

Kunnen we vleesconsumptie verbieden?

Paul Cliteur & Janneke Vink*



voedsel & recht

Er bestaat een wijdverbreid misverstand dat de belangrijkste morele dan wel immorele daden gepleegd worden als

resultaat van een bewust optreden. Je neemt de beslissing om iets te stelen en daarna doe je dat ook. Of je bedenkt van tevoren dat je iemand wil vermoorden en wanneer de gelegenheid zich aandient verricht je die moord. Toch vormen situaties zoals hier geschetst een kleine minderheid van de gevallen waarin we morele keuzes maken.

De meeste morele keuzes maken we ongemerkt. We staan in de supermarkt en we kopen goedkoop vlees zonder dat we ons afvragen wat dat precies betekent voor de dieren die daardoor geraakt worden

De meeste morele keuzes maken we ongemerkt. We staan in de supermarkt en we kopen goedkoop vlees zonder dat we ons afvragen wat dat precies betekent voor de dieren die daardoor geraakt worden. Of we kopen een goedkoop truitje zonder erbij stil te staan dat het waarschijnlijk door kinderarbeid tot stand is gebracht. Over veel morele beslissingen wordt nauwelijks nagedacht. Een vader laat zijn zoontje, een baby, besnijden.

Waarom? Gewoon, omdat het nu eenmaal zo gaat in de familie en in de cultuur waarin hij is grootgebracht.¹ Of een jong meisje wordt besneden omdat vader en moeder denken dat ze 'onrein' is wanneer dat niet gebeurt. Zo gaat het vaak met belangrijke morele beslissingen: ze worden niet bewust genomen, terwijl ze wel degelijk belangrijke morele implicaties kunnen hebben.

Soms zijn we ons er wel van bewust dat ons handelen bepaalde ongewenste gevolgen kent, maar denken we daar liever even niet aan. We houden onszelf als het ware voor de gek. Omdat het makkelijker is, of politiek wenselijker, of omdat we ons geweten niet willen tergen. Een keer kipnuggets eten moet toch kunnen, dan denken we maar even niet aan die zielige plofkippen. Morele verdringing kan soms ook vanuit machtspolitiek of economisch oogpunt praktisch zijn. Denk aan onze opstelling ten aanzien van Saoedi-Arabië. Vaag weten we natuurlijk ook wel dat Saoedi-Arabië één van de meest onderdrukkende regimes ter wereld heeft. Het kent de doodstraf voor vergrijpen die eigenlijk helemaal geen vergrijpen zijn: overspel en het veranderen van geloofsopvatting. De Saoedische koning is wetgever, rechter en executeur in één persoon.² Vaag weten we dat dit in strijd is met de trias politica. We weten ook dat vrouwen geen auto mogen rijden en dat zij in zwarte gewaden over straat moeten. We weten ook best wel dat het daarom niet onproblematisch is dat we handel drijven met Saoedi-Arabië. Natuurlijk is het tenenkrommend dat onze minister van Buitenlandse Zaken Frans Timmermans vindt dat we Saoedi-Arabië niet mogen be-

* Prof. mr. P.B. Cliteur is hoogleraar encyclopedie van de rechtswetenschap aan de Universiteit Leiden en gast-hoogleraar wijsgerige antropologie aan de Universiteit van Gent. Verder was hij lijstduwer voor de Partij voor de Dieren bij de laatste Europese verkiezingen.

Mr. J. Vink is promovenda bij de afdeling encyclopedie van de rechtswetenschap van de Universiteit Leiden, waar zij de positie van dieren in de liberale democratie onderzoekt. Vink eet geen vlees. Cliteur wel, althans soms. Maar wel met bezwaard gemoed.

1 Zie hierover: F. van den Berg, 'De prioriteit van morele toetsing. Over onverdoofd slachten, jongensbesnijdenis en intensieve veehouderij', in: B. Rijpkema en M. Zee (red.), *Bij de beesten af*, Amsterdam: Prometheus 2013, p. 25-47; P. Cliteur, 'Dierenleed en religie', in: Rijpkema en Zee 2013, p. 15-25.

2 Zie voor een portret van hedendaags Saoedi-Arabië: K.E. House, *On Saudi Arabia: Its People, Past, Religion, Fault Lines – and Future*, New York: Vintage Books/Random House 2013. Zie ook: Amnesty International, 'Document – Saudi Arabia: An Upsurge in Public Executions', 15 May 1993 AI Index: 23/04/93; International Humanist and Ethical Union, *Freedom of Thought 2013. A Global Report on Discrimination against Humanists, Atheists and the Nonreligious*, Londen 2013 voor een portret van Saoedi-Arabië en een overzicht van het rechtssysteem.

kritiseren voor alle misdaden die het begaat, zogezegd omdat de Saoedische regering hierdoor wel eens zou kunnen worden gekwetst.³ De mensenrechtenschendingen uit naam van de Saoedische staat negeren we voor het gemak even. We laten de donkere waarheid vaak expres een beetje in het schemerduister en spreken er niet over, omdat dit economisch voordeel oplevert of ons geweten sust.

We laten de donkere waarheid vaak expres een beetje in het schemerduister en spreken er niet over, omdat dit economisch voordeel oplevert of ons geweten sust

De oude Grieken (Socrates bijvoorbeeld) geloofden dat de meest immorele handelingen niet door mensen worden verricht vanwege hun slechte inborst, maar door een gebrek aan kennis. Men mist een *inzicht* in het goede. Maar er is ook weinig ambitie om de juiste informatie wel te vergaren. Soms lijkt het erop alsof die Grieken geen ongelijk hadden. Heel vaak zijn mensen met betrekking tot hun immorele daden niet zozeer slecht gemotiveerd, maar vooral slecht *geïnformeerd*. Dat is ook vaak het geval wanneer het om dierenleed gaat. Toch zijn er goede redenen om ons gedrag aan te passen op de informatie over dierenleed die voor het oprapen ligt.

De tot aan de negentiende eeuw breed gedragen opvatting dat de mens een door God geschapen wezen is dat boven alle andere wezens en andere organismen staat, is aan het wankelen gebracht

De dierenethiekbeweging

Onze houding ten opzichte van andere diersoorten is de afgelopen eeuwen significant veranderd. De tot aan de negentiende eeuw breed gedragen opvatting dat de mens een door God geschapen wezen is dat boven alle andere wezens en andere organismen staat, is aan het wankelen gebracht. In de eerste plaats is dit te danken aan de alom bekende evolutiebioloog Charles Robert Darwin (1809-1882). Zijn evolutietheorie impliceerde dat de

mens – net zo goed als andere diersoorten – afstamt van gemeenschappelijke voorvaders en dat door overerving van toevallige nuttig gebleken genetische variaties de mens geëvolueerd is tot het slimme en geraffineerde dier dat het nu is.⁴ Het joods-christelijke uitgangspunt van een wereld waarin de mens heerst over de aarde en dus ook de dieren, kreeg daardoor een zware klap.⁵ Terecht ontstond er twijfel over het idee dat de mens alle andere levens schaamteloos zou mogen gebruiken voor 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.

Slim als die mensheid inderdaad is, heeft ze haar eigen suprematie ten opzichte van andere diersoorten niet uitsluitend op het creationisme gebaseerd. Ook op seculiere gronden heeft men de stelling verdedigd dat de mens superieur is aan andere wezens en ze dus mag gebruiken zoals men passend acht. Zo is de mens bijvoorbeeld, aldus Plato's creatieve vondst, het enige tweepotige, ongevederde dier dat brede platte nagels heeft.⁶ Aristoteles dacht dat een ander kenmerk de mens onderscheidt van alle andere diersoorten, namelijk het vermogen om een plan te maken en dat uit te voeren, het zogenaamde 'intellect'.⁷ Vaak is ook het menselijk vermogen tot taalgebruik en morele consideratie naar voren geschoven als het significante onderscheid. Veruit het meest populaire standpunt is echter dat de mens over al het andere mag heersen omdat hij *de rede* bezit. Omdat wij redelijke wezens zijn, mogen uitsluitend wij bepalen wat er met alle andere organismen gebeurt, zo luidt het argument.

Veruit het meest populaire standpunt is dat de mens over al het andere mag heersen omdat hij *de rede* bezit. Omdat wij redelijke wezens zijn, mogen uitsluitend wij bepalen wat er met alle andere organismen gebeurt, zo luidt het argument

De Britse filosoof Jeremy Bentham (1748-1832) heeft dit ogenschijnlijk sterke argument met één zin treffend ontmaskerd. 'The question is not, Can they reason? nor Can they talk? but, Can they suffer?', schreef hij in een voetnoot in 1789.⁸ Die uitspraak van

3 S. Deira, 'Lukt het Timmermans om Saudi-Arabië gunstiger te stemmen?', *Elsevier* 27 mei 2014.

4 C. Darwin, *Origin of Species*, Londen: J.M. Dent & Sons Ltd 1971 (1859); J. Rachels, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford: Oxford University Press 1990, p. 27-61.

5 Rachels 1990; P. Cliteur, *Darwin, Dier en Recht*, Amsterdam: Uitgeverij Boom 2001.

6 Laërtius Diogenes, *Leven en leer van beroemde filosofen* (vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door R. Ferwerda), Amsterdam: Ambo 2000, boek VI, paragraaf 40.

7 E. Eskens, 'Een korte geschiedenis van het denken over het dier in vier dierenbevrijdingen', in: Rijpkema en Zee 2013, p. 113-117.

8 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart), Londen/New York: Methuen 1982, p. 283 (hoofdstuk 17).

Bentham kent twee belangrijke implicaties. Allereerst maakte hij een einde aan het antropocentrische denken ten aanzien van de vraag welke wezens een morele status hebben. Als moet worden besloten of we iemand goed gaan behandelen of niet, is het helemaal niet interessant of dat individu al dan niet taalvermogens bezit, redelijk is, rood haar heeft, blank is of van adel. Bentham ontmaskert hiermee in feite een vals causaal 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. Willen wij andere mensen echt beschermen omdat zij de rede bezitten? Bestaat dus een causaal verband tussen die rede en beschermwaardigheid? Bentham zegt van niet. Wij, de mensen, hebben dat verband tussen rede en beschermwaardigheid zelf verzonnen om een rechtvaardiging te bieden voor een bepaald gedrag, namelijk het discrimineren van andere diersoorten.

Als moet worden besloten of we iemand goed gaan behandelen of niet, is het helemaal niet interessant of dat individu al dan niet taalvermogens bezit, redelijk is, rood haar heeft, blank is of van adel

Het tweede belangrijke punt van Bentham ligt in het verlengde van het eerste: 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 (341-270 v.o.j.), die al had beweerd dat een handeling moreel goed is wanneer deze meer geluk in de wereld brengt. Om te bepalen of we dieren – net als mensen – ethisch dienen te behandelen, moeten we dus de vraag beantwoorden: 'Can they suffer?'⁹

Om te bepalen of we dieren – net als mensen – ethisch dienen te behandelen, moeten we dus de vraag beantwoorden: 'Can they suffer?'

Nu lijkt het intuïtief duidelijk dat veel dieren kunnen lijden. In sommige gevallen is dat moeilijk vaststellen, althans voor iemand zonder gedegen kennis van de fysiologie en biologie (kan een kwal lijden bijvoorbeeld? En een vis?). Niettemin is het evident dat honden, katten en neushoorns kunnen lijden. Een van de meest eigenzinnige filosofen van de negentiende eeuw, Schopenhauer, schreef over dieren op een manier die hier relevant is.

Arthur Schopenhauer schreef dat aan de gewetensloze behandeling van dieren in Europa een einde zou moeten worden gemaakt. Ook zei hij dat een dier in de dingen die ertoe doen wezenlijk aan de mens gelijk is

De Duitse filosoof Arthur Schopenhauer (1788-1860) schreef in zijn *Parerga und Paralipomena* dat aan de gewetensloze behandeling van dieren in Europa een einde zou moeten worden gemaakt. Ook zei hij dat een dier in de dingen die ertoe doen wezenlijk aan de mens gelijk is.¹⁰ Natuurlijk zijn mensen en dieren niet hetzelfde, maar menselijke dieren en niet-menselijke dieren zijn wel hetzelfde in de zin dat zij allebei een gevoeligheid hebben voor pijn, een leven hebben, kinderen maken, angsten hebben, enfin: er is veel gemeenschappelijk. Die gemeenschappelijke kenmerken zijn, toevallig of niet, nu net precies vaak factoren die ethisch gezien zwaar zouden moeten wegen. En op dat gemeenschappelijke zet Schopenhauer in.¹¹

Wanneer we daar heden ten dage kennis van nemen, dan wordt dit standpunt misschien ervaren als min of meer vanzelfsprekend. Maar toch, dat was het niet gedurende het grootste deel van de menselijke geschiedenis. Ook in de filosofie kan je zien dat bijna alle grote denkers voortdurend hameren op het verschil tussen mens en dier. Immanuel Kant is daar een voorbeeld van. Alsof de menselijke lezers een goed gevoel moeten krijgen wanneer zij optimaal worden verhoogd ten opzichte van hun niet-redelijke, niet met spraak begaafde, niet zedelijk handelende soortgenoten. Schopenhauer breekt met die traditie. Schopenhauer stootte, net als Bentham en Darwin, de *mens* (het menselijk dier) van zijn voetstuk.

9 Peter Singer werkt dit utilistische standpunt na Bentham zorgvuldig uit in onder andere: P. Singer, *Animal Liberation* (Reissue edition), New York: Harper Perennial Modern Classics 2009 (1975); P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 2011 (1979).

10 A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* (Kleine Philosophische Schriften II), in: *Sämtliche Werke* (Band V), Frankfurt am Main: Cotta-Verlag/Insel-Verlag 1965 (1851), p. 445.

11 Hij doet dat het meest overtuigend in: A. Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, in: *Sämtliche Werke* (Band III), Cotta-Verlag/Insel-Verlag, Stuttgart/Frankfurt am Main 1976 (1840), p. 631-815.

Niettemin had Schopenhauer wel een indrukwekkende ethiek die gebaseerd was op de identificatie die we kunnen ontwikkelen met alles om ons heen. In de morele houding kunnen we ons identificeren met een lijdend dier. We kunnen ons in een ander wezen 'verplaatsen'. We kunnen, als mensen, de pijn van een dier mee-voelen. We kunnen letterlijk medelijden. Op dat typisch menselijke vermogen is zijn gehele ethiek gebaseerd.

De westerse wereld zoals we die nu kennen is fundamenteel anders dan de westerse wereld van vijftig jaar geleden. Wie had kunnen denken dat we ooit een Partij voor de Dieren in het (Europees) parlement zouden krijgen?

Wetgeving

Wat doen we vandaag de dag met het intellectuele erfgoed van Darwin, Bentham en Schopenhauer? 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. Wie had kunnen denken dat we ooit een Partij voor de Dieren in het (Europees) parlement zouden krijgen? Het idee dat dieren zomaar kunnen worden 'gebruikt' voor menselijke doeleinden (als een gebruiksvoorwerp dus) lijkt tegenwoordig veel minder vanzelfsprekend dan vijftig jaar geleden. Tegelijkertijd blijft de wetgeving op dit gebied 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 Schopenhauer serieus nemen, 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. We zouden bijvoorbeeld kunnen overwegen het consumeren van vlees (carnisme) van *alle* diersoorten te verbieden. Zou dat kunnen?

Een wet die vlees eten verbiedt: een onhaalbare utopie?

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

Kunnen we ooit een situatie bewerkstelligen 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 te veel vleeseters om zo'n wet erdoor 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 kijken naar de geschiedenis van onderdrukking, kunnen wij veel opsteken. Dan zien we dat er vroeger slavenhouders waren. Het houden van slaven werd geaccepteerd. Nu komt slavendrijverij niet meer voor, althans niet in de gebruikelijke zin van het woord. 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.¹² Nog een voorbeeld: het vrouwenkiesrecht bestaat slechts vanaf het begin van de 20e eeuw en kwam daarvoor nauwelijks voor – in geen enkel land, geen enkele cultuur. De vraag is dan: waarom zou vleesconsumptie een uitzondering vormen op het algemeen menselijk patroon dat ten aanzien van vele morele misstanden aanzienlijke vooruitgang kon worden geboekt?

Waarom zou vleesconsumptie een uitzondering vormen op het algemeen menselijk patroon dat ten aanzien van vele morele misstanden aanzienlijke vooruitgang kon worden geboekt?

¹² Zie bijvoorbeeld het hiervoor geciteerde rapport van Amnesty International.

Kennelijk kan de *communis opinio* ook ten aanzien van de meest controversiële onderwerpen uiteindelijk honderdtachtig graden omslaan. Wie zegt ons dat deze omwenteling ten aanzien van carnisme *niet* mogelijk is? Misschien is deze omwenteling zelfs reeds aan de gang? Men moet in ieder geval nooit te snel zijn met stellen dat bepaalde wetten er niet zullen komen. Zeg nooit: nooit.

Het is voor velen een beangstigende gedachte dat de staat gaat bepalen wat wij 's avonds op ons bord hebben liggen. Toch geeft de dierenethiek, zoals we hebben gezien, sterke argumenten voor een carnismeverbod

Vleesconsumptie is géén louter persoonlijke keuze

Nu klinkt het verbieden van vleesconsumptie voor velen – zo ook voor ons, moeten we eerlijk bekennen – in eerste instantie als ongewenst staatspaternalisme. Om het verbieden van bepaalde ingesleten leefgewoonten hangt een zekere taboesfeer. Het is voor velen een beangstigende gedachte dat de staat gaat bepalen wat wij 's avonds op ons bord hebben liggen. Associaties met totalitaire regimes doemen al snel op. Toch geeft de dierenethiek, zoals we hebben gezien, sterke argumenten voor een carnismeverbod. Desalniettemin blijft er bij velen een zeker wantrouwen jegens een dergelijk verbod bestaan. Hoe komt dat? Het onderliggende probleem is waarschijnlijk de vermeende inperking van de persoonlijke keuzevrijheid. Men wil niet in zijn persoonlijke keuzes beperkt worden door de staat en dat is in beginsel zeer terecht. De overheid moet terughoudend zijn met het inperken van de keuzevrijheid van de burgers. De hamvraag is dan dus: is vlees eten een persoonlijke keuze?

Als een mens een ander mens mishandelt, dan 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.¹³ 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.

Bij de handeling vlees eten zijn net 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

Het klassieke, maar nog altijd respectabele antwoord op de vraag in hoeverre de staat mag ingrijpen in de persoonlijke levens van de burgers kunnen we vinden bij John Stuart Mill (1806-1873). Zijn *harm principle* is alom bekend, doch wordt er te weinig stilgestaan bij de implicaties van zijn belangrijke theorie.¹⁴ De staat mag de burgers pas in hun bewegingsvrijheid gaan beperken, zegt Mill, wanneer een individu een ander schaadt.¹⁵ 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 expliciet over niet-menselijke dieren (zoals Peter Singer later wel zou doen), maar zijn *harm principle* biedt in principe een uitstekend aanknopingspunt om de grenzen van staatsinterventie te kunnen bepalen. Het

13 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', *The Human Rights Quarterly* 35(3) 2013, p. 651-672.

14 Vrij recent kon het schadepriincipe zich weer in hernieuwde aandacht verheugen in: J.K. Lieberman, *Liberalism Undressed*, Oxford: Oxford University Press 2012.

15 J.S. Mill, *On Liberty*, Londen: Penguin Books 2010 (1859).

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, Schopenhauer 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. Anders 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, getoetst aan het schadeprincipe van John Stuart Mill gekwalificeerd kan worden als gerechtvaardigde overheidsbemoeienis.

We kunnen niet anders dan concluderen dat onder het *harm principle* de bescherming van dieren van overheidswege gerechtvaardigd is. Men mag een ander, of die nu tot de soort *homo sapiens* behoort of tot een andere diersoort, niet schaden

Conclusie

De geschiedenis wijst uit dat ten aanzien van de moraal spectaculaire veranderingen van inzichten plaats kunnen vinden, die uiteindelijk ook gevolgen voor wetgeving hebben. In principe hoeft anticarnistische 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 onderdrukken. De vraag blijft natuurlijk of er ooit een meerderheid zal bestaan die het verbieden van carnisme zal introduceren. Dit hangt af van de morele vooruitgang van de mensen en die kan soms verrassend snel gaan. Eens werd slavernij als gewoon beschouwd en was deze ook volkomen legaal. In andere delen van de wereld is polygamie normaal en wettelijk niet verboden. 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, valt niet goed in te zien hoe zij zich zullen kunnen onttrekken aan het democratisch genomen besluit om een beschaafdere samenleving te willen zijn.

De meest beschaafde wereld vinden wij een wereld waarin dieren niet doodgemaakt mogen worden, alleen maar omdat wij (een heel slim dier) nu eenmaal zin hebben om zwakkere aardbewoners op te eten

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. De meest beschaafde wereld vinden wij echter een wereld waarin dieren niet doodgemaakt mogen worden, alleen maar omdat wij (een heel slim dier) nu eenmaal zin hebben om zwakkere aardbewoners op te eten.