vermoed dat Singer zijn analogie vooral om retorische redenen ingebracht heeft, namelijk om het werk van de *Animal Rights* beweging op één lijn te kunnen zetten met de activiteiten van bijvoorbeeld de pioniers in de vrouwenbeweging. Zoals deze pioniers in hun tijd werden bestreden maar later door de geschiedenis in het gelijk werden gesteld, zo zal ook de *Animal Rights* beweging ooit genoegdoening krijgen.<sup>51</sup>

Het tweede additionele argument kan men het argument van de 'marginale gevallen' of het argument van de 'overlap' noemen. Kort gezegd, komt het argument erop neer dat er in de totale groep van mensen volgens Singer een categorie te onderscheiden is van mensen met zeer bescheiden geestelijke en lichamelijke vermogens, de zogenaamde marginale gevallen.<sup>52</sup> Singer noemt zelf het voorbeeld van een pasgeborene met zwaar en onherstelbaar beschadigde hersenen en het voorbeeld van een demente bejaarde. Ongeveer dezelfde groep speelt ook in de argumentatie van Tom Regan een belangrijke rol. Ik zal dit argument later kritisch bespreken, nu besteed ik enkel aandacht aan de pointe van het argument.

De pointe van het argument van de marginale gevallen is dat deze groep van marginale mensen wat een aantal belangrijke functies betreft, gelijk is of de mindere is van normaal ontwikkelde, volwassen zoogdieren. Aangezien men in de ethiek alleen moreel relevante verschillen in de overwegingen mag betrekken, en de verschillen tussen deze categorie mensen en sommige dieren zeer klein zijn, zou men beide groepen gelijk moeten behandelen. Zoals ik heb aangegeven in hoofdstuk 1 pijnigt en doodt men dieren zonder enige consideratie, terwijl men hulpbehoevende mensen met zorg omringt. Singer stelt: als men in het ene geval (het dier) routinematig pijnigt en doodt, maar in het andere geval (de mens) daarvoor terugschrikt, maakt men zich schuldig aan speciesisme.

Volgens Singer zouden we bij onze morele overwegingen dezelfde criteria moeten gebruiken voor wezens met vergelijkbare empirische eigenschappen, ongeacht de biologische soort waartoe die wezens behoren. Zo stelt hij dat een goede test voor de verdedigbaarheid

---

<sup>49</sup> Eskens, p. 160.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ik ben mij er van bewust dat voordat het in die tijd zover was moest er wel heel veel tot stand gebracht zijn.

<sup>52</sup> Singer, *Animal* pp. 18-19 en pp. 81-83.



van een dierproef is dat men zich afvraagt of men bereid zou zijn om een zwaar gehandicapte baby van minder dan zes maanden oud te onderwerpen aan dezelfde proef. Hij gebruikt in dit voorbeeld de positie van de marginale gevallen als middel om de aandacht te vestigen op het vermogen van dieren om pijn te ervaren. In die zin wijkt het argument niet af van andere argumenten en redeneringen van Singer.

Het uiteindelijke hoofdpunt van Singer is zijn morele verontwaardiging over het gemak waarmee mensen dieren doen lijden.<sup>53</sup> Dat is de focus van zijn boek. Het is vooral op dit terrein dat Singer het principe van gelijkheid tot gelding wil brengen. Hij hanteert het principe wederom binnen een utilistisch raamwerk, waarbij alle aandacht uitgaat naar de gevolgen die onze handelingen hebben voor alle betrokkenen. Singers interesse ligt echter niet bij de theoretische finesses van het utilitarisme. Het gaat hem eerder om de elementaire vaststelling dat het principe van gelijkheid van ons eist dat we ook de gevolgen van onze handelingen voor dieren in onze overwegingen betrekken. In die zin wil hij niet zozeer het utilitarisme als theorie amenderen, als wel het terrein vergroten waarop de theorie van toepassing is.

### 2.1.2 Discussie

In deze paragraaf wil ik de vraag aan de orde stellen in hoeverre de toepassing van het gelijkheidsprincipe op het terrein van de dierenethiek uit het oogpunt van algemene rationaliteit verdedigbaar is. In verband daarmee wil ik eerst aangeven dat het nu algemeen geaccepteerde idee dat dieren net als mensen pijn kunnen ervaren een relatief nieuw idee is. Hoogleraar filosofie aan de Colorado State University Bernard Rollin heeft in zijn monografie *The Unheeded Cry* laten zien dat er tot ver in de 20<sup>e</sup> eeuw een verhit debat is gevoerd over deze vraag tussen allerlei wetenschappers.<sup>54</sup> Niet alleen biologen en ethologen, maar ook psychologen en medici hebben zich met dit probleem bezig gehouden.

Heden ten dage is de stelling dat dieren pijnprikkels kunnen ondergaan en kunnen lijden, vrijwel algemeen aanvaard.<sup>55</sup> Singer kan zich dus beroepen op het merendeel van de empirisch onderzoekers ter ondersteuning van zijn feitelijke aanname dat dieren pijnprikkels kunnen ervaren. Daarmee is echter niet onmiddellijk gezegd dat zijn conclusies voor de toepassing van het gelijkheidsprincipe algemene bijval vinden. Men mag aan de constatering dat dieren kunnen lijden immers niet direct de conclusie verbinden dat de mens de plicht heeft om waar mogelijk het lijden van dieren te voorkomen of te verzachten. Er wordt door sommige auteurs in dit verband verwezen naar het lijden van dieren die in het wild leven. Zoals bijvoorbeeld bio-ethicus Walter Howard meent, hebben dieren in het wild veel te lijden omdat in de natuur nu eenmaal de wetten van 'the survival of the fittest' heersen. De mens die van dieren gebruik maakt, bijvoorbeeld voor wetenschappelijk onderzoek of in de landbouw, conformeert zich volgens Howard aan de wetten van de natuur en doet daarmee niets

---

<sup>53</sup> Idem, p. 21.

<sup>54</sup> Rollin, B.E., *The Unheeded Cry*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 21.

<sup>55</sup> Samenvattende studies: Dawkins, M. A., *Animal Suffering*, Chapman and Hall, Londen, 1980 en: Dawkins, M.A., *Through Our Eyes Only?*, Oxford University Press, Oxford, 2e druk, 1998. Peter Carruthers, hoogleraar aan de Universiteit van Maryland heeft een poging onderworpen om de pijnbeleving van dieren te kwalificeren als een niet-bewuste vorm van pijnbeleving waardoor deze pijnbeleving van dieren niet moreel relevant zou zijn. (Carruthers, P. *The Animals Issue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992). Deze opinie is echter te achterhaald om nog serieus genomen te worden. Dieren voelen immers pijnprikkels. Dit geeft een goed argument waarom ons daarop te richten. Peter Carruthers is daarom geen goede kwalificatie. Ik kan mij aansluiten bij de meerderheid van onderzoekers op het empirisch terrein die het vermogen van dieren om pijn te ervaren als een vaststaand gegeven aannemen.



immoreels. Als de mens het dier ten eigen nutte gebruikt, brengt hij hem daarmee misschien leed toe, maar daarmee is het dier niet slechter af dan in zijn natuurlijke omgeving.<sup>56</sup>

Men zou nog een stap verder kunnen gaan door met Howard te stellen dat bij een gericht gebruik van dieren het totale geaggregeerde nut (de som van het nut voor mens en dier) hoger is dan in de natuurtoestand omdat het lijden van het dier voor de mens iets oplevert.<sup>57</sup> Aangezien de natuur niet veranderbaar is moeten we er het beste van maken door dieren niet nutteloos maar voor specifieke doelen te laten lijden.

Deze redenering zou men een vorm van naturalisme kunnen noemen omdat Howard de feitelijke gang van zaken in de natuur (zoals hij die ziet althans) tot norm verheft waarnaar de mens zich moet richten. Ook zonder mij te verdiepen in de theoretische problemen van dit soort naturalisme, is het niet moeilijk om in de geest van Singers betoog op deze tegenwerping te reageren. Het belangrijkste tegenargument is dat de verwijzing naar de gang van zaken in de natuur de geldigheid van het gelijkheidsprincipe niet aantast. Men kan vanuit utilitaristisch perspectief bijvoorbeeld een proefneming op een chimpansee niet rechtvaardigen door te verwijzen naar het leed wat het dier mogelijkwijs in zijn natuurlijke omgeving zou zijn overkomen. Maar kan dit alleen door aan te tonen dat het uitvoeren van de handeling een groter geaggregeerd nut zal opleveren dan het nalaten. Als men op grond van deze laatste afweging geneigd is de handeling uit te voeren, moet men volgens Singer echter ook bereid zijn de proefneming op bepaalde categorieën mensen toe te passen, zoals eerder gesteld.

Bovendien is de verwijzing naar de gang van zaken in de natuur vanuit een utilitaristisch oogpunt grotendeels irrelevant. Immers, zolang de meeste landbouwhuisdieren speciaal gefokt worden om vervolgens aan onplezierige of pijnlijke handelingen te worden blootgesteld, neemt volgens een strikt utilitaristische redenering hun lijden in de wereld door het handelen van de mens alleen maar toe. De verwijzing naar de gang van zaken in de natuur is door Singer dus wel te pareren.

Van een andere orde is de vraag of Singer erin slaagt aannemelijk te maken dat het principe van gelijkheid het meest fundamentele normatieve principe is. Hij citeert slechts het beroemde adagium van Bentham: 'each to count for one and none for more than one', en laat het daarbij. Enige explicatie of fundering geeft hij niet.<sup>58</sup> Bentham bedoelde met zijn uitdrukking overigens dat in de utilitaristische calculus het geluk van ieder individu even zwaar telt. Het gelijkheidsprincipe is in die zin ondergeschikt aan het utilitaristisch principe zoals Mill in verband met Benthams adagium opmerkt.<sup>59</sup>

Een verdere fundering van het gelijkheidsprincipe is te vinden bij Singers geestverwant en leermeester, de preferentie-utilitarist R.M. Hare.<sup>60</sup> Ook voor Hare is het principe van gelijkheid een fundamenteel normatief principe<sup>61</sup> omdat het recht op gelijke consideratie en respect niets anders is dan een herformulering van de eis van

---

<sup>56</sup> Howard, W.E., 'Nature's Death Ethic', in: *Bioscience* 42, Institute of Biological Science, Arlington, V.A, 1992, p. 739.

<sup>57</sup> Nut is niet een universele standaard, maar een subjectief principe. Toch kan er overeenstemming bestaan over iets wat nuttig of juist nutteloos is. Meerdere zaken kunnen nuttig zijn, zoals: voedselvoorziening, afleiding en andere welzijnsverhogende activiteiten. Dergelijke zaken (er zijn veel meer op te noemen) kunnen een bepaalde werkbare waarde verkrijgen die vervolgens opgeteld kunnen worden.

<sup>58</sup> Singer, P. *Animal*, p. 5. Singer zelf geeft geen bronvermelding van het gebruikte citaat, maar meestal verwijst men voor het gebruikte citaat naar: Mill, J.S., *Utilitarianism*, 17e druk, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1976, hoofdstuk 5.

<sup>59</sup> Mill, *Utilitarianism*, hoofdstuk 5.

<sup>60</sup> Singer over Hare in: Singer, P., *Practical Ethics*, p. viii.

<sup>61</sup> Reeger, R. 'Utilisme en aanvaardbaarheid', in: Hubbeling, H.G. *Ethiek in Meervoud*, Van Gorcum, Assen, 1985, pp. 18-47. Gebruikt: p.31.



universaliseerbaarheid.<sup>62</sup> Dit vereiste spreekt uit dat we identieke morele oordelen moeten vellen over zaken die op hoofdlijnen overeenkomen. Volgens Hare moeten we identieke oordelen vellen over zaken die identiek zijn in hun universele eigenschappen.<sup>63</sup> Volgens de theorie van Hare is de vereiste van universaliseerbaarheid een logische eis omdat we onszelf zouden tegenspreken als we twee zaken die op hoofdlijnen overeenstemmen moreel verschillend beoordelen.<sup>64</sup>

Het gelijkheidsprincipe is niet alleen binnen een utilitaristisch raamwerk van fundamenteel belang. Ook in de theorie van bijvoorbeeld de ethicus William Frankena, die een gemengd deontologische theorie voorstond, krijgt het gelijkheidsprincipe een prominente plaats toegewezen.<sup>65</sup> Frankema onderscheidde twee fundamentele normatieve principes, namelijk weldoen en rechtvaardigheid. In zijn uiteenzetting over het begrip rechtvaardigheid toonde hij aan dat dit principe de prima facie verplichting op ons legt om mensen gelijk te behandelen.<sup>66</sup> Hij identificeerde rechtvaardigheid dus met het gelijk behandelen. Het verschil tussen Frankena en Singer is dat Singer het gelijkheidsprincipe op een grotere groep wezens van toepassing verklaart.

De uitbreiding van de scopus van het utilitaristische principe van gelijkheid tot de dierenwereld is noch binnen de theorie van Hare, noch binnen die van Frankena uitgesloten. Sterker nog, Hare noemt deze mogelijkheid expliciet, maar zegt ervan af te zien dit daadwerkelijk door te voeren 'for brevity's sake!'<sup>67</sup> We zien dus dat het gelijkheidsprincipe door verschillende auteurs beschouwd wordt als een fundamenteel normatief principe. Aangezien het Singers bedoeling is om zoveel mogelijk mensen te interesseren voor het lijden van dieren is zijn keuze voor dit breed geaccepteerde principe goed te verklaren. Immers, naast het utilitaristische model is er ook binnen het deontologische model een beroep op het gelijkheidsprincipe mogelijk.

Toch moet ik bij het gebruik van het principe twee kanttekeningen plaatsen. De eerste vraag is of het accent op het gelijkheidsprincipe niet tot een eenzijdige beschrijving van de werkelijkheid leidt. Een moreel dilemma heeft immers meestal vele facetten, waarbij diverse principes prima facie geldigheid bezitten. Om aan te tonen dat het principe van gelijkheid nooit alle aspecten van een moreel dilemma kan beschrijven, kunnen we het voorbeeld in gedachten nemen van een onderzoeker die een nieuw medicijn voor de bestrijding van een ziekte tracht te vinden. Deze onderzoeker handelt prima facie in overeenstemming met het principe van weldoen omdat hij het lijden van zieke mensen of dieren probeert te verminderen. Daarbij weet de onderzoeker zich gesterkt door de gedachte dat iedere bijdrage aan de medische wetenschap een groot aantal mensen ten goede zal komen. Als de onderzoeker in de ontwikkelingsfase van het medicijn gebruik maakt van dieren om de uitwerking van de stof te testen, kan hij zich beroepen op het principe van niet-kwaad doen omdat ongeteste medicijnen veel leed kunnen veroorzaken bij de eerste patiënten die het medicijn toegediend krijgen.<sup>68</sup>

Volgens Singer moet de onderzoeker nu een eenvoudig gedachte-experiment doen: hij moet zich afvragen of hij het experiment ook zou willen toepassen op een mens met een zware hersenbeschadiging. Singer gaat ervan uit dat de onderzoeker de vraag ontkennend zal beantwoorden en dat het aantal proefnemingen op dieren bij een dergelijke vraag dus sterk

---

<sup>62</sup> Hare, R. M. *Moral Thinking*, Clarendon, Oxford, 1981, pp. 154-157.

<sup>63</sup> Idem, p. 108.

<sup>64</sup> Idem, pp. 20-21.

<sup>65</sup> Frankena, W. K., *Ethics*, 2<sup>e</sup> editie, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1973, pp. 48-52.

<sup>66</sup> Idem, p. 51.

<sup>67</sup> Hare, *Moral*, pp. 90-91.

<sup>68</sup> Beauchamp, T.L., Childress, J.F., *Principle of Biomedical Ethics*, 2<sup>e</sup> editie, Oxford University Press, New York, 2009, hoofdstuk 4.



zou afnemen.<sup>69</sup> Naar mijn idee speculeert Singer hiermee op de aanwezigheid van een morele intuïtie bij veel mensen die zegt dat een hulpeloos menselijk wezen niet aan pijnlijke of ontluisterende experimenten mag worden blootgesteld. Het voorbeeld van Singer leidt er wellicht toe dat we ons beter proberen te verplaatsen in het dier, maar het kan het morele dilemma als zodanig niet adequaat beschrijven.

Het principe van gelijkheid vestigt in dat geval de aandacht op één facet van het morele dilemma dat hier aan de orde is, namelijk dat het lijden van de betrokken dieren tot op zekere hoogte vergeleken kan worden met het lijden van mensen die dezelfde capaciteiten hebben. Daarmee is het morele dilemma echter slechts zeer ten dele in kaart gebracht. Het lijden van betrokken dieren bestaat in meer dan alleen in de vergelijking met het lijden van mensen. Het idee dat dieren ook een waarde op zich hebben, een intrinsieke waarde, vindt hier geen weerklank. Tom Regan gaat hier echter wel verder op in, zoals we verderop zullen lezen.

In de tweede plaats moeten we ons afvragen of principes die ontwikkeld zijn om de intermenselijke morele verhoudingen te reguleren zonder meer overgeplaatst kunnen worden naar het terrein van de dierethiek. Door deze transfer kunnen de verschillen tussen mens en dier geminimaliseerd worden of aan het oog onttrokken worden. Binnen de intermenselijke verhoudingen impliceert het principe van gelijkheid onder andere dat alle burgers van een land in principe recht hebben op dezelfde medische voorzieningen.<sup>70</sup> De overheid zal ervoor moeten zorgen dat de medische zorg niet aan een bepaalde groep mensen wordt onthouden. Betekent Singers pleidooi voor de toepassing van het gelijkheidsbeginsel nu, dat hij dieren het recht wil geven op dezelfde medische voorzieningen als mensen? Integrale toepassing van het gelijkheidsbeginsel lijkt deze implicatie te hebben. Ook de Duitse filosofe Ursula Wolf heeft zich inderdaad met enige voorzichtigheid voor deze gevolgtrekking uitgesproken.<sup>71</sup>

Indien Singer deze gevolgtrekking te ver vindt gaan, komt eens te meer de noodzaak naar voren om een integrale vergelijking te maken tussen mens en dier. Daarbij kan niet alleen gesproken worden over het principe van het voorkomen van lijden. De vraag zal aan de orde moeten komen of de verschillen tussen mens en dier geen rechtvaardigingsgrond kunnen zijn voor een ongelijke behandeling tussen mens en dier in vele opzichten. In ieder geval mis ik bij Singer een uitgebreide beschrijving van de eigenschappen van dieren, die voor de beantwoording van allerlei vragen noodzakelijk is. Tom Regan zet zoals we zullen zien wat dat betreft een belangrijke stap in de gewenste richting.

Zoals ik heb aangegeven beperkt Singer zich in zijn boek met name tot het vraagstuk van het toebrengen van leed. Deze inperking geeft zijn betoog een duidelijke lijn, maar het nadeel is dat daardoor enkele probleemgebieden buiten beeld blijven die juist op dit moment in het centrum van de belangstelling staan. In de eerste plaats kan hij de vraag naar het doden van dieren in dit kader niet adequaat bespreken, zoals hij ook zelf aangeeft.<sup>72</sup> In een ander artikel heeft hij zich echter intensief met de vraag beziggehouden.<sup>73</sup> Dit artikel zal ik later bespreken. Voor velen uit de *Animal Rights* beweging, bijvoorbeeld voor Tom Regan, zijn beide vragen juist onlosmakelijk met elkaar verbonden. Zijn theorie ga ik in de volgende paragrafen bespreken.

---

<sup>69</sup> Singer, *Animal*, p. 85.

<sup>70</sup> Beauchamp, pp. 186-187.

<sup>71</sup> Wolf, U., 'Haben wir moralische Verpflichtungen gegen Tiere?' in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, Akademie Verlag, Berlijn, 1988, pp. 222-245. Gebruikt: p. 240.

<sup>72</sup> Singer, *Animal*, pp. 228-229.

<sup>73</sup> Singer, P. 'Not for Humans Only', in: Goodpaster, K.E., *Ethics and the Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, pp. 191-206.



## 2.2 Tom Regan: Inherente waarde

In 1983 verscheen Tom Regans magnum opus *The Case for Animal Rights*. Binnen de *Animal Rights* beweging viel het boek op door de zeer uitvoerige en zorgvuldige ethische argumentatie; binnen de academische ethiek trok het de aandacht vanwege de verregaande conclusies die in het boek getrokken worden. Regan behandelt op gedetailleerde wijze alle aspecten van de dierethiek onder gebruikmaking van de theoretische inzichten die in de Angelsaksische filosofische ethiek gemeengoed zijn. Na verscheidene voorstudies die Regan in artikelen publiceerde,<sup>74</sup> schreef hij het grootste deel van het boek in een jaar waarin hij vrijgesteld was van andere verplichtingen.<sup>75</sup> Tijdens deze uitputtingsslag, waarin hij vaak 18 uur per dag werkte, veranderde hij van opvatting, naar eigen zeggen door de kracht van de ideeën zelf. Hij werd een 'abolitionist', een tegenstander van ieder gebruik van dieren. Na deze ervaring, die voor hem veel weg had van een religieuze openbaring, lag er een boek dat volgens Regan zelf het theoretisch bewijs levert voor de validiteit van het concept van dierenrechten.

Op basis van de reacties kan men in ieder geval zeggen, dat dit boek algemeen gezien wordt als het meest interessante academische werk dat tot dusver aan het onderwerp is gewijd. In de jaren die sinds 1983 verlopen zijn is de hoeveelheid wetenschappelijk publicaties enorm toegenomen, maar is *The Case for Animal Rights* in veel discussies het centrale referentiepunt gebleven. Anders dan men zou verwachten is er tot op heden nog geen monografie verschenen waarin getracht wordt de stellingen van Regan puntsgewijs te weerleggen. De kritiek die wel naar voren wordt gebracht richt zich vooral op theoretische details.<sup>76</sup> Binnen de filosofische ethiek lijkt er veel minder behoefte te bestaan om de conclusies van Regan te weerleggen, hoewel die conclusies de huidige maatschappelijke praktijk reeds aanvallen. Daardoor is er een erg grote kloof ontstaan qua denken en doen tussen wetenschappers binnen de faculteiten van diergeneeskunde, medicijnen en psychologie en wetenschappers van andere faculteiten, zoals Bernard Rollin opgemerkt heeft.<sup>77</sup>

### 2.2.1 De waarde van het individuele dier

Tom Regan heeft zijn dierethiek van het begin af aan een brede basis willen geven. Hij neemt zijn uitgangspunt in een integrale visie op het dierlijk leven (verwoord in het zogenaamde *subject-of-a-life* criterium) en heeft zich voorgenomen zowel de vraag naar de morele toelaatbaarheid van het toebrengen van leed als de vraag naar het doden te beantwoorden. In Regans betoog staat het individuele dier centraal dat volgens hem inherente waarde toekomt.<sup>78</sup> Voor de duidelijkheid moet ik hier vermelden dat Regan de termen inherent en intrinsiek strikt gescheiden houdt. Intrinsieke waarde hebben voor hem alle aangename of goede ervaringen die levende wezens mee kunnen maken en die in geval van de mens meestal worden aangeduid met de woorden geluk, genot of bevrediging. Inherente waarde hebben de wezens zelf die de aangename ervaringen hebben. Als we de volgorde van het betoog van Regan zelf volgen zien we dat hij over inherente waarde een viertal belangrijke dingen zegt.

<sup>74</sup> De belangrijkste zijn verzameld in: Regan, T., *All That Dwells Therein*, University of California Press, Berkeley, 1982; Regan, T., 'McCloskey on Why Animal Cannot Have Rights', in: *The Philosophical Quarterly*, 26, St. Andrews University Press, St. Andrews, 1976, pp. 251-257. Naar aanleiding van: H.J. McClosky, 'Rights', in: *The Philosophical Quarterly*, 15, St. Andrews University Press, St. Andrews, 1965, pp. 115-127.

<sup>75</sup> Regan, T., *The Struggle for Animal Rights*, International Society for Animal Rights, Clarks Summit (PA), 1987, pp. 23-33.

<sup>76</sup> Bijvoorbeeld Leahy, M.T.P., *Against Liberation*, Routledge, Londen, 1991.

<sup>77</sup> Rollin, *Unheeded*, p. 169 en Ryder, *Animal*, pp. 300-302.

<sup>78</sup> Zie voor de gehele passage: Regan, T., *The Case*, pp. 236-300.



Ten eerste definieert Regan inherente waarde als het tegengestelde van extrinsieke waarde. Gebruikelijk is dat men van een bepaalde entiteit zegt dat het een inherente waarde heeft, om aan te geven dat iets of iemand niet alleen als middel mag of kan dienen voor anderen, maar dat die entiteit ook een eigen waarde heeft. Bij Regan valt op dat hij inherente waarde in eerste instantie gebruikt om aan te geven dat een levend individu nooit moet worden gezien als een aggregaat van intrinsieke waarden, maar als iets met een eigen waarde. De waarde van het individu is nooit reduceerbaar tot de waarde van de ervaringen die het individu als ontvanger heeft of ondergaat.<sup>79</sup> Een onbevangen lezer zal door dit contrast (niet inherente waarde tegenover extrinsieke waarde, maar individuen met inherente waarde tegenover aggregaten zonder waarde) enigszins verrast zijn.

We moeten de inzet van Regan verstaan tegen de achtergrond van zijn polemieek met Peter Singer. Zoals ik al heb aangegeven weet Singer in zijn *Animal Liberation* geen sluitende argumenten te geven tegen het doden van dieren. Bovendien kan Singer, volgens Regan, binnen zijn utilitarisch model niet uitsluiten dat bepaalde individuen zeer ernstige schade (bijvoorbeeld langdurig lijden) wordt toegebracht om een zekere hoeveelheid nut te produceren voor een groep anderen. In een utilitaristische calculus kan men het belang van de enkeling immers opofferen aan het geaggregeerde nut van allen. Dit strijdt met Regans fundamentele intuïties. Men kan het doden of pijnigen van een individu volgens hem op deze wijze te gemakkelijk rechtvaardigen met een beroep op algemeen belang.

Regan realiseert zich dat hij het doden van dieren ten behoeve van de mens alleen kan uitsluiten, als hij de eigenwaarde van het individuele levende wezen accentueert, en gelijktijdig de strijd aanbindt met de gedachte van vervangbaarheid. Als individuen vervangbaar zijn, kan men een individu immers zonder scrupules doden, mits men bij de overblijvende individuen het verlies aan geluk of bevrediging compenseert, of een nieuw individu creëert dat evenveel geluk of bevredigingdeelachtig wordt als het gedode individu. In de discussie binnen het utilitarisme speelt de vervangbaarheid een belangrijke rol.

Een voorbeeld uit de sfeer van de medische ethiek kan de implicaties van het begrip vervangbaarheid verduidelijken. Jonathan Glover verwijst in dit verband bijvoorbeeld naar baby's die ter wereld komen met een open ruggetje. Hij stelt eerst de vraag aan de orde of we een leven dat zo weinig positieve perspectieven heeft, een levenswaardig leven mogen noemen. Vervolgens werpt hij de vraag op of men de ouders van het kind niet moet adviseren het kind te laten sterven en een ander kind te verwekken.<sup>80</sup> Het is namelijk mogelijk dat de ouders om welke reden dan ook wat kindertal betreft aan hun maximum zitten. Als zij het ernstig gehandicapte kind vervangen door een gezond kind, dragen zij ertoe bij dat de totale hoeveelheid geluk in de wereld toeneemt. In een utilitarisch perspectief kan men dat een moreel juiste daad noemen. De totale hoeveelheid geluk wordt immers, bij een gelijk aantal mensen vergroot door het eerste kind te vervangen door het tweede.

De vraag is vele malen gesteld of we op deze wijze niet voorbijgaan aan iets onaantastbaars van het eerste kind, aan diens eigenwaarde. Men kan immers stellen dat door de ingreep de kansen van het eerste kind op enig geluk, hoe gering ook, vernietigd worden. Critici van de utilitaristische positie stellen dan ook dat men aan het individu elke eigenwaarde ontnemt door te veronderstellen dat individuen vervangbaar zijn.<sup>81</sup>

Op deze manier opponeert ook Regan tegen de vervangbaarheids-gedachte ten gunste van het zelfstandig levende individu. Als alle individuen aggregaten zouden zijn van intrinsieke waarden, zonder eigenwaarde, zou men enkele aggregaten volledig kunnen

---

<sup>79</sup> Regan, *The Case*, p. 236.

<sup>80</sup> Glover, J., *Causing Death and Saving Lives*, Pinguin Books, Londen, 1990, pp. 158-163.

<sup>81</sup> Hansson, M.G., *Human Dignity and Animal Well-Being*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1991, pp. 158-178.



beroven van hun intrinsiek waardevolle ervaringen, op voorwaarde dat men de totaalscore van alle individuen samen verhoogt. Voor Regan is deze gedachte onverdraaglijk. Immers vanuit het individu zelf bekeken zijn het leven en de kwaliteit van het leven de enige dingen die echt tellen. Het individu zal altijd opteren voor een situatie waarin hij of zij *enige* intrinsiek waardevolle ervaringen opdoet, ook al gaat dat ten koste van de totaalscore. Het enige dat voor de enkeling, het kwetsbare en kortlevende individu ertoe doet, is dat hij een zeker niveau aan intrinsieke waarden kan bereiken. Deze mogelijkheid mag men het individu nooit ontnemen met een beroep op het algemeen belang.

Als we Regan nu vragen, met welke individuele wezens we rekening moeten houden, antwoordt hij, dat ieder wezen meetelt dat een zeker bewustzijn heeft en dat een zeker besef van continuïteit heeft. Aan het begin van zijn boek heeft Regan in detail trachten aan te tonen dat volwassen exemplaren van de meeste zoogdiersoorten aan deze beschrijving voldoen. Op grond van de hier genoemde criteria kent Regan aan individuele dieren inherente waarde toe.

Terugkomend op de polemiek tegen Singer, kunnen we constateren, dat Regans verzet tegen de variant van het utilitarisme zoals Singer en Glover die verdedigen, voortkomt uit zijn pre-reflectieve intuïtie, dat het individu vanuit die theorie te weinig beschermd wordt. Met andere woorden, Regan beoordeelt het utilitarisme aan de hand van de vraag of het zijn eigen ethische intuïties kan nabootsen omdat hij denkt dat ze tekortkomen in absolute bescherming van dieren. Daarom is hij van mening dat het utilitarisme geen goede theorie is. Hij gaat dus uit van zijn morele intuïtie, wat inhoudt dat dit debat geen afweging of optelsom is van vervangbaarheid.

In het betoog van Regan valt in de tweede plaats op dat hij de gedachte afwijst, dat inherente waarde in gradaties zou kunnen worden toegekend. Het ene individu kan niet meer inherente waarde hebben dan het andere individu. Regan stelt dat het arbitrair is om de toekenning van gradaties in inherente waarde te koppelen aan het bezit van bepaalde eigenschappen.<sup>82</sup> Hij wijst erop dat alle pogingen uit het verleden om aannemelijk te maken dat mensen van een bepaald geslacht, een bepaald ras of een bepaalde rijkdom meer waarde hebben dan anderen, mislukt zijn. Het is, met andere woorden, niet mogelijk gebleken categorieën van mensen met een verschillende inherente waarde te onderscheiden.

De voorbeelden die Regan in dit verband noemt zijn echter niet echt overtuigend omdat ze allemaal ontleend zijn aan de menselijke sfeer. De conclusie van het betoog, dat alle mensen gelijke waarde hebben, is in de huidige tijd en de westerse cultuur weinig opzienbarend. Hier gaat het om de vraag, of en welke waarden dieren hebben. Regan laat na om aannemelijk te maken dat het ook in hun geval onacceptabel, want arbitrair is, om op grond van bepaalde eigenschappen een variërende inherente waarde toe te kennen. Regan voert een monolithisch waardebegrip in. Daarmee wordt bedoeld dat hij één en dezelfde waarde toekent aan alle zelfstandig levende individuen. Hij weigert verschillende gradaties van waarde in te voeren voor verschillende categorieën van individuen, bijvoorbeeld voor de mens, voor hogere en lagere diersoorten.

Datgene wat bewezen moet worden, namelijk de gelijkheid tussen mens en dier, wordt door Regans argumentatie niet aannemelijk gemaakt, omdat de voorbeelden die hij noemt alleen uit de menselijke sfeer komen. Men zou kunnen zeggen dat Regan de overeenkomst tussen mens en volwassen zoogdieren voldoende aannemelijk heeft gemaakt in het begin van zijn boek. Verderop zal ik aangeven dat hij niet een volledige, maar slechts een gedeeltelijke overeenkomst tussen mens en dier aantoonde. Het maakt een groot verschil of men aan dieren het vermogen toeschrijft enige overtuigingen en verlangens te hebben, of overtuigingen en verlangens in dezelfde mate als mensen te hebben. Het is volgens Taylor zelfs zeer goed

---

<sup>82</sup> Idem, pp. 233-235.



verdedigbaar om aan de mens en dier verschillende gradaties van inherente waarde toe te kennen, juist omdat er slechts van een gedeeltelijke overeenkomst sprake is.<sup>83</sup> Met andere woorden, de voorbeelden die Regan geeft, hebben voor zijn betoog weinig waarde.

Door deze overwegingen kom ik tot een tussentijdse opmerking over Regans betoogtrant. We zien in deze passage dat Regan een monolithisch waardebegrip invoert, onder het tamelijk apodictische motto 'inherent value is a categorical concept... It does not come in degrees'. Vervolgens maakt hij deze vooronderstelling tot de hoeksteen van zijn betoog. In vereenvoudigde vorm verloopt het betoog als volgt:

- 1) Alle individuen (mens en dier) hebben inherente waarde;
- 2) Er bestaan geen gradaties in inherente waarde;
- 3) Ergo, mens en dier hebben dezelfde inherente waarde.

Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat hier een circulaire redenering wordt geboden. Immers, het te bewijzen punt is stilzwijgend al aangenomen in de veronderstellingen. Argumentatiedeskundige Douglas Walton stelt dat een circulaire redenering op zichzelf niet in alle gevallen verwerpelijk is. Doorslaggevend voor de geloofwaardigheid van een redenering is de vraag, of de premissen algemeen geaccepteerd worden, of door de auteur afdoende bewezen zijn.<sup>84</sup> Naar mijn idee schiet Regan juist in dat opzicht tekort.

Tot een vergelijkbare conclusie kom ik als ik zijn begrippen *moral agents* / *moral patients* analyseer. Deze onvertaalbare begrippen gebruikt hij om twee groepen levende wezens te omschrijven. *Moral agents* zijn, eenvoudig gezegd, normale volwassen mensen, die op grond van bepaalde eigenschappen, waaronder rationaliteit, zelfstandig tot verantwoorde morele oordelen kunnen komen.<sup>85</sup> *Moral patients* missen de bedoelde eigenschappen en zijn dus niet verantwoordelijk te houden voor wat zij doen. Als voorbeeld noemt Regan kinderen, psychiatrische patiënten en geestelijk gehandicapten.<sup>86</sup> In de ethiek richt de aandacht zich vaak op *moral agents* en hun onderlinge relaties. In dat verband kan men bijvoorbeeld spreken over de correlatie tussen rechten en plichten. Het zou volgens Regan verkeerd zijn, om uit deze concentratie op *moral agents* de conclusie te trekken, dat men met de *moral patients* kan doen wat men wil. Sterker nog, over het algemeen wordt het als een deugd gezien om op te komen voor degenen die zichzelf niet kunnen redden.

Kenmerkend voor het betoog van Regan is nu, dat hij om te beginnen een grote groep dieren opneemt in de categorie van *moral patients*. Hij verwijst daarbij naar bepaalde kenmerken die deze dieren hebben, onder andere het vermogen om pijn te ervaren of te lijden. We komen hier, net als bij Singer, op een cruciale plaats in het betoog het argument van de marginale gevallen of van de overlap tegen. In de tweede plaats kent Regan zowel aan *moral agents* als aan *moral patients* één en dezelfde inherente waarde toe. Er bestaan volgens Regan immers geen gradaties van inherente waarde. Zo zien we dat Regan de morele status van een grote groep dieren op gelijk niveau heeft gebracht met die van de mens.<sup>87</sup>

Een derde, tamelijk belangrijk onderdeel van het betoog van Regan is dat hij het begrip *subject-of-a-life* invoert. Hij doet dat omzichtig. Hij stelt namelijk met veel nadruk, dat het toekennen van gelijke inherente waarde aan *moral agents* en *moral patients* in eerste

<sup>83</sup> Taylor, P.W., 'Inherent Value and Moral Rights', in: *The Monist* 70, Hegeler Institute, La Salle, III, 1987, pp. 15-30. Gebruikt: p. 17.

<sup>84</sup> Walton, D.N., *Question-Reply Argumentation*, Crown, New York, 1989, p. 124-134 en Walton, D.N., *Informal Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pp. 52-54.

<sup>85</sup> Regan, *The Case*, pp. 151-156.

<sup>86</sup> Idem, p. 153.

<sup>87</sup> Idem, pp. 239-241.



instantie een postulaat (of theoretische aanname) is.<sup>88</sup> Het is zijn bedoeling om pas in tweede instantie te onderzoeken of de individuen die tot beide groepen behoren een set van gemeenschappelijke kenmerken hebben.<sup>89</sup> Deze omzichtigheid betracht Regan, om niet beschuldigd te worden van het begaan van de naturalistische drogredenen.

Een individu kunnen we volgens Regan met recht een *subject-of-a-life* noemen als zijn of haar leven de volgende kenmerken vertoont:

*'...individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perceptions, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference- and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experimental life fares well or ill for them...'*<sup>90</sup>

De elementen die opgenomen zijn in deze opsomming heeft Regan eerder in zijn boek uitvoerig besproken. Hij heeft wat mij betreft aannemelijk weten te maken dat een grote groep dieren aan deze opsomming voldoet. Althans, als we goed de connotatie in de gaten houden van de verschillende begrippen, zoals Regan die gebruikt. Zo moeten we 'a sense of the future' bij dieren niet op antropomorfe wijze invullen. Maar op een manier die voor dieren redelijk is.<sup>91</sup> De opsomming werkt iets versluisend, omdat met overkoepelende begrippen de verschillen tussen mens en dier aan het oog worden onttrokken.

Per saldo heeft Regan het debat over de morele status van dieren met deze gedachtegang op twee punten verder gebracht. Ten eerste heeft hij terecht benadrukt dat een dier een individueel welzijn heeft, dat niet gedachteloos ondergeschikt gemaakt mag worden aan het nut van de mens. Om het populair te zeggen: ook een dier heeft maar één leven en voor hem is de kwaliteit van zijn bestaan in het hier en nu het enige dat telt. Ten tweede heeft Regan als eerste een opsomming gegeven van concrete aspecten van het dierlijk leven die voor het bepalen van de morele status van dierlijk leven wezenlijk zijn.

Regan doet zijn best om de beschuldiging te ontgaan, dat hij de naturalistische drogredenen begaat. In de ethiek is er geen consensus over de vraag, hoe men een drogreden exact moet definiëren. Het is evenmin duidelijk of er in alle gevallen waarin van 'ought' naar 'is' wordt geredeneerd, van een werkelijke drogreden sprake is.<sup>92</sup> Hoe dan ook, Regan wil deze drogredenen vermijden. Hij probeert dan ook een redenering te vinden, waarvan niet gezegd kan worden dat het waardeoordeel uit een feitelijke premisse wordt afgeleid. Hij stelt daarom dat hij niet aldus redeneert:

- (a1) Sommige individuen zijn *subject-of-a-life* (een premisse met betrekking tot feiten)
- (a2) Dus, deze individuen hebben inherente waarde (een conclusie met een waardeterm).<sup>93</sup>

Hij beschrijft zijn eigen denkbeweging als volgt:

- (b1) Alle individuen die behoren tot de categorieën moral agents en moral patients hebben gelijke inherente waarde (een theoretische aanname).

---

<sup>88</sup> Idem, p. 247.

<sup>89</sup> Idem, p. 241.

<sup>90</sup> Idem, p. 243.

<sup>91</sup> Voor de bepaling hiervan zouden we ons moeten wenden naar dierethologen.

<sup>92</sup> Frankena, *Ethics*, pp. 98-102; Olthuis, J.H., *Facts, Values and Ethics*, Van Gorcum, Assen, 1968, pp. 22-35.

<sup>93</sup> Regan, *The Case*, p. 247.



- (b2) Alle moral agents en moral patients hebben als gemeenschappelijk kenmerk dat zij *subject-of-a-life* zijn (een empirische vaststelling achteraf).<sup>94</sup>

Naar mijn oordeel is redenering (b) niet alleen circulair, maar kan zij bovendien niet dienen ter vermindering van de naturalistische drogredenen (als men dat al zou willen). Om mijn eerste bewering te staven kan ik verwijzen naar de argumenten die Regan eerder in zijn boek gebruikt heeft om tot (b1) te komen. Hij heeft daartoe, zoals we hebben gezien, deze redenering opgesteld:

- (c1) Het is verwerpelijk om individuen ongelijk te behandelen, als zij alleen ten aanzien van secundaire kenmerken (bijvoorbeeld geslacht of soort) verschillen (de algemene norm).  
(c2) De individuen die wij aanduiden als moral agents en moral patients verschillen niet ten aanzien van hun primaire kenmerken, zoals hun vermogen om te lijden (een empirische vaststelling).<sup>95</sup>  
(c3) Ergo, het is *prima facie* verwerpelijk om moral agents en moral patients ongelijk te behandelen.

Regan argumenteert hier dus vanuit de veronderstelling dat bepaalde empirische kenmerken (onder andere het bewustzijn en vermogen om pijn te lijden) moreel relevante kenmerken zijn, maar andere empirische kenmerken, (bijvoorbeeld geslacht en species) niet. Dat is een zeer verdedigbare werkwijze. Hij schijnt echter niet in te zien, dat hij daardoor in (b2) niets aan de redenering toevoegt: (b2) refereert immers opnieuw aan de gemeenschappelijke empirische kenmerken, die Regan al veel eerder in zijn boek als onomstreden aanmerkt, zoals blijkt uit (c2).

Ik heb hiermee tevens mijn tweede claim, dat redenering (b) niet kan dienen ter vermindering van de naturalistische drogredenen, geadstrueerd. Regan legt immers zelf een direct verband tussen het bezit van bepaalde empirische kenmerken (onder andere het vermogen om te lijden) en bezit van inherente waarde. Nu zou ik tevens staande willen houden, dat het in de toegepaste ethiek onvermijdelijk is om waardeoordelen en normatieve oordelen te verbinden met empirische feiten. Men kan het onderscheid tussen het waardeoordeel en het feitelijke oordeel scherp in beeld krijgen, door met Hare het algemene waardeoordeel op te nemen in de major van een (praktisch) syllogisme en het feitelijke oordeel in de minor.<sup>96</sup> Men kan datgene wat Regan wil beweren op verschillende manieren in een syllogisme weergeven, onder andere aldus:

- (d1) Wij hebben *prima facie* de plicht om individuen die *subject-of-a-life* zijn niet te schaden;  
(d2) Alle volwassen exemplaren van de species mens en van sommige andere diersoorten, bezitten de empirische kenmerken van een *subject-of-a-life*;  
(d3) Ergo, wij hebben *prima facie* de plicht om alle genoemde mensen en dieren niet te schaden.

In deze redenering is de term *subject-of-a-life* in meer dan één betekenis de middenterm. In het concept komt immers alles samen wat Regan wil beweren: enerzijds dat we *subjects-of-a-life* op empirische wijze in onze werkelijkheid kunnen waarnemen; en anderzijds dat we

<sup>94</sup> Idem, pp. 246-248.

<sup>95</sup> Idem, p. 153 en p. 171.

<sup>96</sup> Hare, R.M., *The Language of Morals*, (1952) 2e editie, Londen, Oxford University Press, 1992, pp. 46-58.



individuen die *subject-of-a-life* zijn, dienen te beschermen omdat ze de drager zijn van een uniek en kwetsbaar bestaan.

Deze constatering brengt ons weer op de vraag, waarom Regan zich zoveel moeite getroost heeft om de naturalistische drogredenen te ontgaan. In redenering (d) heb ik feiten en waarden met elkaar in een geordend verband gebracht, zonder dat ik de grens tussen beide categorieën heb laten vervagen. Uiteraard is daarmee niet het laatste woord gezegd over de naturalistische drogredenen, maar het is de vraag of de toegepaste ethiek zich al te diep moet inlaten met dergelijke theoretische vragen. Zoals ik boven al heb gesteld is er nog geen gedeelde opinie tot stand gekomen over de vraag hoe we de verhouding tussen feiten en waarden moeten omschrijven. Volgens sommigen is de zogenaamde 'fact-value-gap' in het geheel niet te dichten. Dat neemt niet weg dat er wel brede overeenstemming bestaat onder ethici dat het de taak is van de toegepaste ethiek om prima facie geldige handelingsprincipes samen te smeden tot nieuwe normatieve oordelen. In de toegepaste ethiek moeten we hoe dan ook een relatie leggen tussen empirische categorieën en waardecategorieën. Door de uitweiding over de naturalistische drogredenen bereikt Regan niet, dat de lezer een scherp beeld krijgt van de verhouding tussen beide categorieën in zijn betoog.

Het zal overigens niemand die het werk van de *Animal Rights* beweging kent, verbazen dat men vanuit deze beweging feiten met waarden probeert te verbinden. Het vernieuwende van de beweging is immers dat men een op zichzelf al bekend empirisch kenmerk van dieren (namelijk dat zij kunnen lijden) als een moreel relevant kenmerk ging bestempelen. Het is juist de kracht van de *Animal Rights*-ethiek dat men de scopus van een algemeen erkend normatief principe, dat het prima facie verkeerd is om leed op schade toe te brengen, wilde uitbreiden tot de dierenwereld onder verwijzing naar de vrij breed gedragen opvatting dat ook dieren kunnen lijden.

We komen zo vanzelf terecht bij mijn vierde en laatste punt over het begrip inherente waarde bij Tom Regan. Volgens hem is het begrip inherente waarde op zichzelf niet normatief geladen, zodat hij als sluitstuk van zijn theorie een normatief principe moet formuleren. '*The view that moral agents and moral patients have equal inherent value is not itself a moral principle since it does not itself enjoin us to treat these individuals in one way or another*', beweert Regan.<sup>97</sup>

### 2.2.2 Discussie

Regan definieert het respect-principe als volgt: '*We are to treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value.*'<sup>98</sup> Rond dit door Regan gepresenteerde principe spelen verschillende interpretatieproblemen. Om te beginnen is het onhelder geformuleerd. Hij gebruikt in de definitie immers dezelfde term (*inherent value*) op een prescriptieve en een descriptieve manier, wat verwarrend werkt. Op de plaats van de descriptief had hij beter de door hemzelf bedachte empirische term *subject-of-a-life* kunnen gebruiken. De definitie zou dan hebben geluid: '*We are to treat those individuals who are subject-of-a-life in ways that respect their inherent value*'.

In de tweede plaats roept de term 'respect' bepaalde associaties op, die voortkomen uit de toepassing van het begrip in de context van de humane ethiek. De term die hier door Regan in zijn dierethiek wordt geïntroduceerd, heeft door het gebruik in de humane ethiek immers al een bepaalde connotatie meegekregen. Wat Regan voorstelt komt dus neer op de vergroting van het toepassingsgebied van de term, zodat de term zowel in de humane ethiek als in de dierethiek gebruikt kan worden. Het is de vraag of het begrip zich daarvoor wel leent, omdat

<sup>97</sup> Regan, *The Case*, p. 248.

<sup>98</sup> Ibidem.



de term in de humane ethiek gebruikt wordt ter bescherming van een eigenschap waarvan niet vaststaat of dieren die eigenschap ook hebben. Respect wordt namelijk meestal in verband gebracht met respect voor de autonomie (in descriptieve zin) van subjecten, waarvan verondersteld wordt dat een autonoom subject vrij en rationeel kan handelen.<sup>99</sup> Problematisch aan de extrapolatie zoals Regan die voorstelt is dan dat we aan dieren noch wilsvrijheid, noch rationaliteit kunnen toeschrijven. Rationaliteit zou ik niet aan dieren willen toeschrijven, maar ik ben van mening dat zij wel degelijk wilsvrijheid hebben. Als men de term respect in een andere dan de hier aangehaalde betekenis wil gebruiken, komt de vraag op welke categorieën van handelingen in dat geval door dit principe worden uitgesloten. Bovendien zou het gebruik van de term respect dan onnodig verwarrend werken.

Het geheel overziende is het betoog van Regan als volgt opgebouwd:

- 1) Het is binnen een utilitaristisch raamwerk niet mogelijk het individu voldoende te beschermen tegen het toebrengen van schade of leed (Regans uitgangspunt in de beoordeling van het utilitarisme, zijn prereflectieve intuïtie).<sup>100</sup>
- 2) Daarom postuleren we dat moral patients en moral agents een gelijke inherente waarde bezitten.
- 3) Omdat we geen bewijs kunnen geven, het is immers een postulaat, kunnen we alleen achteraf vaststellen dat alle moral agents en patients voldoen aan het *subject-of-a-life* criterium.
- 4) Vervolgens voeren we een principe in, dat van ons vraagt de dragers van inherente waarde te respecteren, wat inhoudt, dat het toebrengen van leed aan het individu ten behoeve van het geaggregeerde nut verwerpelijk is (handelingsprincipe).

Regans intuïtie wordt geconcretiseerd in het handelingsprincipe. Het is de vraag of we het tussenliggende betoog als een overtuigende bewijsvoering kunnen beschouwen.

Op theoretisch vlak is Regans grootste bijdrage aan de dierethiek, dat hij het begrip inherente waarde invoert en zorgvuldig omschrijft en verdedigt. Door het begrip in te voeren kan hij om te beginnen het doden van dieren bespreekbaar maken in de ethiek. Los van de vraag of we het met de rigoureuze gevolgtrekkingen van Regan eens zijn, kunnen we vaststellen dat we via het begrip inherente waarde het probleem van het doden op heldere wijze ter sprake kunnen brengen. Het begrip inherente waarde richt bovendien de focus van de dierethiek op het individuele dier, niet op 'het dier' als een vaag en ongespecificeerd collectief. Het begrip inherente waarde vestigt de aandacht op het individuele dier en de kwaliteit van diens leven.

Verder legt Regan een helder verband tussen de inherente waarde en een set van eigenschappen die het dierlijke en menselijk leven gemeenschappelijk hebben (de set behorende bij het *subject-of-a-life* criterium). Naar mijn mening moet deze set nog eens kritisch bekeken worden, in het bijzonder de connotatie van de verschillende begrippen die in de opsomming genoemd worden. Dat neemt niet weg dat het *subject-of-a-life* criterium een gouden greep van Regan is.

Uit het bovenstaande mag duidelijk zijn dat Regan zich concentreert op de waarde en beschermwaardigheid van het individuele levende wezen. Regan wil voorkomen dat het individu moet lijden om het collectief een toename van nut te bezorgen. In zijn eigen woorden: 'we fail to display proper respect for those who have inherent value whenever we harm them so that we may bring about the best aggregate consequences for everyone affected by the outcome of such treatment.'<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Beauchamp, *Principles*, pp. 60-62.

<sup>100</sup> Regan, *The Case*, pp. 258-262.

<sup>101</sup> Idem, p. 249.



Tot nu toe heb ik twee vooraanstaande denkers uit de Animal Rights-beweging aan het woord gelaten. Beide hebben vanuit een filosofische achtergrond hun theorieën opgebouwd en hebben daarin aangegeven dat dieren rechten behoren te hebben die hen beschermen tegen slechte behandeling door mensen. Een andere manier om tot een dergelijke theorie te komen is dit te doen vanuit een theologische achtergrond. Het christendom wordt vaak beschouwd als een dieronvriendelijke religie. In het komende hoofdstuk ga ik hier op in. Ik beschrijf de hoofdstroom van christelijke denkers over dierenbescherming. Het zal blijken dat vanuit het christendom het mogelijk is om of respectloos of juist respectvol over dieren te spreken of te schrijven.



### Hoofdstuk 3: Christelijke traditie en omgang met dieren

Het kan misschien bevreemding wekken dat ik in een ethische studie een historische component opneem. Immers, ik wil deelnemen aan het contemporaine debat over de status van het dier in de westerse samenleving en daarvoor lijkt een terugblik wellicht overbodig. Niettemin wil ik kort op de christelijke traditie ingaan omdat deze traditie volgens velen wezenlijke invloed heeft gehad op de visie op, en de omgang met dieren in de westerse samenleving. In de meeste gevallen wordt deze invloed niet positief geduid. Met name auteurs uit de *Animal Rights* beweging beschuldigen de christelijke traditie van een onderwaardering van de natuur en de dierenwereld. Uiteindelijk zou de christelijke traditie daarom medeverantwoordelijk zijn voor het eeuwenlange misbruik van dieren in de westerse wereld.

Dat de *Animal Rights* beweging de christelijke traditie beschuldigt van een negatieve houding ten opzichte van dieren blijkt uit hun beeldvorming van Thomas van Aquino. Thomas van Aquino wordt, samen met René Descartes verantwoordelijkheid gehouden voor de abominabele behandeling van dieren in de westerse samenleving in de afgelopen eeuwen. Een typerend citaat van Singer is: 'Aquinas used the religious, moral and metaphysical ideas of his time to mask the naked self-interest of human dealings with other animals'.<sup>102</sup> Passmore meent dat de opvatting van de Rooms-Katholieke kerk terug te voeren is op Thomas: 'The characteristic Roman Catholic teaching on man's treatment of animals derives from Aquinas'.<sup>103</sup> Richard Ryder gaat een stap verder door te verklaren dat de visie van Thomas de hele westerse traditie diepgaand beïnvloed heeft 'It was at this time that the speciesism of Thomas Aquinas became a useful doctrine in helping to allay any qualms of conscience'.<sup>104</sup>

Onder andere door de kritiek van de *Animal Rights* beweging is er in de laatste jaren een ontwikkeling zichtbaar waarin theologen zich meer beginnen te interesseren voor dierethiek. Dit is vooral te danken aan de theoloog Andrew Linzey die dierenbescherming vanuit het christelijke perspectief verdedigt. Linzey laat zien dat de traditie wel degelijk past bij de *Animal Rights* beweging. Toch is de theologische interesse voor dierethiek in vergelijking met de belangstelling voor andere ecologische vragen minimaal.

Er zijn tegenwoordig wel enkele vernieuwende inzichten uit de Bijbelwetenschappen, maar die zijn tot op heden onvoldoende verwerkt in de christelijke ethiek. Zo is er de moderne interpretatie van Gen. 1:28-29, waarover ik later kom te spreken. Ook zou de christelijke theologie een antwoord moeten geven op enkele urgente maatschappelijke vragen over de omgang met dieren, bijvoorbeeld in de intensieve veehouderij. Hoewel ik zelf niet christelijk ben kan ik niet ontkennen dat de christelijke traditie een belangrijke positie inneemt in de Nederlandse samenleving en daarom zich ook zou moeten uitlaten over dit onderwerp. De theologie heeft tot taak richtinggevend te spreken in de richting van kerken en de kerkleden, maar heeft zich tot op heden vrijwel niet uitgelaten over dierethische vragen.<sup>105</sup>

Ik begin dit hoofdstuk met de kritiek die de *Animal Rights* beweging geuit heeft op het gebruik van de Bijbel in christelijke kring. In deze kritiek komt een belangrijke plaats toe aan het gebruik van de Bijbel. Hieruit volgt de tweede paragraaf waarin ik meer specifiek inga op de Bijbel in combinatie met dierethiek. Daarmee hangen de plaats van dieren in de geschapen werkelijkheid en het gebruik van dieren volgens de Bijbel samen. Deze twee onderwerpen

<sup>102</sup> Singer, *Animal*, p. 186.

<sup>103</sup> Passmore, 'The Treatment of Animals', in: *Journal of the History of Ideas* 36, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1975, pp. 195-218. Gebruikt: pp. 201-210.

<sup>104</sup> Ryder, *Animal*, pp. 32-33 en p. 43.

<sup>105</sup> Schenderling, J., *Mens en Dier in Theologisch Perspectief*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1999, p. 22.



bespreek ik in de daaropvolgende paragrafen. Het gebruik van dieren zoals dat beschreven staat in de Bijbel heeft weerklank gevonden bij christelijke denkers. Drie belangrijke christelijke denkers hebben zich dan ook uitgelaten over diergebruik. Thomas van Aquino, René Descartes en Andrew Linzey hebben allen hun stempel gedrukt op de beeldvorming van de christelijke traditie aangaande dierethiek. Aan hen wijd ik dan ook de volgende paragrafen.

De tekst uit Gen. 1:28 'vervult de aarde en onderwerpt haar, heerst over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt', heeft in de visie van *Animal Rights* beweging en grote rol gespeeld bij de uitbuiting van het dier in de afgelopen twee millennia. Peter Singer geeft in zijn *Animal Liberation* het hoofdstuk over het verleden de titel 'Man's Dominion ... a short history of specisism'.<sup>106</sup> In dat hoofdstuk beweert hij dat de hoofdlijn van het Oude Testament is 'that the human species is the pinnacle of creation and has God's permission to kill and eat other animals'.<sup>107</sup> Richard Ryder komt in zijn boek *Animal Revolution* op hetzelfde uit: 'The gift of dominion is the key to the Christian understanding of humankind's relation to the other animals.'<sup>108</sup> Beide auteurs verzuimen echter om een analyse te geven van het begrip 'dominion' (heerschappij) in de Bijbel, of om te bewijzen, dat het begrip in het verleden gebruikt is ter rechtvaardiging van de uitbuiting van dieren. Daardoor ontstaat het vermoeden dat zij refereren aan een al bestaande theorie, die het begrip kenmerkend achtte voor de negatieve houding van de christelijke traditie ten opzichte van de natuur en de dierenwereld. Deze theorie kunnen we in eerste instantie herleiden op historicus Lynn White en filosoof/historicus John Passmore.<sup>109</sup>

Lynn White trok wereldwijd aandacht met de theorie door een artikel in *Science* van maart 1976.<sup>110</sup> In dit artikel verwijt hij de christelijke traditie dat zij een houding tegenover de natuur bevordert heeft die eerst leidde tot uitbuiting, en later tot grootschalige vernietiging van de natuur. Hij lanceert een dubbele these om zijn gelijk te bewijzen. Hij stelt ten eerste dat het christendom een op exploitatie gerichte houding tegenover de natuur bevorderde, door de mensen voor te houden dat zij over de natuur en de dieren mochten heersen. Deze tendens werd indirect verstrekt door het accent op de transcendentie van God. Het antieke geloof dat er goddelijke krachten in natuurlijke objecten huizen werd door de nadruk op Gods transcendentie ondergraven, zodat de mens zich vrij voelde de natuur te exploiteren.

Zijn tweede these is dat de moderne natuurwetenschap en technologie zich ontwikkeld hebben uit de natuurlijke theologie zoals die zich vanaf de 13<sup>e</sup> eeuw in Europa ontwikkelde. De natuurlijke theologie spande zich steeds meer in 'to understand God's mind by discovering how his creation operates'. Met andere woorden 'modern science is an extrapolation of natural theology, and ... modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over, nature'.<sup>111</sup> Aangezien de moderne natuurwetenschap en technologie een ecologische crisis hebben veroorzaakt, is het christendom daaraan schuldig ('Christianity bears a huge burden of guilt'<sup>112</sup>). De ecologische crisis zal verergeren als we niet afstand nemen van 'the Christian axiom that nature has no reason for existence save to serve man'.

John Passmore spitst de kritiek nog verder toe op de houding van het christendom ten aanzien van dieren. In een artikel uit 1975 stelt hij dat de christelijke traditie in het algemeen

<sup>106</sup> Singer, *Animal*, hoofdstuk 5.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>108</sup> Ryder, *Animal*, p. 28.

<sup>109</sup> Soest, H.J., *Welk is het voortreffelijkste schepsel op aarde?* Eburon, Delft, 1996, p. 12.

<sup>110</sup> White, L. 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis' in: *Science* 155, 1967, pp. 1203-1207.

<sup>111</sup> White, 'The Historical', p. 1205.

<sup>112</sup> Ibidem.



onverschillig stond tegenover het toebrengen van leed aan dieren.<sup>113</sup> In zijn boek uit 1974 bespreekt hij de christelijke traditie in het eerste hoofdstuk met de titel 'Man as Despot'.<sup>114</sup> Daarmee is de toon gezet van de perceptie van de christelijke traditie binnen de Animal Rights beweging.

### 3.1 Bijbel en dierethiek

Het lijkt ondoenlijk om ter beantwoording van morele vragen aangaande dierethiek bij een boek te rade te gaan die in een heel andere tijd geschreven is dan de tijd waarin de betreffende morele problemen zich voordoen. Ook lijkt de omgang met dieren niet tot de centrale thema's te behoren waarover in de Bijbel gesproken wordt. De vraag hoe we met dieren om dienen te gaan lijkt slechts zijdelings ter sprake te komen. Toch blijkt het nuttig om vanuit de dierethiek naar de Bijbel te kijken, al was het maar omdat beweerd wordt dat de kwalijke mentaliteit hier haar oorsprong vindt.<sup>115</sup>

Wat betekent het voor de ethiek dat de Bijbel de dierenwereld Gods schepping noemt? In de niet-religieuze literatuur komen we steeds de gedachtegang tegen, die ik verkort zo kan weergeven: omdat God volgens de Bijbel de schepper van de dierenwereld is, moeten wij mensen de dieren goed behandelen.<sup>116</sup> Anders gezegd, als we de geloofsuitspraak onderschrijven dat dieren Gods schepselen zijn, legt dat aan ons bepaalde beperkingen op in de omgang met dieren. Hier is echter een kanttekening bij de plaatsen.

In de Bijbel wordt nergens expliciet gesproken over een samenhang tussen de schepping van de dieren door God en de wijze waarop de mens dieren moet behandelen. Geen enkele Bijbelse richtlijn voor de omgang met dieren wordt gemotiveerd door een verwijzing naar de schepping van de dieren door God.<sup>117</sup> Het is waarschijnlijk een typisch moderne gedachte om tussen beide zaken een verband te leggen. Want hier ging het niet over in de Bijbel.

In het belang van het debat is het wijs ons af te vragen wat het betekent dat volgens de Bijbel God de dierenwereld in stand houdt. Het is volgens de Bijbel aan Gods blijvende bemoeienis te danken dat de dierenwereld in stand blijft.<sup>118</sup> Met name het loflied Ps. 104 en het zondvloedverhaal Gen. 6-9 willen de mens op het hart drukken dat God zich blijvend met de instandhouding en vermeerdering van de dierenwereld bezighoudt.

Voor de ethiek is de vraag doorslaggevend welke betekenis de geloofsuitspraak dat God de dierenwereld in stand houdt, heeft voor ons handelen. Een analogie-redenering ligt voor de hand. God heeft de dieren het vermogen gegeven zich voort te planten en stelt hen in staat om zich in een gunstige omgeving te ontplooien overeenkomstig hun aanleg. Dan volgt logischerwijs daaruit dat de mens de dieren niet moet hinderen in hun natuurlijke aandrift om zich voort te planten en te ontplooien. Als we de analogieredenering strikt interpreteren mag de mens de dierenwereld dan niet ten eigen bate gebruiken. Deze conclusie blijkt echter onhoudbaar omdat er op meerdere plaatsen elders in de Bijbel het tegendeel wordt beweerd.<sup>119</sup>

---

<sup>113</sup> Passmore, J., 'The Treatment'.

<sup>114</sup> Passmore, J., *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, Londen, 1974.

<sup>115</sup> Schenderling, p. 120.

<sup>116</sup> Linzey, A. *Christianity and the Rights of Animals*, Crossroad, New York, 1987, hoofdstuk 5.

<sup>117</sup> Schenderling, p. 298.

<sup>118</sup> Idem, p. 79.

<sup>119</sup> Zie Schenderling, pp. 154 e.v.



### 3.1.1 De plaats van het dier in de geschapen werkelijkheid

Als we verschillende Bijbelpassages vergelijken waarin over de plaats van het dier wordt gesproken valt op dat een bepaald gedeelte van Gen. 1 uit de toon valt. Met name de voedseltoewijzing in Gen. 1:29-30 lijkt in tegenspraak te zijn met al het andere dat we over dieren in de Bijbel vinden. Mens en dier krijgen in het voedselvoorschrift immers elk een eigen deel van de *planten*wereld als voedselbron aangewezen. In mijn visie wil de schrijver zijn lezers duidelijk maken, dat in de oersituatie doden om te overleven niet nodig was, zelfs niet voor diersoorten die wij als vleeseters kennen. De vraag is nu hoe deze passage geïnterpreteerd dient te worden. Dat het eten van vlees in de rest van de Bijbel de norm is blijkt onder andere uit de voorschriften betreffende het mijden van vlees van onreine dieren (Lev. 11:1-47) en uit het gebod om vlees en bloed goed van elkaar te scheiden (Lev. 17:10-16).

Over het algemeen wordt gedacht dat er in de oersituatie van de schepping vrede heerste, vrede tussen mensen onderling en tussen mens en dier.<sup>120</sup> In de werkelijkheid hier omheen zien we dat de scheppingsvrede verbroken is en dat de harmonie heeft plaats gemaakt voor een strijd tussen iedereen, en mens en dier. In de oergeschiedenis wordt ook verteld hoe de scheppingsvrede verbroken is. Door het eigenmachtige optreden van de mens is deze vrede verbroken, is het contact met God verstoord en is de werkelijkheid ontspoord (Gen. 3-6). In deze ontspoorde werkelijkheid gelden andere regels dan in de oersituatie. In Gen. 9:3 krijgt de mens dan ook de opdracht zich voortaan met dierlijk voedsel in leven te houden. Nu is het de vraag welke betekenis voorgaande ideaaltekening voor de ethiek kan hebben. Twee antwoorden zijn mogelijk:

- 1) Aan de ene kant hebben we aan deze passage geen enkele boodschap omdat nu de noodorde geldt (de ontspoorde werkelijkheid). Tijdens deze noodorde mag de mens dieren met harde hand bejegenen en geldt er in de dierenwereld de wet van eten en gegeten worden.
- 2) Aan de andere kant moet de ideaaltekening toch het uiteindelijke einddoel van ons handelen bepalen. Het kan dan zijn dat het ideaal moeilijk of niet te bereiken is, maar toont dit ideaal toch het duidelijkst de scheppingsbedoeling zoals deze in basis is.

Als we voor de laatste optie kiezen, zullen we het dierlijk leven zoveel mogelijk ongemoeid moeten laten en proberen de harmonie tussen mens en dier te bevorderen. De hermeneutische beslissing die we dan genomen hebben berust weer op een analogieconstructie. Aangezien we ons richten op een ideale oersituatie zouden we de redenering imiterend-analoog kunnen noemen. We proberen in dat geval de geplande oersituatie zoveel mogelijk te benaderen. Wel moet beseft worden dat een dergelijke normatieve interpretatie in de Bijbel zelf ontbreekt.

### 3.1.2 Het gebruik van dieren door de mens volgens de Bijbel

De antieke mens stond dagelijks in contact met dieren en gebruikte hen voor verschillende doeleinden. Een discussie of mensen dieren überhaupt mogen gebruiken, zoals die in de *Animal Rights* beweging plaatsvindt, is in de antieke context ondenkbaar. Dat wil zeggen dat de Bijbel het gebruik van dieren niet aan bepaalde voorwaarden bindt. Een algemene richtlijn

<sup>120</sup> Ik baseer mij hier op W. Houston, 'And Let Them Have Dominion', in: Rodd, C., *Glimpses of a Strange Land*, *Studies in Old Testament Ethics*, T & T Clark, Edinburgh, 2001 en op Schenderling, hoofdstuk 4.



is geïncorporeerd in het zondvloedverhaal (Gen. 9:1-5). In deze tekst krijgt de mens de opdracht om over dieren te heersen en hun vlees te eten.<sup>121</sup> Het bloed van dieren mag de mens echter niet consumeren omdat naar antieke overtuiging het bloed het levensbeginsel bevat, dat aan God voorbehouden moet blijven. Het heersen over dieren waarover ik al eerder sprak krijgt in Gen. 9 een bloedig karakter. De schrijvers van de oergeschiedenis hebben waarschijnlijk willen aantonen dat deze ontwikkeling ingaat tegen Gods oorspronkelijke bedoeling met de schepping. De toestemming om dieren te doden en te eten wordt getekend als een concessie aan de gebrokenheid van de wereld na de zondeval.<sup>122</sup>

Wat kan deze passage uit Gen. 9 betekenen voor de contemporaine dierethiek? Velen zullen van mening zijn dat de richtlijn nog steeds van kracht is. De hermeneutische stap die dan genomen is moeten we echter niet over het hoofd zien. De richtlijn wordt immers losgemaakt van haar oorspronkelijke context en universele geldigheid. Hebben we hier wel een goede reden voor? Men kan minstens twee redenen bedenken om deze hermeneutische stap te betwisten. Ten eerste kan gesteld worden dat de historische context inmiddels volledig is gewijzigd. Het is in de huidige samenleving bijvoorbeeld niet (langer) noodzakelijk om dierlijke producten te gebruiken als voedingsmiddelen. Men kan in de tweede plaats aanvoeren dat men zich niet op deze richtlijn in Gen. 9 moet oriënteren, maar op de ideale oersituatie zoals Gen. 1 die tekent. In dat geval zal men proberen de oersituatie te benaderen, een situatie waarin het eten van vlees (nog) niet aan de orde was.

### 3.2 Thomas van Aquino

Nu zijn we aanbeland bij de drie belangrijke christelijke denkers als het gaat om dierethiek. Op de visie van Thomas zal ik mij eerst richten. Singer, Passmore en anderen uit de *Animal Rights* beweging schenken bijzondere aandacht aan twee elementen uit Thomas' visie.<sup>123</sup> Thomas zou enerzijds stellen dat wreedheid tegenover dieren op zichzelf niet verkeerd is. Hij kende immers alleen zonden tegenover God en de naaste. Vanuit het gezichtspunt van de *Animal Rights* beweging neemt Thomas hiermee een verwerpelijk standpunt in. Het is immers het doel van de beweging om aan te tonen dat de mens tegenover het dier directe morele verplichtingen heeft. Aan de andere kant onderkent men dat Thomas wreedheid tegenover dieren in expliciete bewoordingen afwijst. Wreedheid tegenover dieren kan volgens hem makkelijk omslaan in wreedheid tegenover mensen. Bovendien kan men indirect een mens, bijvoorbeeld de eigenaar van het dier schade toebrengen. Wat dit punt betreft vindt men echter dat Thomas wel de juiste positie inneemt, maar dat hij daarvoor verkeerde redenen gebruikt. Singer meent: 'No argument could reveal the essence of speciesism more clearly'. Het feit dat Thomas wreedheid verbiedt op grond van deze redenen, versterkt dus het negatieve oordeel over hem. Of de *Animal Rights* beweging hier terechte kritiek uit of niet laat ik even in het midden. Hoe het ook zij, de verwijten aan het adres van de christelijke traditie in de *Animal Rights* beweging dwingen de christelijke ethiek ertoe, zich te bezinnen op de perceptie van het dier in het eigen verleden.

Er zijn redenen om aan te nemen dat Thomas' opvattingen over het dier in de christelijke traditie gemeengoed waren. Hier kom ik later op terug. De belangrijkste reden om Thomas als startpunt te nemen voor het onderzoek naar de christelijke traditie is prozaïscher, namelijk het relatief grote aantal uitspraken van Thomas over het gedrag en de eigenschappen van dieren. Geen enkele theoloog van naam heeft in zijn oeuvre zoveel opmerkingen geplaatst

<sup>121</sup> C. Westermann, *Genesis 1*, (BK), Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1974, pp. 619-623.

<sup>122</sup> E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1994, pp. 229-230.

<sup>123</sup> Singer, *Animal*, pp. 193-196; Passmore, 'Treatment', pp. 200-201.



over dieren of de omgang met dieren. Uit die veelheid van uitspraken kan een totaalbeeld geconstrueerd worden dat aanspraak kan maken op enige volledigheid. Omdat Thomas goed beargumenteerde en innerlijk consistente standpunten inneemt, komt hem in het geheel van de traditie een bijzondere plaatst toe.

Als we vervolgens de tamelijk zeldzame opmerkingen van verschillende andere theologen vergelijken met het gereconstrueerde totaalbeeld van Thomas' positie, kunnen we inderdaad concluderen dat Thomas op essentiële punten representatief is voor de hoofdstroom van de traditie. Door een totaalbeeld te reconstrueren kunnen we bovendien de interne samenhang aanwijzen in het beeld van het dier dat in de christelijke traditie overheerste. Het is wat moeilijker deze samenhang te zien in de sporadische opmerkingen over dieren bij andere christelijke auteurs.

Voor Thomas is het universum een door God geschapen en geordend geheel, waarin ieder element en wezen een vaste plaats heeft.<sup>124</sup> De plaats der dingen in het geheel is niet willekeurig, maar volgens hem een uitdrukking van de wil van de God. De theologische en normatieve uitspraken van Thomas zijn alleen op waarde te schatten als ik ze tegen de achtergrond van zijn wereldbeeld plaats. De ordening gaat terug op Gods scheppingshandelen en is de uitdrukking van Gods wil. Ik wil vier aspecten van Thomas over de relatie tussen God en het universum expliciteren<sup>125</sup>.

Ten eerste, de geschapen werkelijkheid vindt haar oorsprong in het scheppend handelen van God in het begin. In de opeenvolging van de eerste zes scheppingsdagen wordt de geleding in de werkelijkheid zichtbaar zoals God die gewild heeft volgens Thomas. De opklimmende volgorde of rangorde van de verschillende levende wezens, ieder met een eigen niveau van leven kan afgelezen worden aan de schepping van achtereenvolgens: de planten, de vissen en de vogels, de landdieren en de mens. De rangorde gaat van onvolmaakt naar volmaakt, waarbij de mens dus aan de top staat met het meest volmaakte niveau van leven.

Ten tweede, de schepping als geheel is volmaakt (omdat de Schepper namelijk zelf volmaakt is). Volgens Thomas heeft God als architect van het heelal, als kunstenaar de volmaaktheid en de vervolmaking van het universum in het begin op het oog gehad. Dat impliceert dat

- (a) Geen enkele entiteit overbodig is, maar dat er ook geen enkele gemist wordt; dat alle wezens, ook alle diersoorten, de volmaaktheid van het heelal dienen.
- (b) Dat de volmaaktheid tot stand komt doordat de verschillende entiteiten elkaar op volkomen wijze aanvullen; dat God de volmaaktheid van het heelal op het oog had toen hij verschillende en ongelijke wezens maakte.

Ten derde is de volmaaktheid van het heelal is geen willekeurige zaak, maar een uitvloeisel van God. God schiep de verschillende en ongelijke schepselen vanuit zijn wijsheid, zonder enig wezen onrecht te doen, en zonder de verdiensten van de verschillende wezens reeds te veronderstellen.

Ten vierde, het universum als geheel kent deze ordening met het oog op een extern, vaststaand doel. Het doel van het universum, en daarmee ook het doel van de interne ordening, is God zelf. Binnen het heelal neemt de mens een bijzondere plaats in, omdat hij op een directe wijze betrokken is op het doel van het heelal, terwijl de andere wezens een indirecte verhouding hebben tot het doel. Alleen de mens kan, als rationeel wezen, in een directe relatie met God treden. De mens is binnen deze orde rechtstreeks op God betrokken, omdat hij het

<sup>124</sup>Ik baseer mij in het stuk over Thomas op: Gilson, E., *The Spirit of Medieval Philosophy*, C. Scribner's Sons, New York, 1963, hoofdstuk 18 en op L. de Raeymaeker, 'De cosmische betekenis van het dier naar het wereldbeeld van Thomas van Aquino', in: Sassen, F.L.R., *Mens en Dier*, Standaard Boekhandel, Amsterdam, 1954, pp. 120-137.

<sup>125</sup>Sassen, p. 122.



enige wezen is dat in staat is God te bevatten en met God te communiceren. Door de directe relatie met het doel van het universum krijgt de mens de hoogste plaats toegewezen in de hiërarchie van de schepselen.

Volgens Thomas bestaan er binnen het universum geen entiteiten die op zichzelf staan, die onafhankelijk kunnen functioneren van de andere schakels in het grotere geheel.<sup>126</sup> Ieder onderdeel van het heelal ontleent zijn zin en betekenis aan de ordening en de gerichtheid van het geheel. De onderdelen zijn zo geordend dat het ene onderdeel het andere dient. Men kan ook zeggen dat uit de ordening volgt dat een onderdeel gebruik maakt van wat zich in de hiërarchie onder hem bevindt, en op zijn beurt zelf gebruikt wordt door wat zich boven hem bevindt.

Zo komen we tot een reeks van dienende relaties: 1) de elementen zijn er omwille van de samengestelde lichamen, 2) de samengestelde lichamen zijn er omwille van de levende wezens, 3) binnen deze laatste categorie zijn de planten a) er voor de dieren, b) en de dieren er voor de mens.<sup>127</sup> We vinden deze laatste verdeling overigens ook al bij Aristoteles.<sup>128</sup> Vanuit de gedachte dat de hiërarchie ook een rangorde is van laag naar hoog, kan Thomas zeggen dat de minder edele wezens er zijn ter wille van de edelere wezens. Anders gezegd; de minder volmaakte wezens staan volgens Thomas ter beschikking van de meer volmaakte wezens.

Daarom zijn de dieren in Thomas' visie van nature aan de mens onderworpen en heerst de mens van nature over hen. Dat de mens dieren gebruikt vloeit dus voort uit de goddelijke voorzienigheid; het komt overeen met de orde van de natuur en is noch een zonde, noch een onrechtvaardigheid.<sup>129</sup> De mens maakt gebruik van planten en dieren als hij er belang bij heeft, hij gebruikt hen om zich te voeden, zich te kleden en zich te verplaatsen. Juist door hen te gebruiken brengt de mens de dingen die onder hem staan tot het doel waarvoor ze voorbestemd zijn. De mens mag dieren dus doden, of op welke andere wijze dan ook gebruiken mits hij zich niet aan wreedheid te buiten gaat.

De normatieve regels die Thomas formuleerde voor de omgang met dieren volgen rechtstreeks uit het voorafgaande. Bij de reconstructie van Thomas' wereldbeeld heb ik al geconstateerd dat het universum volgens hem hiërarchisch is geordend. In de ordening dient het lagere altijd het hogere. Al het hogere mag het lagere gebruiken voor het doel waarvoor het geschapen is.

De mens zondigt volgens Thomas dan ook niet wanneer hij dieren gebruikt, want dieren zijn er ter wille van de mens.<sup>130</sup> Deze onderschikking is de natuurlijke orde, die door de goddelijke voorzienigheid is ingesteld. Ze is daarom ook aan iedere kritiek ontheven. Dieren zijn er volgens hem van nature op aangelegd om door anderen gebruikt te worden. In beginsel mag de mens dieren voor alle doeleinden gebruiken die hem aanstaan. Hij mag dieren gebruiken om zich te voeden, en als hij hen daarvoor moet doden is dat toegestaan.<sup>131</sup>

Hoewel het gebruik van dieren in principe is toegestaan formuleert Thomas wel een duidelijk verbod op wreedheid tegenover dieren.<sup>132</sup> Hij beroept zich daarbij op een viertal Bijbelse geboden die volgens hem bedoeld zijn om wreedheid tegenover dieren tegen te gaan: 1) het verbod het verstikte te eten (Gen. 9:4), 2) het verbod een bokje te koken in de melk van zijn moeder (Ex. 23:19), 3) het verbod een dorsende os te muilbanden (Deut. 25:4) en 4) het verbod om zowel de vogelmoeder als het jong te doden (Deut. 22:6).

---

<sup>126</sup> Sassen, p. 123.

<sup>127</sup> Gilson, p. 207.

<sup>128</sup> Aristoteles is ook Thomas' bron.

<sup>129</sup> Sassen, p. 124.

<sup>130</sup> Gilson, p. 218.

<sup>131</sup> Ibidem.

<sup>132</sup> Zie Sassen, pp. 127 e.v.



Thomas formuleert een drietal redenen waarom God wreedheid tegenover dieren in de Bijbel verboden heeft<sup>133</sup>

- 1) Wreedheid tegenover dieren en wreedheid tegenover mensen liggen volgens Thomas in elkaars verlengde. Door wreedheid tegenover dieren te verbieden wil God bewerkstelligen dat de mensen zich des te beter kunnen onthouden van wreedheid tegenover hun medemensen omdat zij zich geoefend hebben om zelfs voor dieren respect op te brengen. Strikt genomen roept God de mens dus niet ter verantwoording voor wat hij dieren als zodanig aandoet. God oefent de mens echter wel in medelijden tegenover dieren omdat de mens de dispositie verkrijgt met mensen medelijden te hebben.
- 2) Er kan financiële schade ontstaan uit mishandeling van dieren, hetzij voor de actor, hetzij voor een ander.
- 3) In de Bijbel zijn geboden tegen dierenmishandeling opgenomen met het oog op hun metaforische betekenis. Op een plaats noemt Thomas het gebod om een dorsende os niet te muilbanden, in aansluiting overigens op Paulus' uitleg van dit gebod in 1 Kor. 9:9, als voorbeeld van een voorschrift dat gegeven is met het oog op een metaforische gebruik. Dat neemt niet weg, dat hij in een ander geschrift in dit gebod een reden voor de mens ziet om zich van wreedheid tegenover dieren te onthouden. Kennelijk achtte hij beide interpretaties houdbaar.

Thomas formuleert in zijn werk enkele regels die betrekking hebben op dieren, zoals gezegd een verbod op wreedheid, een gebod van medelijden en een gebod ter bescherming van dieren. Elk van deze regels heeft hij vormgegeven als indirecte regels. Een indirecte verplichting is in de dierethiek een plicht die niet voortvloeit uit onze directe relatie met het dier of uit de eigenschappen van het dier, maar uit onze relatie met onze medemens of met God.<sup>134</sup> Auteurs die behoren tot de *Animal Rights* beweging vinden over het algemeen, dat Thomas door het formuleren van indirecte verplichtingen laat blijken dat hij weinig waarde toekende aan dieren. Singer schrijft bijvoorbeeld: 'Aquinas does not say that cruelty to 'irrational animals' is wrong in itself'.<sup>135</sup> Letterlijk genomen is Singers uitspraak niet juist, wreedheid is volgens Thomas wel inherent verwerpelijk, alleen niet in relatie met het dier, maar in de relatie van de actor tot zichzelf (wreedheid als ondeugd), tot de naaste of tot God.

Om de positie van Thomas te begrijpen, moet een onderscheid gemaakt worden tussen de formele structuur van zijn ethiek en de materiële inhoud ervan. Als we de formele structuur bezien, zijn er volgens Thomas slechts drie moreel relevante relaties, namelijk de relatie met God, met zichzelf en met de naaste. Deze structuur past volkomen in het wereldbeeld van Thomas: verantwoordelijkheid is de mens alleen tot wat zich in de zijnsorde naast hem of boven hem bevindt, dus, alleen tegenover rationele wezens en het goddelijk intellect. Dieren kunnen als irrationele wezens de mens niet ter verantwoording roepen en overigens ook zelf niet zondigen. Deze formele structuur handhaafde Thomas ook in zijn beschrijvingen van de omgang met dieren.<sup>136</sup>

De historische context is belangrijk bij de beoordeling van Thomas' visie. Thomas leefde in de eerste plaats in een samenleving waarin de overtuiging bestond dat de mens zonder dierlijke producten niet kan overleven.<sup>137</sup> Deze veronderstelling wordt ook door

<sup>133</sup> Sassen, p. 131.

<sup>134</sup> Regan, *The Case*, pp. 150-194.

<sup>135</sup> Singer, *Animals*, p. 194.

<sup>136</sup> Sassen, p. 132.

<sup>137</sup> Deze overtuiging kan terecht zijn als er sprake was van mislukte oogst, ziekte van gewassen en dergelijke.



Thomas voor waar gehouden, maar hij formuleert tegelijkertijd regels om misbruik tegen te gaan. In de tweede plaats moeten we ons realiseren dat het misbruik van dieren in Thomas' tijd van een andere orde was dan het misbruik van dieren waartegen de *Animal Rights* beweging opponeert. In Thomas' tijd was het meest voorkomende misbruik mishandeling of verwaarlozing van dieren. Zulk gedrag werd automatisch bestraft omdat het schade kon opleveren voor de eigenaar van het dier. We mogen dan ook niet veronderstellen dat er in de samenleving een tendens bestond om mishandeling of verwaarlozing van dieren af te keuren als een vorm van imprudent gedrag. Deze norm ondersteunt en bevestigt Thomas.

Een tweede punt van kritiek van de *Animal Rights* beweging op Thomas is dat hij zich schuldig maakte aan antropocentrisme. De vraag moet gesteld worden of zijn theologie wel antropocentrisch is in de pejoratieve betekenis. In Thomas' wereldbeeld neemt de mens een prominente plaats in, omdat hij (onder den engelen) bovenaan staat in de hiërarchie en omdat hij het enige wezen is dat voorbestemd is tot een relatie met God. Vanuit zijn positie in de hiërarchie krijgt de mens de opdracht te heersen over de dierenwereld en de natuur. Nu kan men enerzijds de nadruk leggen op de mogelijke gevaren van het toewijzen van een unieke positie van de mens. Men kan anderzijds benadrukken dat het Thomas gaat om de eigenheid van mens en dier, en de relevantie van die vaststelling voor de theologie en de ethiek. Thomas lijkt er niet zozeer op uit om de uitbuiting van het dier en de natuur te bevorderen of te rechtvaardigen, maar om ieder onderdeel van de schepping tot zijn recht te laten komen en een zinvolle plaats te geven in het geheel. Binnen het geheel neemt de mens dus de hoogste plaats in (onder God) omdat hij in relatie kan treden met God, maar ook ieder ander onderdeel heeft een reden van bestaan en een functie in het geheel. In het sterk theologisch gekleurde wereldbeeld van Thomas<sup>138</sup> impliceert deze vaststelling een hoge waardering voor de natuur en de dierenwereld.<sup>139</sup> Impliciet neemt hij stelling tegen de dualistische stroming in het christelijke denken die een veel lagere waardering had voor de geschapen werkelijkheid, voor het lichamelijke en het dierlijke.

Tot nu toe heb ik de visie van Thomas op dieren en diergebruik weer gegeven. In het kader van mijn onderzoek zal ik geen uitvoerig historisch overzicht samenstellen van de ontwikkeling van de traditie. Ik beperk mij tot twee vragen, namelijk of de perceptie van het dier in de traditie grote veranderingen heeft ondergaan en of er nieuwe theologische concepten zijn ontwikkeld om de waarde van het dier uit te drukken. Ik zal in het vervolg van deze paragraaf Descartes en Linzey bespreken die op verschillende manieren een belangrijke bijdrage hebben geleverd aan de perceptie van het dier in de christelijke traditie. Ik zal hierbij de bovengenoemde vragen, of de traditie blijvend beïnvloed is en of er nieuwe concepten ontwikkeld worden, steeds op de voorgrond plaatsen.

### 3.3 René Descartes

Het hevigste debat over de morele status van het dier is gevoerd in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw in het kader van het debat over de ziel van het dier. Gezien de doelstelling van mijn onderzoek zal ik dit debat niet uitvoerig bespreken. De kern van het debat behoort namelijk tot de geschiedenis van de filosofie en is in verschillende studies uitvoerig gedocumenteerd.<sup>140</sup> Wel is het zo dat

<sup>138</sup> Wat het enige wereldbeeld was in de 13<sup>e</sup> en 14<sup>e</sup> eeuw.

<sup>139</sup> Gilson, p. 219.

<sup>140</sup> Bijvoorbeeld: H. Hastings, *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, John Hopkins Press, Baltimore, 1936; L. Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine*, 2<sup>nd</sup> edition, Octagon Books, New York, 1968; W. Hasker, 'The Souls of Beasts and Men', *Religious Studies* 10 Cambridge University Press,



het wijsgerige debat de gedachtevorming in de theologie in de 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuw sterk beïnvloed heeft. Daarom zal ik kort aanduiden hoe er vanuit de christelijke traditie gereageerd is op de stelling van Descartes en zijn volgelingen over de dieren als automata. Volgens Descartes waren dieren automata, zonder ziel en vrijwel zonder gevoel. Volgens hem en zijn volgelingen konden dieren dan ook geen pijn ervaren. Het slaan van een dier stond gelijk aan het aanslaan van een orgel; beide gaven geluid als automatische reactie, en zonder pijn te voelen.

Vanuit de *Animal Rights* beweging is er altijd sterk geageerd tegen Descartes. Het beeld dat van hem getekend wordt is ontluisterend.<sup>141</sup> De belangrijkste stelling van de *Animal Rights* beweging is dat Descartes dieren zou hebben beschouwd als automata, zonder ziel, en zonder het vermogen om te voelen of lijden te ondergaan. Daardoor zou hij de theoretische basis hebben gelegd voor een ethiek waarin het toegestaan is alles te doen met het dier wat men maar wil. Als gevolg daarvan zou het misbruik van dieren hand over hand zijn toegenomen in de westerse samenleving, bijvoorbeeld in de landbouw. Bovendien zou Descartes persoonlijk hebben deelgenomen aan proeven op levende dieren, waardoor zijn morele integriteit in de ogen van *Animal Rights* aanhangers nog twijfelachtiger wordt.

In verband met mijn onderzoek is de beeldvorming rond Descartes in zoverre van belang dat er de suggestie van uitgaat dat zijn visie op den duur algemeen geaccepteerd werd, ook binnen de theologie. De invloed van Descartes' visie is alleen goed in te schatten als ik eerst probeer vast te stellen wat de kern van zijn visie was.

In het 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuwse debat speelden in feite vier vragen door elkaar: 1) de vraag of dieren al dan niet een ziel bezitten, zo ja, 2) de vraag welke kenmerken hun ziel bezit, 3) de vraag of de ziel van dieren onsterfelijk is en 4) welke relevantie de antwoorden op deze vragen hebben voor een verantwoorde omgang met dieren. Pas als we deze vier vragen voldoende onderscheiden, kunnen we de posities begrijpen die in het debat werden ingenomen.

De eerste vraag, of dieren een ziel hebben wordt door Descartes in zijn *Discours de la méthode* (1673) ontkennend beantwoord.<sup>142</sup> Hij verdedigde namelijk de opvatting die later bekend zou worden als het Cartesiaanse dualisme,<sup>143</sup> dat de ziel een puur geestelijk beginsel is, dat volstrekt losstaat van het lichamelijke. Alleen het rationele, geestelijke principe dat we in de mens aantreffen, en dat zich onder andere manifesteert in het vermogen om taal te gebruiken kan met recht een ziel genoemd worden, omdat het niet voortkomt uit materie.<sup>144</sup> Met andere woorden, Descartes beperkt het toepassingsgebied van het begrip 'ziel' tot wat bij Thomas van Aquino de rationele ziel heet.

In verband met de tweede vraag, welke kenmerken de dierenziel bezit komt Descartes voor een lastige keuze te staan. Traditioneel werd aan dieren namelijk een sensitieve ziel toegekend met twee belangrijke kenmerken, namelijk de potenties van waarneming en gevoel. Omdat Descartes ontkent dat dieren een (sensitieve) ziel hebben<sup>145</sup>, komt de vraag naar voren of dieren volgens hem de potenties nog wel kunnen uitoefenen. Volgens de traditionele

---

Cambridge, 1974, pp. 265-277; P. Harrison, 'Descartes on Animals', *Philosophical Quarterly* 42 (1992), pp. 219-227.

<sup>141</sup> D. Harwood, *Love for Animals*, Columbia University Press, New York, 1928, pp. 76-89; M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Penguin, Harmondsworth, 1983, pp. 45-46; Ryder, *Animal*, pp. 55-58; Singer, *Animal*, pp. 200-202; Regan, *The Case*, pp. 3-5; Linzey, *Christianity*, pp. 62-67; Rachels, J., *Created from Animals*, Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 130-131; Rollin, *The Unheeded*, passim.

<sup>142</sup> Hastings, *Men*, p. 21.

<sup>143</sup> Cohen Rosenfield, *Beast-Machine*, p. 21.

<sup>144</sup> Idem, p. 16 en pp. 21-22.

<sup>145</sup> Cohen Rosenfield, *Beast-Machine*, p. xxiii, p. 20; Harrison, 'Descartes', pp. 223-224.



beeldvorming in de *Animal Rights* beweging ontzegde Descartes rigoureus aan dieren zowel waarneming als gevoel.

De beeldvorming van Descartes is ongetwijfeld beïnvloed door het feit dat veel Cartesianen (medestanders en volgelingen van Descartes) zonder omwegen ontkenden dat dieren kunnen lijden. De Cartesianen uitten hun mening duidelijker dan hun voorbeeld. Voor de theologen onder hen had dit standpunt niet alleen het belangrijke voordeel dat de onsterfelijkheid van de menselijke ziel leek te worden veiliggesteld, maar ook dat de theodiceevraag kwam te vervallen.<sup>146</sup> Als dieren niet kunnen lijden, is de vraag immers overbodig, hoe het mogelijk is dat God het lijden van onschuldige wezens toestaat.

De derde vraag, of de ziel van dieren onsterfelijk is, heeft lange tijd discussie opgeroepen. Deze discussie is eigenlijk het vervolg op het debat over de formulering van de menselijke onsterfelijkheid. Uiteindelijk kwam in dat debat het accent, mede onder invloed van het neoplatonisme, steeds sterker te liggen op het bijzondere karakter van de menselijke ziel die als immateriële substantie onvergankelijk zou zijn. De meeste denkers wilden dieren echter geen onsterfelijke ziel toekennen, enerzijds onder invloed van Aristoteles die de sensitieve ziel als vergankelijk bestempeld had, anderzijds omdat men zich niet kon voorstellen dat dieren voorbestemd zouden zijn om eeuwig bij God te verkeren. Descartes loste deze problematiek op door alleen aan mensen een ziel toe te kennen, die hij vervolgens kon bestempelen als zuiver geestelijk en dus onsterfelijk.<sup>147</sup>

Het is niet duidelijk hoe Descartes gedacht heeft over de vierde vraag, de vraag naar de moreel verantwoorde omgang met dieren. De onduidelijkheid komt voort uit de onzekerheid of Descartes nu wel of niet erkende dat dieren het vermogen hebben om te voelen en te lijden. Dat Descartes proeven op honden uitvoerde waarbij hij hen levend en zonder verdoving opensneed om organen te verwijderen, waarbij hij het krijsen van de hond bestempelde als een automatische reactie zoals een klok automatisch reageert, vind ik een ontkenning van het feit dat dieren gevoel hebben.

In het kader van mijn onderzoek is het belangrijk nu drie vragen te beantwoorden, namelijk: hoe er vanuit de christelijke theologie gereageerd werd op de opvattingen van de Cartesianen; welke invloed de opvattingen van de Cartesianen hadden op de maatschappelijke consensus; en welke relevantie het 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuwse debat over de ziel heeft voor de dierethiek.

Vanuit de christelijke theologie is verdeeld gereageerd op de opvattingen van de Cartesianen. Eén stroming nam snel de visie van de Cartesianen over, omdat men de consequenties voor de onsterfelijkheidsleer en de theodiceevraag aantrekkelijk vond. Een andere stroming hield vast aan de aristotelisch-scholastische visie. Deze stroming stelde, dat dieren een sensitieve ziel hebben, die het dier in staat stelt waar te nemen en te voelen, en die sterfelijk is. Zij keurden wreedheid tegenover dieren af. Deze neoscholastisch, of traditionalistische stroming had niet alleen aanhang in de katholieke traditie, maar ook in de protestantse.<sup>148</sup>

De invloed van de opinie van de Cartesianen op de maatschappelijke consensus, althans, zoals we die uit gepubliceerde bronnen leren kennen, was aanvankelijk vrij groot. Er is echter altijd een vrij krachtige oppositie geweest, die aangeduid wordt als de stroming van de *theriophielen* (dierenvrienden). Deze stroming dankte zijn bestaan aan het werk van

---

<sup>146</sup> Cohen Rosenfield, *Beast-Machine*, p.47; Harrison, P., 'Animal Souls Metempsychosis, and Theodicy in Seventeenth-Century English Thought', in: *Journal of the History of Philosophy* 31 The John Hopkins Press, New York, 1993, pp. 519-544.

<sup>147</sup> Cohen Rosenfield, *Beast-Machine*, pp. 21-22; Hastings, *Men*, pp. 20-21; Harrison, 'Animal', p. 522.

<sup>148</sup> Cohen Rosenfield, *Beast-Machine*, p. xxiii; Hastings, *Men*, pp. 22-31.



Montaigne (1533-1592), en verdedigde een positieve visie op dieren.<sup>149</sup> Aanhangers van deze stroming meenden dat dieren op hun eigen niveau konden redeneren en communiceren, en dat ze de mens overtreffen in lichamelijke vaardigheden en deugdzaamheid. De maatschappelijke invloed van de Cartesianen werd zowel door de traditionalisten en de *theriophielen* sterk beperkt.

Na een eeuw van discussies tussen Cartesianen, traditionalisten en *theriophielen* bereikte men in de 18<sup>e</sup> eeuw uiteindelijk een consensus, die te typeren is als een tussenstandpunt. Hastings meent dat de theoloog David Boullier (1694-1759) grote invloed gehad heeft op het tot stand komen van de consensus, terwijl Rosenfield de werken van John Locke (1632-1704) van doorslaggevend belang acht.<sup>150</sup> Volgens deze consensus kunnen dieren in ieder geval waarnemen, voelen en dingen onthouden; ze kunnen echter niet abstract redeneren of algemene ideeën hebben; en tenslotte, ze hebben een ziel, die verschilt van de menselijke ziel en niet onsterfelijk is. De sterk toenemende belangstelling voor het lijden van dieren in de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuw kan men in verband brengen met het ontstaan van de brede consensus dat dieren kunnen voelen.

Zo komen we tenslotte bij de vraag, welke relevantie het 17<sup>e</sup> en 18<sup>e</sup> eeuwse debat heeft voor de contemporaine dierethiek. De eerste vaststelling is dat Descartes of de Cartesianen niet direct verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor het misbruik van dieren in de 17<sup>e</sup> eeuw tot het heden, zoals sommigen in de *Animal Rights* beweging doen. De complexiteit van de historische ontwikkeling laat een dergelijke conclusie niet toe.

In de tweede plaats valt op dat het concept waarover de strijd gevoerd is, namelijk de ziel als afzonderlijke substantie, in onze tijd in onbruik is geraakt. Ook de vraag naar de onsterfelijkheid van de dierenziel wordt nauwelijks meer aangeroerd. Ook de specifiek theologische dimensie van de discussie doet gedateerd aan. Dat neemt niet weg dat de discussie voor een deel nog actueel is. Er is immers nog steeds een debat gaande over het bewustzijn van dieren, en met name over hun vermogen waar te nemen en te voelen. Kennelijk hebben deze moderne concepten de plaats ingenomen van het vroegere concept van de (sensitieve) ziel, maar is de strijd om de waardering van het dierlijk bewustzijn nog niet gestreden. Voor de ethiek blijven de vragen van belang omdat de beantwoording van de feitelijke vraag naar het bewustzijn van dieren in hoge mate ons oordeel bepaalt, welke handelingen moreel toelaatbaar zijn en welke niet.

In de 19<sup>e</sup> eeuw zien we in de christelijke theologie de belangstelling voor het dier en de moreel verantwoorde omgang met dieren toenemen. Deze omslag wordt al in de 18<sup>e</sup> eeuw in Engeland en Duitsland voorbereid. In 1776 verschijnt er bijvoorbeeld van de hand van de Engelse priester Humphrey Primatt een monografie waarin hij op theologische gronden het misbruik van dieren veroordeelt en een houding van medelijden probeert te bevorderen.<sup>151</sup> De toename van de belangstelling in de theologie verloopt overigens synchroon met de toename van het maatschappelijke engagement met dieren en de opkomst van de dierenbeschermingsbeweging.

We zien al snel twee stromingen ontstaan. De ene stroming is restrictief ingesteld: men wil weliswaar het gebruik en het doden van dieren niet verbieden, maar men acht wreedheid tegenover dieren een zwaar moreel vergrijp. De andere stroming is meer liberaal georiënteerd: men acht elk gebruik van dieren toegestaan, ook als dieren daarbij pijn wordt toegebracht, mits het gebruik een duidelijk doel heeft.

<sup>149</sup> Een monografie over deze stroming is Boas, G., *The Happy Beast in French Thought of the 17th Century*, (1933), herdruk The John Hopkins Press, New York, 1966.

<sup>150</sup> Cohen Rosenfield, *Beast-Machine*, pp. 189-190, 199-202; Hastings, *Men*, pp. 31-36, pp. 62-63 en p.175.

<sup>151</sup> H. Primatt, *The Duty Of Mercy And The Sin Of Cruelty To Brute Animals* (1776), Thoemmes, Bristol, 2002.



### 3.4 Andrew Linzey

De contemporaine theoloog die zich in een reeks van boeken en artikelen het meest diepgaand met dierethische vragen heeft beziggehouden is Andrew Linzey. Linzey werkte in het verleden als pastor en studie leider theologie aan de universiteit van Essex. Later werkte hij als fellow in Oxford, met een speciale opdracht voor de bestudering van de relatie tussen theologie en dierenwelzijn, en als hoogleraar aan de universiteit van Nottingham. Momenteel is hij hoogleraar aan de universiteit van Birmingham en is hij directeur van het Oxford Centre for Animal Ethics. Als zijn belangrijkste werk geldt het boek *Christianity and the Rights of Animals* uit 1987, maar daarnaast publiceerde hij meer boeken, bloemlezingen en vele artikelen over dierethiek.<sup>152</sup> Inhoudelijk kunnen we hem tot de *Animal Rights* beweging rekenen. Mijn vraag in deze paragraaf is of Linzey een vernieuwende en verdedigbare theologische visie op dieren heeft ontwikkeld.

Ik concentreer mij hierbij op de essentie van Linzey's betoog. Kort gezegd komt het hier op neer, dat hij aan dieren een grote inherente waarde toekent, omdat ze door God geschapen zijn. Voor Linzey staat dus de schepping van de dieren door God centraal. Tussen schepper en geschapene blijft een relatie bestaan die zo nauw is dat een vergrijp tegen het schepsel tegelijk een vergrijp tegen God is. Om het dier tegen het optreden van de mens te beschermen kent Linzey hem rechten toe.<sup>153</sup> Deze rechten ontlene dieren niet aan bepaalde eigenschappen of capaciteiten, maar aan hun relatie met God. Alleen God heeft namelijk in de ogen van Linzey absolute rechten. Omdat de schepselen wezenlijk bij God horen heeft hij ook *in* hen rechten. Het zijn dus Gods rechten die in het geding zijn, als we de rechten van dieren aantasten.<sup>154</sup> Linzey noemt deze, in God verankerde rechten, dan ook *theos-rights*. Hij meent dat men op deze manier de dierenrechten een vastere basis kan geven dan in de wijsbegeerte ooit mogelijk is.<sup>155</sup> Dierenrechten worden immers op een autoriteit gevestigd, die aan alle menselijke kritiek ontheven is, namelijk God. De keerzijde van deze benadering voor hem is uiteraard, dat alleen diegenen die Linzey's religieuze overtuigingen delen, met deze conclusie zullen instemmen.

Voordat ik enkele problemen in Linzey's argumentatie ga aanstippen, citeer ik de samenvatting die Linzey zelf van zijn positie heeft gegeven. Hij stelt:

- 'To affirm animals as possessors of rights means:
- (i) That God as Creator has rights in his Creation;
  - (ii) That Spirit-filled, breathing creatures composed of flesh and blood, are subjects of inherent value to God; and
  - (iii) That these animals can make a objective moral claim which is nothing less than God's claim upon us.'<sup>156</sup>

Deze redenering roept een aantal vragen op. We kunnen ten eerste vragen of het een gelukkige greep is, om in dit verband gebruik te maken van de rechtenterminologie. Men stuit

---

<sup>152</sup> Belangrijke boeken zijn: Linzey, A., *Animal Rights*, Columbia University Press, New York, 1976; Linzey, A., *Animal Theology*, SCM Press, Londen, 1994. Belangrijke bloemlezingen zijn: Linzey, A., Regan, T., *Animals and Christianity*, SPCK, Londen, 1989; Linzey, A., Yamamoto, D., *Animal on the Agenda*, SCM Press, Londen, 1998. Belangrijke artikelen zijn: A. Linzey, 'Animals and Moral Theology', in: D. Patterson, *Animals' Rights – A Symposium*, Centaur Press, Fontwell (Sussex), 1979, pp. 39-42; Linzey, A., 'The Place of Animals in Creation: a Christian View', in: T. Regan, *Animals Sacrifices*, Temple University Press, Philadelphia, 1986, pp. 115-148.

<sup>153</sup> Linzey, *Christianity*, p. 69.

<sup>154</sup> Idem, p. 74 en p. 95.

<sup>155</sup> Idem, p. 72.

<sup>156</sup> Idem, p. 69.



dan namelijk direct op een aantal problemen. Men kan bijvoorbeeld vragen of er tussen God en de mens sprake is van een rechtsverhouding, en of het überhaupt zinvol is God te betitelen als de drager van rechten. Men kan zich bijvoorbeeld ook afvragen of Linzey langs een omweg niet opnieuw uitkomt bij de – door de *Animal Rights* beweging verfoeide – indirecte verplichtingen, omdat de mens uiteindelijk alleen in een rechtsrelatie met God staat, waarbij de dierenwereld slechts het veld van interactie is tussen twee subjecten, God en mens. Men kan tenslotte met Peter Singer en Raymond Frey de vraag stellen of de rechtentaal in het debat over dierethiek niet secundair is, in die zin dat de wezenlijke morele vragen elders liggen, bijvoorbeeld in de vraag naar het lijden van dieren.<sup>157</sup>

De tweede vraag is of Linzey de door hem gestipuleerde verhouding tussen God en zijn schepselen voldoende aannemelijk weet te maken. In de opvatting van Linzey is de relatie tussen schepper en schepsel zeer nauw; men kan het schepsel zelf geen kwaad doen zonder God zelf rechtstreeks aan te tasten. Een alternatieve interpretatie is dat men al het geschapene beschouwt als Gods geschenk aan de mens, waarmee deze mag doen wat hij wil. Of, als een geschenk waarvan de mens onder bepaalde voorwaarden gebruik van mag maken.

In de derde plaats kunnen we de vraag opwerpen of Linzey Bijbelse teksten op correcte wijze interpreteert. In de Bijbel wordt het gebruik of doden van dieren immers nergens verboden, terwijl deze zaken volgens Linzey een aantasting zijn van Gods rechten als schepper. Linzey neemt zijn uitgangspunt in het Bijbelse begrip schepping en citeert veelvuldig Bijbelteksten, maar verwijdt zich in zijn interpretatie en conclusies ver van het geheel van de Bijbelse traditie.

Daar waar Linzey spreekt over Spirit-filled creatures<sup>158</sup> refereert hij in zijn betoog weliswaar aan een Bijbels-theologische lijn, maar blijft zijn redenering op zijn minst betwistbaar. In de redenering van Linzey speelt het begrip *spirit* een cruciale rol. Hij ontwikkelt rond dit begrip de volgende gedachtegang. Linzey vermeldt eerst dat in het Bijbelse spraakgebruik de termen *ruach* (hebreeuws) of *pneuma* (grieks) zowel adem als geest kunnen betekenen. Vervolgens vermeldt hij dat deze begrippen in de Bijbel zowel voor de mens als voor het dier gebruikt worden. Mens en dier hebben beide eigenschappen dus gemeenschappelijk; zij ademen en hebben een geest. Een stap verder gaat hij in zijn redenering door het tot nu gevondene te verbinden met een ander gebruik van dezelfde woorden, namelijk als een aanduiding voor de geest van God of de Heilige Geest. Daardoor kan hij mens en dier geleidelijk *spirit-filled* noemen. Door deze redenering kan Linzey in de eerste plaats ademende dieren gelijkstellen aan de mens en in de tweede plaats de gehele groep verbinden aan de geest van God.

Hierboven heb ik geschreven dat voor Linzey de relatie tussen God en dier zo nauw is dat mensen God zelf kwaad aandoen als ze dieren pijn bezorgen of laten lijden. Linzey introduceert de term *theos-rights* om aan te geven dat God in dieren rechten heeft, die door de mensen geschonden kunnen worden. Ook zegt Linzey dat God vóór de schepping is, wat volgens hem betekent dat God niet fundamenteel onverschillig, negatief of vijandig kan staan tegenover de schepping.<sup>159</sup> Daaruit concludeert hij vervolgens dat mensen zich niet negatief tegenover dieren mogen opstellen, als God vóór de dieren is.<sup>160</sup> Op het concrete vlak betekent dat volgens Linzey dat christenen tegen dierproeven en vóór het vegetarisme behoren te zijn.

---

<sup>157</sup> Singer, *Animal*, p. 8; over de vragen rond de toepassing van rechtentaal in de ethiek, zie bijvoorbeeld: R. Veldhuis, 'Rechten - de moraal van de toekomst?' in: H. G. Hubbeling (ed.), *Ethiek in Meervoud*, Van Gorcum, Assen, 1985, pp. 81-115.

<sup>158</sup> Linzey, *Christianity*, pp. 78-85.

<sup>159</sup> Linzey, *Animal Theology*, p. 24.

<sup>160</sup> Idem, p. 25.



Linzey heeft hiermee een interessante visie op tafel gelegd die het verdient om nader besproken te worden. Ik kan alleen adequaat op Linzey's stelling ingaan als ik een nieuw onderscheid introduceer. Het gaat om het onderscheid tussen twee grondgedachten in het model van Linzey, die weergegeven kunnen worden in de vorm van twee beweringen.

- 1) Het gaat ten eerste om de bewering dat een dierenwereld een schepping van God is, dat wil zeggen: de bewering dat er een *ontologische* relatie bestaat tussen God en de dierenwereld. Deze eerste bewering is een verbijzondering van de gangbare theologische stelling dat het bestaan van het universum als fysieke werkelijkheid afhankelijk is van een externe factor, namelijk God.<sup>161</sup>
- 2) Linzey doet in de tweede plaats een uitspraak over de relatie tussen God en mens, als hij stelt dat God van de mens eist dat hij op een bepaalde manier met de dierenwereld omgaat. Linzey refereert dan aan een *morele* relatie die tussen God en mens bestaat, waarbinnen de mens de opdracht en verantwoordelijkheid krijgt in zijn relatie met de dierenwereld. Ook in dit geval gaat het om een verbijzondering van een gangbare gedachte in de theologische ethiek, namelijk dat de mens in een morele relatie staat tot God omdat hij aan Gods geboden moet gehoorzamen.

De uitspraken over de ontologische en morele relatie kunnen alleen verstaan worden als geloofsuitspraken en niet als empirische uitspraken.

Het gaat in beide gevallen dus om een bewering die in het kader van een theologische ethiek heel goed verdedigbaar is. Het bijzondere van het model van Linzey is dat in dit model de ontologische relatie de inhoud van de morele relatie bepaalt. Linzey beweert immers dat uit het feit *dat* God de dierenwereld geschapen heeft, valt af te leiden *hoe* de mens met dieren moet omgaan. Daarbij is de ontologische relatie de meer fundamentele, omdat in Gods eis aan de mens de ontologische relatie verondersteld wordt.

Op het eerste gezicht lijkt deze stelling goede Bijbels-theologische papieren te hebben. In het scheppingsverhaal wordt immers bij het werk van de zesde dag direct vermeld, dat de mens van God de opdracht krijgt te heersen over de dieren (Gen. 1:26-28). Toch is het niet zo, dat uit de bewoordingen van het scheppingsverhaal af te leiden is dat de inhoud van Gods eis bepaald wordt door het feit dat de dieren door God geschapen zijn. Ook elders in de Bijbel, bijvoorbeeld in de geboden die betrekking hebben op de omgang met dieren, wordt een dergelijk verband nergens gelegd. In die zin is Linzey's ontwerp niet direct terug te voeren op één of meerdere Schriftplaatsen. Het bedoelde gedeelte uit Genesis 1 lijkt veeleer bedoeld om aan te geven welke plaats de mens inneemt in het geheel van de geschapen werkelijkheid. De opdracht aan de mens in Genesis 1 moet eerder opgevat worden als een uitspraak over de structuur van de werkelijkheid, dan een inhoudelijke normatieve eis. Op de vraag in hoeverre uit de structuur van de geschapen werkelijkheid een inhoudelijke normatieve eis kan worden afgeleid zal ik hieronder terugkomen.

In het overzien van Linzey's argumentatie als geheel kan ik vaststellen dat hij een creatieve oplossing biedt in de strijd voor dierenbescherming, maar dat zijn betoog als geheel onbevredigend blijft. Hij heeft wel een sterke impuls gegeven aan wat ik eerder de restrictieve stroming in de christelijke traditie noemde die teruggaat op onder andere Primatt. Omdat ik zelf niet christelijk ben kan ik niet meegaan in de argumentatie van Linzey. In het christendom bestaat over het algemeen een negatief beeld over dierenrechten, Linzey is hier een uitzondering op die ik daarom wel waardeer. In het volgende hoofdstuk bespreek ik meer

---

<sup>161</sup> L. van den Brom, 'Interpreting the Doctrine of Creation', in: V. Brummer, *Interpreting the Universe as a Creation*, Kok Pharos, Kampen, 1991, pp. 18-35.



kritieken op rechten voor dieren. Dit doe ik aan de hand van twee critici die op verschillende wijze zijn gekomen tot hun theorie waarin dieren geen rechten behoren te hebben.



## Hoofdstuk 4: kritiek op dierenrechten

In de voorgaande twee hoofdstukken heb ik beschreven welke theorieën er zijn om dieren bescherming te bieden tegen de intensieve veehouderij. De theorieën die ik beschreef zijn van filosofische of theologische aard. Als reactie op de dierenrechtstheorieën zijn er tegengeluiden ontstaan. Er zijn critici die menen dat dierenbescherming niet nodig is, of dat het beschermen van dieren niet gebaat is bij een rechtentheorie. Zij menen dat rechten er zijn voor mensen en dat dieren een andere fundering voor hun bescherming moeten hebben. De kritiek op dierenrechten bespreek ik in dit hoofdstuk. Zonder de kritiek te behandelen is mijn scriptie niet compleet. Immers, om een compleet antwoord te kunnen geven op de vraag of de intensieve veehouderij moreel acceptabel is en of daarbij het toeschrijven van rechten aan dieren een goede manier is om hen te beschermen kan niet beantwoord worden zonder de kritiek te behandelen.

Kritiek op dierenrechten is globaal onder te verdelen in kritiek met een utilitaristische grondslag en kritiek met een deontologische grondslag. Van beide stromingen bespreek ik één filosoof. Te weten, Raymond Gillespie Frey en Roger Scruton. Deze twee filosofen zijn typerend voor de kritiek die op dierenrechten geuit is. Frey heeft kritiek geuit vanuit een utilitaristische achtergrond en Scruton vanuit een deontologische achtergrond.

### 4.1 Utilitarisme: Raymond Gillespie Frey

Raymond Gillespie Frey is moreel en politiek filosoof. Hij heeft verscheidene artikelen en een tweetal boeken geschreven over dierenwelzijn en de daarbij al dan niet behorende rechten. In de boeken *Interests and Rights*<sup>162</sup> en *Rights Killing and Suffering*<sup>163</sup> geeft hij zijn visie op dierenrechten en dierenwelzijn. Frey is kritisch over het verlenen van rechten, niet alleen naar dieren toe, maar ook naar mensen. Hij ziet het recht in de morele filosofie als overbodige bagage die geëlimineerd kan worden. Met betrekking tot mijn probleemstelling is met name de laatstgenoemde studie belangrijk gebleken. Deze zal ik om die reden dus uitgebreider behandelen. In deze studie beschrijft hij duidelijk zijn standpunten omtrent rechten en verbindt dat aan een eigen oordeel over dierenwelzijn.

Frey bespreekt zijn kritiek op dierenrechten aan de hand van de studie van Leonard Nelson *System of Ethics* uit 1956.<sup>164</sup> Nelson is volgens Frey één van de eersten geweest die betoogde ook rechten aan dieren te verlenen. Nelson wijdde zelfs een heel hoofdstuk aan de menselijke verplichtingen jegens dieren. Nelson was van mening dat aan die wezens die belangen hebben, rechten verleend zouden moeten worden.<sup>165</sup> Omdat dieren volgens hem belangen hebben, vloeit hier logisch uit voort dat zij rechten hebben. Dit is de basis geweest voor het verlenen van morele rechten aan dieren.<sup>166</sup>

Frey bekritiseert deze houding. Hij trekt het hebben van belangen, wat door Nelson als doorslaggevend werd gezien in de strijd voor dierenrechten, in twijfel. Volgens Frey is het hebben van belangen namelijk te splitsen in twee criteria. Hij noemt daarbij als voorbeeld een goede gezondheid: iemand kan belang hebben op een goede gezondheid, en iemand kan belangstelling hebben voor een goede gezondheid. Dit laatstgenoemde hangt samen met het hebben van verlangens.

---

<sup>162</sup> Frey, R.G., *Interests and Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

<sup>163</sup> Frey, R.G., *Rights, Killing and Suffering*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

<sup>164</sup> Nelson, L., *System of Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1956. Na diens dood (1927) uitgegeven.

<sup>165</sup> Idem, p. 136.

<sup>166</sup> Armstrong, S. (samensteller), *The Animal Ethics Reader*, Routledge, Londen, 2003, p. 55.



Het belang hebben op een goede gezondheid is iets wat dieren hebben (zij het niet bewust), hieruit valt dan, zoals gezegd, volgens Nelson af te leiden dat dieren rechten hebben. Dit is niet voldoende volgens Frey. Ook de tweede vorm van belang hebben, moet aanwezig zijn wil er 'aanspraak' gedaan kunnen worden op rechten. Hierbij is het zoals gezegd van belang verlangens te hebben. Dit is iets wat dieren volgens Frey niet bezitten. Het hebben van verlangen hangt samen met het hebben van overtuigingen en het hebben van overtuigingen is niet te verenigen met het ontbreken van gesproken taal of linguïstische kwaliteiten in het algemeen.<sup>167</sup> Hiermee haalt Frey het argument van de taal aan. Omdat dieren geen (gesproken) taal bezitten, hebben zij geen overtuigen, daarmee bezitten zij geen verlangens, en daarmee geen belangen en daarmee bezitten zij uiteindelijk dus ook geen rechten. Frey weet hier, naar mijn idee, niet aannemelijk te maken waarom dieren geen rechten hebben. Ik vindt hem in zijn theorie geen sluitend bewijs geven. De losstaande factoren (dieren hebben geen verlangens, dieren hebben geen overtuigingen en dieren hebben geen gesproken taal) kunnen alle drie waar zijn, maar het verband is naar mijn idee niet te vinden. Frey verbindt ze aan elkaar zonder daarvoor een overtuigende argumentatie te geven.

Volgens Frey kunnen dieren wel beschikken over een aantal basisvormen van verlangen, waar geen overtuigingen aan te pas komen en waar het hebben van een taalvermogen dus geen vereiste is. Een voorbeeld is het hebben van verlangen naar het bot wat een hond voorgeschoteld krijgt. Dergelijke verlangens worden echter niet bewust ervaren en daarom meent Frey dat zij geen rol kunnen spelen in de discussie rond dierenrechten.<sup>168</sup>

#### 4.1.1 Het rechtenargument

Frey ontwikkelt zijn theorie aan de hand van de discussie rondom het doden van dieren en het eten van vlees. Het zwaartepunt in de discussie rond het eten van vlees ligt volgens hem in de rechtentheorie. Daarom kiest hij ervoor zich op dierenrechten te richten.

Vanuit het klassieke utilitarisme (als theoretisch kader) is het bijzonder lastig om aan te geven waarom het doden van een individu, of het nu om een mens of om een dier gaat, moreel verwerpelijk is.<sup>169</sup> Het klassieke utilitarisme richt de focus immers op het nettoresultaat van een bepaalde handeling, uitgedrukt in termen van aangename en onaangename ervaringen.<sup>170</sup> Omdat het nettoresultaat in het utilitarisme de uiteindelijke doorslag geeft, kan het verdedigbaar zijn om één individu, bijvoorbeeld een dier, te doden met het oog op de toename van het aantal aangename ervaringen van een aantal andere individuen. Ook kan men het nettoresultaat gelijk houden door ieder gedood individu te vervangen door een nieuw individu met gelijke kansen op aangename ervaringen. Alleen door sterk de nadruk te leggen op ongewenste neveneffecten, kan men in bepaalde gevallen het doden van dieren voorkomen in het utilitarisme.<sup>171</sup> In de studie *Rights, Killing and Suffering* richt Frey zich vooral op het al dan niet eten van vlees. Hij beschrijft hierin drie argumenten voor het vegetarisme. Het argument van de rechten, het argument tegen het doden en het argument tegen het lijden van dieren.

Het argument voor morele rechten houdt in dat onze huidige behandeling van dieren (door hen te veranderen in voedsel) hun morele recht op leven schendt.<sup>172</sup> De argumentatie is afkomstig van dierenbeschermingsorganisaties en –stromingen. Frey noemt hierbij geen

---

<sup>167</sup> Idem, p. 56.

<sup>168</sup> Idem, p. 57.

<sup>169</sup> Glover, hoofdstuk 4.

<sup>170</sup> Bentham, *Principles*, hoofdstuk 1.

<sup>171</sup> Singer, *Practical*, p. 120.

<sup>172</sup> Idem, p. 27.



specifieke namen of organisaties. Dit argument houdt volgens de uitwerking van Frey in dat dieren het recht hebben in leven gelaten te worden en bovendien het recht hebben op een leven zonder onnodig toegebracht leed. Door dieren rechten toe te schrijven hopen enkele organisaties of personen dieren te beschermen tegen bepaalde zaken (als [onnodig] lijden) in de veehouderij. Volgens Frey is echter het verlenen van rechten aan dieren overbodig. De intensieve veehouderij is bij voorbaat al verkeerd, juist omdat het pijnlijk is voor dieren. Hiermee toont Frey zich een utilitarist die in de traditie van Bentham staat. Bentham bekritiseerde immers ook dierenmishandeling omdat dieren kunnen lijden. Om aan te tonen dat de intensieve veehouderij verkeerd is, vindt Frey het argument tegen het lijden voldoende en is het dus niet nodig het rechtenargument te gebruiken.<sup>173</sup> Wat verkeerd is aan het toebrengen van leed aan dieren is niet het schenden van hun rechten maar het lijden dat het veroorzaakt (en daarmee de schade voor het eventuele verder leven).

Frey is dus sceptisch met betrekking tot het rechtenargument. Dit verwondert niet, want hij is van mening dat rechten überhaupt geen fundamentele rol behoren te hebben binnen de ethiek, of het nu om mensen gaat als om dieren.<sup>174</sup> Het uitsluiten van rechten voor zowel mensen als dieren kan in de ethiek twee uitwerkingen hebben. Als beiden geen rechten hebben, verkeert geen van beide in de minderwaardige morele positie. De andere uitwerking is dat het zonder rechten niet moreel verkeerd is (dieren) te doden. Met rechten is het wel moreel verkeerd dieren te doden, zoals we zagen in hoofdstuk twee en hoofdstuk drie. Tegen deze laatste uitwerking gaat het argument tegen het doden in verweer. Dit argument wordt door Frey vervolgens breed besproken.

Frey is een verdediger van het eten van vlees en een tegenstander van het argument tegen het doden. Volgens hem heeft het leven op zich geen waarde en daarmee is niet in te zien waarom het benemen van een leven verkeerd is.<sup>175</sup> Door voorstander te zijn van het eten van vlees lijkt Frey het menselijk leven te verkiezen boven het dierlijk leven. Deze keuze kan gezien worden als een vorm van speciesisme. Volgens Frey is dit geen correcte weergave van zijn positie. Hij is van mening dat mensen het leven van mensen van een hogere kwaliteit beoordelen dan het dierlijk leven. Niet omdat wij van een andere soort zijn dan hen, maar omdat het menselijk leven op zich veel rijker is.<sup>176</sup> Dit geldt volgens hem overigens niet voor alle mensen. Frey schaaft sommige mensen bijvoorbeeld op hetzelfde niveau als dieren. Wanneer een leven van een mens niet de rijkheid bevat die een leven kan hebben (bijvoorbeeld door ernstige handicap of onontwikkeldheid) mag op hen volgens Frey wel onderzoek gedaan worden zoals dat ook op dieren gedaan mag worden.<sup>177</sup>

In de huidige maatschappij worden rechten vaak beschouwd als de laatste strohalm die de zwakkeren en diegene die zich niet kunnen verdedigen kunnen vastgrijpen. Frey meent dat zij echter ook zonder rechten niet aan onze wil zijn overgeleverd. Toch zullen zij enige vorm van bescherming nodig hebben. Frey wijdt hier niet over uit. Enkel geeft hij aan dat hun verdediging in ieder geval geen morele rechten vereist.<sup>178</sup>

Hoewel Frey zich tegen de intensieve veehouderij keert, is hij van mening dat het toeschrijven van rechten aan dieren hen hierbij niet zal beschermen. Het argument tegen het lijden is daarbij volgens hem effectiever. Naast rechten als extra bagage acht Frey het voor dieren ook niet mogelijk rechten te bezitten. Zij zijn er volgens hem het soort niet naar. Omdat dieren geen taalkundige kwaliteiten bezitten is het voor hen niet mogelijk verlangens

---

<sup>173</sup> Frey, *Rights*, p. 37.

<sup>174</sup> Frey, *Interests*, pp. 4-18.

<sup>175</sup> Frey, *Rights*, p. 103.

<sup>176</sup> Idem, p. 110.

<sup>177</sup> Idem, p. 111.

<sup>178</sup> Idem, p. 49.



te hebben. Hij ziet het hebben van rechten gekoppeld aan het hebben van belangen, verlangen en overtuigingen. Met taal is het vervolgens mogelijk belangen, verlangen en overtuigingen te hebben. Dit ontbreekt bij dieren en daarom zouden zij geen rechten kunnen bezitten. Over de (lichaams)taal van dieren wijdt hij niet uit. Dit is jammer want nu blijft voor mij de vraag staan hoe hij diertaal ziet in verhouding met belangen en verlangens en daarmee met rechten.

Frey is een tegenstander van de intensieve veehouderij omdat het lijden veroorzaakt. Hij is wel een voorstander van het eten van vlees. Omdat er tot op heden nog geen slachtmethodes bestaan die pijnloos zijn vind ik deze stelling van Frey niet sterk. Hij komt niet met een oplossing tegen het lijden, maar hij signaleert alleen maar. Zijn argumentatie is sterker als het gaat om de gevallen waarin hij zegt dat een menselijk leven niet de rijkheid bevat die het zou kunnen hebben, door bijvoorbeeld een ernstige handicap of onontwikkeldheid (marginale gevallen). Frey is consequent wanneer hij zegt dat er ook op hen onderzoek gedaan mag worden zoals dat ook op dieren mag. Dit houdt niet in dat ik het eens ben met zijn stelling, maar de consequente benadering waardeer ik wel. Bij Roger Scruton, die ik hieronder zal bespreken is dit bijvoorbeeld niet het geval als het gaat om de marginale gevallen. Frey geeft aan dat mensen en dieren zonder rechten niet perse aan de grillen van andere mensen zijn overgeleverd. Hiervoor moet een bescherming aanwezig zijn, maar in welke vorm deze bescherming gegoten moet worden is echter niet duidelijk uit zijn teksten op te maken.

De tweede filosoof van wie ik de kritiek ga bespreken, Roger Scruton, is ook van mening dat dieren geen rechten kunnen hebben. Hij gebruikt hiervoor ook de argumentatie van het onvermogen tot taal, maar daarnaast ook argumenten over het morele wezen en individualiteit. Beide zijn niet toepasbaar op dieren en dit doet hem eventuele dierenrechten verwerpen.

#### 4.2 Deontologie: Roger Scruton

De Engelse politiek en cultureel filosoof Roger Scruton schreef in 1966 de studie *Animal Rights and Wrongs*<sup>179</sup> waarin hij zich verzet tegen het verlenen van rechten aan dieren. Scruton beschrijft het pleiten voor dierenrechten terecht als een relatief nieuw fenomeen in de westerse samenleving. Als cultuurfilosoof ziet hij, met het afnemen van de rol van religie in het Westen, de bezorgdheid om dieren opkomen. In eerdere tijden, waarin het christendom nog volop aanwezig was in de maatschappij waren veel mensen overtuigd van de hiërarchische voortsteling van de mens als hoogste goed in de schepping. Mensen ervoeren toen volgens hem nog geen problemen om het verschil tussen mensen en andere dieren te beredeneren.<sup>180</sup> Tegenwoordig (Scruton schrijft hier over de jaren '60) is dit wel in steeds grotere mate het geval. Steeds meer mensen komen op voor de rechten van dieren.<sup>181</sup>

Scruton ageert tegen de stroom van dierenrechttheorieën die er tegenwoordig bestaan. In deze stroom van voornamelijk filosofische theorieën is volgens Scruton geen samenhang te ontdekken. Hij meent dat de voorvechters van dierenrechten een eenzijdige nadruk leggen op de eigenschappen die dieren delen met mensen (bijvoorbeeld het vermogen om pijn te ervaren). Hierdoor missen zij het onderscheid tussen morele wezens (mensen) en de rest van de natuur. Volgens Scruton is de traditionele moraliteit juist gebaseerd op het onderscheid

<sup>179</sup> Scruton, R., *Animal Rights and Wrongs*, 3e editie, Demos, Londen, 2000.

<sup>180</sup> Scruton, *Animal Rights*, p. 2.

<sup>181</sup> Idem, p. 3.



tussen mens en dier en daarom snijden argumenten die dit onderscheid negeren geen hout.<sup>182</sup> Scruton geeft aan de argumenten voor dierenrechten te zullen weerleggen.

In zijn studie be vraagt Scruton morele vooronderstellingen in de (huidige) politiek over de rechten van dieren en ook de algemene houding tegenover het eten van vlees. Net als Frey richt Scruton zich dus ook op het al dan niet eten van vlees. Hij meent dat het aan de ene kant mogelijk is van dieren te houden en aan de andere kant het moreel acceptabel vindt om hen te eten. Daarbij gaat het er, volgens hem, niet zozeer om de vraag óf we dieren mogen gebruiken, maar om de vraag hoe en wanneer wij hen gebruiken.<sup>183</sup>

#### 4.2.1 Morele wet

Volgens Scruton is het belangrijkste, als het gaat om moraliteit en daarmee samenhangende morele rechten, de morele wet. Deze wet houdt in dat een mens bepaalde rechten heeft en dat anderen de verplichting hebben deze rechten te respecteren. Volgens Scruton zijn alleen mensen dragers van rechten. Hij beredeneert dit door te stellen dat een concept als rechten, net als concepten verplichtingen, rechtvaardigingen, persoonlijkheid en verantwoordelijkheid alleen voor mensen van betekenis zijn omdat mensen deze concepten meenemen in hun interacties. Een wezen kan volgens Scruton ook geen rechten hebben als het niet ook plichten heeft.

Het hebben van rechten hangt naast de bovengenoemde concepten, ook zeer sterk samen met het hebben van een gesproken taal. Op dit punt valt Scrutons redentatie samen met die van Frey. Dieren hebben geen gesproken taal. Volgens Scruton zijn gedachten, gevoelens en houdingen afhankelijk van het hebben van een gesproken taal.<sup>184</sup> Hij noemt als voorbeeld gevoelens als schaamte, trots en zelfvertrouwen. Dit zijn gevoelens die dieren volgens hem niet hebben. Dit leidt voor hem tot de conclusie dat er aan dieren geen rechten kunnen worden toegeschreven. Hij is wel van mening dat dieren een bewustzijn hebben en dus bijvoorbeeld pijn, angst en honger ervaren. Het zonder geldige reden dieren pijn, angst of honger te doen ervaren noemt hij dan ook immoreel. Maar met het concept rechten heeft dit volgens hem niets te maken.

Het bewustzijn van dieren is soortafhankelijk. Een hond is bijvoorbeeld bewust zoals een hond bewust kan zijn. Scruton waarschuwt voor een vergissing tussen bewustzijn en zelfbewustzijn. Een zelfbewustzijn is iets wat alleen de mens bezit. Hiervoor is wederom spraak vereist. Een mens kan spreken van een 'ik' en hiermee iets van zichzelf duidelijk maken aan een ander.<sup>185</sup> Scruton stelt de vraag of het onvermogen tot taal en het niet hebben van zelfbewustzijn een rol speelt in het bepalen van de morele status van dieren<sup>186</sup>, maar werkt de vraag niet uit. Wel concludeert hij dat alleen zelfbewuste wezens (vanwege het vermogen tot taal) kunnen bezitten.

Mensen, onder andere vanwege hun zelfbewustzijn, zijn dus de enige levende wezens aan wie rechten kunnen worden toegeschreven. Hetzelfde geldt voor de term morele wezens (*moral agents*). Alleen personen kunnen morele wezens zijn volgens Scruton. Dit is een belangrijk onderscheid in vergelijking met dieren. Het concept 'persoon' is volgens hem de basis voor al ons juridische en morele denken. Denk bijvoorbeeld aan de term 'rechtspersoon'.

---

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> Idem, p. 4.

<sup>184</sup> Idem, p. 19.

<sup>185</sup> Idem, p. 21.

<sup>186</sup> Idem, p. 26.



Zodoende is onze relatie met anderen ook niet dierlijk, maar persoonlijk en onze rechten en plichten zijn alleen deze die een mens kan bezitten.<sup>187</sup>

Scruton maakt, zoals aangegeven, gebruik van de term 'morele wet' om dit standpunt duidelijk te maken. Hiermee toont hij zich een kantiaan in de deontologische traditie. Hij baseert zich namelijk hiermee op de term *Sittengesetz* van Immanuel Kant. De kantiaanse plichtethiek is een standaard voorbeeld van een deontologische theorie. De deontologie gaat over het vinden van morele plichten en bestaat uit morele wetten die leidend moeten zijn in het handelen van mensen. De basisregel die Kant daarvoor formuleerde was het 'categorisch imperatief', waarin geformuleerd wordt dat de mens zo dient te handelen dan men de consequenties van het eigen handelen ook als algemene wet zou kunnen aanvaarden. De deontologie is daarmee een ethische stroming die uitgaat van absolute gedragsregels. Iets wat slecht is, is volgens een deontoloog altijd slecht, ook als de consequenties van het handelen wenselijk zouden zijn. Het enige wat goed is, is de goede wil. Die goede wil impliceert de aanvaarding van bepaalde morele wetten.<sup>188</sup>

Hieruit concludeert Scruton dat de (eventuele) individualiteit van dieren niet richtinggevend is in de morele omgang met hen. Als dieren hetzelfde bewustzijn en dezelfde autonomie zouden bezitten als morele wezens, dan zouden zij wel rechten kunnen hebben. Dieren zijn volgens Scruton dus geen zelfbewuste wezens en geen morele wezens. Zij zijn per definitie geen persoon en zij missen het cruciale ingrediënt van het zich in de ander kunnen inleven. Hiervoor moet een onderscheid erkend worden tussen het zelf en de ander. Dieren zijn hier niet toe in staat.<sup>189</sup> En hiermee acht Scruton het onmogelijk dieren rechten toe te schrijven.

Zowel Frey als Scruton spreken over de marginale gevallen. Marginale gevallen zijn de gevallen die, wanneer je de theorie van één van deze twee critici volledig doortrekt, buiten de boot vallen en eigenlijk ook geen aanspraak kunnen maken op rechten. Frey was consequent in zijn theorie en was van mening dat je op de marginale gevallen (zwaar geestelijk en lichamelijk gehandicapten) ook onderzoek zou mogen doen zoals dat op dieren gebeurd.<sup>190</sup> Scruton verdedigt een andere visie op marginale gevallen.

Tussen het morele wezen (de mens) en dieren zou volgens Scruton namelijk een continuüm moeten bestaan met een grijs gebied waarin er nauwelijks bepaald kan worden of rechten en plichten kunnen worden toegeschreven op basis van hetgeen we zien. Dierenrechtactivisten gebruiken juist dit feit om hun overtuiging kracht bij te zetten. Volgens hen toont het continuüm van Scruton onvoldoende aan waarom aan alle mensen rechten toegeschreven moet worden. Het continuüm geeft niet overtuigend aan dat aan dieren niet en aan mensen wel rechten verleend kunnen worden.<sup>191</sup> Scruton is het hier niet mee eens omdat volgens hem de kenmerken van het morele wezen (rationaliteit en zelfbewustzijn) tot een ander systeem van gedrag behoren dan het systeem van het dier, en mensen zijn, ook al missen zij rationaliteit en zelfbewustzijn, altijd morele wezens.<sup>192</sup>

Scruton stelt dat alle mensen, dus ook gehandicapten en jonge kinderen, op dezelfde rechten aanspraak moeten kunnen maken als gezonde volwassenen omdat zij in potentie dezelfde vermogens bezaten of bezitten. In potentie zijn zij bijvoorbeeld rationele wezens.<sup>193</sup> Het is volgens hem onderdeel van de menselijke deugd om het menselijk leven te eerbiedigen

<sup>187</sup> Idem, p. 27.

<sup>188</sup> Jonkers, P.H.A.I. e.a. *Geschiedenis van de Wijsbegeerte II*, Stichting Otho, Kampen, 1991, p. 63.

<sup>189</sup> Scruton, *Animal*, p. 35.

<sup>190</sup> Frey, *Rights*, p. 111.

<sup>191</sup> Zie bijvoorbeeld Singer P., en Regan, T., in *Animal Ethics*, p. 24 en p. 203.

<sup>192</sup> Scruton, p. 51.

<sup>193</sup> Idem, p. 53.



en er altijd, ook al lijkt een leven hopeloos, een teken van persoonlijkheid in te zien op grond van de overeenkomst met zichzelf. Daarom is het juist hen wel (morele) rechten toe te schrijven en dieren, die dergelijke kwaliteiten nooit zullen bezitten, niet.

Scruton benadrukt dat er verschillende diersoorten zijn die op elkaar jagen en dat zij geen enkel plichtsgevoel tegenover elkaar (of tegenover mensen) hebben. Volgens hem horen dieren nou eenmaal niet tot het soort wezens dat disputeren kan beslissen, dat soeverein over het eigen leven kan beslissen, dat de soevereiniteit van andere dieren weet te respecteren en dat belangrijke plichten op zich weet te nemen als dat wordt gevraagd. Volgens hem zijn alleen mensen in staat om formele, op schrift gestelde wetten te maken en naar deze wetten te leven. Dierenrecht kan daardoor in strikte zin nooit meer worden dan een door mensen gemaakt recht waarin het dier fungeert.

Scruton heeft hier een punt: dieren kennen wel sociale regels, maar stellen geen wetten op. Mensen doen dat. Maar doet het er eigenlijk toe wie rechten maken? Ik denk van niet. Het recht is immers niet alleen bedoeld voor degenen die het schrijven. De reikwijdte van de wet overstijgt de makers ervan.<sup>194</sup> Dat mensen wetten maken, wil niet zeggen dat zij de enige dragers zijn van de wet. De wet behoort iedereen toe, of het nu mensen, andere wezens of organisaties zijn. Deze rechtssubjecten dragen de wet ook als zij deze niet zelf hebben opgesteld en misschien zelfs niet begrijpen. Geestelijke gehandicapten en jonge kinderen kunnen de wet niet lezen en toch vinden wij het belangrijk hen rechten toe te kennen, ook al kunnen zij die rechten niet opeisen. Zelfs als ze hun rechten niet begrijpen en geen idee hebben van de plichten die er tegenover staan, wordt hen nog dezelfde rechten toegeschreven als andere mensen. Omdat wij nu eenmaal van mening zijn dat de dragers van rechten hun rechten niet hoeven te begrijpen of op te eisen. Sterker nog, zelfs als mensen de wet wel begrijpen, maar er bewust een loopje mee nemen, hebben ze nog beschikking over rechten. Daarom hebben zelfs criminelen rechten.

Mensen krijgen dus geen rechten omdat ze dit recht kunnen dragen, maar omdat wij als samenleving het vanuit ons rechtvaardigheidsgevoel nodig vinden om hen die rechten toe te schrijven. Omdat mensen belangen hebben en omdat zij bijvoorbeeld bescherming dienen te krijgen tegen overdadig overheidsingrijpen. Dat zij hun rechten niet zelf kunnen dragen of opeisen, doet er niet toe. Advocaten en andere juristen kunnen hen in rechte vertegenwoordigen.

Scruton vindt criminele en wilsonbekwame mensen van een andere orde. Normaal gesproken kan een mens zijn burgerrechten wel zelf dragen, terwijl een dier dat doorgaans niet kan. Ik ben het op dit punt met Scruton eens. Dieren, net als sommige mensen, zullen de wet nooit begrijpen en veel soorten zullen vechtjassen blijven. Het is onwaarschijnlijk dat ze ooit goede politici, rechters of advocaten worden. Maar dat is ook niet nodig. De praktische vertaling van de rechten van een dier kunnen we overlaten aan de vertegenwoordigers van mens en dier. Dieren zelf hoeven, net zomin als pasgeboren mensen dat hoeven, hun rechten te verwoorden of op te eisen. De vaardigheid van het begrijpen van rechten en het ernaar handelen is feitelijk geen vereiste voor het hebben van rechten. Dit is naar mijn idee een reden om rechten ook aan dieren, net als pasgeboren kinderen toe te schrijven.

Het morele probleem, geschetst door Scruton, bestaat alleen omdat er volgens hem twee absoluut gescheiden categorieën bestaan, namelijk dieren en personen. Deze twee kunnen niet vergeleken worden en verschillen in absolute zin van elkaar. Als men dieren als personen gaat behandelen wordt volgens hem het dierlijk leven niet verbeterd, maar wordt genegeerd wat dieren werkelijk zijn.<sup>195</sup> Het persoonsconcept behoort toe aan de dialoog in de morele (dus menselijke) gemeenschap. Wezens die van nature niet in staat zijn een dialoog te

<sup>194</sup> Eskens, p. 181.

<sup>195</sup> Singer, P., Regan, T., *Animal Ethics*, p. 80.



voeren, hebben volgens Scruton, rechten noch plichten, noch een persoonlijkheid.<sup>196</sup> Als dieren rechten zouden hebben, zouden wij rekening met hen moeten houden wanneer wij hen willen gebruiken, voor welk doel dan ook. Daarnaast moet een wezen met rechten ook de rechten van een ander respecteren. Dit is niet toepasbaar op dieren omdat zij niet kunnen nadenken over de consequenties van hun handelen.<sup>197</sup>

Scruton waarschuwt daarom sterk voor het toeschrijven van rechten aan dieren. Met rechten treden dieren toe in de morele gemeenschap waardoor zij bepaalde verplichtingen hebben waar ze niet aan kunnen voldoen. Dit noemt Scruton nodeloze wreedheid en dit zal een goede relatie tussen hen en ons vernietigen.<sup>198</sup>

#### 4.3 Besluit

Zoals hierboven aangegeven zijn er kritische geluiden ontstaan als reactie op de golf dierenrechttheorieën die sinds de jaren '60 bestaan. Frey en Scruton zijn hierin vooraanstaande filosofen. Beide hebben hun kritiek geuit op het verlenen van rechten aan dieren. In deze paragraaf vergelijk ik beide theorieën.

Zowel Frey als Scruton ervaren het ontbreken van taligheid als doorslaggevend in het niet toeschrijven van rechten aan dieren. Scruton voert dit verder door als hij stelt dat de morele wet bepalend is voor het verlenen van rechten. Dieren zijn volgens hem geen individuen met zelfbewustzijn en vallen daarom buiten de cirkel van morele consideratie als het om rechten gaat. Frey heeft, hoewel hij van mening is dat de rechtentheorie bij voorbaat overbodig is in de ethische discussie, toch zijn kritiek op microniveau weergegeven en zich daarbij gericht op het ontbreken van taal. Uit deze theorie volgt het problematische punt in zijn theorie, de marginale gevallen.

Zowel Frey als Scruton zien in dat met hun theorie van het ontbreken van taal bepaalde soorten mensen buitengesloten worden uit de rechtentheorie. Deze marginale gevallen, pasgeboren baby's, geestelijk gehandicapten en comateuze patiënten, zouden geen beschikking hebben over rechten als we de theorie van beiden volgen. Scruton weerlegt eventuele kritiek door te stellen dat ook deze mensen rechten hebben omdat zij in potentie dezelfde kwaliteiten hebben als gezonde volwassen mensen. Zij hebben volgens hem, in potentie taalkundige kwaliteiten en zelfbewustzijn.

Frey meent dat het menselijk leven, in welke vorm dan ook over het algemeen rijker is dan een dierlijk leven. Hij laat zich over jonge baby's niet uit, maar hangt wel de controversiële stelling aan dat op geestelijk gehandicapten, als zij niet de rijkheid van leven kunnen bezitten die andere mensen kunnen hebben, onderzoek gedaan mag worden zoals dat ook op dieren gedaan mag worden. Hiermee verschilt hij dus op een wezenlijk punt van Scruton die mensen onder geen beding volledig aan dieren gelijk stelt. Beide komen overeen op een belangrijk punt, maar het onderlinge verschil aangaande de marginale gevallen vind ik heel wezenlijk. Dit toont een andere invalshoek als het gaat om rechten. Scruton vindt dat mensen ten alle tijde rechten hebben die niet geschonden mogen worden. Frey is geen volledig voorstander van die rechten. Aan de ene kant zijn die rechten namelijk niet voor ieder mens bestemd en aan de andere kant betwijfelt hij of rechten überhaupt een rol behoren te hebben in de ethiek.

Concluderend kan ik stellen dat Frey in de lijn van het utilitarisme staat en Scruton meer een deontologische invalshoek heeft, gebaseerd op Kant. Scruton scheidt in zijn theorie dieren en mensen van elkaar en is van mening dat deze niet met elkaar vergeleken kunnen

---

<sup>196</sup> Idem, p. 81.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> Ibidem.



worden. Rechten behoren daarom alleen toe aan mensen en niet aan dieren. Frey volgt Bentham (en daarmee ook Singer) door te stellen dat het lijden van dieren geldend moet zijn in hun bescherming en niet zozeer hun rechten.



## **Evaluatie en conclusie**

Slechte behandeling van dieren is niet alleen iets van deze tijd. Ook vroeger al sloeg men dieren in het slachthuis en buitte hen uit als arbeidskracht. Het leven van de gehouden productiedieren is nooit een pretje geweest. Nieuw is echter de schaal waarop en de techniek waarmee de dieren worden gehouden en nieuw is dat we het dierenleven niet meer kunnen aanzien. Nieuw is ook dat we ons opwinden over deze toestanden; dat we niet alleen excessief geweld tegen dieren (stieren- honden- en hanengevechten, palingtrekken en ganzentrekken) onethisch vinden, maar ook de normale gang van zaken in de stallen veroordelen. Nieuw is dat we huiveren wanneer we horen wat er in de stal gebeurt. Nieuw is dat we argumenten kunnen bedenken waarmee we de situatie in de stallen en de slachthuizen kunnen rechtvaardigen, maar dat er toch iets blijft knagen. Wie stilstaat bij dit geknaag van het geweten en wie eenmaal geraakt is, voelt de neiging om op te komen voor de belangen van het dier.

En terwijl mensen zich tegenwoordig zo betrokken voelen bij dieren dat ze zelfs tot geweld overgaan om die dieren te beschermen, lijkt het met de dieren zelf steeds slechter te gaan. De leefgebieden van wilde dieren krimpen. Wereldwijd zitten miljoenen dieren vast in proefdiercentra, en voor consumptie gehouden dieren leven in steeds onnatuurlijkere omgevingen. Met medicatie en fokprogramma's worden de lichamen van dieren langzaam in de mal van de mens geduwd, iets waar dieren zelf niet altijd beter van worden.

De uitsluiting van het dier uit het recht vertoont veel gelijkenissen met de eerdere achterstelling van donkere mensen en vrouwen. Ook hen zijn rechten onthouden op basis van een triviaal kenmerk. Hun vrouw-zijn of donker-zijn was lange tijd voldoende reden om hen als lagere wezens te zien en niet te zoeken naar natuurlijke eigenschappen waar rechten uit zouden kunnen voortvloeien. Ook vrouwen en donkere mensen waren destijds niet meer dan handelswaar en veredelde dingen. Het kunnen voelen van pijn, stress, kou, verveling en eenzaamheid werd bij hen lange tijd miskend, net als hun intelligentie of hun vermogen tot politiek bedrijven. Men keek er eenvoudig niet naar. Zelfs als men vrouwen en donkere mensen zag lijden, negeerde men dit. De inzet van slaven bijvoorbeeld gebeurde immers weloverwogen en diende een 'redelijk doel'. Diezelfde term 'redelijk doel', die voor vrouwen en donkere mensen gelukkig is afgeschaft, staat nu nog in onze dierenwetten. Ook zij worden bij voorbaar uitgesloten van rechten.

Sommige mensen denken dat speciesisme niet vergelijkbaar is met het eerdere racisme en seksisme. Vrouwen en donkere mensen gaven namelijk blijk van een duidelijke wens om te emanciperen. Daarmee eisten ze hun rechten op, terwijl dieren dit niet kunnen doen. Het argument klinkt steekhoudend maar ik vraag me, met Eskens, af of het wel waar is dat dieren hun rechten niet opeisen.<sup>199</sup> Ontbreekt de weloverwogen en dus redelijke wens om te emanciperen bij dieren? Dit is een lastige kwestie. Vast staat dat dieren niet erg goed zijn in het formuleren van heldere eisen. Toch laten ze wel degelijk zien wanneer ze ontevreden met hun situatie zijn. Je kunt hun onvrede aflezen aan de stresshormonen in hun bloed, maar ook aan allerlei uitingen: dieren die geen natuurlijk gedrag kunnen of mogen vertonen, gaan ijsberen, worden agressief of blijven apathisch in een hoekje van hun kooi zitten. Dit gedrag kunnen we zien als een uiting waarmee dieren aangeven dat ze lijden en geholpen willen worden. Ze mogen dan geen idee hebben van opeisbare rechten, ze tonen hun ellende wel.

Door het gedrag van dieren te observeren en te vergelijken met menselijk gedrag en door bijvoorbeeld de hoeveelheid stresshormonen in het bloed te meten, heeft de wetenschap een goed beeld van de mate van ellendigheid van het dier. Ethologen werken veel met

---

<sup>199</sup> Eskens, pp. 161 e. v.



welzijnsindexen, waarbij ze aan de hand van allerlei kenmerken kunnen aflezen hoe het met dieren is gesteld. Nog te vaak worden dergelijke signalen genegeerd omdat ze niet redelijk zouden zijn. Het gedrag van dieren zou slecht blijken geven van een gevoelig instinct en zou niet vergelijkbaar zijn met de uitingen van rationeel gevoelige mensen.<sup>200</sup> Bij mensen zou dit soort uitingen weloverwogen plaatsvinden en daarom met recht en onrecht van doen hebben, bij dieren zou dit niet het geval zijn.<sup>201</sup>

De vraag die we ons hier zouden moeten stellen is of het uitmaakt of het gedrag voortkomt uit een instinct of dat het getuigt van een rationeel denkvermogen. Is die rationaliteit van belang voor het ervaren van stress? Zijn dergelijke gevoelens afhankelijk van rationaliteit? Het lijkt mij van niet. Het lijkt mij dat ze als mogelijkheid met ons lichaam gegeven zijn, onafhankelijk van ons rationele denken. Misschien kunnen we onze emoties verergeren of intomen door op een bepaalde manier te denken over de ellende, maar het kunnen hebben van fysieke ellende lijkt mij een natuurlijk, lichamelijk gegeven. Dit staat los van een rationeel denkvermogen en daarom lijkt het rationele denkvermogen mij onbelangrijk bij de vraag naar de oorsprong van een bepaald gedrag.

Het ontbreken van taal is eeuwenlang gezien als het ultieme bewijs voor de willoosheid van het dier. Dieren overwegen hun toekomst niet, omdat ze geen taal hebben om mee te overwegen, zo luidde het argument, en dus zouden hen geen rechten toekomen. We weten echter dat er talloze talige dieren bestaan. Vogels, walvissen, dolfijnen en vele andere dieren zijn op de één of andere manier talig. Dieren uiten zich als er iets voor hen op het spel staat. Het uit zich om iets te bereiken. Dergelijke doelgerichte uitingen zijn, naar mijn idee, een uiting om een achterliggend belang duidelijk te maken en het belang veilig te stellen. De uiting is ook het oordeel over de mate waarin het achterliggende belang wordt geschaad of behartigd. Bijvoorbeeld: mannelijke vogels bakenen hun territorium af door middel van hun zang. Ze gaan op specifieke punten aan de rand van het betreffende territorium staan en zingen een bepaald lied. Zij laten op die manier weten geen andere mannetjes in dit gebied te dulden.

Ideeën hebben in de diertaal geen namen. Maar ik ben er zeker van dat dieren voelen, onthouden, oordelen en willen. De geluiden die ze voortbrengen, zeggen heel duidelijk: ik voel, ik oordeel, of ik wil dit. Honden bijvoorbeeld hebben verschillende soorten 'blaf'. De hond kan blaffen omdat het wil dat je bal gooit, of kan het op een andere manier blaffen als het wil waarschuwen voor een onbekend iemand op zijn terrein. Dit zijn ware proposities die net zo begrijpelijk zijn als uitspraken uit onze dagelijkse (gesproken) taal.<sup>202</sup>

Voor Singer gaat het erom dat rechten toegekend worden op basis van criteria die voor alle levende wezens gelijk zijn. Dat dieren niet in staat zijn zelf naar de rechter te stappen, vindt Singer niet relevant. Kinderen en comateuze mensen kunnen dat immers ook niet, en toch geven we hen wel rechten. Waarom zouden we deze rechten dan onthouden aan intelligente en sensitieve dieren? Waarom waarderen we de eigenschappen gevoel en intelligentie wel bij de mens en niet bij andere dieren? Waardeer deze vermogens voor wat ze zijn, zegt hij, en hervorm op basis daarvan het juridische systeem.

Tom Regan wijst, net als Singer, op bewustzijn en gevoel, maar voegt daar het vermogen om een eigen leven te leiden aan toe. Veel dieren hebben volgens hem een idee van het leven dat ze willen leiden. Wat hen overkomt, doet ertoe in het licht van dat (impliciete) levensdoel. Dieren die er bij wijze van spreken een levensagenda op na houden, hebben volgens Regan intrinsieke waarde.

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 162.

<sup>201</sup> Singer, *Animal* p. 302 en Frey, *Animal Ethics*, pp. 45 e.v.

<sup>202</sup> Eskens, p. 161.



Het idee dat dieren een plek toekomt in het rechtssysteem is niet zo modieus als vaak wordt gedacht. Één specifiek dier heeft namelijk van oudsher als dier een plek in het recht: de mens. De oude Grieken kenden de mens al rechten toe omdat hij een bepaald soort dier is. De mens is het enige dier dat de wet begrijpt, zegt Aristoteles bijvoorbeeld. Hij is een dier met een uniek rationeel vermogen dat nodig is om wetten te maken en na te leven. Hij is een *animal rationale*; een redelijk dier.<sup>203</sup>

Sommige mensen hebben geen principiële bezwaren tegen dierenrechten, maar geloven niet in de haalbaarheid ervan. Dierenrechten zijn praktisch niet haalbaar, zeggen zij, omdat ze in verscheidene landen tegelijk moeten worden ingevoerd. Anders wordt het vlees in het ene land duurder dan in het andere en dat ondermijnt de concurrentiepositie van een land. Geen enkel land zou daar zijn vingers aan branden.

Ik begrijp de mensen die dit zeggen. Het is waar dat de invoering van dierenrechten moeilijk is. Misschien zelfs te moeilijk. Wie, zoals ik, een Universele verklaring voor de rechten van het dier voor zich ziet, kan waarschijnlijk nog lang dromen. Maar is dit een goed argument om dierenrechten categorisch af te wijzen? Ik denk van niet. Ondanks alle praktische hindernissen, ondanks alle moeilijkheden, moeten we blijven ijveren voor het beste van alle mogelijke werelden. Dit heeft niets te maken met zweverig idealisme. Het is een ethische plicht om het goede te doen, ook als het lastig is. Bovendien moeten we ons ook niet op die vermeende onhaalbaarheid verkijken. Want is het niet zo dat in 1944 niemand geloofde in een internationaal geratificeerde verklaring van de mensenrechten. Vier jaar later was deze een feit. Op 8 november 1989 was iedereen die pleitte voor het afbreken van de muur tussen Oost- en West-Duitsland nog een zweverige idealist. Een dag later viel de muur.

Een ander punt van kritiek wat geuit wordt is dat het onmogelijk is dieren rechten te verschaffen omdat iedereen wel eens een keer op een mier zou staan. Kan dan iemand namens de mier naar de rechter stappen om degene voor moord aan te klagen? Dit vind ik een vergaande vraag. Dierenrechten hebben immers betrekking op bewust toegebracht dierenleed. Het heeft niets te maken met een vervolging van mensen die per ongeluk een dier hebben gekrenkt. Wij mensen kunnen niet vermijden dat we dieren schaden en doodmaken. We pletten ze onbedoeld onder onze voeten. We kunnen daar niet altijd iets aan doen, het is nu eenmaal zo. Gelukkig beschermt de wet ons op dit punt. Waar geen opzet in het spel is en waar we geen keuze hebben, daar is sprake van overmacht. Als we ongelukken zien aankomen, is er dan nog sprake van overmacht? Er zijn boeddhisten die weigeren om de schop of de ploeg te gebruiken omdat ze daarbij een dier kunnen doden. Ze telen uitsluitend met hun handen om geen wormen te schaden. Volgens hen is het leed dus vermijdbaar. Maar of dit ook opgaat als je een paar miljoen mensen van aardappelen en wortelen moet voorzien, is iets anders. In die omstandigheid, en de omstandigheid waarin we nu leven, zijn we niet goed in staat dit soort leed te vermijden. We moeten nu eenmaal eten met z'n allen.<sup>204</sup> In een democratie wegen we de belangen en in dit geval lijkt mij dat de belangen van de mens zwaarder tellen (wat ons overigens niet ontslaat van de plicht om te zoeken naar diervriendelijke landbouwmethoden). De intentie is hier immers om mensen te voeden, niet om dieren te krenken. Het is een onbedoeld bijeffect dat haast niet te vermijden is en in die zin ook tot overmacht gerekend kan worden.

Zouden wij het natuurrecht wel moeten uitbreiden naar de dieren? Ik denk het wel. Het is niet meer dan logisch. Op het moment dat je weet dat bepaalde dieren, gewervelden en weekdieren met name, qua zenuwen, hersenstructuur en andere lichaamskenmerken sterk op ons lijken; op het moment dat je weet dat deze dieren net als wij in staat zijn om pijn, kou,

<sup>203</sup> Eskens, p. 142.

<sup>204</sup> Waarmee ik het eten van vlees niet goedkeur. Dit is ook een product om mensen te voeden, maar naar mijn idee een onnodig product.



stress en verveling te ervaren, dan is het logisch om ook deze dieren in de natuurrechten te betrekken. We moeten consequent zijn: als we mensenrechten toekennen omdat ze van nature zus of zo zijn, dan moeten we dezelfde rechten toekennen aan dieren die een soortgelijke natuur bezitten. Of, anders gezegd: wie de mensenrechten toekent op basis van zijn natuurlijke eigenschappen, die dient ook te kijken of deze natuurlijke eigenschappen bij andere dieren aanwezig zijn. Wanneer dieren een lichaam hebben waardoor ze, net als de mens, hun fysieke ellende als onbetwifelbare ellende ervaren, zouden zij ook gevrijwaard moeten worden van onnodig fysiek lijden. Wie de mensenrechten serieus wenst te nemen, zal alle dieren met een zenuwstelsel en een pijncentrum in de hersenen bij wet moeten beschermen tegen pijn, kou en hitte, honger en dorst, stress en verveling.

Pijn is een natuurlijk gevoel dat bij veel (wellicht zelfs alle) gevoelige dieren aanwijsbaar is. Het ligt als mogelijkheid in hun biologische gesteldheid besloten, en het effect ervan is bij hen waarschijnlijk hetzelfde als bij ons: ook zij willen er niet onnodig aan worden blootgesteld.

De blik in de ogen van het dier raakt ons omdat wij ons kunnen inleven in een dier, dat qua biologische gesteldheid zo op ons lijkt. In de blik van het dier herkennen wij het beroep op het natuurlijke recht. 'Niemand zal onderworpen worden aan folteringen, nog aan een wrede, onmenselijke of ontorende behandeling of bestraffing,' meldt artikel 5 van onze Universele verklaring van de rechten van de mens.<sup>205</sup> Dit impliceert onder meer dat niemand onnodig aan pijn mag worden blootgesteld. Is het dan niet logisch dat wij deze regel ook toepassen op gevoelige dieren? Zij ervaren pijn immers net als wij. Hun lichaam zit ongeveer hetzelfde in elkaar. 'Een ieder heeft recht op vrijheid van vreedzame vereniging en vergadering,' meldt artikel 20.<sup>206</sup> Zou dit artikel niet ook moeten gelden voor bepaalde dieren? Niet alleen mensen die lang in eenzaamheid opgesloten zitten worden gek, het overkomt gevoelige dieren ook. Als ook zij krankzinnig worden van eenzaamheid, waarom zouden we hen dan niet het recht op het vormen van sociale banden onthouden? Dit zijn basisrechten die voor elk sociaal wezen kunnen opgaan.

Het is zaak om de grondbeginselen van ons recht niet uit het oog te verliezen. Een van de grondbeginselen van de Universele verklaring van de rechten van de mens luidt dat bepaalde rechten uit onze lichamelijke voortvloeien. Omdat andere dieren ook lichamen hebben, is het logisch om te kijken of ook hun rechten toekomen. Ook zij hebben immers een lichaam. We moeten recht doen aan deze biologische gesteldheid van de dieren. Dit is niet alleen van belang voor de dieren en andere levende wezens, maar ook voor de mens zelf. Want het knaagt bij ons als rechtsbeginselen soms wel en soms niet gelden. Dat druist in tegen ons gevoel van rechtvaardigheid.

Uiteraard valt er veel te debatteren over de vraag welke rechten aan dieren toekomen en hoe die rechten vorm moeten krijgen. Feit is dat een consequente toepassing van het natuurrecht bij ieder dier tot verschillende rechten zal leiden. Als de lichamen verschillen, zullen ook de daaruit voortvloeiende rechten variëren. Dieren die extreem gevoelig zijn voor licht, krijgen dan rechtsbescherming tegen onnodige blootstelling aan licht. Dieren die last hebben van elektrische velden en sonargeluiden, zullen we per wet beschermen tegen onnodige blootstelling aan die bronnen van ellende. Zo kunnen we het rijtje van gevoeligheden afgaan.

Dieren zijn niet alleen maar middel tot ons doel. Zij mogen niet louter worden ingezet voor onze doeleinden. Hun leven vormt een doel op zich. Naar mijn idee zouden dieren alle burgerrechten moeten gunnen, tenzij duidelijk en overtuigend kan worden aangetoond dat zij

---

<sup>205</sup> Eskens, p. 148.

<sup>206</sup> Ibidem.



geen belang hebben bij deze rechten. Niet dat ze petitie indienen of anderszins om rechten vragen, maar hun belangen zijn af te lezen aan hun lichaam en hun gedrag.

Waarom zouden we nog langer in strijd handelen met de geest van de Nederlandse grondwet, waarin die fraaie zin staat: 'Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld'? Het gelijkheidsbeginsel hoort ook voor dieren te gelden. Ze behoren in potentie tot het 'allen' waar onze grondwet het over heeft. Waar de natuur van mens en dier gelijk is, daar zou de wet voor beiden hetzelfde moeten zijn. Waar dieren en mensen een vrijwel identiek lichaam hebben en de natuurlijke belangen gelijk zijn, daar verdienen mens en dier ook een vrijwel gelijke wettelijke bescherming. Het is niet logisch om rechten bij voorbaat in te perken, zonder daarbij te kijken of er sprake is van 'gelijke gevallen'. Daarom lijkt mij ook dat de Universele verklaring van de rechten van de mens te beperkt is. We zouden rechten niet bij voorbaat tot mensen moeten beperken. Daarom zou de Universele verklaring van de rechten van de mens onderdeel moeten worden van de meer omvattende Universele verklaring van de rechten van het dier. Deze verklaring zou het hele dierenrijk, inclusief de mens moeten beslaan.

Wie het gelijkheidsprincipe wil toepassen op alle levende wezens, bedoelt daar uiteraard niet mee dat alle levende wezens altijd precies dezelfde rechten moeten krijgen. Als dieren of planten qua natuur afwijken van ons, mogen ook hun rechten en plichten verschillen. Omdat planten, voor zover wij weten, geen aantoonbare pijn kunnen lijden, is het ook niet nodig om hen het recht om niet gemarteld te worden toe te kennen. Zo is het ook niet nodig om solitaire dieren het recht op vergadering toe te kennen. Maar dieren die erg gevoelig zijn voor snelle trillingen van het licht (kippen bijvoorbeeld), zouden het recht kunnen krijgen om gevrijwaard te worden van tl-lampen en andere hoog-frequente lichtbronnen. Andere dieren, waaronder de mens kunnen van dit recht worden uitgesloten omdat het bij hen geen functie heeft.<sup>207</sup>

Waar de natuur verschilt, horen ook de daaruit voortvloeiende natuurrechten te verschillen. Het gelijkheidsbeginsel dicteert slechts dat we, in geval van gelijke natuur, wel gelijke rechten geven aan het dier in kwestie. Dit volgt uit de geest van onze grondwet en sluit aan bij het natuurrecht dat het fundament vormt van iedere democratie.<sup>208</sup>

Als dieren belangen hebben, horen we deze mee te tellen in de politieke arena. De stem van dieren moet gehoord worden omdat ze belangen hebben die alleen via politiek en wetgeving veilig gesteld kunnen worden. Daarbij wegen de belangen van mensen soms zwaarder en soms minder zwaar dan die van dieren. Je kunt aan belangen nooit zonder meer een absoluut gewicht toekennen. Belangen moeten altijd in een context worden gezien en moeten altijd tegen elkaar worden afgewogen.

Voor het inschatten van de belangen en voor het afwegen van de belangen tegen andere belangen hebben wij instellingen bedacht: in de politiek wordt de stem van burgers gehoord en tot een coherent geheel gesmeed. In de rechtbank worden de afzonderlijke belangen volgens de wet tegen elkaar afgewogen. Belangen zijn dus nooit direct helder. Ze moeten altijd worden geïnterpreteerd. Dat geldt voor de belangen van dieren net zozeer als voor de belangen van mensen. Punt is wel dat wij, inwoners van een democratisch land, alle belangen horen mee te wegen in onze besluitvorming. Dat de niet-menselijke dieren van een ander 'soort' zijn of dat ze hun belangen verkeerd begrijpen, is in dit verband simpelweg niet relevant. Een belang is een belang. En gelijke belangen moeten gelijk gewogen worden. Dat wil zeggen, we wegen alle belangen en kijken vervolgens welke het zwaarst wegen. En we

---

<sup>207</sup> Bij de in- en uitvoering van rechten zou, naast juristen zelf, te rade gegaan moeten worden bij ethologen en (dier)ethici.

<sup>208</sup> Eskens, p. 159.



wegen volgens heldere regels die we met z'n allen, alle belanghebbenden, hebben afgesproken. Dat is het uitgangspunt van onze democratie.

Dat de belangen van dieren niet altijd helder zijn voor ons, zou een reden moeten zijn om ze zorgvuldiger te moeten bekijken. Juist het onvermogen van sommige dieren om hun belangen aan ons duidelijk te maken, geeft ons de verantwoordelijkheid om die belangen zo goed mogelijk in kaart te brengen en af te wegen tegen andere belangen. En waarom zouden we dat laatste niet doen op de plekken waar we belangen normaal gesproken wegen: in de politiek en in de rechtspraak?

Mijn voorstel impliceert dat mensen namens de dieren naar de rechter kunnen stappen. Dit is een analogie met de bestaande wetgeving voor 'wilsonbekwamen'. Deze mensen zijn niet in staat hun wil te uiten, doorgaans omdat ze daarvoor te ziek of anderszins onbekwaam zijn. Familie, vrienden en andere betrokkenen kunnen naar de rechter stappen om aan de vermeende wil van deze mens een stem te geven. Bij dieren zou dit wat mij betreft ook kunnen: betrokkenen zouden hen in de rechtbank een stem kunnen geven.

De zaak van de dieren zou ermee gediend zijn wanneer rechters rekening houden met het natuurlijk gedrag van dieren en wanneer burgers de mogelijkheid krijgen om voor de wensen en belangen van dieren juridisch op te komen. Het dier doet er namelijk toe, en wie er nu precies voor dat dier opkomt, een overheidsinstantie, een eigenaar of een toevallige voorbijganger, is minder relevant. Het zou niet zo mogen zijn dat de belangen van dieren onnodig worden geschonden omdat degene die de zaak aanbrengt 'niet ontvankelijk' is. De wet zou zo moeten worden aangepast dat burgers die aangifte hebben gedaan van schending van dierenrechten, zelf naar de rechter mogen stappen om namens de dieren te procederen wanneer het Openbaar Ministerie niet binnen een gestelde tijd tot vervolging overgaat.

Het is van belang om de inbedding van het dier in het recht zo netjes mogelijk te regelen. Hiervoor is een nieuwe discipline nodig, die Eskens in zijn boek 'dierhermeneutiek' noemt. Deze wetenschap zou zich bezig houden met anatomie, ecologie, ethologie, ethiek en rechten.

Strikt genomen bestaan er daarmee geen mensenrechten meer, maar dierenrechten. Strikt genomen zijn de mensenrechten een onderdeel van het onderliggende dierenrecht. De mens is een dier en daarom horen mensenrechten ook onderdeel te zijn van een omvattender dierenrecht. In dat dierenrecht zouden alle wezens met een lichaam die specifieke rechten kunnen krijgen die uit hun specifieke lichamelijke gesteldheid voortvloeien. De komst van zo'n omvattend dierenrecht is nodig. Want zolang wij het natuurrecht voorbehouden aan de mens, schenden wij niet alleen de natuurlijke rechten van dieren, maar ook onze eigen integriteit. Het is niet integer principes op te stellen en die niet alleen toe te passen waar we er toevallig zin in hebben. Rechtsprincipes horen altijd en overal te gelden. Als we onze mensenrechten vastleggen dat uit het lichaam onvervreembare rechten voortvloeien, dan hoort dit principe op te gaan voor alle wezens met een lichaam.

Dit betekent niet dat alle dieren precies dezelfde rechten dienen te krijgen. Het wil slechts zeggen dat de beoordeling wie welke rechten krijgt voor alle wezens gelijk dient te zijn. Dit is immers een basisregel van onze democratie: gelijke gevallen dienen gelijk te worden beoordeeld.

Het flauwste argument dat wordt gehanteerd door de tegenstanders van dierenrechten is dat dieren zelf niet in staat zouden zijn om hun rechten uit te oefenen. Dieren kunnen hun verleden en toekomst niet overzien zeggen zij, en kunnen ook niet naar de stembus of de rechtbank om zelfstandig gebruik te maken van hun eventuele rechten. Vreemd genoeg is die onmogelijkheid nooit als maatgevend gezien voor wilsonbekwamen, zoals zuigelingen, demente ouderen of mensen met een meervoudige handicap of bijvoorbeeld het downsyndroom. Het niet zelfstandig kunnen uitoefenen van rechten is geen enkele reden om



iemand niet als rechtssubject te zien. Dierenrechten zou je kunnen zien als mensenplichten. Dat betekent niet dat dieren per definitie een afhankelijke positie van de gunst van mensen innemen. Dieren vertegenwoordigen een eigen waarde, los van hun nut voor de mens. Naast wetgeving van, voor en door mensen, zijn er natuurwetten die bijvoorbeeld bepalen hoe dieren zich naar hun aard gedragen. Door die natuurwetten te overtreden of te negeren brengt de mens zichzelf en andere levende soorten in ernstige problemen. Het is merkwaardig te moeten vaststellen dat wat de mens van het dier onderscheidt (de mogelijkheid tot het maken van moreel ethische afwegingen en een ander soort intelligentie) door de mens niet wordt aangewend tot voordeel van de leefomstandigheden in duurzaam opzicht.<sup>209</sup>

Rechten en plichten kunnen vervallen indien uit niets blijkt dat het dier verschil merkt bij het al dan niet hebben van dit recht of deze plicht. Aangetoond moet worden dat het dier wordt benadeeld als het dit recht behoudt of dat dit recht een grove inbreuk betekent op de belangen van andere dieren (inclusief de mens).

---

<sup>209</sup> Thierme, M. in: Eskens, p. 7.



## Literatuuropgave

- Armstrong, S. (samensteller), *The Animal Ethics Reader*, Routledge, Londen, 2003.
- Beauchamp, T.L., Childress, J.F., *Principle of Biomedical Ethics*, 2<sup>e</sup> editie, New York, Oxford University Press, 2009.
- Bentham, J., *The Principle of Moral Legislation*, nieuwe editie, Prometheus Books, New York, 1988.
- Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. Laatste uitgave: Adamant Media Corporation, Boston, 2005.
- Boas, G., *The Happy Beast in French Thought of the 17th Century*, (1933), herdruk The John Hopkins Press, New York, 1966.
- Boon, D., *Wetgeving Dierenwelzijn*, Koninklijke Vemanda, Lelystad, 1999.
- Brummer, V., *Interpreting the Universe as Creation*, Kok Pharos, Kampen, 1991.
- Carruthers, P. *The Animals Issue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Cohen Rosenfield, L., *From Beast-Machine to Man-Machine*, 2<sup>nd</sup> edition, Octagon Books, New York, 1968
- Dawkins, M. A., *Animal Suffering*, Chapman and Hall, Londen, 1980.
- Dawkins, M.A., *Through Our Eyes Only?*, Oxford University Press, Oxford, 2e druk, 1998.
- Eskens, E., *Democratie voor Dieren*, Contact, Amsterdam, 2009.
- Frankema, W. K., *Ethics*, 2<sup>e</sup> editie, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1973.
- Frey, R.G., *Interests and Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- Frey, R.G., *Rights, Killing and Suffering*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- Gilson, E., *The Spirit of Medieval Philosophy*, C. Scribner's sons, New York, 1963.
- Goodpaster, K.E., *Ethics and the Problems of the 21th Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979.
- Glover, J., *Causing Death and Saving Lives*, 2e editie, Penguin Books, Londen, 1990.
- Hansson, M.G., *Human Dignity and Animal Well-Being*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1991.
- Hare, R. M. *Moral Thinking*, Clarendon, Oxford, 1981.
- Hare, R.M., *The Language of Morals*, (1952) 2e editie, Londen, Oxford University Press, 1992.
- Harwood, D., *Love for Animals*, Colombia University Press, New York, 1928.
- Hastings, H., *Man and Beast in French Thought of the Eighteenth Century*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1936.
- Hubbeling, H.G. *Ethiek in Meervoud*, Van Gorcum, Assen, 1985.
- Jonkers, P.H.A.I. e.a. *Geschiedenis van de Wijsbegeerte II*, Stichting Otho, Kampen, 1991.
- Linzey, A., *Christianity and the Rights of Animals*, Crossroad, New York, 1987.
- Linzey, A., Regan, T., *Animals and Christianity*, SPCK, Londen, 1989.
- Linzey, A., *Animal Theology*, SCM Press, Londen, 1994.
- Linzey, A., Yamamoto, D., *Animals on the Agenda*, SCM Press, Londen, 1998.
- Linzey, A., *Animal Rights*, 2e editie, Columbia University Press, New York, 2004.
- Mason, J., Singer, P., *Animal Factories*, 2nd edition, Crown Publishers, New York, 1990.
- Midgley, M., *Animals and Why They Matter*, Penguin, Harmondsworth, 1983.
- Mill, J.S., *Utilitarianism*, 17e druk, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1976.
- Miller, H. B., *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton (NJ), 1983.
- Nelson, L., *System of Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1956.
- Olthuis, J.H., *Facts, Values and Ethics*, Van Gorcum, Assen, 1968.
- Otto, O., *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart, 1994.



- Passmore, J., *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, Londen, 1974.
- Patterson, D., *Animals' Rights – A Symposium*, Centaur Press, Fontwell (Sussex), 1979.
- Primatt, H., *The Duty Of Mercy And The Sin Of Cruelty To Brute Animals* (1776), herdruk: Thoemmes, Bristol, 2000.
- Rachels, J., *Created from Animals*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Regan, T., *All That Dwells Therein*, University of California Press, Berkeley, 1982.
- Regan, T., *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983.
- Regan, T., *Animals Sacrifices*, Temple University Press, Philadelphia, 1986.
- Regan, T., *The Struggle for Animal Rights*, International Society for Animal Rights, Clarks Summit (PA) 1987.
- Rodd, C., *Glimpses of a Strange Land, Studies in Old Testament Ethics*, T & T Clark, Edinburgh, 2001.
- Rollin, B.E. *The Unheeded Cry*, Oxford University Press, Oxford, 1989.
- Rosen, F., *Classical Utilitarianism From Hume To Mill*, Routledge, Londen 2003.
- Ryder, R., *Victims of Science*, 2e editie, National Anti-vivisection Society, Londen, 1983.
- Ryder, R., *Animal Revolution*, Basil Blackwell, Oxford, 1989.
- Sassen, F.L.R., *Mens en Dier*, Standaard Boekhandel, Amsterdam, 1954.
- Schenderling, J., *Mens en Dier in Theologisch Perspectief*, Boekencentrum, Zoetemeer, 1999.
- Scruton, R., *Animal Rights and Wrongs*, 3e editie, Demos, Londen 2000.
- Singer, P., *Practical Ethics*, 2<sup>e</sup> editie, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- Singer, P. *Animal Factories*, Crown, New York, 1980.
- Singer, P., *Animal Liberation*, 4<sup>e</sup> editie, Vintage, Londen, 1995.
- Soest, H.J., *Welk is het voortreffelijkste schepsel op aarde?* Eburon, Delft, 1996.
- Thomas van Aquino, Teksten uit de *Summa Theologiae*, *Mag je een mens doden?* De Latijnse tekst, vertaald door Carlo Leget, Meinema, Zoetemeer, 2008.
- Walton, D.N., *Question-Reply Argumentation*, Crown, New York, 1989.
- Walton, D.N., *Informal Logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- Westermann, C., *Genesis 1* (BK), Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1974.

### **Tijdschriften:**

- Bioscience* 42, American Institute of Biological Science, Arlington, V.A., 1992.
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42, Berlijn, Akademie Verlag, 1988.
- Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan Library Reference USA, New York, 1995.
- Journal of the History of Ideas* 36 University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1975.
- Journal of the History of Philosophy* 31 The John Hopkins Press, New York, 1993.
- Religious Studies* Cambridge University Press, Cambridge, 1974.
- Science* 155, American Association for the Advancement of Science, Washington, DC, 1967.
- The Monist* 70, Hegeler Institute, La Salle, III, 1987.
- The Philosophical Quarterly*, University of St. Andrews Press, St. Andrews, 1965, 1967 en 1992.

### **Andere bronnen:**

- Nota Rijksoverheid en Dierenbescherming, *Hand. Tweede Kamer*, zitting 1981, 16.966, nr. 2.
- Productschappen Vee, Vlees en Eieren: 'Statistisch jaarrapport varkenssector', 'pluimveesector', '-melkveesector en '- vleeskalverssector'.



- Rapporten LTO: 'Visie op dierenwelzijn', 'De Varkenshouder', 'Resultatenkrant 2008', 'Ruimte om te ondernemen, maatschappelijke verslag Varkenshouderij', '- Pluimveehouderij', '- Runderhouderij'.
- LEI artikelen: 'De markt voor varkenshouderij in Nederland', 'De relatie tussen varkenshouderij en samenleving'.

**Webistes:**

- [www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/landbouw/cijfers/statline-overzicht/default.htm](http://www.cbs.nl/nl-NL/menu/themas/landbouw/cijfers/statline-overzicht/default.htm)
- [www.dierenbescherming.nl/nederlandse-wetgeving](http://www.dierenbescherming.nl/nederlandse-wetgeving)
- [www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven](http://www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven)
- [www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven+varkenshouderij](http://www.lei.wur.nl/NL/onderzoek/Werkvelden/Sectoren+en+bedrijven+varkenshouderij)
- [www.minlnv.nl/portal/page?\\_id=116](http://www.minlnv.nl/portal/page?_id=116)
- [www.minlnv.nl/portal/page?\\_id=116,1640333&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL&p](http://www.minlnv.nl/portal/page?_id=116,1640333&_dad=portal&_schema=PORTAL&p)
- [www.minlnv.nl/portal/page?\\_pageid=116,1640848&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL&p\\_documentoent\\_id=110888&p\\_node\\_id=4881834&p\\_mode=](http://www.minlnv.nl/portal/page?_pageid=116,1640848&_dad=portal&_schema=PORTAL&p_documentoent_id=110888&p_node_id=4881834&p_mode=)
- [www.varkensinnood.nl/cms.index.php?id=194&no-cache=](http://www.varkensinnood.nl/cms.index.php?id=194&no-cache=)
- [www.varkensinzicht.nl](http://www.varkensinzicht.nl), [www.varkensenzo.nl](http://www.varkensenzo.nl)
- [www.veeteeltvlees.nl/vleesprijzen](http://www.veeteeltvlees.nl/vleesprijzen)