



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Moet de menselijke of de dierlijke waardigheid de grondslag zijn voor hoger recht?

Cliteur, P.B.; Ellian, A.; Cliteur P.B., Ellian A.

Citation

Cliteur, P. B., & Ellian, A. (2006). Moet de menselijke of de dierlijke waardigheid de grondslag zijn voor hoger recht? *Encyclopedie Van De Rechtswetenschap I: Grondslagen*, 161-189. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/18918>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/18918>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cliteur, Paul, en Ellian, Afshin, "Moet de menselijke óf de dierlijke waardigheid de grondslag zijn voor hoger recht?", in: P.B. Cliteur en A. Ellian, *Encyclopedie van de rechtswetenschap I: Grondslagen*, Eerste druk, Kluwer, Deventer 2006, pp. 162-189.

Moet de menselijke óf de dierlijke waardigheid de grondslag zijn voor hoger recht?

In 1948 werd binnen de Verenigde Naties een belangrijke verklaring over de mensenrechten afgekondigd: de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Doel en grondslag van de verklaring werden in de preambule als volgt getypeerd:

Overwegende, dat erkenning van de *inherente waardigheid* en van de *gelijke en onvervreemdbare rechten* van alle leden van de mensengemeenschap grondslag is voor de vrijheid, gerechtigheid en vrede in de wereld ... (cursivering toegevoegd; PC).

De afkondiging van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens mag om verschillende redenen een publicitair en politiek succes worden genoemd.

Het is allereerst een *compromis tussen Oost en West*. Het Westen kreeg zijn klassieke grondrechten erkend, waardoor voor individuen rechten ter bescherming van een staatsvrij domein werden opgevoerd. Het Oosten kreeg een groot aantal sociale grondrechten gehonoreerd.

Een tweede reden waarom de Universele Verklaring als een succes kan gelden, is dat hiermee voor het eerst een lijst van waarden werd gepresenteerd met een *universele pretentie*. En deze pretentie werd bovendien ook waargemaakt aangezien een groot deel van de wereldgemeenschap de mensenrechten als richtsnoer heeft erkend.

Een derde punt dat opvalt in de Universele Verklaring is, ten slotte, dat het om een lijst van mensenrechten gaat die worden gerechtvaardigd met een beroep op niets anders dan de *menselijke waardigheid*.

Verschillende van de hier aangesneden zaken zijn al eerder aan de orde geweest in dit boek. Het verschil tussen klassieke en sociale rechten in hoofdstuk zes. De universaliteitspretentie (en ontkenning daarvan) vormde het onderwerp van hoofdstuk drie. In dit hoofdstuk zullen wij ingaan op de vraag of de menselijke waardigheid een goede keuze is als grondslag van de mensenrechten. We zullen dat doen door het werk te bespreken van auteurs die daarvan een voorstander zijn, maar we zullen ook auteurs opvoeren die de menselijke waardigheid als centraal concept hebben afgewezen.

Wie de vraag naar de oorsprong van het idee van de menselijke waardigheid wil beantwoorden, zal moeten preciseren wat de inhoud is van het concept. Als het gaat om een centraalstelling van de mens in de kosmos, zou men kunnen

denken aan de bekende uitspraak van Protagoras die de mens tot maat van alle dingen proclameert.

Bij Protagoras lijkt het echter te gaan om een betrekkelijk nuchtere constatering, die niet wordt ingegeven door een overtuiging dat de mens zo'n verheven schepsel is.¹ Dichter in de buurt bij wat we tegenwoordig met het idee van de waardigheid van de mens associëren komt Sophocles. In diens tragedie *Antigone* wordt gesteld:

Wonders are many on earth, and the greatest of these is man (...). He is the master of ageless Earth, to his own will bending (...). He is the lord of all things living; birds of the air, beasts of the field, all creatures of sea and land.²

De mens als heerser over de aarde. Hij kan alles dienstbaar maken aan zijn wil. De vogels in de lucht, de dieren van het veld en alle dieren op zee en land. De gelijkenis met Genesis is opvallend: 'En God zeide: laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het vee en over de gehele aarde en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt'.³

Natuurlijk kan men stellen dat dit geen lofzang is op de centrale positie van de mens in de kosmos, maar een lofzang *op God*. Ongetwijfeld is dat juist. Maar de centrale positie die aan de mens wordt toegedacht kan toch evenmin aan onze aandacht ontsnappen.

Sluiten daarmee de Griekse traditie en de Joods-christelijke niet naadloos op elkaar aan? Zou het niet betekenen dat we in beide tradities eenzelfde centraalstelling van de mens aantreffen? Een positie waarbij de mens als heer en meester over de rest van de natuur wordt geproclameerd?

Dat lijkt inderdaad het geval, maar er is toch één duidelijk verschil, een verschil waarvan onder andere de historicus Jan Romein zich goed bewust blijkt te zijn in zijn opstel over de cultuurhistorische wortels van het concept van de menselijke waardigheid.⁴ Laten we op dat essay iets verder ingaan.

6.1 Jan Romein over menselijke waardigheid

Romein verhaalt van een bezoek aan de verkoopafdeling gipskopieën van het Louvre. Daar zouden de beelden van Voltaire, Goethe, Descartes en Diderot tot

1. Protagoras leerde dat de mens de maat is van alle dingen. Eigenlijk is dit slechts een constatering. Er wordt geen morele waarde aan toegekend. Het is misschien daarom ook niet geheel terecht Protagoras als een protagonist van het humanisme op te voeren, zoals geschiedt bij Luce, J.V., *An Introduction to Greek Philosophy*, Thames and Hudson, London 1992, p. 81. Kritischer is: Stace, W.T., *A Critical History of Greek Philosophy*, MacMillan & Co LTD, London New York 1960 (1920), p. 112.

2. Sophocles, *Antigone*, in: *Theban Plays*, Penguin, Harmondsworth 1947.

3. Genesis 1:26.

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

de meest verkochte exemplaren behoren. Het verbaast Romein niet. Hij zou deze figuren willen zien als dragers van de 'menselijke waardigheid'.⁵ Maar waarom is dat het geval, kan men vragen? Waarom staan hier niet Jezus Christus of Augustinus? Vanwaar die rijke vertegenwoordiging van achttiende eeuwse filosofen, filosofen die worden geassocieerd met het verlichtingserfgoed? Dat heeft daarmee te maken dat de achttiende eeuw brak met een ouder 'cultuurmatrijs', waarvoor kenmerkend is het *zondebegrip*, het *autoriteitsgeloof*, en het *groepsverband* waarin de mensen leefden, schrijft Romein.⁶ Alle drie deze ideeën ziet Romein kennelijk als ideeën die afbreuk doen aan het moderne concept van de menselijke waardigheid.

Dat lijkt mij juist⁷ en het zet ons tevens op het spoor van een verschil in geaardheid tussen de centraal-stelling van de mens zoals deze naar voren komt in sommige Griekse teksten en de centraal-stelling van de mens zoals we die aantreffen in het Genesis-verhaal en de hiervoor geciteerde Psalm. De menselijke waardigheid die in de christelijke traditie gecultiveerd wordt, lijkt zich in tweeërlei opzicht te onderscheiden van de seculiere variant van de menselijke waardigheid. De menselijke waardigheid van de verlichters is autonoom in de zin van 'niet afgeleid'. Dat wil zeggen: de waardigheid van de mens wordt niet afgeleid van de waardigheid van de schepper. En als tweede is de menselijke waardigheid in die zin 'vol' dat deze niet wordt gerelativeerd door een zondebegrip dat zo'n centrale rol heeft gespeeld in de christelijke traditie. Zo blijkt dus dat het begrip 'menselijke waardigheid', dat zowel in de Griekse en seculiere traditie een plaats heeft gekregen alsook in de joods-christelijke, verschillend geaard is.⁸

6.2 Immanuel Kant over menselijke waardigheid

Wanneer we vervolgens de vraag stellen welk concept van menselijke waardigheid voor de ontwikkeling van mensenrechten doorslaggevend is gebleken, dan gaat het om de seculiere variant. De rechten opgesomd in de mensenrechtenverklaringen worden niet langer gerechtvaardigd door een verwijzing naar hun status als 'bevolen door God' (zie hierover het hoofdstuk over de relatie tussen ethiek en godsdienst), maar door een verwijzing naar de specifieke geaardheid

5. Romein, O.c., p. 119.

6. Romein, O.c., p. 126.

7. Kritiek op het idee van de erfzonde is natuurlijk een typisch verlicht punt. Vgl. de Amerikaanse humanist Kurtz, Paul, *The Courage to Become. The Virtues of Humanism*, Praeger, Westport, Connecticut, London 1997, p. 95: 'Many theists hold a bleak view of human nature; the doctrine of original sin demeans who we are'.

8. Pogingen om vanuit een seculier wereldbeeld toch respect te herstellen voor het vocabulaire van 'zonde', 'duivel', 'demonie', zoals men dat onder andere aantreft bij Leszek Kolakowski, leveren slechts spraakverwarring op. Vgl. zijn opstel 'Kan de duivel verlost worden?', in: *Encounter*, July 1974, ook in *Essays van Leszek Kolakowski*, Het Spectrum, Utrecht 1983, p. 84-99.

van de mens: de mens is, wat Romein noemt, 'drager van menselijke waardigheid'.

Maar dan dient zich onmiddellijk de vraag aan hoe dat seculiere concept zich heeft ontwikkeld en wie daaraan een belangrijke bijdrage hebben geleverd. Het antwoord op die vraag kan eigenlijk niet moeilijk zijn. Er is namelijk geen denker die daarop een grotere invloed heeft gehad dan de Duitse filosoof Immanuel Kant. Zoals de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring is geïnspireerd door het denken van Thomas Jefferson en van John Locke, zo is de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, althans de grondslag daarvan in de menselijke waardigheid, geïnspireerd door het gedachtegoed van Immanuel Kant. Kant was het die voor het eerst de menselijke waardigheid als het specifieke anthropinon naar voren schoof en die de ethiek van het goddelijke bevel op overtuigende gronden afwees.

Hij deed dat in een boek waarin in kort bestek reeds een aantal lijnen worden uitgezet voor zijn latere geschriften op het terrein van ethiek en recht: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).⁹ Kant poneert hier een belangrijk onderscheid tussen 'waardigheid' en 'prijs'.¹⁰ In het 'Rijk der doelen' heeft alles óf een prijs óf een waardigheid. Wat een prijs heeft kan ook door iets anders worden vervangen. Wat daarentegen boven alle geldelijke waarde verheven is, heeft waardigheid. Wat waardigheid heeft, is een 'doel in zichzelf'. Het heeft geen relatieve, maar een absolute waarde. Het is 'Gegenstand einer unmittelbaren Achtung'.¹¹

Volgens Kant beantwoordt *alleen de mens* aan deze omschrijving. Alleen de mens, als een rationeel wezen, bestaat als een doel in zichzelf, niet als een middel voor anderen.¹² Alle voorwerpen in de wereld hebben slechts relatieve waarde, relatief ten opzichte van de mens.

Vanwaar deze speciale positie? Deze waardigheid van de mens hangt nauw samen met het vermogen van de mens om zichzelf aan zedelijke wetgeving te onderwerpen. Het volgen daarvan is een plicht. Om 'Pflicht' en niet om 'Neigung' zou het gaan in de ethiek. Langs deze weg komt Kant tot het opstellen van zijn categorische imperatief.

Reeds in de *Grundlegung* treffen we verschillende formuleringen aan van Kants bekende categorische imperatief, zoals:

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

10. Kant, o.c., p. 68.

11. Kant, o.c., p. 68.

12. In de Angelsaksische filosofie behandelt men dit onderwerp doorgaans als de vraag welke wezens een 'intrinsieke waarde' zouden hebben. Vgl. Moore, G.E., 'The Conception of Intrinsic Value', in: James Rachels, ed., *Ethical Theory*, I, The Question of Objectivity, Oxford University Press, Oxford/New York 1998, p. 28-42; Waldron, Jeremy, 'The Edges of Life', in: *London Review of Books*, 12 May 1994, p. 11-13.

- Handel zo dat de maxime van jouw handeling door je wil tot algemene wet zou worden (of korter: handel zoals je zou wensen dat iedereen zou handelen);
- Handel zo dat de mensheid zowel in jouw eigen persoon als ook in de persoon van ieder ander telkens als een doel en nooit als een middel wordt behandeld.

Paul Deussen, een volgeling van Schopenhauer maar tevens met grote sympathie voor het kantiaanse gedachtegoed, geeft het volgende voorbeeld om de aard van de categorisch imperatief te verduidelijken.¹³ Laten we ervan uitgaan dat iemand honger heeft. Dan leidt dat tot de eis dat hij moet eten. Kant spreekt van een 'imperatief'. Daarbij kan men dan weer twee soorten imperatieven voorstellen. Zij zijn of hypothetisch, of categorisch.

Hypothetische imperatieven zeggen mij: 'als je je honger wilt stillen, moet je eten.' Maar als je je honger niet wilt stillen, hoeft je ook niet te eten. De imperatief dat je moet eten, geldt alleen maar onder een bepaalde vooronderstelling, de vooronderstelling namelijk dat je je honger wilt stillen.

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

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

De wil die geregeerd wordt door hypothetische imperatieven noemt Kant *heteronoom*. De wil die geregeerd wordt door een categorisch imperatief is *autonoom*.¹⁴

6.3 De invloed van Kant: de eerste grote verdediger van zedelijke autonomie

Kants ideeën over zedelijke autonomie en menselijke waardigheid hebben een grote invloed gehad op tijdgenoten. Dat geldt bijvoorbeeld voor de eerste grote filosoof die als opvolger van Kant in de geschiedenisboeken wordt opgevoerd: J.G. Fichte. Nergens wordt de lyriek van de menselijke waardigheid sterker aanzet dan bij Fichte.¹⁵ 'Alles, was jetzt noch unförmlich und ordnungslos ist, wird durch den Menschen in die schönste Ordnung sich auflösen, und was jetzt schon harmonisch ist, wird – nach bis jetzt unent-wickelten Gesetzen – immer

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

14. Deussen, *Allgemeine Geschichte*, II, 3, p. 254.

15. Fichte, J.G., *Über die Würde des Menschen* (1794), in: *Fichtes Werke*, herausgegeben von Immanuel Hermann Fichte, Band I, *Zur theoretische Philosophie I*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, p. 412-416.

harmonischer werden', schrijft Fichte.¹⁶ De mens brengt 'Ordnung in das gewühl'.¹⁷ De mens legt niet alleen de noodzakelijke ordening in de dingen, maar hij kiest daarvoor ook een willekeurige uit. Waar de mens binnentreedt 'erwacht die Natur'.¹⁸ Alleen al het lichaam van de mens is het meest vergeestelijke dat uit de materie gemaakt kan worden. De natuur verheugt zich door hem, de mens, verzorgd te worden en een plaats toegewezen te krijgen.

Das ist der Mensch; das ist jeder, der sich sagen kann: *Ich bin Mensch*. Sollte er nicht eine heilige Ehrfurcht vor sich selbst tragen, und schaudern und erbeben vor seiner eigenen Majestät! – Das ist jeder, der mir sagen kann: *Ich bin*. Wo du auch wohnest, du, der du nur Menschenantlitz trägst.¹⁹

Het is duidelijk dat we hier een enorme verheerlijking van de mens aantreffen. Fichte radicaliseert al in de kentheorie de idealistische aanzetten van het denken van Kant. Hij verklaart immers de gehele buitenwereld als een product van de activiteit van het 'ik'.²⁰ Maar ook in de ethiek voert de verdere ontwikkeling van het denken van Kant tot een centraal-stelling van de mens als het middelpunt van de kosmos.

Van centrale betekenis voor het accentueren van het concept 'menselijke waardigheid' als 'Grundstein der Ethik' was ook de tegenwoordig vergeten filosoof Wilhelm Block. In zijn *Neuen Grundlegung zur Philosophie der Sitten* (1802) heeft hij als eerste de menselijke waardigheid tot het exclusieve uitgangspunt van de ethiek willen maken.²¹

Het behoeft nauwelijks betoog dat Kant met zijn accentuering van de autonomie van de moraal en zijn centraal-stelling van de menselijke waardigheid een grote bijdrage heeft geleverd aan de ethiek.²² Zijn categorisch imperatief verschilt inhoudelijk misschien niet van de 'gouden regel' die men in alle grote wereldreligies kan aantreffen. Maar Kant gaf voor het eerst een goede rechtvaardiging voor dit beginsel en reinigde de ethiek van alle theïstische verwijzingen. Wie het goede doet omdat God dit heeft voorgeschreven, handelt heteronoom en vanuit zedelijk oogpunt bezien oneigenlijk. Pas wie het goede doet louter uit respect voor de zedewet handelt onberispelijk. Men kan het ook als volgt stellen: ware moraal is uit de aard der zaak autonoom in de zin van vrij van

16. Fichte, O.c., p. 413.

17. Fichte, O.c., p. 413.

18. Fichte, O.c., p. 413.

19. Fichte, O.c., p. 415.

20. De Amerikaanse filosoof George Santayana heeft in *Egotism in German Philosophy*, voor het eerst gepubliceerd in 1916, nieuwe editie in 1940, het 'egotisme' van de Duitse filosofen bekritiseerd. Bij Santayana gaat het echter niet om een kritiek op ecologische gronden, maar politieke. Vgl. Schaub, Edward L., 'Santayana's Contentions Respecting German Philosophy', in: *The Philosophy of George Santayana*, ed. Paul A. Schilpp, Open Court, La Salle, Illinois 1940, p. 399-415.

21. Aldus: Schopenhauer, Arthur, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke*, Band III, Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1840), p. 631-815, p. 695.

godsdienstige invloed. In de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens komt de kantiaanse benadering in zekere zin tot een hoogtepunt. Het concept van de menselijke waardigheid wordt gepresenteerd als de grondslag voor een universele moraal. Wat de Verenigde Naties in 1948 realiseerde was precies wat Kant voor ogen stond.

6.4 De schaduwzijden van de theorie van Kant: radicaal anthropocentrisme

De kantiaanse benadering (in zekere zin nog versterkt door de antropocentrische retoriek van Fichte) heeft echter haar schaduwzijden. Net als Descartes vóór hem slaat Kant door het centraal-stellen van de zedelijke betekenis van de menselijke persoonlijkheid een enorme kloof tussen de mens en de rest van de natuur. Weliswaar ziet hij de mens niet meer als machine, zoals Descartes en de Cartesianen deden,²³ maar het is toch duidelijk dat ook voor Kant het dier slechts een *instrumentele* en geen *intrinsieke* waarde heeft – een waarde en geen waardigheid. Voor de ‘vernunftlose Tiere’ geldt dat men daarmee ‘nach Belieben schalten und walten kann’, immers het dier is een van de mens ‘durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen’.²⁴

Kant keert zich ook tegen de filosoof Baumgarten (1714-1762). Baumgarten meende dat de mens tegenover wezens die onder en boven hem staan bepaalde verplichtingen zou hebben. Over de verplichtingen tegenover wezens bóven de mens laat Kant zich niet uit, maar van directe verplichtingen tegenover de *dieren* wil hij niet weten. Dieren hebben geen zelfbewustzijn en zij zijn slechts een *middel tot een doel*. Dat doel is de mens. We kunnen heel goed vragen: ‘Waarom bestaan dieren?’, terwijl de vraag ‘Waarom bestaan mensen?’ verkeerd gesteld zou zijn. De mens heeft slechts indirecte verplichtingen tegenover dieren. Waarom? Omdat we door bepaalde verplichtingen tegenover dieren in acht te nemen, we ze indirect tegenover de mens in acht nemen. Kant geeft een voorbeeld dat aan duidelijkheid niets te wensen overlaat. Als een hond zijn hele

22. Daarna werd de autonomie van de moraal nog indrukwekkend uitgewerkt in twee boeken die beide in het jaar 1925 verschenen: Kerler, D.H., *Weltwille und Wertwille*. Linien des Systems der Philosophie, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1925 en Hartmann, N., *Ethik*, Dritte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 1949 (1925). Onder het hoofdje ‘Religie en mythe’ behandelt Hartmann de verhouding tussen religie en moraal. De oudere filosofische ethiek oriënteerde zich altijd op de religie. Gedurende honderden jaren werden morele opvattingen ontleend aan de positieve religie. Maar dat is voorbij: ‘Die Zeiten solcher Abhängigkeit sind freilich vergangen’. (Hartmann, O.c., p. 66). De Britse filosoof Derek Parfit schrijft dat, in tegenstelling tot wat men doorgaans denkt, de ethiek als zelfstandige, dat wil zeggen: van godsdienst losgemaakte, discipline slechts zeer jong is. Pas sinds de tweede helft van de twintigste eeuw neemt men de autonomie van de ethiek serieus. Vgl. Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 454.

23. Vgl. daarover: Huxley, T.H., ‘On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History’ (1874), Thomas Henry Huxley, *Science and Culture and Other Essays*, MacMillan, London 1882.

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

leven zijn heer trouw gediend heeft 'verdient' hij een beloning. Hij verdient het bijvoorbeeld niet om te worden afgedankt wanneer hij te oud is om verder van nut te zijn. Maar de reden daarvoor is alleen maar dat door goed te zorgen voor de hond we onze morele neiging cultiveren ten aanzien van de mens. En alleen de mens kan *direct* op onze zorg aanspraak maken.²⁵

Overigens was het hier geventileerde standpunt geen gemeengoed meer in de tijd dat Kant schreef. Hij wijst zelf op Baumgarten die meende dat verplichtingen tegenover dieren mogelijk zouden zijn. Men kan ook wijzen op Jeremy Bentham (1748-1832), min of meer een tijdgenoot van Kant (1724-1804), die in 1789 als criterium voor de vraag of we met de belangen van wezens rekening hebben te houden het dilemma als volgt aan de orde stelde: de vraag is niet of zij kunnen redeneren, ook niet of zij kunnen spreken, maar of zij kunnen *lijden*.²⁶ De suggestie is duidelijk. Niet wat menselijke van niet-menselijke dieren van elkaar *onderscheidt* (redeneren en spreken) is doorslaggevend voor de vraag of een wezen belangen en wellicht rechten heeft, maar wat menselijke en niet-menselijke dieren *gemeenschappelijk* hebben: het vermogen tot lijden. Dit was een volstrekt ander perspectief dan het kantiaanse, een perspectief dat in de Angelsaksische wereld ook grote carrière heeft gemaakt.²⁷ Maar een echte confrontatie met het perspectief van Kant was het *niet*. Immers Bentham had geen grondige kritiek op de kantiaanse concepten gepresenteerd, maar eenvoudigweg, als min of meer vanzelfsprekend, zijn eigen benadering geponeerd. De empirische richting had Kant echter beargumenteerd van de hand gewezen als relevant voor de ethiek en hij had dat naar het oordeel van zijn tijdgenoten op overtuigende gronden gedaan. Het volgen van het perspectief van Bentham en andere Britse empiristen zou de ethiek als een louter aprioristische onderneming maar verontreinigen met allerlei empirisch materiaal. Over het algemeen ging men er in de continentale filosofie van uit dat Kant de beste argumenten had en de menselijke waardigheid, zoals gepreciseerd door Kant, maakte een ware zegetocht door de continentale filosofie, resulterend in, zoals gezegd, de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens als een nieuwe grondslag voor de mensenrechten.²⁸ Maar is dat uiteindelijk zo gelukkig gebleken? Was het niet beter geweest wanneer een meer empirische benadering had doorgebroken? Stel nu eens dat we het 'vermogen tot lijden' als het meest centrale ele-

25. Vgl. het tekstfragment en commentaar: Kant, Immanuel, 'We have only indirect duties to animals', in: Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, Jones and Bartlett Publishers, Boston/London 1994, p. 27-28.

26. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart, Methuen, London/New York 1982 (1789), p. 283: 'The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?'.

27. Onder andere bij: Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1990 (1979), p. 48-72; Singer, Peter, *Animal Liberation*, Second Edition, Jonathan Cape, London 1990; Singer, Peter, *How Are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest*, Prometheus Books, Amherst, New York 1995 (1993).

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

ment voor menselijke en andere wezens naar voren hadden gehaald, zou dat niet een meer vruchtbare basis zijn geweest voor de verdere ontwikkeling van de theorievorming over de grondslag van de ethiek en mensenrechten?

Deze suggestie lijkt het overwegen waard. De reden daarvoor is dat 'het vermogen tot lijden' een beter uitgangspunt vormt voor een ecologie-vriendelijke, meer in het bijzonder dier-vriendelijke, benadering van mensenrechten dan de dominante richting die met de filosofie van Kant verbonden is. Misschien was het beter geweest Jeremy Bentham uit te roepen als patroonheilige van de Verenigde Naties. De benadering van Kant, met het accentueren van de *menselijke* waardigheid (het woord geeft het al aan), introduceerde een sterk antropocentrische tendens in het denken over mensenrechten.²⁹ Maar zijn er alternatieven? En zo ja welke? Daarbij ligt het voor de hand dat we in eerste instantie zoeken naar een benadering in de ethiek waarin (i) de kantiaanse erfenis is verwerkt, (ii) de juiste kern daarvan behouden blijft (zedelijke autonomie), maar (iii) tevens de antropocentrische inslag wordt verzacht of liefst zelfs geëlimineerd.

Is een dergelijke theorie voorhanden? Bentham kan – zoals gezegd – die toets niet doorstaan. In ieder geval is er een theorie met een dergelijke pretentie: de ethiek van Arthur Schopenhauer. Als een verdere ontwikkeling van de aanzetten van een ethiek zoals ontwikkeld in zijn hoofdwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1818)³⁰ schreef Schopenhauer in 1840 een verhandeling over de grondslag van de moraal³¹ die te weinig aandacht heeft gehad in de Europese cultuurgeschiedenis.³² De ethiek van Schopenhauer lijkt in verschillende opzichten een betere basis voor een ecologische ethiek en een nieuwe fundering van mensenrechten dan het kantiaanse erfgoed.

Ik zal eerst iets zeggen over de filosofie van Schopenhauer in het algemeen.

6.5 Schopenhauer begint bij Kant

Schopenhauer was geïnspireerd door de filosofie van Kant,³³ maar hij trekt daaruit consequenties die Kant voor onmogelijk zou hebben gehouden. Hij stelt dat onwetende mensen geneigd zijn om de fenomenale wereld, de wereld zoals deze aan ons verschijnt, voor de ware werkelijkheid te houden. Dat is onjuist. Wat we zien, horen en anderszins met onze zintuigen kunnen leren kennen is

29. Vgl. voor een kritiek op het anthropocentrisme ook: Gillespie, Alexander, *International Environmental Law Policy and Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1997.

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

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

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

slechts schijn. Het is een illusie die ons wordt voorgetoverd, een wereld waarvan de aard geheel wordt bepaald door ons *kenvermogen*, niet door de wijze waarop de wereld in elkaar zit. De wereld is slechts een 'idee' – iets dat alleen maar bestaat in onze verbeelding. De wereld van de individuele dingen, gestructureerd in ruimte en tijd, is een illusie, een sluier van maya. De wijze kan dit doorzien, omdat hij leert zien dat ruimte en tijd een toevoeging zijn van het menselijk subject aan de wereld.

Hoe kunnen we dan doordringen tot het ware wezen van de werkelijkheid? In kantiaanse termen: hoe dringen we door tot het 'ding-op-zichzelf'? Schopenhauer antwoordt: dit is mogelijk omdat we zelf deel zijn van de werkelijkheid en het diepste wezen van onszelf ook het diepste wezen van de werkelijkheid uitmaakt. Door inkeer in onszelf kunnen we ook leren kennen 'was die Welt im innersten zusammenhält' (Goethe, Faust). Deze inkeer tot onszelf is niet een activiteit waarbij de rede ons kan helpen, zoals Kant in feite lijkt te denken. We kunnen onszelf niet beschouwen op een afstandelijke manier, zoals we dat kunnen met een object in de buitenwereld. Inkeer tot onszelf is een kwestie van intuïtie. Langs de weg van de intuïtie weten we wat de mens en dus ook de werkelijkheid in diepste wezen is: wil. Onze gedachten, de expressies van onze individuele wil, ons lichaam, de dingen in de buitenwereld – het zijn alles slechts manifestaties van die ene wil. De wereld is dus enerzijds voorstelling of idee. Anderszijds is deze wil. De wereld is wil én voorstelling.

6.6 Het voluntarisme kan de kloof tussen mens en dier overbruggen

Tot zover wijst dit nog niet in de richting van een filosofie die vanuit ecologisch en dier-vriendelijk perspectief een duidelijke stap voorwaarts zou betekenen ten opzichte van de filosofie van Kant en Fichte. Maar dat wordt anders wanneer we het volgende bedenken. Het voluntarisme van Schopenhauer had het effect dat iets naar voren kwam 'what is by now becoming increasingly taken for granted', schrijft de Amerikaanse filosoof Richard Taylor, een hedendaags volgeling van de Duitse filosoof.³⁴ Het is het volgende: de mens is verwant aan de rest van de natuur. De mens is een dier dat deel uitmaakt van de dierenwereld. De verschillen tussen mens en dier zijn natuurlijk aanwezig, maar het zijn graduele verschillen, geen essentiële verschillen.

33. Zijn kritiek op de filosofie van Kant die hij 'Anhang' bij het eerste deel van *Die Welt als Wille und Vorstellung* had opgenomen begint als volgt: 'Es ist viel leichter, in dem Werke eines grossen Geistes die Fehler und Irrtümer nachzuweisen als von dem Werte desselben eine deutliche und vollständige Entwicklung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken lässt. Hingegen ist eben das der Stempel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, dass diese ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist: daher sie auch die nicht alternden Lehrmeister vieler Jahrhunderte nacheinander werden'. Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, p. 561.

34. Taylor, O.c., p. 368.

Continentalen filosofen zijn geneigd een dergelijk standpunt te verbinden met een 'materialistische' visie op de werkelijkheid, met darwinisme³⁵ en met positivisme. Maar in het geval van Schopenhauer komt hij tot deze bevinding door een verdere ontwikkeling van het 'idealisme' dat ook kenmerkend is voor de filosofie van Kant. Hoewel idealistisch, heeft de filosofie van Schopenhauer echter ook in die zin empiristische trekken dat hij van mening is dat we de wereld van het 'zijn' (hoe de mens in elkaar zit) en het 'moeten' (wat de mens zou moeten doen; het 'ethische') niet zo streng kunnen scheiden als Kant deed. Traditioneel ziet men de ethiek of morele filosofie als een niet-empirische studie, als een wetenschap die meer te maken heeft met idealen dan met feiten. De ervaring kan ons nooit leren wat het geval zou moeten zijn, zegt men dan. Het kan ons slechts informeren over wat mensen doen, maar niet over wat zij zouden moeten doen. Kant ging daarin zelfs zover dat hij beweerde dat het niet uitmaakt voor een theorie over ethiek of er ook maar één persoon is die handelt in overeenstemming met de voorschriften van die theorie.

Volgens Schopenhauer is dat onjuist. De taak van de filosoof zou het zijn om te beschrijven wat de bron is van waaruit we onze verontwaardiging of lofprijzingen halen. Voor Schopenhauer is de ethiek dus nauw verbonden met een reflexie op de menselijke natuur. Door zich hierop te bezinnen kwam hij op drie basale motieven voor het menselijk gedrag:

- egoïsme of liefde voor het zelf;
- kwaadaardigheid of de impuls om een ander kwaad te doen;
- compassie of de aandrang om een anders welzijn in het oog te houden.

Egoïsme is het centraal-stellen van het eigen ik. Het is de belangrijkste drijfveer van mensen. Mensen laten hun eigen belangen altijd prevaleren boven die van anderen. Maar mensen zijn ook *kwaadaardig*. Dat wil zeggen dat zij een ander schade en leed berokkenen zonder dat zij daarmee een voordeel voor zichzelf zeker stellen. Kwaadaardigheid ziet hij als de basis van immoraliteit. Het bestaat alleen in de mens, niet in andere wezens. Daardoor werd Gobineau ertoe gebracht de mens als *l'animal méchant par excellence* te typeren. *Compassie* ten slotte is een drijfveer voor het menselijk handelen van mensen die we 'goed' noemen.

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

Schopenhauer meende dat het voor de mens mogelijk is om zich aan de kracht van egoïsme en kwaadaardigheid te onttrekken. Het is zeldzaam, maar het gebeurt. We zien het in mensen die tot compassie of sympathie in staat zijn.

35. In deze zin: Rachels, James, *Created from Animals*. The Moral Implications of Darwinism, Oxford University Press, Oxford etc. 1991; Cliteur, P.B., *Onze verhouding tot de apen*. De consequenties van het Darwinisme voor ons mensbeeld en voor de moraal, Oratie Delft, Delft 1995.

In de compassie (of het medelijden)³⁶ gaat het om een identificatie van onszelf met anderen die in nood of angst verkeren. Nogmaals: zeldzaam, maar het komt voor.

6.7 Twee punten van kritiek op Kant door Schopenhauer

(a) Een 'doel in zichzelf' is een tegenstrijdige notie

Het is tegen deze achtergrond dat men de ethiek van Schopenhauer moet verstaan maar ook zijn radicale kritiek op het concept van de menselijke waardigheid als grondslag voor recht en ethiek.

We hebben hiervoor gezien dat Kant als hoogste gebod voor de ethiek aanvoert dat de mens nooit als middel, maar altijd als een doel in zichzelf moet worden gezien. Schopenhauer geeft een kritische analyse van de kantiaanse beschouwingen over doel en middel. Schopenhauer is met deze begrippen snel klaar. Een doel is het directe motief voor een akt van de wil. Een middel is het indirecte.³⁷ Maar wat doet Kant? Hij zegt: 'Der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst'.³⁸ Het is echter duidelijk dat vanuit het begrippenkader dat Schopenhauer heeft gepresenteerd dit onmogelijk is. 'Als doel op zichzelf bestaan' is een contradictio in adiecto. Doel zijn betekent: gewild worden. Ieder doel is dus alleen een doel met betrekking tot een wil waarvan het een doel is. Alleen in die context, dus: van een wil die ergens op gericht is, heeft het zin van een 'doel' te spreken. Het begrip 'doel in zichzelf' is even zinloos als het begrip 'vriend in zichzelf'.

Voor Kants definities geldt derhalve dat deze de 'Logik beleidigen', zoals Schopenhauer schrijft.³⁹ Maar zij beledigen niet alleen de logica, de ethiek van Kant beledigt ook – en dat is eigenlijk ernstiger – de 'echte moraal'. Weinig filosofen⁴⁰ beoordelen het ethisch perspectief van Kant op wat hij zegt over dieren, maar Schopenhauer doet dat wel. En dat is een toets die de ethiek van Kant niet kan doorstaan, aangezien hij van mening is dat alle redeloze dieren slechts zaken of dingen zouden zijn die men – zoals we al eerder hebben gezien – als louter middelen voor het menselijk welbevinden zou mogen gebruiken. Volgens Kant kan de mens geen andere verplichtingen hebben dan verplichtingen tegenover mensen. Natuurlijk ziet ook Kant wel in dat dierenmishandeling verwerpelijk is. Maar, zo stelt hij, dan moeten we de afwijzing van die dierenmishandeling construeren als een plicht van de mens tegenover zichzelf. Hoe kan dat geschieden? Door de stelling aannemelijk te maken dat 'Mitgefühl an ihrem

36. Het woord 'medelijden' moet misschien worden vermeden omdat het associaties oproept die niet bedoeld zijn door Schopenhauer.

37. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 689.

38. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 689.

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

40. Begrip voor een dergelijke benadering vindt men ook bij: Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik*, Verlag C.H. Beck, München 1996 (1923), p. 252 e.v.

Leiden im Menschen abstumpft, wodurch eine der Moralität im Verhältnis zu andern Menschen sehr diensame natürliche Anlage geschädet wird'.⁴¹

We hebben hiervoor de houding van Kant reeds aan de orde gesteld bij de bespreking van zijn kritiek op Baumgarten. Schopenhauer vat de houding van Kant tegenover dieren samen met de woorden dat Kant van mening is dat men eigenlijk alleen zou moeten waken tegen dierenmishandeling *als oefening voor juist gedrag tegenover mensen*. Dieren zijn op zichzelf in de ethiek van Kant volledig vogelvrij. Het zijn middelen, dingen waarmee men stierengevechten, vivi-sectie, jacht en andere spelletjes mee kan spelen.

(b) Een 'absolute waarde' in de vorm van 'menselijke waardigheid' moet worden afgewezen

Over het concept 'menselijke waardigheid' is Schopenhauer zo mogelijk nog scherper afwijzend dan over de overige onderdelen van de kantiaanse ethiek. Kant had het nog niet uitgesproken of het werd daarna een uithangbord voor 'rat- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponierenden Ausdruck 'Würde des Menschen' versteckten, klug darauf rechnend, dass auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angetan sehn und demnach damit zufriedengestellt sein würde'.⁴²

Dit zijn harde woorden, zeker. Maar wat men daarvan ook mag denken, Schopenhauer daagt in ieder geval diegenen uit die dit begrip onproblematisch gebruiken zich daarvan rekenschap te geven. Dat zou ook voor die juristen een uitdaging moeten betekenen die gemakkelijk de preambule van de Universele Verklaring napraten en allerlei willekeurige rechten afleiden uit de 'menselijke waardigheid'. Gemakkelijk ontaardt dit concept tot een frase waarin men allerlei willekeurige rechten en verplichtingen kan lezen.⁴³

Opnieuw volgt Schopenhauer daarbij de argumentatie die hij ook reeds ten aanzien van het concept 'doel' had gevolgd. Een doel veronderstelt altijd een wil, zei hij. Zo veronderstelt 'waarde' altijd een maatstaf. Het begrip 'waarde' is de beoordeling van een zaak in vergelijking met een andere zaak. 'Waarde' is derhalve altijd een vergelijkende grootheid, relatief. Relativiteit maakt het wezen van het begrip waarde uit. Een onvergelijkbare, onvoorwaardelijke en absolute waarde, wat de menselijke 'waardigheid' volgens Kant zou moeten zijn, is daarom – zoals zoveel in de filosofie – een met woorden aan het denken

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

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

43. Dat geldt bijvoorbeeld voor de Duitse grondwet. Art. 1 daarvan luidt: '(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. (3) Die nachfolgenden Grundrechten binden Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht'.

gestelde opgave die zich niet laat uitvoeren. Het is zoiets als het hoogste getal of de grootste ruimte.⁴⁴

Tot zover de kritiek 'in abstracto' op het denken van Kant. Het is een indringende confrontatie met de beide basisbegrippen van de ethiek van Kant: een 'doel in zichzelf' en een 'waardigheid' die zich niet als een vergelijkingsgrootheid zou moeten laten denken. Maar Schopenhauer neemt de kritiek van Kant ook heel direct onder vuur, namelijk door precies het punt aan de orde te stellen dat hiervoor reeds enige keren aan de orde is geweest: de plaats die daarin is ingeruimd voor dieren.

6.8 De 'empörende Roheit und Barbarei des Okzidents'. Schopenhauers pleidooi voor dierenrechten

Schopenhauer is van mening dat zijn eigen opvattingen over moraal in het bijzonder *daarom* zich superieur bewijzen aan andere moraalsystemen, omdat zijn ethiek ook de dieren in bescherming neemt. De vermeende rechteloosheid van de dieren, de waan dat onze houding tegenover de dieren zonder morele betekenis is of dat we tegenover dieren geen verplichtingen hebben noemt hij een 'empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt'.⁴⁵ Hoe anders is de houding tegenover dieren in andere religies. De Egyptenaren plaatsten temidden van hun mummies van mensen die van ibissen, krokodillen en andere dieren. Alleen in Europa wordt het als een gruwel ervaren wanneer een mens naast zijn trouwe hond begraven wil worden.⁴⁶

Maar niet alleen het jodendom is daaraan schuldig, hij wijst ook op de filosofie. In de filosofie zijn het vooral de filosofieën van Descartes en van Kant die de scheiding tussen mens en dier het meest hebben beklemtoond.⁴⁷

Met veel begrip verhaalt Schopenhauer van een Brit die eens nadat hij een aap had doodgeschoten voor de rest van zijn leven in de war was door de blik die het dier hem had toegeworpen voordat hij zijn laatste adem uitblies. Hij geeft ook het voorbeeld van de idiote daad van iemand die 'um das Vergnügen der Jagd zu geniessen' een olifant had gedood. Toen hij de volgende dag op dezelfde plaats terugkwam waren alle andere olifanten gevlucht behalve één olifantje wiens moeder door de jager de vorige dag was afgeschoten. Zonder angst trad hij de jager weeklagend over het verlies tegemoet. Toen was de jager 'om'. Hij gevoelde een 'wahre Reue' over zijn daad en het was hem te moede alsof hij een moord had begaan.⁴⁸

Passages als bovengenoemde kan men begrijpen zonder dat men de metafysica van Schopenhauer daarbij betreft. Uiteindelijk krijgt zijn ethiek echter een

44. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 696.

45. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 773.

46. Zoals Frederik de Grote.

47. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 774.

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

dieptedimensie wanneer men onderkent van waaruit deze geschreven is. Het heeft natuurlijk daarmee te maken dat individuatie *schijn* is. En dat heeft weer daarmee van doen dat ruimte en tijd uiteindelijk niet in de werkelijkheid verankerd liggen, maar in het menselijk intellect dat zich daarvan bedient om de werkelijkheid te leren kennen (ideeën die hij aan Kant ontleende).⁴⁹ De hoogste bekroning krijgt de ethiek van Schopenhauer dan in de identificatie van de mens met al wat leeft. Diegene die in alles wat leeft zijn eigen wezen herkent, wiens bestaan derhalve met het bestaan van alle anderen samenvalt, diegene verliest door de dood ook slechts een klein aandeel van zijn bestaan:

er besteht fort in allen andern, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat, und die Täuschung verschwindet, welche sein Bewusstsein von dem der übrigen trennte.⁵⁰

Het is duidelijk dat dit hoge ethische inzicht op het eerste gezicht moeilijk te realiseren valt. Maar is dat niet altijd het geval wanneer een hoog ethisch ideaal wordt geformuleerd? Is dat niet hetzelfde bij de kern van de ethiek zoals ons deze door Jezus, Albert Schweitzer, Ghandi of Tolstoi wordt gepresenteerd?⁵¹ Het zal misschien ook geen verbazing wekken dat weinig schopenhauerianen tot in de laatste consequenties zijn meegegaan met wat schopenhauer aanbeveelt: de ontkenning van de wil tot leven. Toch lijkt de ethische houding die Schopenhauer aanbeveelt in gematigde vorm een goed richtsnoer om als ideaal te hanteren. Het is misschien door niemand korter en bondiger gezegd dan door de schopenhaueriaan Paul Deussen die stelt dat de ware morele houding in de mogelijkheid ligt van de 'Erweiterung des Ich über die Aussenwelt'.⁵²

Deussen geeft op een didactisch aantrekkelijke manier ook aan hoe we de ethiek van Schopenhauer tot leven kunnen brengen in onze alledaagse ervaringswereld. Er is een manier waarop het categorisch imperatief in de verschijningswereld zijn entree kan maken, schrijft hij. Dat kan doordat het zijn natuurlijke grenzen verbreedt. Allereerst doordat het ook onze familie, stamgenoten, landgenoten en tenslotte alle medemensen, zelfs de dieren en de gehele natuur 'zu empfinden und zu behandeln wie früher nur das eigene Selbst'.⁵³ In de instinctieve liefde tot onze echtgenoten, onze kinderen, onze medeburgers toont de natuur ons de weg waardoor eros, naar filia en agapè voert 'zum christlichen Liebe, die alles Lebende und Leidende umfasst, sich selbst im andern findet und fühlt und somit die fremden Leiden empfindet als die eigenen', schrijft Deussen in een poging om het christendom toch weer met het perspectief van

49. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 811.

50. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, p. 812. In deze zin ook: Fechner, G.Th., *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, 3e Auflage 1887.

51. En andere 'Gesinnungsethiker'. Vgl. daarover: Weber, Max, *Politik als Beruf*, Siebente Auflage, Duncker & Humblot, Berlin 1982 (1919).

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

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

Schopenhauer te verzoenen.⁵⁴ Het is echter duidelijk dat hij daarmee een zeer 'eigen christendom' presenteert en een interpretatie van de leer van de meester waarmee deze zelf niet accoord zou gaan. Het christendom predikt namelijk helemaal niet de uitbreiding die Deussen in het voetspoor van Schopenhauer meent te moeten aanprijzen. In het christendom – in tegenstelling tot boeddhisme en hindoeïsme – houdt de morele gemeenschap bij de mensen op. De leer van Kant lijkt daarom meer in overeenstemming met de christelijke godsdienst dan die van Schopenhauer.

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

Een en ander heeft echter van doen met de eigenaardigheid dat Deussen – geheel tegen de bedoelingen van Schopenhauer zelf in – weer een verzoening tot stand heeft proberen te brengen tussen christendom, Kant en Schopenhauer. Wij kunnen dit punt hier verder laten rusten. Voor ons is slechts van belang de vraag of de filosofie van Schopenhauer een basis kan vormen voor een nieuwe ethiek, een nieuwe inspiratiebron wellicht voor een verklaring van de rechten van levende wezens, een verklaring waarbij de rechten en belangen van andere aardbewoners dan de mens in acht worden genomen, en die vraag kan men niet anders dan bevestigend beantwoorden. Schopenhauer heeft inderdaad de ethiek van Kant een stap verder gebracht.

Terecht zijn dan ook de concluderende opmerkingen die Deussen maakt bij het denken van Kant in zijn geschiedenis van de filosofie. Deussen staat zeer positief tegenover Kant. Maar het bleef toch wachten op de voltooiing van de kantiaanse erfenis. Er zijn losse einden. Dat zou zo blijven 'bis die Vorsehung den Mann herbeiführte, welcher allein imstande war, Kants Gedanken in ihrer vollen Tiefe zu erfassen, sie von den ihnen anhaftenden Schlacken zu reinigen und in ihren Konsequenzen zu einem System von unvergänglichen Werte fortzuentwickeln'.⁵⁵

Die man was – natuurlijk – Schopenhauer. Deussen ziet in Schopenhauer de diepere denker ten opzichte van Kant. 'Dem fast übermenschlichen Scharfsinnen Kant' was het gelukt de grondslagen van een nieuwe ethiek te ontwikkelen, schrijft Deussen, 'Schopenhauers unermesslich weiter und tiefer Geist war dazu berufen, diese Entdeckung fruchtbar zu machen, indem er ihre Strahlen von dem Centrum des eigenen Innern aus bis zur Peripherie der Welt ausbreitete und dadurch wissenschaftlich gewann, was Jahrtausende lang die ahnungsvollen Stimmen der Weisesten unter den Menschen nur bildlich auszudrücken wussten'.⁵⁶

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

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

56. Deussen, Paul, *Die Elemente der Metaphysik*, J.J. Meyer, Aachen 1877, p. 45.

Het is een gezwollen passage, zeker. Het is een toon die we in een cynische tijd niet gemakkelijk meer zullen aanheffen. Maar is het werkelijk zo wereldvreemd?

6.10 De notie van een 'morele blinde vlek'

Het valt te vrezen dat de hiervoor gepresenteerde stelling van Schopenhauer, Bentham en anderen die hebben gebroken met het radicaal anthropocentristisch wereldbeeld van Kant – de stelling namelijk dat dieren moeten worden gezien als wezens met een morele status en eventueel ook rechten – voor vele lezers een 'dode hypothese' is. Dat laatste is een term die is geïntroduceerd door William James.⁵⁷ Hij doelt daarmee op het psychologisch feit dat sommige ideeën weliswaar logisch zouden kunnen verdedigd, maar dat ze voor mensen eenvoudigweg geen levensvatbare optie zijn. Men acht dat soort zaken 'absurd', te gek om over te praten, en ja, te gek om over na te denken zelfs. Er zijn ook maar weinig mensen die zich überhaupt *uitgedaagd* voelen door een argumentatie overeenkomstig de lijnen zoals uitgezet door Schopenhauer en door Bentham. Men begint met het opsommen van verschillen tussen mens en dier – alsof iemand die zou ontkennen.

Het is inderdaad uitermate moeilijk om door een muur van onwil en onbegrip heen te breken. Toch kan men daar naar blijven zoeken. Een geschikt aanknopingspunt is misschien het stellen van de vraag wat vroegere generaties zouden hebben gedacht van onze morele handel en wandel? Hoe zou bijvoorbeeld Socrates denken over ons hedendaags moreel besef? Hoe zou Boeddha oordelen over de ethiek van de twintigste eeuw? Wat zou Jezus denken van onze moderne lijst van ethische waarden, zoals opgesomd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948)?

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

De verleiding is groot om te denken dat we eigenlijk wel *weten* hoe we goed zouden moeten leven. Het probleem is alleen dat we het niet *doen*. De geest is gewillig, het vlees is zwak, zegt men dan. Maar zeker zo interessant als het oordeel van het verleden over het heden, lijkt een andere vraag. Hoe zouden toe-

57. James, William, 'The Will to Believe', in: William James, *Writings 1878-1899*, The Library of America 1984, p. 457-479.

komstige generaties denken over onze morele ontwikkeling? Hoe zouden zij aankijken tegen de wijze waarop wij onze samenleving hebben ingericht? Niemand weet natuurlijk welke moreel exemplarische figuren de toekomst in petto heeft, welke moderne equivalenten voor Socrates, Boeddha en Jezus zich zullen manifesteren. Maar dát zij er zullen zijn ligt voor de hand. Hoe zouden die toekomstige morele leraren tegen ons aankijken? Tegen de wijze waarop mannen en vrouwen met elkaar omgaan? De manier waarop we ons verhouden tot medemens, milieu en dier?

Alvorens die vraag te beantwoorden is het misschien interessant eerst eens te kijken naar hoe wij het verleden bezien en er dan met name op te letten hoe bepaalde zaken die we *nu* als morele vanzelfsprekendheden zien *toen* werden gewaardeerd.

6.11 Slavernij: een morele blinde vlek van de ouden

Neem slavernij.

Een van de meest fascinerende fenomenen in de cultuurgeschiedenis van de mensheid is de wijze waarop elementen die wij nu zien als de hoogste uitingen van onze beschaving, vermengd waren met zaken die wij nu zien als manifestaties van een stuitend barbarisme.

Dat valt duidelijk te maken met een voorbeeld. Drie denkers zijn in zekere zin representatief voor het hoogste wat respectievelijk de klassiek-griekse, de middeleeuws-christelijke en de modern-humanistische cultuur is geworden. Men kan denken aan Plato, Thomas van Aquino en Thomas Jefferson.

Plato formuleerde in de vijfde eeuw voor Christus een hoogstaand ideaal van een oriëntatie op absolute zedelijke waarden.

Thomas van Aquino probeerde in de dertiende eeuw de middeleeuwse cultuur van een duurzaam christelijke signatuur te voorzien door het klassieke denken en het bijbelse met elkaar te verzoenen.

Thomas Jefferson schreef in 1776 de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring waarin hij proclameerde dat 'all men are created equal'. Mensen zouden in het bezit zijn van enkele onvervreembare rechten als 'life, liberty, and the pursuit of happiness'. Deze theorie over mensenrechten heeft tegenwoordig mondiale betekenis gekregen. Niet alleen omdat de mensenrechten door de Verenigde Naties in 1948 tot 'common standard of achievement' werden verklaard, maar ook omdat de meeste naoorlogse grondwetten mensenrechten hebben opgenomen als idealen voor overheidsoptreden.

Maar ondanks deze verheven theorieën – theorieën die wij geneigd zijn om als hoogtepunten te zien van wat de westerse beschaving heeft voortgebracht – hadden zij alle drie een *morele blinde vlek*. Althans vanuit ons hedendaags gezichtspunt bezien. Zowel Plato als de twee Thomassen bleken namelijk geen enkel probleem te hebben met slavernij. Plato verdedigde slavernij zelfs⁵⁸ (net

58. Plato, *De Republiek*, 469. St. Aristoteles, *Politica*, I/5.

als zijn leerling Aristoteles trouwens). Datzelfde gold voor Thomas van Aquino.⁵⁹ En Jefferson gedoogde slavernij. Plato *had* ook vier slaven. Thomas Jefferson had er in 1787 – dat was in het jaar dat de Amerikaanse grondwet werd aangenomen – zelfs meer dan 149.⁶⁰

De slavernij werd pas in de achttiende eeuw van enkele kritische kanttekeningen voorzien (onder andere door de filosoof Condorcet) en na een lange strijd uiteindelijk in de negentiende eeuw afgeschaft. Dat was negentien eeuwen(!) na het proclameren van de bergrede die toch vele van die christelijke plantagehouders in het Zuiden van America althans voorgaven te onderschrijven.

6.12 Wreedheid bij de romeinen

Die merkwaardige mengeling van beschaving en barbarij – nogmaals: zoals wij dat nu zien – tref je ook in andere perioden aan. Denk aan de wreedheden in de Romeinse beschaving. De negentiende eeuwse historicus W.E.H. Lecky heeft een overzicht gegeven van de enorme wreedheden (tenminste zo ervaren wij dat tegenwoordig) die ten aanzien van zowel mensen als dieren werden begaan tijdens de Romeinse spelen.⁶¹ Een beer en stier werden aan elkaar vastgeketend en rolden vechtend door het zand. Veroordeelden werden in dierenvelen gekleed en voor de wilde beesten gegooid die eerst gek waren gemaakt met gloeiende poken. Onder Caligula werden eens op één dag vierhonderd beren gedood. Onder Nero vochten vierhonderd tijgers met stieren en olifanten. Nero verlichtte zijn tuinen door christenen als kaarsen aan te steken. De 'craving for blood' was zo groot, schrijft Lecky, dat een vorst die de spelen zou afschaffen meer impopulair zou worden dan een vorst die geen graan zou uitdelen. Het volk wil brood en spelen, heet het. Vooral spelen dus.

Maar men kan ook denken aan zaken die dichterbij liggen. De handelingsonbekwaamheid van de gehuwde vrouw is in de jaren vijftig van deze eeuw opgeheven. Dat wil dus zeggen dat lange tijd juridisch een gehuwde vrouw min of meer onder curatele van haar echtgenoot stond. Het vrouwenkiesrecht dateert van het begin van deze eeuw.

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

Het meest fascinerende met dit soort voorbeelden is dat zaken die ons tegenwoordig tot heftige verontwaardiging stimuleren door tijdgenoten nauwelijks werden besproken. Plato en Aristoteles *rechtvaardigden* de slavernij.

59. Summa Theologica, I qu. 21 a 1 ad 3.

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

61. Lecky, W.E.H., *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, I, Longmans, London 1869, p. 280-282.

Men kan zeggen: 'wat verschrikkelijk'. Ja, maar wat misschien nog wel erger is, is dat voor de mensen in hun samenleving het een punt was waarover niet eens werd nagedacht. Het werd geaccepteerd zonder dat het een rechtvaardiging behoeftte.

De vraag is nu natuurlijk: hebben ook wij, *in deze tijd*, van die blinde vlekken, zoals we die nu in voorgaande generaties kunnen aanwijzen? Kijken over driehonderd jaar enkele morele voortrekkers of misschien wel de samenleving als geheel naar ons op dezelfde manier zoals wij nu naar Plato, Thomas van Aquino en Thomas Jefferson kijken in relatie tot de slavernij? En om welke morele blinde vlekken zou het dan gaan?

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

6.13 Hoe komen we onze blinde vlekken op het spoor?

Wanneer we op het spoor willen komen van onze moreel blinde vlekken dan is het misschien interessant weer even terug te denken aan de blinde vlekken van voorgaande generaties. Waaruit bestaan die? Is daarin soms een bepaald patroon te onderkennen? Mijn antwoord zou het volgende zijn. Wat ons nog het meeste verbaast, is dat mensen niet in staat zijn de tegenspraken te onderkennen die zich – voor ons althans – voordoen tussen *bepaalde* onderdelen van een beschaving en *andere* delen. Wanneer slavernij voorkomt in een barbaarse samenleving, dan geeft ons dat niet te denken. We verwachten niet anders. Maar wat ons frappeert, is dat Plato en Aristoteles, mensen die zulke verheven ethische idealen wisten te formuleren, ja het *gelijkheidsbeginsel* zelfs onderschreven, slavernij hebben verdedigd. Het is het *contrast* dat ons treft: barbaarse enclaves in een overwegend geciviliseerde samenleving. Zeer grote geesten wisten kennelijk niet de verbinding te maken tussen hun eigen beleden uitgangspunten, theorieën, wetenschappelijke ontdekkingen zelfs, en bepaalde delen van hun cultuur.

Het blijkt een hard feit te zijn in de geestesgeschiedenis dat de consequenties van bepaalde 'morele ontdekkingen' soms pas honderden of zelfs duizenden jaren later getrokken worden. Laten we bijvoorbeeld weer eens kijken naar de erkenning van het gelijkheidsbeginsel, zoals dat naar voren komt in bepaalde morele theorieën of zelfs verklaringen van rechten.

Misschien is het aardig om een Nederlandse mensenrechtenverklaring als uitgangspunt te nemen. In de 'Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger', een Nederlandse mensenrechtenverklaring uit 1795, wordt gesteld dat 'alle Menschen met gelyke rechten geboren worden'; dat 'ieder Mensch het regt heeft, om God zoodanig te dienen, als hy wil, of niet wil, zonder daarin op eenigerlei wyze gedwongen te kunnen worden'; dat 'ieder stem hebben moet in de wetgevende Vergadering der geheele Maatschappy, het zy persoonlyk, het zy door eene by hem mede gekozene vertegenwoordiging'; dat 'alle Menschen gelyk zyn, allen verkiesbaar zyn to alle Ampten en Bedieningen zonder eenige andere redenen van voorkeur dan die van deugden en bekwaamheden'; dat 'een iegelyk het regt heeft om van ieder Amptenaar van het publiek bestuur rekening en verantwoording van zyn bewind te helpen afvorderen'; dat de 'Soeverainiteit by het geheele Volk berust' (cursivering toegevoegd; PC).

Maar 'alle', 'ieder', 'iegelyk' en 'geheel' betekent hier toch niet wat wij er nu onder geneigd zijn te verstaan.⁶² Dat is onmiddellijk duidelijk wanneer men bedenkt dat het algemeen kiesrecht nog maar van het begin van deze eeuw dateert.

Een naïeve benadering die door kennisname van de historische feiten dus wordt geloochenstraft zou zijn dat tot 'de mens' wel zal worden gerekend wat de *biologische kenmerken* heeft van de soort *homo sapiens*. Maar zo blijkt dat niet te werken. We weten nu dat er een *biologische* soort *homo sapiens* is en een *sociale* soort *homo sapiens*. Wie tot de eerste categorie behoort, behoort nog niet tot de laatste categorie. Slaven, vrouwen, kinderen, zwarten, gelen, bruinen, roodhuiden – eeuwenlang was op hen de kwalificatie 'mens' in sociale zin niet van toepassing. Toen Odysseus thuiskwam hing hij voor relatief geringe vergrijpen eerst een dozijn slavinnen op die hij verdacht van ongehoorzaam gedrag tijdens zijn afwezigheid. Zo'n daad werd gezien als een 'matter of expediency, not of right and wrong', zoals Aldo Leopold het formuleerde. De ethische structuur van die tijd was dat slaven eenvoudigweg nog niet onder het beslag van rechten vielen.⁶³

6.14 Vrouwen en dieren

Dat zou nog duizenden jaren het geval blijven, hoewel het *beginsel* van gelijkheid zich al aan het begin van onze jaartelling als een belangrijk ethisch principe had opgedrongen. Maar de beschavingsgeschiedenis bestaat kennelijk daaruit dat men langzaam aan alle sub-categorieën van de biologische soort *Homo Sapiens* als 'mensen' in de zin van 'ethisch gelijkwaardige mensen' en als subject

62. Vgl. hierover: Loof, J.P., 'De Verklaring van de rechten van de mens en van de burger – tweehonderd jaar mensenrechten in Nederland', in: *NJCM-Bulletin*, oktober 1996, p. 867-872.

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

van bepaalde rechten gaat erkennen. Blank of zwart; man of vrouw; kind of volwassene – het zijn allen mensen.

Het heeft bijna tweeduizend jaar geduurd voordat men dat idee in zijn uiterste consequenties ging doordenken. Dat manifesteert zich onder andere in de moeizame erkenning van de rechten van vrouwen. Toen Mary Wollstonecraft in 1792, drie jaar voor de 'Verklaring van de Rechten van de Mens en de Burger', haar *Vindication of the Rights of Woman* schreef, riep dat nog veel hilariteit op.⁶⁴ Er verscheen een anoniem geschrift van een filosoof uit Cambridge die wij nu hebben kunnen identificeren als Thomas Taylor, die verklaarde dat de argumentatie die Wollstonecraft ten beste gaf ook zou kunnen worden gehanteerd voor dieren. Daarmee was volgens Taylor afdoende aangetoond dat vrouwen *niet* het subject konden zijn van rechten.

Wanneer we nu tegen die redenering aankijken treft ons dat als naïef. De gedachte dat misschien ook dieren wel bepaalde rechten zouden kunnen hebben komt kennelijk bij Taylor niet op. Maar een hedendaagse vraag zou kunnen zijn wat zich daar eigenlijk tegen zou verzetten? Waarom zouden we niet dieren, net als vrouwen, zwarten en slaven kunnen erkennen als *draggers van rechten*?

Een van de meest voorkomende strategieën om aan dieren rechten te onzeggen, is door erop te wijzen dat zij een bepaald kenmerk X zouden missen dat hen ongeschikt maakt als dragers van rechten. De redenering is vaak deze. Men gaat ervan uit dat alleen mensen kenmerk X hebben en op basis van kenmerk X wordt dan aan dieren ontzegd dat zij dragers van rechten kunnen zijn.

Het bekendste voorbeeld van deze argumentatie is die van Immanuel Kant. Hiervoor zijn we uitvoerig stil gestaan bij zijn ideeën op dit punt.

6.15 Bentham en Jefferson

Voorondersteld aan deze opvatting van Kant is dat wanneer bij een bepaalde soort intellectuele vermogens worden aangetroffen dit zou moeten worden 'beloond' door het toekennen van rechten. Misschien dat er een onderbouwing van die stelling te geven is, maar die zou dan wel nadrukkelijk gepresenteerd moeten worden.

Het ongerijmde van de redenering van Kant kan men duidelijk maken met een citaat van Jefferson. Jefferson schreef eens dat hoewel Sir Isaac Newton superieur is aan anderen in intellectueel opzicht, dit nog niet betekent dat hij ook meer rechten heeft of hij de rechten van anderen mag schenden.⁶⁵ Voor Jefferson zijn intellectuele vermogens kennelijk niet doorslaggevend voor de vraag of we een wezen rechten moeten toekennen.

64. Wollstonecraft, Mary, *Vindication of the Rights of Woman*, edited with an introduction by Miriam Brody Kramnick, Penguin Books, Harmondsworth 1982 (1792).

65. Aangehaald bij: Singer, Peter, *Animal Liberation*, Second Edition, Jonathan Cape, London 1990, p. 6.

Diezelfde gedachte treft men aan bij Jeremy Bentham en Bentham verwoordde ook de radicale consequentie die men uit het inzicht van Jefferson kan trekken. Die consequentie is deze. Als verschil in intellectuele capaciteiten *tussen mensen* niet relevant is voor een verschil in rechten (hetgeen trouwens ook uitgangspunt lijkt te zijn in de behandeling van geestelijk gehandicapten en babies – die we tenslotte ook niet rechteloos verklaren), waarom zou datzelfde verschil dan wél relevant zijn *tussen mens en dier*?

In een bekende passage die hiervoor al is aangehaald schreef hij dat er een tijd zou kunnen komen waarin de rest van de schepping de rechten erkend zou krijgen die alleen door tirannie aan hen onthouden is. De Fransen hebben ontdekt dat de zwarteheid van de huid geen reden is om een menselijk wezen aan de willekeur van zijn onderdrukker uit te leveren.⁶⁶ Er zou best eens een dag kunnen komen waarop we tot het inzicht komen dat het aantal benen dat we hebben, de aard van de huid of de aard van het beendergestel geen reden zijn om verschil te maken ten aanzien van het respecteren van rechten. Ook die zogenaamde verheven kenmerken – redelijkheid, waardigheid, het vermogen tot taal – zijn niet toereikend om de mens uit het rijk der natuur te verheffen. Men wijst wel op de betekenis van de *rede*, zegt hij. Maar een volgroeide hond of een volwassen paard is ongetwijfeld redelijker dan een kind van een dag, een week of een maand oud. En dan volgt die beroemde zin van Bentham die in alle boeken over dierenrechten en dierenwelzijn wordt aangehaald: 'The question is not, Can they *reason*? nor Can they *walk*? but, Can they *suffer*?'⁶⁷

Dat was in 1789. Bentham's opmerking werd door zijn tijdgenoten totaal niet opgemerkt. Het rationalistisch wereldbeeld had voor deze bizarre gedachte geen enkele aandacht. Zoals hiervoor reeds bleek, vijf jaar later zou Immanuel

66. Zeer vooruitstrevend over dit onderwerp was de Franse verlichter Condorcet. Hij correspondeerde met Benjamin Franklin in 1773 over de mogelijkheden die de negers zouden hebben tot ontplooiing van hun capaciteiten. Franklin antwoorde op 20 maart 1774: 'Ik denk dat hun natuurlijk begripsvermogen niet te kort schiet, maar zij missen het voordeel van de scholing'. In 1781 viel Condorcet in een in Zwitserland uitgegeven betoog, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, de Amerikaanse kolonisten en andere verdedigers van slavernij aan. Het maakte in 1781 echter nog niet veel indruk. Pas zeven jaar later, toen het opnieuw werd uitgegeven, vond het een zekere weerklank. Bentham's *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* dateert van 1780. Vgl. Badinter, Elisabeth, en Badinter, Robert, *Markies de Condorcet, 1743-1794*, Een intellectueel in de politiek, Uitgeverij G.A van Oorschot, Amsterdam 1993 (oorspronkelijk in het Frans, Parijs 1988), p. 128.

67. Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart, Methuen, London/New York 1982, p. 283 (ch. 17). Dit werk van Bentham werd gedrukt in 1780, maar pas negen jaar later gepubliceerd omdat de schrijver onvolkomenheden had ontdekt. Honderd jaar later, in 1880, merkte Minister Modderman in de Kamer op dat het wel eens zou kunnen zijn dat de stelling dat dieren geen rechten hebben geen andere grond heeft dan het feit dat de vraag 'Wie heeft rechten?' door *mensen* beantwoord werd. Vgl. Verburg, M.E., *Geschiedenis van het Ministerie van Justitie*, Deel I, Sdu, Den Haag 1994, p. 418. In datzelfde jaar 1880 merkte de evolutionist Asa Gray op dat we niet willen erkennen dat mensen van dieren afstammen, omdat zulks zou betekenen dat we dieren ook rechten zouden moeten geven. En dat willen we niet. Vgl. Gray, Asa, *Natural Science and Religion*, Charles Scribner's Sons, New York 1880, p. 103.

Kant formuleren dat mensen alleen maar verplichtingen kunnen hebben tegenover andere mensen.

6.16 **Can they suffer? Een paard wel, een garnaal niet**

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

Daarmee hebben we dan tevens een criterium aan de hand gedaan op grond waarvan we kunnen beoordelen welke dieren *wel* en *niet* een morele statuur kunnen hebben. Het zijn de dieren die kunnen lijden. Een garnaal lijdt minder dan een paard. Daarom lijkt het redelijk ook meer rekening te houden met de belangen van een paard dan met de belangen van een garnaal.

Hoe weten we wat in een dier omgaat, zal men vragen? Hoe weten we wat dieren voelen? In beginsel hebben we daarvoor geen andere criteria dan die we hebben voor mensen. Wij weten van elkaar niet wat wij voelen. Wat wij kunnen doen, is elkaars reacties duiden. Sla Afshin Ellian met een stok op zijn hoofd en hij roept 'au'. De pijn die hij voelt is hem uit eigen ervaring bekend. Als Afshin nu een hond met een stok op zijn hoofd slaat en die hond roept 'kai' dan is het waarschijnlijk dat die hond iets soortgelijks heeft gevoeld als Afshin. Wellicht dat een vergelijking van ons centraal zenuwstelsel nog additioneel materiaal aandraagt voor ons vermoeden dat wanneer we eenzelfde zenuwstelsel hebben, we ook hetzelfde soort gevoelens zullen hebben.

Natuurlijk, deze conclusies zijn allemaal maar voorlopig. Misschien dat in de toekomst biologen ontdekken dat ook garnalen pijn voelen of zelfs planten. Dan zou dat een reden zijn om ons gedrag ten aanzien van garnalen en planten aan te passen. Maar voorlopig zitten we in een morele fase waarin we bepaalde 'gevoelige' wezens een morele status ontzeggen louter op basis van het feit dat zij niet de *macht* hebben om voor hun belangen op te komen. Wij verwachten dan ook dat dát de blinde morele vlek zal blijken te zijn waarover toekomstige generaties zich met verbazing zullen buigen wanneer zij onze tijd bestuderen.

Het ligt voor de hand dat toekomstige generaties met verbijstering zullen kijken naar de uiterst langzame erkenning van het idee dat ook dieren een morele status hebben. Zij zullen naar ons kijken en het volgende over ons zeggen. 'Hoe kan dat nou toch? Zij zien dat geluk en het vermijden van lijden belangrijke waarden zijn. Zij zien dat een volwassen ethiek daar rekening mee moet houden. Zij zien dat niet alleen menselijke dieren lijden, maar ook niet-menselijke. Maar tóch slagen zij er niet in om de verbinding tussen die ideeën te leggen?'

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

De vraag is dan: hoe kan daarin verandering komen? Hier presenteren zich twee perspectieven: dat van de dierenbevrijding en dat van het toekennen van rechten aan dieren.

6.17 Peter Singer over de bevrijding van dieren

De meest bekende protagonist van het eerste perspectief is de Australische filosoof Peter Singer.⁶⁸ Diens pleidooi voor dieren-bevrijding in 1975 (*Animal Liberation*) opende talloze mensen de ogen voor het lijden dat wij dieren aandoen. Deze tirannie heeft in het verleden al een grote hoeveelheid pijn en lijden veroorzaakt en dat gaat door tot op de dag van vandaag, aldus Singer. 'The struggle against this tyranny is as important as any of the moral and social issues that have been fought over in recent years'.⁶⁹

Hij zegt zich ervan bewust te zijn dat de meeste lezers zijn standpunt als 'wild exaggeration' zullen afdoen. Maar is dat niet altijd aan de orde wanneer men zich met een ongebruikelijk standpunt tot andere mensen richt?

Het is van belang te benadrukken dat het niet gaat om het standpunt dat we dieren zo lief en aardig vinden. Men hoeft niet in het bijzonder een liefhebber van dieren te zijn om de strijd voor dierenbevrijding te steunen. 'We didn't 'love' animals', schrijft Singer over zijn vrouw en zichzelf. 'We simply wanted them treated as the independent sentient beings that they are, and not as means to human ends – as the pig whose flesh was now in our hostess's sandwiches had been treated'.

Uit de hiervoor aangehaalde passages blijkt al dat Singer zich niet beroept op *rechten* van dieren. Hij is geen voorstander van rights-talk. Singer is *utilist* en hij beweegt zich dus in de traditie van Bentham. Hij heeft het over de dieren als 'sentient beings' en daarop is ook zijn betoog voor hun belangen gebaseerd. Zouden zij geen gevoel hebben, dan zouden we ons aan hun belangen niets gelegen behoeven te laten liggen. (Denk aan Bentham's vraag: 'Can they suffer?'). Misschien kan men in het utilisme van Singer nog wel een kantiaanse correctie onderkennen. Immers hij zegt ook dat we de dieren niet als *middelen* mogen gebruiken voor *onze* doelen. Maar daar blijft het dan bij. Hij stapt niet over op 'rights-talk'.

Singer is een glashelder auteur met een indringende betoogtrant. Zijn *Animal Liberation* heeft dan ook veel betekend voor zaak van de dierenbevrijding. Type-rend is echter dat deze filosoof ook steeds praktisch blijft. Hij verdiept zich niet alleen in vragen van principe, maar ook van strategie. Hoe komt het bijvoorbeeld dat de dierenbevrijding zo moeizaam van de grond komt, vraagt Singer?

68. Zijn bekendste boek is: Singer, Peter, *Animal Liberation*, Second Edition, Jonathan Cape, London 1990 (1975). Vgl. verder: Singer, Peter, *How Are We to Live?*, Ethics in an Age of Self-Interest, Prometheus Books, Amherst, New York 1995 (1993); Singer, Peter, *Life & Death*, The Collapse of Our Traditional Ethics, Oxford University Press, Oxford etc. 1994; Cavalieri, Paola & Singer, Peter, *The Great Ape Project*, Equality beyond Humanity, Fourth Estate, London 1993.

69. Singer, *Animal Liberation*, p. i.

Allereerst is een significant verschil met andere bevrijdingsbewegingen dat de geëxploiteerde groep geen georganiseerd protest kan laten horen tegen de behandeling die hen ten deel valt. Er zijn anderen die het pleit moeten voeren. 'Human beings in pain (...) have one behavioral sign that nonhuman animals do not have: a developed language'.

Een ander probleem is dat de exploiterende groep direct geïnvolveerd is in het proces van uitbuiting. Er zijn maar heel weinig mensen die niet op de een of andere wijze dieren eten, op dieren jagen, cosmetica gebruiken die op dieren is uitgetest enz. Dat is een andere situatie dan bijvoorbeeld de bewoners van de Noordelijke staten die de Zuiderlingen kritiseerden ten tijde van de slavernij. 'People who eat pieces of slaughtered nonhumans every day find it hard to imagine what else they could eat. On this issue, anyone who eats meat is an interested party. They benefit – or at least they think they benefit – from the present disregard of the interests of nonhuman animals'. Hoevelen van de Zuiderlijke slavenhouders werden daadwerkelijk overtuigd door de argumenten van de Noorderlingen?

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

6.18 Tom Regan en de rechten van dieren

Nu weten we dat op het utilisme in de continentale filosofie allerlei reacties zijn gekomen. Men kon dan ook voorspellen dat op het utilistisch pleidooi voor de bevrijding van dieren een op rechten gebaseerd pleidooi zou volgen. Bentham wees de mensenrechten van zijn tijd af als 'nonsense upon stilts',⁷⁰ maar hij heeft de traditie van het formuleren van wensen in de vorm van rechten niet stop kunnen zetten. Integendeel, de enorme proliferatie van rechten moest in de tijd van Bentham eigenlijk nog plaatsvinden.

Na Singer werden ook verschillende pleidooien voor de rechten van dieren gehouden. Met name Tom Regan is naar voren gekomen als een invloedrijk auteur op dit terrein.⁷¹ Regan wil twee stellingen verdedigen. Allereerst dat dieren bepaalde basale rechten hebben en als tweede dat die rechten een fundamentele verandering van de manier waarop wij dieren behandelen met zich mee zouden moeten brengen.⁷² Hij stelt verder dat men niet moet denken dat

70. Vgl. hierover: Waldron, Jeremy, (ed.), *Nonsense upon stilts*, Bentham, Burke and Marx on the rights of man, Methuen, London and New York 1987.

71. Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Routledge & Kegan Paul, London/Melbourne/Henley 1983.

72. Regan, *The Case for Animal Rights*, p. xii.

de dierenrechtenbeweging op de een of andere manier gekant zou zijn tegen de mensenrechtenbeweging. 'The animal rights movement is a part of, not opposed to, the human rights movement'.

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

Regan gaat uitvoerig in op de theorie van Descartes. Volgens Descartes zijn dieren 'thoughtless brutes', automata, machines. Ondanks de schijn van het tegendeel: dieren hebben geen bewustzijn, zijn kunnen niets zien noch iets horen. Zij ervaren noch honger noch dorst, noch angst, noch boosheid. Dieren zijn als klokken. Net als klokken kunnen dieren dingen beter dan mensen, maar zij zijn zich nergens van bewust.

Een van de manieren om Descartes te kritiseren was zijn gedachten te radicaliseren en deze ook op mensen van toepassing te verklaren. Dat deed LaMettrie. Als we dieren niet als bewuste wezens zouden moeten beschouwen omdat we hun gedrag middels mechanische principes kunnen verklaren, waarom zouden we dan niet hetzelfde doen met mensen, vroeg LaMettrie zich af? En zouden we dan niet moeten aannemen dat niet alleen dieren, maar ook mensen machines zijn?

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

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

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

Rond deze problematiek heeft zich inmiddels een enorme discussie ontwikkeld. Wie op Internet gaat zoeken naar 'animal rights' wordt geconfronteerd met vele artikelen.⁷³ Ook de meeste inleidingen in de ethiek die in het Engels

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

verschijnen, bevatten hoofdstukken over de rechten en het welzijn van dieren.⁷⁴

James Rachels, een van de meest interessante auteurs op dit terrein,⁷⁵ gaat – geïnspireerd door Darwin – frontaal de confrontatie aan met het westerse mensbeeld: 'The traditional doctrine of human dignity is speciesist to the core, for it implies that the interests of humans have priority over those of all other creatures'.⁷⁶ De dieren-activisten pleiten voor een radicale verandering van onze wereldbeschouwing, waarbij zij vaak ook een confrontatie aangaan met de dominante anthropocentische uitgangspunten van onze cultuur.

Wanneer we vanuit déze optiek naar de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens gaan kijken en beoordelen of de 'menselijke waardigheid' een geëigende notie is om onze ultieme morele binding op te grondvesten is duidelijk wat het antwoord moet zijn. Dat luidt ontkennend. De menselijke waardigheid is welbeschouwd een discriminerende notie, omdat het een onderscheid maakt waar geen onderscheid gemaakt zou mogen worden. Het lijkt niet al te speculatief te veronderstellen dat déze tijd wordt gekenmerkt door een morele blinde vlek jegens dieren en dat we over tweehonderd jaar met dezelfde verbazing naar de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens kijken als wij nu naar een of andere codificatie van de rechten van bepaalde standen of een democratie die slaven en vrouwen uitsluit. De huidige grondslag van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens zal worden beschouwd als botte discriminatie.

Maar, zo zal misschien iemand tegenwerpen, is de hier ingezette lijn niet volledig in strijd met het in hoofdstuk zes beweerde? Daar is betoogd dat proliferatie van rechten een grote bedreiging vormt voor de traditie van het denken in mensenrechten. Is het toekennen van rechten *aan dieren* dan niet een volgende te laken stap in dat proces?

Het antwoord luidt ontkennend. Het toekennen van rechten aan dieren is geen proliferatie van rechten, omdat het geen nieuwe rechten creëert. De dierenrechten-beweging vraagt slechts om een gelijke distributie van rechten en opheffing van discriminatie. De discriminatie van het *speciesisme*.

74. Vgl. Nuttall, Jon, *Moral Questions, An Introduction to Ethics*, Polity Press, Oxford 1993, p. 178-194; McInerney, Peter K., en Rainbolt, George W., *Ethics*, Harper Perennial, Harper Collins, New York 1994, p. 203-217; Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 1990 (1979), p. 48-72; Art, Brad, *Ethics and the Good Life, A Text with Readings*, Wadsworth, Belmont, California 1994, p. 487-513.

75. Rachels, James, *Created from Animals, The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford etc. 1991. Vgl. verder: Rachels, James, *The End of Life, Euthanasia and Morality*, Oxford University Press, Oxford etc. 1986, in het Nederlands vertaald onder de titel *Leven en sterven*. Met een voorwoord van H.M. Dupuis, Het Spectrum, Utrecht 1987; Rachels, James, ed., *Moral Problems, Third Edition*, Harper/Collins Publishers, New York 1979.

76. Rachels, *Created from Animals*, p. 181.