

De strijd van gelijkheid en vrijheid

REDACTIE

Jasper Doomen

Afshin Ellian

DE STRIJD VAN GELIJKHEID EN VRIJHEID

REDACTIE:
JASPER DOOMEN
AFSHIN ELLIAN

BOOM JURIDISCHE UITGEVERS
Den Haag
2015

DE GELIJKHEID EN VRIJHEID VAN MENSEN EN ANDERE DIEREN

*Paul Cliteur & Janneke Vink**

INLEIDING

Door de eeuwen heen zijn vele fysieke en verbale veldslagen geleverd in de strijd voor vrijheid en gelijkheid.¹ Vandaag de dag plukken wij daar in het westen nog iedere dag de vruchten van. Westerlingen genieten het uitzonderlijke privilege zich niet dagelijks meer te hoeven inspannen om gelijke behandeling en een zekere mate van vrijheid te kunnen ervaren. Wij bevinden ons in de comfortabele positie waarin onze meest basale rechten meestal als vanzelfsprekend worden gerespecteerd.²

De belangrijkste juridische documenten ter wereld staan bol van gelijkheids- en vrijheidsrechten. Zo verzekert het Europees Verdrag tot bescherming van de Rechten van de Mens en de fundamentele vrijheden (hierna: EVRM) ‘het recht van een ieder op leven’³ en heeft ‘een ieder recht op vrijheid en veiligheid van zijn persoon’.⁴ Ten aanzien van deze rechten en vrijheden mag voorts op geen enkele wijze worden gediscrimineerd: ‘enig onderscheid op welke grond ook’ is uit den boze, zo luidt het Europese verdrag.⁵ Ook onze Amerikaanse westerburen hebben de liberale idealen stevig verankerd in de constitutie. Het Veertiende Amendement verbiedt staten om personen zonder eerlijk proces van hun leven, vrijheid of eigendom te beroven en garandeert bovendien gelijke wettelijke

* Delen van dit artikel hebben wij voor het eerst gepubliceerd in Paul Cliteur en Janneke Vink, “Kunnen we vleesconsumptie verbieden?”, in: *Ars Aequi* vol. 63, nr. 9 (2014), pp. 658-663.

1 Een mooi overzicht daarvan geven: A.C. Grayling, *Liberty in the Age of Terror: A Defence of Civil Liberties and Enlightenment Values*. Bloomsbury, London, Berlin, New York 2009; J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. Macmillan, St. Martin's Street, London, 1920. Zie voor een analytische benadering van het gelijkheidsbegrip: Jasper Doomen, “Basic equality as a post-revolutionary requisite”, in: *International Journal of Sociology and Social Policy* vol. 33, no. 7/8 (2013), pp. 400-409; Jasper Doomen, *Freedom and Equality in a Liberal Democratic State*. Gent: Bruylant, 2014, hoofdstukken 1-6 (pp. 17-88), gebaseerd op dissertatie Universiteit Leiden (*Freedom and Equality as Necessary Constituents of a Liberal Democratic State*), 2014.

2 Dat was ook aanvankelijk de houding ten aanzien van het EVRM. Waarom zou Nederland dat moeten ratificeren? Zijn niet alle mensenrechten hier volkomen gerealiseerd? Zie daarover: Y. S. Klerk en L. van Poelgeest, “Ratificatie à contre coeur: de reserves van de Nederlandse regering jegens het Europees verdrag voor de Rechten van de Mens en het individueel klachtrecht”, in: *RM Themis* 5 (1991), pp. 220-246.

3 Artikel 2 van het EVRM.

4 Artikel 5 van het EVRM.

5 Artikel 14 van het EVRM.

bescherming van alle personen.⁶ Deze hedendaagse interstatelijke juridische documenten slagen erin het belang van gelijkheid en vrijheid te benadrukken.

Eén van de belangrijkste intercontinentale documenten ter wereld, de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (hierna: UVRM) spant in dit opzicht de kroon.⁷ 'Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren', zo stelt artikel 1 van de UVRM onomstotelijk vast. Die gelijkwaardigheid brengt een verbod op discriminatie met zich mee: 'een ieder heeft aanspraak op alle rechten en vrijheden (...) zonder enig onderscheid van welke aard ook'.⁸ Daarnaast wordt het recht op leven, vrijheid en de onschendbaarheid van de persoon erkend,⁹ hetgeen logischerwijs gepaard gaat met een verbod op slavernij¹⁰ en foltering.¹¹ Kortom: de belangrijkste hedendaagse internationale juridische documenten ademen de idealen waar liberale denkers als John Locke (1632-1704)¹² voor hebben gestreden. De vrijheid en gelijkwaardigheid worden hierin breed beschermd.

1 HET GELIJKWAARDIGHEIDSBEGINSEL

Nu kan het interessant zijn om het gelijkwaardigheidsprincipe, zoals dat is verdedigd in de klassiek-liberale traditie en in de documenten die zojuist besproken zijn, eens aan een nader onderzoek te onderwerpen. Dit heeft noodzakelijkerwijs gevolgen voor de vrijheid,

6 Raoul Berger, *Government by Judiciary*, The Transformation of the Fourteenth Amendment. Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, England 1977. Sectie 1 van het Veertiende Amendement luidt: "All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws."

7 De Algemene Vergadering van de VN heeft in 1948 de UVRM aangenomen. Afgezien van acht onthoudingen hebben alle landen voorgestemd. De bepalingen uit de UVRM zijn niet juridisch afdwingbaar, maar als internationale principiële verklaring geniet de verklaring internationaal veel aanzien. Zie: Jan Burgers, "The Road to San Francisco: The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century", in: *Human Rights Quarterly* 14 (1992), pp. 447-477; Jan Burgers, "De ontstaansgeschiedenis van de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens", in: Stephan Parmentier, red., *Mensenrechten tussen retoriek en realiteit*, Mys & Breesch, Liga voor mensenrechten, 1994, pp. 13-35; Geoffrey Robertson, *Crimes against Humanity: The Struggle for Global Justice*. London: Penguin Books, 2012 (1999).

8 Artikel 2 van de UVRM.

9 Artikel 3 van de UVRM.

10 Artikel 4 van de UVRM.

11 Artikel 5 van de UVRM.

12 Onder andere in: John Locke, *Two Treatises of Government*, Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge University Press, New York 1988 (1690). Zie over de invloed van Locke op het Amerikaanse denken over mensenrechten: Carl Becker, *The Declaration of Independence: A Study in the History of Ideas*. New York: Vintage Books, Random House, 1970 (1922) en Edward Corwin, *The 'Higher Law' background of American constitutional law*. Ithaca, NY: Great Seal Books, Cornell University Press, 1955.

gezien de onderlinge verbondenheid van deze twee begrippen. Wij komen later terug op de gevolgen voor de vrijheid. Laten we nu eerst het gelijkwaardigheidsideaal onderzoeken.

Wat wordt doorgaans bedoeld met het gelijkwaardigheidsideaal? De grondwet van eigen bodem biedt een helder antwoord op deze vraag: gelijke gevallen moeten gelijk worden behandeld.¹³ De UVRM zegt eigenlijk precies hetzelfde, maar dan in chiquere bewoordingen, wanneer zij stelt dat alle mensen ‘gelijk in waardigheid en rechten’ worden geboren.¹⁴ Met het gelijkheidsprincipe wordt natuurlijk niet een streven naar *feitelijke* gelijkheid bedoeld. Niemand is zo naïef te beweren dat alle mensen in die zin gelijk zouden kunnen zijn. Het idee van het gelijkwaardigheidsideaal is nu juist om al die verschillen tussen mensen buiten beschouwing te laten wanneer die er *niet toe doen*. Stelt u zich de volgende situatie voor: twee personen schrijven zich in voor een opleiding aan een universiteit. Persoon A beschikt over de vereiste vooropleiding, persoon B niet. Het is in dit geval gerechtvaardigd persoon A om die reden wel toe te laten tot de opleiding en persoon B niet. Stel nu: er zijn nog twee personen die zich willen inschrijven voor die universitaire opleiding: persoon X en persoon Y. Zij beschikken beiden over de vereiste papieren, maar persoon X heeft bruine ogen terwijl persoon Y blauwe ogen heeft. Iedereen voelt aan dat het onacceptabel is om de blauwogige persoon wel toe te laten tot de opleiding vanwege zijn oogkleur en de bruinogige persoon te weigeren vanwege zijn oogkleur. Waarom? De kleur van de ogen is een compleet irrelevant gegeven bij de beoordeling of iemand zou moeten worden toegelaten tot een universitaire opleiding, of niet.¹⁵ Ongeacht de *feitelijke* ongelijkheid van personen X en Y, vinden we toch dat het gelijkheidsbeginsel vereist dat zij gelijk worden behandeld. Zij zijn in dit opzicht, in de woorden van de grondwet, ‘gelijke gevallen’. De kern van het gelijkheidsbeginsel is dan ook *relevantie*. Om te kunnen bepalen of twee personen gelijk moeten worden behandeld, moeten we kijken naar de *relevante factoren*. Andersoortige behandeling van twee gevallen die in relevante opzichten gelijk zijn, noemen we dan discriminatie.

2 IRRELEVANTE ONGELIJKHEID ONTMASKERD

Als we nu kijken naar hoe het gelijkheidsbeginsel zich in de loop der tijd heeft ontwikkeld, zien we een gradueel proces waarin steeds meer personen worden beschouwd als ‘gelijkwaardigen’.¹⁶ Mensen die voorheen werden uitgesloten van bepaalde privileges of rechten,

¹³ Artikel 1 van de Nederlandse grondwet.

¹⁴ Artikel 1 van de UVRM.

¹⁵ James Rachels, “Darwin, species, and morality.” *The Monist* vol. 70, no. 1, Animal Rights, 1987, pp. 98-113.

¹⁶ Zie daarover: Floris van den Berg, *Harming Others: Universal Subjectivism and the Expanding Moral Circle*, PhD Thesis, Leiden. Gildeprint Enschede, 2012; Floris van den Berg, “De prioriteit van morele toetsing. Over onverdoofd slachten, jongensbesnijdenis en intensieve veehouderij”, in: Bastiaan Rijpkema en Machteld Zee, red., *Bij de beesten af*. Amsterdam: Prometheus, 2013, pp. 25-47; Peter Singer, *The Expanding Circle*:

bleken achteraf onterecht gediscrimineerd te zijn geweest, omdat zij in relevante opzichten gelijken bleken te zijn. Dit groeiend besef van gelijkwaardigheid heeft ervoor gezorgd dat in de loop der tijd een aantal grote morele misstanden de wereld uit geholpen is. Zo is op een gegeven moment het besef gegroeid dat afkomst en huidskleur helemaal geen relevante factoren zijn bij het bepalen of iemand als slaaf gebruikt mag worden in het huishouden, of niet. Wel relevant is of iemand daar enig lichamelijk of psychisch nadeel van ondervindt. Dat besef heeft ertoe geleid dat slavernij uiteindelijk is afgeschaft (althans, het is wereldwijd verboden).

Een ander voorbeeld is de geleidelijke onderkenning van het feit dat het geslacht van iemand irrelevant is voor het al dan niet toekennen van passief en actief kiesrecht. Wat wel van belang is, is of diegene die (indirect) deelneemt aan het landsbestuur redelijk kan nadenken. Indien men van mening is dat vrouwen net zo goed als mannen over de ratio beschikken,¹⁷ is er dus geen enkele reden om vrouwen wel van het kiesrecht uit te sluiten en mannen niet (of andersom). Dit zijn voorbeelden waarin men achteraf beseft dat 'de ander', oftewel: de feitelijk ongelijke, onterecht anders is behandeld. De feitelijke ongelijkheid bleek irrelevant te zijn, waardoor gelijke behandeling geboden was.

Natuurlijk is dit bewustwordingsproces niet altijd van een leien dakje gegaan. Het is niet zo dat een groeiend besef van presente discriminatie altijd direct tot de emancipatie van de onderdrukte groep heeft geleid.¹⁸ Daar is vaak hard voor gestreden. Uiteraard is het niet altijd in het belang van de zich superieur wanende groep om zomaar met de emancipatiegedachte mee te gaan. In tegendeel, vaak is het juist in haar belang om de onderdrukte groep onder de duim te houden, om de eigen privileges en rechten optimaal te kunnen genieten. De zich superieur wanenden zullen daarom vaak hun voortreffelijkheid proberen te verdedigen door de verschillen ten opzichte van haar 'mindere' te benadrukken. Zoals de blanke, rijke westerling betoogde dat de Afrikaanse negerslaaf een 'minder mens' is dan hij en zoals mannen betoogden dat vrouwen helemaal niet geschikt zouden zijn voor serieuze typische mannenaangelegenheden als politiek en maatschappij. Het is een terugkerend patroon waarin de onderdrukker haar discriminerende gedrag probeert te 'rechtvaardigen' door irrelevante verschillen te benadrukken of simpelweg de relevante gelijkheid te ontkennen.

Ethics, Evolution, and Moral Progress, With a new afterword by the author. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011 (1981).

17 Iets waar eeuwenlang *niet* van werd uitgegaan. Zie voor vele voorbeelden: Ophelia Benson, Jeremy Stangroom, *Does God Hate Women?* London/New York: Continuum, 2009.

18 Zie voor een algemene geschiedenis van emancipatiebewegingen in het Verenigd Koninkrijk: Edward Vallance, *A Radical History of Britain*. London: Abacus, 2010 (2009). Voor wat betreft dierenwelzijn in Nederland is een mooi overzicht: Dirk-Jan Verdonk, *Het dierloze gerecht: een vegetarische geschiedenis van Nederland*. Amsterdam: Boom, 2009; Emo Eskens, "Een korte geschiedenis van het denken over het dier in vier dierenverblijdingen", in: Bastiaan Rijpkema en Machteld Zee, red., *Bij de beesten af*, pp. 113-131.

Elke emancipatiebeweging – of het nu gaat om een beweging die het vrouwenkiesrecht probeert te realiseren, de afschaffing van de slavernij of een pleidooi voor dierenrechten – heeft te maken met drie factoren die het succes bepalen:

- (a) Het verzet van een machtige, georganiseerde lobby tegen de verandering;
- (b) De houding van de grote half-geïnteresseerde massa die niet voor of tegen is maar afwacht welke kant het uitgaat (de “fence-sitters”);
- (c) Het doorzettingsvermogen en de overtuigingskracht van de activisten die strijden voor de verandering.

3 DE “FENCE-SITTERS”

De aandacht gaat doorgaans uit naar groepen *a* (de “conservatieve lobby”) en *c* (de activisten”), maar minstens net zo boeiend is de tussencategorie: groep *b*. Laten we hier dus ook iets zeggen over categorie *b*: de “fence-sitters”.

Voor het overgrote deel van de mensen geldt dat zij volgen. Hun morele gevoel wordt niet zozeer bepaald door een autonoom kompas, maar zij volgen anderen. De schrijver Harry Mulisch,¹⁹ de filosoof Hannah Arendt,²⁰ de historicus Daniel Jonah Goldhagen²¹ en de psycholoog Stanley Milgram²² hebben zich beziggehouden met de fatale consequenties van die volgzzaamheid wanneer het om leven en dood voor velen gaat. We zoomen doorgaans in op het ultieme kwaad: het nazisme. Maar vaak gaat het natuurlijk om veel kleinere zaken en heel veel klein onrecht wordt bij elkaar opgeteld vaak een groot onrecht.

Lang niet altijd komt immoreel handelen voort uit een slechte intentie. Vaak ontbreekt het mensen ook aan verbeeldingskracht. Wie zich tegen de afschaffing van de slavernij verzet is niet altijd een “slecht mens”, zoals iemand die *verdient* aan de slavenhandel. Nee, vaak gaat het om iemand die het ontbreekt aan de verbeeldingskracht om een wereld te visualiseren zonder slavernij. Heeft slavernij immers niet altijd bestaan? Als het *werkelijk* zo erg was, waarom verzet Jezus zich daar dan niet tegen in zijn morele toespraken in het Nieuwe Testament?²³ Waarom heeft God zelf niet al slavernij afgeschaft in het Oude Israël? Hoe kan iets nu moreel fout zijn wat duizenden jaren door alle culturen, door alle tijden

19 Harry Mulisch, *De zaak 40/61: Een reportage*. Amsterdam: Uitgeverij De Bezige Bij, 1979 (1962).

20 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Revised and Enlarged Edition. Harmondsworth: Penguin Books, 1992 (1963).

21 Daniel Jonah Goldhagen, *Worse than War: Genocide, Eliminationism, and the ongoing Assault on Humanity*. London: Little, Brown, 2009.

22 Stanley Milgram, “The Perils of Obedience”, in: *Harper’s Magazine*, 1974, onder de titel “An Experiment in Autonomy”, ook in: Louis P. Pojman, ed., *The Moral Life: An Introductory Reader in Ethics and Literature*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 625-640.

23 Edward Westermarck, *Christianity and Morals*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939, Chapter XIV “Christianity and slavery”, pp. 282-306.

als acceptabel is gezien? Dit soort redeneringen kunnen de aarzeling van de "fence-sitters" verklaren en daarmee de emanciperingsbeweging vertragen.

Figuur 1



Het waren respectabele burgers die in de Middeleeuwen heksen martelden, schrijft de Britse filosoof C.E.M. Joad (1891-1953). Men deed dat niet omdat men zo wreed was, maar omdat men in de veronderstelling verkeerde dat heksen instrumenten van de duivel waren.²⁴ Hetzelfde geldt voor de Inquisitie. De leden van de Inquisitie waren niet zozeer slecht, alswel ervan overtuigd dat het hun zedelijke plicht was ketters van de hel te redden.²⁵ Hier is werk aan de winkel voor de rationalist, meent Joad: "To a species which is at once so noble and so foolish no greater service can, view, be rendered than the exposure of its stupidities."²⁶

Het exposeren van dit soort domheden is overigens een taak die intellectueel veel uitdagender is dan de meeste mensen denken. Wanneer je mensen wilt bevrijden van hun

24 Iemand die dat dacht bijvoorbeeld, was de prominente politieke filosoof Jean Bodin, aan wie wij nog steeds veel ontleen ten aanzien van het primaat van het concept van politieke soevereiniteit. Zie voor de opvattingen over hekserij van Bodin: Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*. Paris: Jacques Du Puis, 1580. Montaigne kon zich echter bevrijden van die waanideeën: "Sur les boiteux", Liv. iii, Ch. xi, in: Montaigne, *Les Essais*, 1580-88, Adaption en français moderne par André Lanly, professeur émérite à l'université de Nancy, Quarto. Paris: Gallimard, 2009, pp. 1238-1250.

25 C. E. M. Joad, *Under the Fifth Rib*. A Belligerent Autobiography. London: Faber & Faber, 1932, p. 126.

26 Joad, *Under the Fifth Rib*, p. 127.

morele blinde vlekken vergt dat een aanzienlijke dosis rationeel denkvermogen en ook het vermogen om anderen hun fouten voor te rekenen. Dat is een veel meer “filosofische activiteit” dan men geneigd is te denken. Grote talenten hierin zijn schrijvers als George Bernard Shaw (Joads voorbeeld),²⁷ Jeremy Bentham, Bertrand Russell en Peter Singer. Dit soort schrijvers moeten het aankunnen en aandurven om zich te verzetten tegen algemeen breed aanvaarde meningen – vaak de meningen gestut door godsdienst (de meest hardnekkige misverstanden).

Joad is bijvoorbeeld ook kritisch over de invloed van het christendom op de morele ontwikkeling van jonge mensen. Hij zegt dus niet (zoals velen): “godsdienst is feitelijk onjuist maar toch wel nuttig voor de moraal”. Hij zegt: “godsdienst is *niet* nuttig voor de moraal”. Het is allereerst al vreemd dat kinderen op school zoveel moeten weten van die oude legenden waarvan de wetenschap heeft aangetoond dat zij onjuist zijn, schrijft Joad. Maar afgezien daarvan: “the morals of temperate twentieth-century England are still in theory founded upon the exigencies and expediences of a nomadic Semitic tribe travelling in the torrid zone”.²⁸ En dat is onverteerbaar. De Tien Geboden noemt hij “particularly irrelevant”. Hij maakt hier een punt dat the Franse auteur Laurent Murawiec maakt ten aanzien van Saoedi-Arabië.²⁹ We vinden hier een regime waarin het morele wereldbeeld zoals dat in het Oude Testament te vinden is in de moderne tijd nog steeds wordt hooggehouden – en door de oliedollars *met succes* hooggehouden.

Maar laten we teruggaan naar ons onderwerp: de progressie in het gelijkheidsdenken. Uit het voorgaande blijkt wel dat het van groot belang is om altijd attent te zijn op signalen van discriminatoire praktijken in de samenleving. Zoals het verleden heeft uitgewezen kan het toch zomaar gebeuren dat er dagelijks groot onrecht plaatsvindt in de samenleving, zonder dat dit als zodanig wordt aangemerkt. We zullen ‘gelijkwaardigheidsclaims’ daarom te allen tijde serieus moeten onderzoeken, om ons niet ook schuldig te maken aan het negeren van massale discriminatoire onderdrukking. Een van de meest opvallende gelijkwaardigheidsclaims van de afgelopen decennia komt vanuit – wat wij noemen – de dierenethiekbeweging. Steeds vaker wordt gepleit voor gelijke consideratie van menselijke belangen en belangen van *andere dieren*. Welke argumenten worden hiervoor aangedragen? En moet dit gevolgen hebben voor het gelijkwaardigheidsprincipe zoals we dat vandaag de dag kennen? En komt met de gelijke erkenning van andere dieren de vrijheid van de mens niet in het gedrang?

27 C. E. M. Joad, *Shaw*. London: Victor Gollancz LTD, 1949.

28 Joad, *Under the Fifth Rib*, p. 14.

29 Laurent Murawiec, *Princes of Darkness: The Saudi Assault on the West*, translated by George Holoch from the French. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

4 DE DIERENETHIEKBEWEGING

Onze houding ten opzichte van andere diersoorten is de afgelopen eeuwen significant veranderd. In het verleden zijn filosofen vaak op zoek geweest naar het fundamentele verschil tussen mensen en andere dieren. Alsof de menselijke lezers een goed gevoel moesten krijgen wanneer zij optimaal werden verhoogd ten opzichte van hun 'niet-redelijke', 'niet met spraak begaafde', 'niet zedelijk handelende' aardgenoten.³⁰ Plato schreef bijvoorbeeld dat de mens het enige tweepotige, ongevederde dier is dat brede platte nagels heeft.³¹ Nu is die opvatting tegenwoordig natuurlijk niet heel gangbaar meer, maar andere benoemde verschillen zijn succesvoller gebleken en hebben door de eeuwen heen vele denkers overtuigd. Zo gaf Aristoteles, Plato's leerling, een omschrijving die later meer weerklink zou vinden. Hetgeen de mens onderscheidt van alle andere diersoorten is volgens hem dat mensen het vermogen hebben om een plan te maken en dat uit te voeren, het zogenaamde "intellect".³²

Eigenlijk zijn er twee groepen argumenten waarmee de vermeende superioriteit van mensen ten opzichte van andere diersoorten door de eeuwen heen verdedigd is. Zij vormen als het ware de twee pijlers onder de stelling dat de mens 'hoger' is dan alle andere organismen. Wij zullen deze twee groepen van argumenten dan ook de 'religieuze pijler' en de 'seculiere pijler' noemen.

5 DE RELIGIEUZE PIJLER

Tot aan de negentiende eeuw werd de opvatting dat de mens een door god geschapen wezen is dat boven alle andere organismen staat breed gedragen. De mens werd beschouwd als het door god uitverkoren wezen dat zou mogen heersen over alle andere dieren op aarde. In die gedachtegang zijn dieren en planten louter op aarde voor de mens om te gebruiken. Zij zijn dus slechts van instrumentele waarde. Deze gedachte vinden we onder meer terug in Genesis 1:26-29: "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 (...). En God zegende hen en God zeide tot hen: Weest vruchtbaar en wordt talrijk, vervult de aarde en

30 Luc Ferry en Claudine Germé, *Des Animaux et des hommes: Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, du xve siècle à nos jours*. Paris: Librairie Générale Française, 1994; Fontenay, Elisabeth, *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

31 Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Rein Ferwerda. Amsterdam: Ambo, 2000, boek VI, paragraaf 40. Zie ook: Emo Eskens, "Een korte geschiedenis van het denken over het dier in vier dierenbevrijdingen", in: Bastiaan Rijpkema en Machteld Zee, red., *Bij de beesten af*, pp. 113-131.

32 Eskens, Erno, "Een korte geschiedenis van het denken over het dier in vier dierenbevrijdingen", in: Bastiaan Rijpkema en Machteld Zee, red., *Bij de beesten af*, 113-117.

onderwerpt haar, heerst over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt.³³ Uit deze passage spreekt duidelijk de verheven positie die de mens in de Joods-Christelijke traditie inneemt ten opzichte van alle andere dieren. De mens is als enig dier overgoten met een goddelijk sausje.

Het religieuze, verheven mensbeeld is lange tijd zeer populair geweest, maar het is in de negentiende eeuw uiteindelijk toch aan het wankelen gebracht. In de eerste plaats is dit te danken aan de alom bekende evolutiebioloog Charles Robert Darwin (1809-1882). Darwins evolutietheorie impliceerde dat de mens – net zo goed als andere diersoorten – afstamt van gemeenschappelijke voorvaders. Door overerving van nuttig gebleken toevallige genetische variaties³⁴ is de mens geëvolueerd tot het slimme en geraffineerde dier dat het nu is.³⁵ Deze theorie zette grote vraagtekens bij het creationisme – het idee dat de mensheid door god geschapen is.³⁶ Het dominante Joods-Christelijke gedachtengoed kreeg daardoor een zware klap.³⁷ Terecht ontstond er twijfel over het idee dat de mens alle niet-menselijke levens schaamteloos zou mogen gebruiken voor zijn eigen doeleinden, omdat het ontstaan van de diersoort *Homo Sapiens* net zo goed afhankelijk bleek te zijn geweest van willekeurige genetische deviatie als, zeg, dat van mieren en vogels. Het was niet langer overtuigend te zeggen dat de mens een door god geschapen wezen was en alle andere dieren niet. De manier waarop de nu “geseculariseerde” mens met andere dieren omging werd daardoor het morele domein ingetrokken en kwam open te staan voor kritiek.

Er zijn uit het darwinisme allerlei soorten filosofische conclusies te trekken, variërend van meer pessimistische³⁸ tot een optimistische en van een rechtvaardiging van radicaal

33 Zie voor een commentaar op dit citaat: Cliteur, Paul, “Op zoek naar een niet-religieus zingevingsperspectief. De filosofie als inspiratiebron voor een milieuvriendelijk wereldbeeld: pleidooi voor her-hellenisering van de Europese cultuur”, in: Johan van Workum, red., *Van wie is de wereld?* Kampen: NCDO/Kok-Kampen, 1997, pp. 52-70.

34 Darwin constateerde dat het voorkomen van natuurlijke variaties een feit was (met ‘variëties’ wordt bedoeld: individuele organismen die afwijken van het standaardpatroon van de soort). Men tastte destijds echter nog in het duister over hoe die variaties ontstonden. Heden biedt de genetica verklaringen voor dit fenomeen. Charles Darwin, *Origin of Species*. London: J. M. Dent & Sons Ltd, 1971 (1859), pp. 50-65.

35 Charles Darwin, *Origin of Species*; Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray, 1871; James Rachels, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

36 Of, zoals de Britse geoloog Adam Sedgwick het verwoordde: “If the book be true... religion is a lie; human law is a mass of folly, and a base injustice, morality is moonshine; our labours for the black people of Africa were works of madmen; and man and women are only better beasts!” zie James Rachels, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 50-51.

37 James Rachels, *Created from Animals*; Paul Cliteur, *Darwin, Dier en Recht*. Amsterdam: Uitgeverij Boom, 2001.

38 Zie bijvoorbeeld: Jasper Doomen, “Concerning Darwinism”, in: *Journal of Human Values* vol. 18, nr. 2 (2012), pp. 173-185, die betoogt dat wanneer men het darwinisme accepteert, traditionele opvattingen over de zin van het leven serieus in het geding zijn. En verder: Jasper Doomen, “Consistent Nihilism”, in: *The Journal of Mind and Behavior* vol. 33, nr. 1/2 (2012), pp. 103-118.

linkse politiek tot een rechtvaardiging van het “survival-of-the-fittest”-kapitalisme.³⁹ Over deze “darwinistische stromingen” kunnen wij hier echter helaas niet verder uitweiden.

6 DE SECULIERE PIJLER

In tegenstelling tot wat men misschien zou denken, bleef de fundamentele kritiek op de mens-dierrelatie ook na Darwin nog lange tijd uit. Dat is wellicht te verklaren doordat de seculiere pijler van de menselijke superioriteit nog overeind stond. In de seculiere superioriteitstheorie neemt de menselijke *ratio* een prominente plek in. Omdat de diersoort Homo Sapiens als enige diersoort over de rede beschikt, mag zij alle andere, niet-redelijke dieren gebruiken zoals het haar beliest, zo luidt de stelling.⁴⁰

Nu zijn er twee soorten kritiek op deze stelling denkbaar. Ten eerste kan men de *waarheid* van deze stelling in twijfel trekken. Is het wel zo dat Homo Sapiens de enige diersoort is die over verstandelijke vermogens beschikt? Darwin schreef hierover dat het slechts gaat om een verschil in gradatie, niet om een essentieel verschil.⁴¹ De moderne wetenschap onderschrijft Darwin op dit punt en biedt handvatten om de seculiere superioriteitsclaim op feitelijke gronden te bestrijden.⁴² Wij zullen daarover hier echter niet verder uitweiden, omdat het spoor dan te ver zou afdwalen van de analyse van het gelijkwaardigheidsprincipe. De andere denkbare kritiek op de seculiere superioriteitsclaim sluit perfect aan bij de analyse van het gelijkheidsprincipe, zodat we die hier verder zullen uitdiepen.

De Britse filosoof Jeremy Bentham (1748-1832) heeft het ratio-argument in 1789 met één zin treffend ontmaskerd: “The question is not, Can they reason? nor Can they talk? but, Can they suffer?”⁴³ Die uitspraak van Bentham kent twee belangrijke implicaties. Allereerst identificeert hij het ratio-argument voor wat het in werkelijkheid is: een drogreden. Vervolgens reikt hij de lezer een maatstaf aan waarmee men volgens hem wel zou moeten werken. Laten we deze twee meesterzinnen eens nader bekijken.

39 Zie hierover: Peter Singer, *A Darwinian Left. Politics, Evolution and Cooperation*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1999.

40 Er bestaan vele variaties op deze stelling. Zo wordt ook regelmatig het taalvermogen, het spraakvermogen, het vermogen tot morele consideratie, het vermogen tot inbeelding van toekomstige gebeurtenissen en soortgelijke vermogens genoemd als elementair onderscheid tussen mensen en andere dieren. Zij komen echter allen op hetzelfde neer: alleen menselijke dieren zouden beschikken over verstandelijke vermogens.

41 Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*; James Rachels, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, pp. 56-58.

42 Zie bijvoorbeeld: Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism among the Primates*. New York/London: W.W. Norton & Company, 2013; Jane Goodall, *Reason against Hope: A Spiritual Journey*. London: Thorsons, 1999.

43 Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart. London/New York: Methuen, 1982, p. 283 (ch. 17).

‘The question is not, Can they reason? nor Can they talk?’, schrijft Bentham. Met andere woorden: of dieren al dan niet over de rede of spraakvermogens beschikken, is helemaal niet interessant als we willen weten of wij ze goed moeten behandelen. Als moet worden besloten of we iemand pijn gaan doen of niet, is het niet relevant of dat individu al dan niet redelijk is. Of taalvermogens bezit. Of rood haar heeft. Blauwe ogen heeft, blank is, of van adel. Bentham ontmaskert hiermee in feite een vals verband. We houden onszelf voor de gek door te zeggen dat de rede een goed criterium is om te beoordelen of iemand binnen de cirkel van morele consideratie valt. We vinden dat mensen wel goed behandeld moeten worden, maar waarom vinden wij dat eigenlijk? Wat maakt dat iemand in aanmerking komt voor een goede behandeling? Willen wij andere mensen echt beschermen *omdat zij de rede bezitten*? Vindt men het aanstootgevend een afranseling van een mens te aanschouwen *omdat het slachtoffer de rede bezit*? Bestaat dus een causaal verband tussen die rede en beschermwaardigheid? Bentham zegt van niet. Wij mensen hebben dat verband zelf verzonnen om een rechtvaardiging te bieden voor een bepaald gedrag, namelijk het discrimineren van andere diersoorten. Wij mensen zijn op zoek gegaan naar een (vermeend) verschil tussen mensen en andere dieren en noemen dat verschil dan meteen de reden voor de compleet ongelijke behandeling die we die andere dieren geven. Dat dat verschil compleet irrelevant is, negeren we voor het gemak even. Bentham doet met zijn befaamde uitspraak dus eigenlijk een duit in het zakje bij het gelijkheidsprincipe. Hij geeft aan dat mensen zich lange tijd onterecht op een volstrekt *irrelevante factor* hebben gefocust: de menselijke rede. Zoals wij hiervoor hebben gezien, vereist het gelijkwaardigheidsbeginsel dat verschillen worden genegeerd wanneer die *irrelevant* zijn. De rede, zegt Bentham, is zo’n irrelevant verschil tussen mensen en andere diersoorten dat genegeerd zou moeten worden.

Het tweede belangrijke punt van Bentham betreft het criterium waarmee wij volgens hem wél moeten werken. Als de *rede* dan niet langer het criterium kan vormen voor het toedelen van wat we zouden kunnen noemen “morele waardigheid”, wat dan wel? Ter beantwoording van die vraag sluit Bentham aan bij een oude traditie die teruggaat op de Grieken en waarbij het *geluk* wordt gezien als de grondslag van de moraal. Hij knoopt – met andere woorden – aan bij Epicurus (341 v.o.j.-270 v.o.j.), die al had beweerd dat een handeling moreel goed is wanneer deze meer geluk in de wereld brengt.⁴⁴ Om te bepalen of we dieren – net als mensen – goed dienen te behandelen, moeten we dus de vraag beantwoorden: “Can they suffer?”. Lijden (in tegenstelling tot intellectuele prestaties), zegt

44 Zie: Epicurus, *De grondbeginselen van het goede leven*. De brief aan Menoeceus en andere geschriften. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker, 2005; John Gaskin, ed., *The Epicurean Philosophers*. London/Vermont: Everyman, J.M. Dent / Charles E. Tuttle, 1995. Die invloed van Epicurus op de westerse cultuurgeschiedenis valt moeilijk te overschatten. Jefferson heeft het in de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring over de “pursuit of happiness”. Waar komt dat idee vandaan? Zie: Thomas Jefferson, “I too am an Epicurian”, Letter to William Short, 31 October 1819, in: Thomas Jefferson, *Writings*. New York: The Library of America, 1984, pp. 1430-1433. En verder: Darrin McMahon, *Happiness: A History*. New York: Atlantic Monthly Press, 2006.

Bentham, is wél een *relevante factor* als we willen beoordelen of niet-menselijke dieren net als mensen moeten worden beschermd tegen geweld. Bentham verlegt hiermee dus de focus van de irrelevante factor *ratio* naar de relevante factor *lijden*.

Benthams revolutionaire gedachten, gevat in slechts vijftien luttele woorden, hebben bijna twee eeuwen lang nauwelijks stof doen opwaaien. Waarschijnlijk is weinig ruchtbaarheid aan deze woorden gegeven omdat zij slechts in een voetnoot van zijn boek geschreven stonden en niet-menselijke dieren over het algemeen een niet heel prominente plek in zijn werk innamen. Het was pas in 1975 dat Benthams woorden opnieuw leven werden ingeblazen door de Australische utilist Peter Singer (*geb.* 1946). Singer begreep als geen ander de implicaties die de vijftien woorden van Bentham zouden moeten hebben en wijdde er zijn geruchtmakende boek *Animal Liberation* (1975) aan.⁴⁵ Hierin verwerpt Singer, gelijk aan Bentham, het ratio-argument en pleit hij voor het minimaliseren van dierlijk leed. Met Bentham en Singer heeft de dierenethiekbeweging afgerekend met de drogreden van de menselijke ratio. Als het al zo is dat mensen over de ratio beschikken en alle andere diersoorten niet (wat de moderne wetenschap dus bestrijdt), dan nog is dat vaak een irrelevant verschil. Het vermogen tot *lijden* is definitief op de kaart gezet als relevante gedeelde factor van mensen en de meeste andere dieren.⁴⁶ Hiermee is ook de seculiere pijler onder de menselijke superioriteitsthese weggeslagen, zodat die these momenteel een rationele onderbouwing ontbeert.

7 HET NIEUWE GELIJKHEIDSDENKEN

Wat betekent het mislukken van zowel het religieuze als het seculiere superioriteitsargument van de mens nu voor het gelijkheidsprincipe? We zouden de zojuist beschreven ontwikkeling in de dierenethiekbeweging kunnen plaatsen in de algemene tendens waarin discriminatoire praktijken steeds geïdentificeerd worden voor wat zij zijn en waarin de opgegeven reden voor dat discriminerende gedrag steeds wordt ontmaskerd als drogreden. De mensheid heeft haar voortreffelijkheid lang kunnen hooghouden door zich te beroepen op haar 'goddelijke schepping', maar uiteindelijk heeft de evolutietheorie toch zand in de motor gestrooid. Ook het ratio-argument is overtuigend ontkracht door Bentham en Singer. Het al dan niet beschikken over de ratio is vaak net zo'n onbelangrijk gegeven als het al dan niet beschikken over blauwe ogen of een bepaald geslacht.

⁴⁵ Peter Singer, *Animal Liberation*. New York: Harper Perennial Modern Classics, 2009 (1975).

⁴⁶ Natuurlijk is de vraag welke diersoorten wel en welke niet kunnen lijden nu des te meer van belang. In sommige gevallen is dat moeilijk vast stellen, althans wel voor iemand zonder gedegen kennis van de fysiologie en biologie (kan een kwal lijden bijvoorbeeld? En een sprinkhaan?). Niettemin is het evident dat bijvoorbeeld honden, varkens, katten en neushoorns kunnen lijden. De onzekerheid ten aanzien van het lijdensvermogen van enkele diersoorten mag ons er echter niet van weerhouden de diersoorten die evident kunnen lijden in ieder geval te beschermen tegen onnodig leed.

Nu mag het misschien verleidelijk zijn voor mensen om de erkenning van medeaardbewoners als in sommige opzichten gelijkwaardigen nog even uit te stellen, maar uiteindelijk zal men toch moeten gaan wennen aan het feit dat de verschillen tussen mensen en andere diersoorten in een aantal opzichten verwaarloosbaar zijn. Deze vaststelling zal gevolgen moeten hebben voor de manier waarop wij andere dieren behandelen, zowel fysiek als juridisch. Willen de juridische documenten de status quo van wetenschap en ethiek serieus nemen, dan zullen in bepaalde gevallen ook niet-menselijke dieren juridisch als 'gelijken' moeten worden beschouwd. Dat is echter alleen geboden wanneer de gelijkenissen tussen mensen en andere dieren *relevant* zijn. Koeien en mensen kunnen beiden lijden. Zij moeten dus beiden worden beschermd tegen geweld. Echter, koeien hoeven geen stemrecht te krijgen, omdat zij in tegenstelling tot (de meeste) mensen niet voldoende inzicht in politiek en maatschappij hebben. Gelijke behandeling van gelijke gevallen betekent in deze context: gelijke bescherming tegen geweld voor alle wezens die onder geweld lijden. Als we nu kijken naar de internationale topdocumenten die wij hier hebben besproken, dan is het daarmee bedroevend slecht gesteld. Zij hebben zonder uitzondering uitsluitend betrekking op menselijke dieren, terwijl zij tegelijkertijd uitvoerig lippendienst bewijzen aan het gelijkheidsprincipe. Het gelijkheidsbeginsel is doorontwikkeld, terwijl men in de juridische wereld nog steeds niet de intersoortelijke grens durft te doorkruisen. Dit terwijl je je heel goed kunt afvragen of er nog wel een goede reden is om mensen wel juridisch tegen foltering en slavernij te beschermen en bijvoorbeeld varkens niet, omdat ook varkens hevig te lijden hebben onder dergelijke praktijken. De UVRM verbiedt 'enig onderscheid van welke aard dan ook',⁴⁷ het EVRM verbiedt 'enig onderscheid op welke grond ook',⁴⁸ maar tegelijkertijd is het *bon ton* om alle andere dieren op de aarde die niet het geluk hebben tot de uitverkoren soort Homo Sapiens te behoren te discrimineren. Zij worden uitgebuit, gedood en opgegeten door mensen, 'gerechtvaardigd' door een these van menselijke superioriteit waarvan de argumenten al decennia geleden zijn weerlegd. Zo bezien vormt de juridische weergave van de werkelijkheid op dit moment bijna een karikatuur van de wereldlijke werkelijkheid. Maar waarom blijft die bescherming van niet-menselijke dieren dan toch achterwege? En wat voor gevolgen zou de juridische gelijkschakeling van niet-menselijke dieren met mensen voor de vrijheid van de mensheid hebben?

47 Artikel 2 van de UVRM.

48 Artikel 14 van het EVRM.

8 NAAR EEN NON-DISCRIMINATOIRE WETGEVING

Een legitieme tegenwerping zou kunnen zijn dat de maatschappij nog niet klaar is voor de bescherming van dieren⁴⁹ en dat de zojuist geschetste vooruitgang in het gelijkheidsdenken slechts een logische denkhobby is van academici in ivoren torentjes. Wij denken echter dat de *communis opinio* hiermee schromelijk onderschat wordt. Veel mensen hebben inmiddels wel voeling gekregen met de dierenethiek, in die zin dat ze vinden dat er “wel iets moet veranderen”. Het lijkt erop dat de menselijke sympathie voor niet-menselijke dieren groeit. De westerse wereld zoals we die nu kennen, is fundamenteel anders dan de westerse wereld van vijftig jaar geleden. Het idee dat dieren zomaar kunnen worden “gebruikt” voor menselijke doeleinden (als een gebruiksvoorwerp dus) is veel minder vanzelfsprekend dan vijftig jaar geleden. Wie had bijvoorbeeld kunnen denken dat we een Partij voor de Dieren in het (Europees) parlement zouden krijgen? Het hek van de “fence-sitters” helt, om het zo maar te zeggen, steeds verder voorover.

Tegelijkertijd blijft de wetgeving ook op landelijk niveau hopeloos achter. Natuurlijk, de politiek rommelt wat aan in de marge met wat extra millimeters bewegingsruimte voor plofkippen, maar echt structurele verbetering is tot nu toe achterwege gebleven. Als we Bentham en Darwin serieus namen, zouden we ons in schaamte moeten hullen om de stand van onze wetgeving op dit moment. Dieren daadwerkelijk betrekken in het ethische domein zou verstrekkende gevolgen moeten hebben voor de wetgeving en het rechtssysteem zoals we die nu kennen.

Laten we bij wijze van “case-study” één specifieke praktijk eens wat nader bekijken: de gewoonte om niet-menselijke dieren *op te eten*. Stel, we namen het diergelijkheidsdenken serieus, dan zou dat betekenen dat we dieren niet meer onnodig doelbewust leed mogen toedoen. Al het reguliere carnisme (het consumeren van vlees) zou dan niet meer toegestaan mogen zijn. Immers, de dieren die bij de reguliere vleesproductieprocessen betrokken zijn lijden hier vaak hevig onder en het is (voorlopig) utopisch te denken dat we alle monden zouden kunnen voeden met vlees van dieren die hier niet voor hebben geleden.⁵⁰ Maar zouden we carnisme zomaar kunnen verbieden?

49 Met deze bescherming bedoelen wij dan dus niet alleen het goed verzorgen van de huiskat en hond, maar vooral bescherming van dieren tegen het massale leed toegebracht door de intensieve veehouderij en visserij.

50 Onze case-study ziet dus uitsluitend op regulier carnisme, ten behoeve waarvan het dier geleden heeft. Uitzonderlijke vleesconsumptie, zoals het eten van per ongeluk aangereden “roadkill” of het in laboratoria gekweekte zogenaamde “kweekvlees” vallen buiten onze analyse.

9 DE DEMOCRATISCHE MEERDERHEID

Misschien is het aardig deze vraag eens als uitgangspunt te nemen voor een rechtsfilosofische reflectie op het rechtssysteem van de toekomst. Dus: kunnen we ooit een situatie krijgen waarin vlees eten *wettelijk verboden* is?

Nu is het verleidelijk om te zeggen: “Dat zal nooit gebeuren”. Voor een wetswijziging is een democratische meerderheid nodig en er zijn simpelweg teveel vleeseters om er zo’n wet door te krijgen. En: “die vleeseters gaan echt niet ineens veranderen”.

Zou er inderdaad nooit een parlementaire meerderheid voor het afschaffen van carnisme gaan stemmen? Wij kunnen natuurlijk niet in de toekomst kijken. Wat we wel kunnen doen, is leren van het verleden. Als we wederom kijken naar de geschiedenis van onderdrukking, kunnen wij veel opsteken. We hebben eerder al gezien dat slavernij uiteindelijk is afgeschaft en vrouwenkiesrecht ingevoerd. Een ander voorbeeld is de doodstraf. In alle landen, in alle culturen, in alle heilige boeken (bijbel en koran) werd de doodstraf volkomen legitiem beschouwd en soms zelfs noodzakelijk geacht. Tegenwoordig komt de doodstraf steeds minder voor. Amnesty International denkt dat de doodstraf eens tot het verleden zal behoren.⁵¹ De vraag is dan: waarom zou vleesconsumptie een uitzondering vormen op het “algemeen menselijk patroon”⁵² dat ten aanzien van alle morele misstanden aanzienlijke vooruitgang kan worden geboekt? Kennelijk kan de *communis opinio* ook ten aanzien van de meest controversiële onderwerpen uiteindelijk honderdtachtig graden omslaan. Wie zegt dat deze omwenteling ten aanzien van carnisme niet mogelijk is? Misschien is deze omwenteling zelfs wel reeds aan de gang? Men moet in ieder geval nooit te snel zijn met stellen dat bepaalde wetten er niet zullen komen. In de volksmond heet dat: “zeg nooit: nooit”.

10 ZOU EEN VERBOD OP VLEES ETEN STRIJDIG ZIJN MET KEUZEVRJHEID?

Het verbieden van vleesconsumptie klinkt voor velen – zo ook voor ons, moeten we eerlijk bekennen – in eerste instantie als ongewenst staatspaternalisme. Voor velen is het misschien een beangstigende gedachte dat de staat gaat bepalen wat wij ’s avonds op ons bord hebben

51 Bijvoorbeeld in: Amnesty International, ‘Document – Saudi Arabia: An Upsurge in Public Executions’, 15 May 1993 AI Index: 23/04/93; *Freedom of Thought 2013. A Global Report on Discrimination against Humanists, Atheists and the Nonreligious*, International Humanist and Ethical Union. London, 2013.

52 Een term ontleend aan de Nederlandse historicus Jan Romein. Het “algemeen menselijk patroon” verwijst naar de manier van denken voor de moderniteit. Zie: Jan Romein, “De Europese geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon” (1952), in: *Historische lijnen en patronen*, een keuze uit de essays. Amsterdam: Em. Querido’s Uitgeverij BV, 1976, pp. 417-446 (voor het eerst gepubliceerd in: *In de ban van Prambanan*, 1954); Jan Romein, “Het Algemeen Menselijk Patroon”, *Ontstaan, belang en draagkracht van historische theorieën* (1955), in: *Historische lijnen en patronen*, een keuze uit de essays. Amsterdam: Em. Querido’s Uitgeverij BV, 1976, pp. 491-511.

liggen; associaties met totalitaire regimes doemen al snel op. Maar ook in een liberale democratie zijn er bepaalde immorele praktijken die toch echt via wetgeving moeten worden verboden. De dierenethiek geeft sterke argumenten voor een carnisme-verbod en dit zou in principe ook formeelrechtelijk mogelijk moeten zijn indien een democratische meerderheid bereikt wordt. Desalniettemin blijft er bij velen een zeker wantrouwen jegens een dergelijk verbod bestaan. Hoe komt dat? Wordt de carnist wellicht in zijn grondrechten geraakt? En welk grondrecht wordt hier dan eventueel aangetast?

Je zou je kunnen voorstellen dat een carnist zich op zijn grondwettelijk beschermde vrijheid van levensovertuiging zou beroepen (artikel 6 van de Grondwet). Hij zou kunnen betogen dat het zijn innerlijke overtuiging is dat mensen superieur zijn aan dieren en dat het eten van vlees dan ook gerechtvaardigd is. Wanneer er een verbod op het eten van vlees zou gelden, zou deze persoon zich kunnen beklagen over de inperking van zijn recht om zijn levensovertuiging te kunnen belijden. Voor de gelovige carnist zou het verleidelijk kunnen zijn om te betogen dat zijn religie het eten van vlees voorschrijft. Maar dat argument is niet erg sterk. In de bijbel en andere heilige voorschriften staat weliswaar dat men dieren *mag* eten, maar niet dat men dieren *moet* eten. Het eten van dieren zou dus pas eventueel onder de bescherming van de godsdienstvrijheid kunnen vallen wanneer het bindend wordt voorgeschreven (zoals met de besnijdenis van mannelijke baby's het geval is, bijvoorbeeld).⁵³

Maar zelfs wanneer vlees eten wel in verband zou kunnen worden gebracht met een of ander grondrecht (voor alle duidelijkheid: wij denken dat dit niet mogelijk is), dan nog zijn die grondrechten niet onbegrensd. Voor alle grondrechten geldt dat de uitoefening daarvan wordt beperkt door "ieders verantwoordelijkheid volgens de wet". Grondwettelijke vrijheden kunnen worden beperkt door verboden of geboden uit wetten in formele zin. Meisjesbesnijdenis bijvoorbeeld, wordt niet beschermd door de grondwettelijke godsdienstvrijheid van de ouders. Wij achten als beschaafd land het recht van het kind op lichamelijke integriteit van groter belang dan de religieuze gedachtenspinsels van de ouders van het kind. Daarom gaan wij akkoord met deze inperking van het grondrecht van de ouders.

Natuurlijk moet de overheid terughoudend zijn met het inperken van de keuzevrijheid van de burgers, maar een samenleving zonder beperkingen is ondenkbaar. Bepaalde beperkingen van de keuzevrijheid zijn noodzakelijk om bijvoorbeeld de (interne of externe) vrede te bewaren of om minderheden te beschermen. Niet voor niets worden talloze delicten die anderen schade verboden. Men mag veel, maar bijvoorbeeld niet de integriteit van andere mensen aantasten. Men mag het eigendom van anderen niet wederrechtelijk wegnemen of kapot maken. Dit soort beperkingen van de keuzevrijheid worden over het

53 Zie over voorschrift voor mannelijke babybesnijdenis: Genesis 17:9-13 en Leviticus 12:1-3. Meer hierover in: Paul Cliteur, "Morele en immorele religieus gelegitimeerde praktijken in het gezondheidsrecht", in: *Ethiek en gezondheidsrecht*, Preadvies uitgebracht voor de Vereniging voor Gezondheidsrecht, jaarvergadering 25 april 2014. Den Haag: Sdu Uitgevers, 2014, pp. 91-186.

algemeen geaccepteerd. We zien allemaal in dat dergelijke regels nodig zijn om de samenleving werkbaar te houden. En we zien ook in dat wijzelf ook het slachtoffer zouden kunnen worden van geweld of diefstal en daarom gaan we graag akkoord met de wettelijke bescherming van slachtoffers. Waarom rust er dan toch zo'n taboe op het verbieden van vleesconsumptie? Wat is hier anders aan?

Carnisten geven onbewust zelf vaak aan wat de reden hiervoor is. Ze verdedigen hun immorele eetstijl vaak met het argument dat het eten van vlees *een louter persoonlijke keuze is*. Zij mogen toch zeker zelf wel weten wat zij eten? De staat mag zich daar volgens hen niet mee bemoeien. Het probleem is echter dat het opeten van iemand anders nu juist net niet een louter persoonlijke keuze is. Het besluit nemen om vlees te eten is niet een keuze die je uitsluitend voor jezelf maakt. Je maakt ook een keuze voor een ander, een ander die hierin geen stem heeft. Ligt er immers niet een lichaamsdeel van iemand anders op dat bord? Voor diegene is ook besloten.

11 VLEESCONSUMPTIE IS GEEN LOUTER PERSOONLIJKE KEUZE

Als een mens een ander mens mishandelt, zijn hier minstens twee partijen bij betrokken: diegene die de mishandeling pleegt en diegene die mishandeld wordt. Iedereen ziet in dat de staat dit soort gedrag strafbaar moet stellen om de (potentiële) slachtoffers van mishandeling te beschermen. Daarom wordt de mishandelaar ook door de derde partij, de staat, na zijn daad vervolgd. Tot zo ver zijn de rollen duidelijk. Dan terug naar de vleeseterij. Waarom denkt men hierbij ineens dat het een puur persoonlijke beslissing is om vlees te eten? Het is een hardnekkige misvatting te denken dat de rolverdeling hier volkomen anders zou liggen. Als men aanvaardt dat mensen, net als andere diersoorten, kunnen lijden en dat wij mensen van staatswege beschermen tegen mishandeling omdat wij het onrechtvaardig vinden dat menselijke slachtoffers zullen lijden onder de mishandeling, dan moeten wij dit ook ten aanzien van dieren accepteren.⁵⁴ Dus: bij de handeling vlees eten zijn net zo goed als bij mishandeling minstens twee partijen betrokken, namelijk diegene die het vlees eet en diegene die opgegeten wordt, c.q. vermoord is om opgegeten te kunnen worden. Een interessante politiek-filosofische vraag is nu natuurlijk of de staat bij deze handeling mag interveniëren en dit gedrag mag bestraffen.

Het klassieke, maar nog altijd respectabele antwoord op de vraag in hoeverre de staat mag ingrijpen in de persoonlijke levens van de burgers geeft John Stuart Mill (1806-1873). Zijn *harm principle* is alom bekend, doch wordt er te weinig stilgestaan bij de implicaties

⁵⁴ Bijvoorbeeld ook door dieren niet meer te laten lijden bij de slacht dan strikt noodzakelijk is, een reden waarom we het *onverdoofd* ritueel slachten zouden moeten verbieden. Zie daarover: C. M. Zoethout, "Ritual Slaughter, Animal Welfare and the Freedom of Religion: Some Reflections on a Stunning Matter", in: *The Human Rights Quarterly* 35 (3), August 2013, pp. 651-672.

van zijn belangrijke theorie.⁵⁵ De staat mag de burgers pas in hun bewegingsvrijheid gaan beperken, zegt Mill, wanneer een individu een ander schaadt.⁵⁶ In een samenleving kan de handelingsvrijheid simpelweg niet onbeperkt zijn. Als we willen dat een samenleving zo dicht mogelijk rechtvaardigheid nadert, dan zullen we beperkingen van eenieders handelingsvrijheid moeten accepteren. We kunnen niet zonder die beperkingen omdat een individu, een minderheid, moet worden beschermd tegen schadelijk en onrechtvaardig gedrag van de groep of een onderdrukker. Nu had Mill het niet over niet-menselijke dieren, maar zijn *harm principle* biedt in principe een uitstekend aanknopingspunt om de grenzen van staatsinterventie te kunnen bepalen. Het enige wat wij nu hoeven te doen, is bekijken hoe de zaken ervoor staan als we ook *andere dieren* bij deze politieke theorie willen betrekken. Wanneer we de boodschap van Darwin en Bentham ter harte nemen, en inderdaad ervan overtuigd zijn dat niet-menselijke dieren net zo goed bescherming tegen mishandeling en moord verdienen als mensen, simpelweg omdat zij allen kunnen lijden, kunnen we niet anders dan concluderen dat onder het *harm principle* de bescherming van dieren – net als mensen – van overheidswege gerechtvaardigd is. Men mag een ander, of die nu tot de soort *Homo Sapiens* behoort of tot een andere diersoort, niet schaden. Gebeurt dat wel, dan komt de overheid in actie. Een verbod op het eten van vlees is derhalve te kwalificeren als een noodzakelijke bescherming van een onderdrukte groep, een bescherming die, mits democratisch tot stand gekomen en getoetst aan het schade-principe van John Stuart Mill, gekwalificeerd kan worden als gerechtvaardigde overheidsbemoeienis.

CONCLUSIE

De geschiedenis wijst uit dat ten aanzien van de moraal spectaculaire veranderingen van inzichten plaats kunnen vinden en die veranderingen hebben uiteindelijk ook gevolgen voor wetgeving. Met Darwins evolutietheorie en Bentham's terechte kritiek op het ratio-argument zijn de twee argumenten onder de menselijke superioriteitsthese weggeslagen. In bepaalde opzichten zijn mensen gelijk aan andere dieren, namelijk in die zin dat veel dieren ook kunnen lijden. Wanneer het lijdensvermogen een relevante factor is – bijvoorbeeld bij de vraag of we een individu moeten beschermen tegen leed –, vereist het gelijkwaardigheidsprincipe dat wij de belangen van mensen en dieren eerlijk afwegen. Het is onrechtvaardig om aan het belang van de ene diersoort per definitie meer gewicht toe te kennen, uitsluitend omdat de wettenmakers nu eenmaal zelf tot die soort behoren.

Wij hebben geconstateerd dat de juridische stand van zaken in schril contrast staat met het feit dat niet-menselijke dieren in relevante opzichten vaak op mensen lijken. Bij

⁵⁵ Vrij recentelijk kon het schadeprincipe zich weer in hernieuwde aandacht verheugen in: Jethro Lieberman, *Liberalism Undressed*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

⁵⁶ John Stuart Mill, *On Liberty*. London: Penguin Books, 2010 (1859).

wijze van case-study hebben wij getracht te onderzoeken of men tegen fundamentele problemen aan zou lopen indien men het eten van vlees zou verbieden. In principe hoeft anti-carnistische wetgeving niet te conflicteren met de wens tot een terughoudende overheid. Het beschermen van onderdrukte individuen tegen hun gewelddadige overheersers vraagt nu eenmaal om het aan banden leggen van het schadelijke gedrag van de onderdrukkers.

De vraag blijft natuurlijk of er ooit een meerderheid zal ontstaan die het verbieden van carnisme zal introduceren. Dit hangt af van de morele vooruitgang van de mensen en die kan soms verassend snel gaan. Eens werd slavernij als gewoon beschouwd en was het ook volkomen legaal. Het is heel goed mogelijk dat er ooit in een bepaald land een democratische meerderheid ontstaat die het vlees eten langs legislatieve weg onmogelijk wil maken. De carnisten in dat land zullen protesteren, maar wanneer zij numeriek het onderspit delven zullen zij zich moeten voegen naar het democratisch genomen besluit om een beschaafdere samenleving te willen zijn. Zij kunnen zich niet beroepen op een grondwettelijk "recht op carnisme". Men heeft in dat hypothetische geval dan immers besloten om meer te beschermen dan de extravagante voedingsvoorkeuren van de carnist; namelijk het wezenlijke recht op leven van de andere betrokken partij: het dier dat nu niet meer in mootjes gehakt op het bord ligt.

Dit alles zou kunnen betekenen dat we in de toekomstige wereld vleesvrije gebieden krijgen, net zoals we nu delen van de wereld hebben waarin men een staatsgodsdienst heeft en delen waarin men dat niet heeft. Of delen van de wereld waarin de doodstraf wordt toegepast en delen van de wereld waarin de doodstraf is afgeschaft. En delen van de wereld waarin men een monarchie kent en delen van de wereld waarin men dat niet kent. Het zou in ieder geval de eerste keer zijn dat we met recht zouden kunnen spreken van "beschaafde delen" van de wereld.