

DIERENBEVRIJDING NU

Peter Singer

Dierenbevrijding NU

Met een voorwoord van
Yuval Noah Harari

Uit het Engels vertaald door
Alexander van Kesteren

DE GEUS

AMSTERDAM • ANTWERPEN



Oorspronkelijke titel *Animal Liberation Now*,
verschenen bij HarperCollins

Oorspronkelijke tekst © Peter Singer, 1975, 1990, 2023

Delen van dit boek zijn eerder uitgegeven bij De Geus, in enigszins gewijzigde vorm, in eerdere uitgaven van *Dierenbevrijding*.

Voorwoord © Yuval Noah Harari, 2015

Nederlandse vertaling © Alexander van Kesteren en

De Geus BV, Amsterdam 2024

Omslagontwerp Villa Grafica

Omslagbeeld © Mike Lorrig

Typografie binnenwerk Perfect Service, Reeuwijk

ISBN 978 90 445 4882 2

NUR 320

*Voor Richard en Mary, Ros en Stan, omdat jullie me deden
inzien hoe wij dieren behandelen;
Voor Renata, omdat je de beslissing deelde om niet langer dieren
te eten, en vanwege onze fantastische reis samen;
en voor al die goede mensen die zich inzetten voor een betere
wereld voor alle voelende wezens.*

INHOUDSOPGAVE

INLEIDING door Yuval Noah Harari 9

VOORWOORD bij de uitgave van 2023 19

HOOFDSTUK 1: *Alle dieren zijn gelijk... of waarom het ethische principe waarop de gelijkheid van mensen berust van ons vereist om dezelfde ethische overwegingen ook op dieren te betrekken* 23

HOOFDSTUK 2: *Instrumenten voor onderzoek... en nee, het redden van mensenlevens is niet het enige wat telt* 57

HOOFDSTUK 3: *Op de fabrieksboerderij... of wat er gebeurde met je maaltijd toen het nog een dier was* 147

HOOFDSTUK 4: *Leven zonder speciësisme... terwijl we klimaatverandering tegengaan en genieten van een zonder leven* 226

HOOFDSTUK 5: *De heerschappij van de mens... een korte geschiedenis van speciësisme* 265

HOOFDSTUK 6: **Speciësisme vandaag de dag...** *verdedigingsmechanismen, rationalisaties en bezwaren tegen dierenbevrijding, en de vooruitgang die is geboekt bij het overwinnen hiervan* 306

Dankwoord 357

Recepten 363

Noten 377

Register 419

HOOFDSTUK 1

Alle dieren zijn gelijk...

of waarom het ethische principe waarop de gelijkheid van mensen berust van ons vereist om dezelfde ethische overwegingen ook op dieren te betrekken

DE BASIS VAN GELIJKHEID

‘Dierenbevrijding’ klinkt misschien meer als een parodie op andere bevrijdingsbewegingen dan als een serieus doel. En inderdaad werd het concept ‘dierenrechten’ ooit daadwerkelijk gebruikt om de strijd voor vrouwenrechten belachelijk te maken. Toen Mary Wollstonecraft, een voorloper van de hedendaagse feministen, in 1792 haar *Vindication of the Rights of Women* publiceerde (vertaald als *Pleidooi voor de rechten van de vrouw*), werden haar opvattingen wijd en zijd als absurd van tafel gevergd. Weldra verscheen er zelfs een anoniem geschrift met de titel *A Vindication of the Rights of Brutes*: ‘Een pleidooi voor de rechten van beesten’. De auteur van dit satirische werk (zoals we nu weten was dat Thomas Taylor, een gerenommeerd filosoof aan Cambridge University) probeerde Wollstonecrafts argumenten te weerleggen door te laten zien dat je die evengoed nog verder kon doortrekken. Als je met betrekking tot de gelijkheid van vrouwen een steekhoudend betoog kon afsteken, waarom zou je diezelfde argumenten dan niet ook betrekken op honden, katten en paarden? Maar het zou toch al te dwaas zijn om te betogen dat deze ‘beesten’ rechten hadden! En dus kon het niet anders dan dat ook het pleidooi voor de gelijkheid van vrouwen rammelde.

Stel dat we de argumenten voor vrouwenrechten tegen Taylors aanval willen verdedigen. Hoe zouden we hem van repliek dienen? Een van de mogelijkheden zou zijn om te stellen dat argumenten voor man-vrouwgelijkheid niet van toepassing zijn op niet-menselijke dieren. Zo hebben vrouwen het kiesrecht, omdat ze net zo goed als mannen in staat zijn om rationele beslissingen te nemen over de toekomst; en dat terwijl honden niet in staat zijn te begrijpen waarom het belangrijk is dat je gaat stemmen, reden waarom het stemrecht hun niet toekomt. Daarnaast zijn er nog vele andere capaciteiten die mannen en vrouwen wel, maar mensen en dieren niet gemeen hebben. Daarom, zo zou je kunnen betogen, zijn mannen en vrouwen gelijk en zouden ze gelijke rechten moeten hebben, terwijl mensen en niet-mensen van elkaar verschillen en dus geen gelijke rechten zouden moeten hebben.

Deze redenering klopt voor zover het de man-vrouwgelijkheid betreft. De belangrijke verschillen tussen mensen en andere dieren bieden inderdaad aanleiding tot een paar belangrijke verschillen in de rechten die beiden toekomen. Tegelijkertijd bestaan er ook belangrijke verschillen tussen volwassenen en kinderen. Aangezien honden noch jonge kinderen het verkiezingsproces begrijpen, hebben beide groepen geen stemrecht. Deze erkenning is echter nog geen argument tegen de uitbreiding van het meer fundamentele gelijkheidsprincipe naar kinderen óf niet-menselijke dieren. Uit die uitbreiding volgt niet dat we iedereen, ongeacht leeftijd of mentale vermogens, op precies dezelfde manier zouden moeten behandelen. Het fundamentele principe van gelijkheid vereist geen gelijke of identieke behandeling, maar wat het wel vereist is gelijke consideratie. De gelijke consideratie van verschillende wezens kan aanleiding geven tot een verschillende behandeling en tot verschillende rechten.

Je zou op Taylors poging om het pleidooi voor vrouwenrechten belachelijk te maken, een antwoord kunnen formuleren dat

aan de ene kant níét miskent dat er overduidelijke verschillen bestaan tussen mensen en niet-menselijke dieren, maar aan de andere kant uitdrukkelijk níét concludeert dat het absurd zou zijn het fundamentele gelijkheidsprincipe op zogenaamde beesten te betrekken. Deze conclusie lijkt nu wellicht nog ongegrond, maar wanneer we diepgravender het fundament onderzoeken waarop het principe van de gelijkheid van mensen berust, zullen we zien dat de grond onder onze voeten juist onvast wordt zodra we gelijkheid eisen voor elk lid van de soort *Homo sapiens* terwijl we gelijke consideratie onthouden aan niet-menselijke dieren.

Om dit duidelijk te maken zullen we, ten eerste, helder moeten krijgen wat we nu precies beweren. Voorstanders van hiërarchische, inegalitaire samenlevingen hebben er vaak op gewezen dat ongeacht de gehanteerde maatstaf het in descriptieve zin simpelweg niet waar is dat alle mensen gelijk zijn. Je hebt immers mensen in allerlei vormen en maten, met uiteenlopende intellectuele capaciteiten, verschillen in lichamelijke kracht, andere morele kwaliteiten, een verschillende mate van sensitiviteit en compassie voor de behoeften van anderen, verschillende communicatieve vaardigheden en uiteenlopende vermogens om pijn en plezier te kunnen ervaren. Kortom, als het argument voor gelijkheid gebaseerd zou zijn op de feitelijke gelijkheid van alle mensen, dan zouden we moeten ophouden gelijkheid te eisen.

Gelukkig is er geen enkele logische reden die ons ertoe noopt aan te nemen dat een feitelijk verschil in de vermogens van twee mensen rechtvaardigt dat we een verschillend moreel gewicht aan hun behoeften en belangen toekennen. Gelijkheid is een moreel ideaal, geen bevestiging van de feiten. Het principe van de gelijkheid van mensen beschrijft niet een veronderstelde feitelijke gelijkheid van mensen: het schrijft daarentegen voor hoe we mensen zouden moeten behandelen.

Met de slagzin 'Ieder telt voor één en niemand voor meer dan één' legde Jeremy Bentham, de grondlegger van de utilitaristische moraalfilosofie, binnen zijn ethische systeem het fundament voor morele gelijkheid. Met andere woorden: er moet rekening worden gehouden met de belangen van elk wezen dat wordt beïnvloed door een handeling; en aan die belangen moet hetzelfde gewicht worden toegekend als aan de belangen van elk ander wezen. John Stuart Mill stelde dat 'volstreckte onpartijdigheid tussen personen' het eerste principe van het utilitarisme was. Een latere utilitarist, Henry Sidgwick, formuleerde het als volgt: 'Vanuit het perspectief (als ik het zo mag stellen) van het universum komt het belang van ieder willekeurig individu niet meer of minder gewicht toe dan het belang van elk ander individu.' R.M. Hare, hoogleraar moraalfilosofie aan de University of Oxford toen ik daar in de jaren 1970 studeerde, betoogde dat als je een oprecht ethisch oordeel wilt vellen, je bereid moet zijn jezelf te verplaatsen in de schoenen van al diegenen die door je beslissing worden beïnvloed. Onderschrijf je vervolgens het oordeel nog altijd, dan kun je die beslissing ten uitvoer brengen. John Rawls, in diezelfde periode een hoogleraar aan Harvard University en destijds bovendien de meest vooraanstaande Amerikaanse filosoof in het domein van de ethiek, legde hetzelfde idee vast in zijn instrument van de 'sluier van onwetendheid'. Achter die sluier dienen mensen rechtvaardigheidsprincipes te kiezen voor de samenleving waarin ze zullen leven. Pas nadat er over die principes is besloten, en de sluier is weggetrokken, zullen ze erachter komen over welke kwaliteiten ze beschikken en welke maatschappelijke positie ze innemen.¹

Uit dit gelijkheidsprincipe volgt dat onze betrokkenheid bij anderen en onze bereidheid rekening te houden met hun belangen, niet zou moeten afhangen van hoe ze zijn en over welke capaciteiten ze al dan niet beschikken. De wijze waarop we onze betrokkenheid zouden moeten vormgeven zal variëren al naar-

gelang de kenmerken van diegenen die door ons handelen worden geraakt: betrokkenheid bij het welzijn van kinderen vereist dat we ze leren lezen; betrokkenheid bij het welzijn van varkens vereist misschien simpelweg dat we ze laten leven te midden van andere varkens op een plek waar zowel voldoende voedsel is als ruimte om vrijelijk te kunnen bewegen. Het belangrijkste is dat we rekening houden met de belangen van het wezen, welke belangen dat ook mogen zijn, en dat we onze consideratie in lijn met het gelijkheidsprincipe doortrekken naar alle wezens wier belangen worden geraakt, ongeacht hun ras, geslacht of soort.

De strijd tegen racisme en seksisme zou uiteindelijk op deze basis moeten berusten. Evenzo zouden we volgens dit principe speciësisme moeten veroordelen. Speciësisme is in de eerste plaats een vooroordeel of vorm van vooringenomenheid ten gunste van de belangen van de leden van je eigen soort en ten nadele van de leden van andere soorten, dat of die op niets anders is gebaseerd dan de soort. Een tweede variant van speciësisme bestaat eruit dat we meer gewicht toekennen aan de belangen van een bepaalde niet-menselijke diersoort – bijvoorbeeld honden – dan aan dieren die vergelijkbare belangen hebben maar tot een andere soort behoren, zoals varkens.²

BENTHAMS VRAAGSTUK

Veel denkers hebben het principe van gelijke consideratie van belangen in de een of andere vorm voorgesteld als een fundamenteel moreel principe; maar slechts weinigen hebben erkend dat dit principe evengoed van toepassing is op de leden van andere soorten als op onze eigen soort. Een van die uitzonderingen was Jeremy Bentham. In een vooruitziende passage, die hij schreef in een tijd waarin slaafgemaakten van Afrikaanse afkomst door de Fransen werden vrijgelaten maar in de Brit-

se gebiedsdelen nog altijd als slaafgemaakten werden uitgebuit, schreef hij:

Er kan een dag komen waarop de rest van de dierlijke schepping misschien die rechten krijgt die haar tot nu toe alleen konden worden onthouden door de hand van tirannie. De Fransen hebben reeds ontdekt dat een zwarte huid geen reden is om een menselijk wezen over te leveren aan de grillen van een beul. Er kan ook een dag komen waarop zal worden erkend dat het aantal poten, de mate van beharing van de huid en het uiteinde van het *os sacrum* [zeg maar de staart] evenmin een reden zijn om een gevoelig wezen aan datzelfde lot te onderwerpen. Waar zou de onoverkomelijke scheidslijn anders moeten worden getrokken? Bij het vermogen om te redeneren, of misschien bij het vermogen om te spreken? Maar een volwassen paard of hond is onvergelijkelijk veel redelijker en spraakzamer dan een zuigeling van een dag, week of zelfs een maand oud. En stel dat het andersom was, wat zou het baten? De vraag is niet: kunnen zij *redeneren*? En evenmin: kunnen zij *spreken*? Maar: Kunnen zij *lijden*?³

In deze passage wijst Bentham naar het vermogen om te lijden als de fundamentele eigenschap die een wezen het recht geeft op gelijke consideratie. Het vermogen om te lijden – of specifieker, om te lijden en/of genot en geluk te ervaren – is niet zomaar een eigenschap zoals alle andere, zoals het bezit van de rede, het taalvermogen, zelfbewustzijn en een rechtvaardigheidsgevoel. Wie aan de hand van deze kenmerken een ‘onoverkomelijke scheidslijn’ trekt, sluit sommige wezens met het vermogen tot lijden in, en andere uit. Bentham stelt daarentegen dat we rekening moeten houden met de belangen van *alle* wezens die beschikken over het vermogen om pijn en plezier te ervaren. Hij sluit geen enkel belang van consideratie uit, omdat het

vermogen om pijn en plezier te ervaren juist een noodzakelijke voorwaarde is voor het al dan niet hebben van belangen. Pas zodra aan deze voorwaarde is voldaan, kunnen we überhaupt zeggen dat er belangen in het spel zijn. Het zou absurd zijn om te beweren dat het indruist tegen de belangen van een steen om door een kind over de weg te worden geschopt. Een steen heeft geen belangen, omdat niets wat we ermee doen een verschil kan maken voor zijn welzijn. Het vermogen om te lijden of genot te ervaren is voor ons bovendien niet alleen een noodzakelijke, maar ook een voldoende voorwaarde om te kunnen zeggen dat een wezen belangen heeft – als het absolute minimum zal het er belang bij hebben om niet te lijden. Zo heeft een muis er wel degelijk belang bij om niet over de weg te worden geschopt, omdat de muis zal lijden als hij of zij op die manier wordt behandeld.

Hoewel Bentham in het bovenstaande citaat spreekt over ‘rechten’, gaat de discussie eigenlijk meer over gelijkheid dan over rechten. Sterker nog, in een andere beroemde passage kenmerkte Bentham ‘natuurlijke rechten’ als ‘onzin’ en ‘natuurlijke en onveranderlijke rechten’ als ‘onzin in het kwadraat’. In zijn verwijzing naar morele rechten pleitte hij voor de bescherming die mensen en dieren van de wet en de communis opinio zouden moeten krijgen. Maar het eigenlijke gewicht van het morele argument berust niet op het bestaan van rechten, want dat zou vervolgens weer moeten worden gerechtvaardigd op basis van de mate waarin rechten lijden verminderen en geluk vermeerderen, en dan niet alleen in individuele gevallen, maar voor alle getroffen wezens én op de lange termijn. Op die manier kunnen we dus de gelijkheid voor dieren verdedigen zonder dat we verstrikt raken in filosofisch gehakketak over de grondslag van rechten of wie welke rechten heeft. De taal van rechten biedt zonder meer een bijzonder bruikbare en beknopte politieke uitdrukkingswijze, die nog beter van pas komt in het huidige tijdperk van de soundbite dan in Benthams tijd. Maar we hebben

haar niet per se nodig om te pleiten voor een radicale verandering in onze houding ten opzichte van dieren.

Als een wezen lijdt, kan er geen enkele morele rechtvaardiging bestaan voor een weigering om met dat lijden rekening te houden. Wat voor wezen het ook is, het gelijkheidsprincipe eist dat aan zijn lijden evenveel waarde wordt toegekend als hetzelfde soort lijden – voor zover dergelijke grove vergelijkingen mogelijk zijn – van welk ander wezen dan ook. Als een wezen niet kan lijden of geen genot of geluk kan ervaren, dan is er ook niets waarmee rekening hoeft te worden gehouden. De grens van bewustzijn (een begrip waarmee ik hier verwijs naar het vermogen om pijn of plezier te ervaren) is dus de enige verdedigbare grens voor het al dan niet rekening houden met de belangen van anderen.

Maar valt het dan echt niet te rechtvaardigen dat we groter gewicht toekennen aan de belangen van andere mensen, aan gezien zij wel, en dieren niet, leden van onze eigen soort zijn? In het verleden zijn zulke beweringen – dat ‘*wij*... zijn (waarbij op de puntjes de naam kan worden ingevuld van de groep waarmee we ons identificeren) en *zij* niet zijn’ – aangevoerd als rechtvaardiging voor de weigering om gelijke consideratie aan de belangen van anderen te geven. Racisten schenden het principe van gelijkheid door een groter gewicht toe te kennen aan de belangen van leden van hun eigen ras, en seksisten schenden het door de belangen voor te trekken van de leden van hun eigen sekse. Tegenwoordig zien we deze zogenaamde rechtvaardigingen voor racisme en seksisme voor wat ze zijn, namelijk onoprechte ideologieën die alleen werden geaccepteerd omdat ze de belangen van de dominante groep dienden. Op dezelfde wijze laten ook speciësystemen de belangen van leden van hun eigen soort prevaleren boven de belangen van leden van andere soorten. In al deze gevallen is sprake van een dominante groep die diegenen buiten de groep beschouwt als minderwaardig,