

Dieren, dilemma's en discriminatie

Naar een samenhangende ethiek van dierengelijkheid

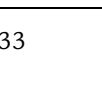
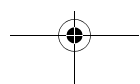
Stijn Bruers

Abstract – Using a metaphor of five moral fingers working together as the moral hand, I construct a coherent ethical system of five universalized ethical principles based on strong moral intuitions, which I apply to animal ethics. The thumb represents the principle of universalism, which is a basic ingredient of coherentism, and generates an anti-discrimination rule. In analogy to optical illusions, I demonstrate that speciesism is not only a kind of prejudicial discrimination but also a moral illusion: an obstinate intuitive judgment that is inconsistent with a coherent system. The index finger symbolizes a consequentialist welfare ethic, based on the coherence of impartiality and empathy. Using famous moral dilemmas, I introduce the middle finger as the mere means principle of a deontological rights ethic: humans (and animals) have a right not to be used as merely means to someone else's ends. Both animal welfare and rights ethics face a highly underestimated challenge: the predation problem. I discuss a fourth principle, the ring finger, which refers to the value of biodiversity and adopts some elements of carnism, the opposite of veganism as ideology. This fourth principle solves the predation problem and is coherent with other moral intuitions. Finally, the little finger represents the principle of tolerated partiality which can be used in some final moral dilemmas. With these five fingers of ethics, I grasp the moral problem of consuming animal products, and demonstrate that veganism is the only moral option.



De discussie over de morele status van niet-menselijke dieren¹, en het gebruik ervan voor voeding, kleding, amusement of onderzoek, heeft een lange geschiedenis die teruggaat tot de Griekse oudheid (Pythagoras, Plutarchus). Doorheen de eeuwen stak de problematiek af en toe opnieuw de kop op doorheen de eeuwen (Leonardo Da Vinci; Jeremy Bentham; Oswald 1791; Ritson 1802; Salt 1892), maar een echte doorbraak voor de academische dierenethiek kwam er in 1971,

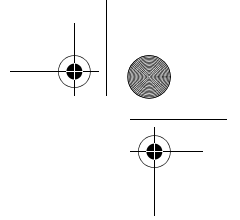
1. Ik zal 'niet-menselijk dier' meestal afkorten tot 'dier'. Met 'vleeseter' bedoel ik een mens die minstens af en toe vlees eet. 'Vegetarisme' en 'veganisme' zal ik vaak gebruiken als synoniemen, hoewel de implicaties van mijn dierenethiek veganisme zijn.



toen Richard Ryder de term 'speciesisme' (of soortisme) lanceerde: een discriminatie van dieren ten opzichte van mensen, naar analogie van racisme en seksisme (Godlovitch en Harris 1971; Ryder 1975). De jaren 1970 en 1980 werden gekenmerkt door toepassing van verscheidene rationale theorieën in de normatieve ethiek (voornamelijk utilitarisme en deontologische ethiek) op het dierenvraagstuk (Singer 1975; Clark 1977; Regan 1983). In de jaren 1990 kwam er, vanuit postmodernistische en feministische hoek, kritiek op deze 'kille' rationale aanpak (Adams 1995). Een nieuw pleidooi voor vegetarisme steunde op bv. een zorgethiek (Adams en Donovan 1996) of een deugdenethiek (Hursthouse 2000). Rond de eeuwwisseling nam de discussie een nieuwe wending, naar de (sociale) psychologie. Vele dierenethici beschouwen de argumentatie voor dierenrechten en veganisme als afgerond, maar stellen vast dat er meer psychologie dan ethiek schuilt achter ons gebruik van dieren (Serpell 1996; Allen et al. 2000; Joy 2002, 2009; Herzog 2010). De vraag dient gesteld: Waarom zijn zo weinig mensen overtuigd door logisch consistente, rationale argumentaties?

Met dit artikel keer ik terug naar de filosofie van de jaren 1970 en 1980, en diens zoektocht naar een consistente dierenethiek. Na grondige beschouwing van 40 jaar dierenrechtenethiek zet ik hier zorgvuldig een argumentatie neer op basis van morele intuïties die velen onder ons delen. Ik presenteer een uitgewerkte dierenethiek aan de hand van een metafoer: de 'morele hand'. Vijf vingers staan symbool voor vijf ethische basisprincipes waarop deze ethiek stoelt. Kort samengevat zullen de vijf volgende hoofdstukken van dit artikel gaan over universalisme (de duim), het belang van welzijn (de wijsvinger), het basisrecht om niet als louter middel te dienen (de middelvinger), de waarde van biodiversiteit (de ringvinger), en een toelaatbare vorm van partijdigheid (de pink). Zoals men de duim moet plaatsen tegenover de overige vingers om een voorwerp te kunnen grijpen, zo ook moet men de universalistische duimregel toepassen op de vier andere ethische principes om een ethisch probleem te kunnen vatten. Een ethisch systeem wordt coherent (intern samenhangend) wanneer de universalistische principes consistent zijn. Het opbouwen van een coherent ethisch systeem is een methode om 'morele illusies' te onderzoeken. Dergelijke illusies zijn – naar analogie van optische illusies – hardnekkige intuïtieve oordelen die 'fout' zijn in de zin dat ze in tegenstrijd zijn met een coherent systeem van universalistische ethische principes die gebaseerd zijn op andere, sterkere morele intuïties.

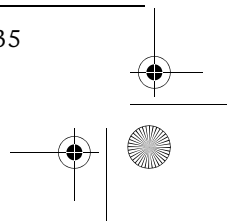
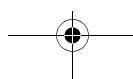
Het eerste hoofdstuk bespreekt de methode van coherentie en toont aan dat speciesisme een morele illusie is. De twee daaropvolgende hoofdstukken kaarten de twee grootste stromingen binnen de dierenethiek aan: een consequentialistische ethiek, die kijkt naar de gevolgen voor het welzijn van alle voelende wezens; en een deontologische ethiek, die vertrekt van de plicht om een basisrecht te respecteren. De wijsvinger en middelvinger genereren zo twee verschillende vormen

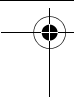
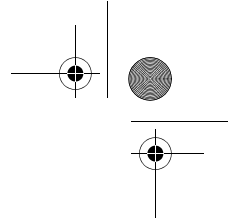


van gelijkwaardigheid. Maar deze twee stromingen kampen met een ernstig onderschat probleem binnen de dierenethiek: het predatieprobleem. Uit persoonlijke contacten met dierenactivisten en -ethici vermoed ik dat de morele intuïties met betrekking tot dit probleem een sterke consensus vertonen: de meeste dierenethici zijn erg tolerant tegenover het gedrag van roofdieren. Daar tegenover staat er de intuïtie dat iemand doden voor een gedwongen orgaantransplantatie niet mag. Nochtans wordt in beide gevallen een voelend wezen (prooidier, orgaan-slachtoffer) zonder diens toestemming gedood en wordt diens lichaamsweefsel (spieren, organen) opgenomen in een ander voelend wezen (roofdier, ziekenhuispatiënt) met als doel te blijven leven. Is dit intuïtieve onderscheid tussen predatie en transplantatie een morele illusie? Als we die intuïtie willen respecteren en niet afdoen als morele illusie, zijn we genoodzaakt om een nieuw universalistisch ethisch principe in te voeren. Dit is wat de ringvinger biedt. Het vierde hoofdstuk presenteert een drietal mogelijke oplossingen voor het predatieprobleem, waarbij het ringvingerprincipe, gebaseerd op de waarde van biodiversiteit, mijn persoonlijke voorkeur geniet. Bij predatie komt er nog een probleem kijken dat in het laatste hoofdstuk besproken wordt: hoewel we prooien niet moeten beschermen, voelen we toch een sterke plicht om mensen te redden van roofdieren. Is het redden van een mens, en niet een zebra, een vorm van discriminatie? In hoeverre mogen we nog partijdig zijn tegenover onze dierbaren? Om een te veeleisende ethiek te voorkomen, zal de vijfde vinger – de kleine pink die een klein beetje kan afwijken van de richting van de andere vingers – aangeven welke kleine vorm van partijdigheid en afwijking van de andere principes nog aanvaardbaar zijn. Uit dit partijdigheidsprincipe van de pink kunnen we een subtiele vorm van gelijkwaardigheid afleiden. Samen met de twee vormen van gelijkwaardigheid uit de wijsvinger- en middelvingerprincipes, schets dit een genuanceerd beeld van de precieze betekenis van dierengelijkheid. Werken de vijf morele vingers als morele hand samen, dan komen we zo tot een consistente ethiek van dierengelijkheid waaruit een plicht voor veganisme volgt.

De duim: het universalismeprincipe, coherentie en morele illusies

Universalisme is belangrijk omwille van twee redenen. Ten eerste vormt universalisme samen met consistentie de basis van coherentie waarbij verschillende principes of intuïties elkaar wederzijds ondersteunen. Deze coherentie ligt ten grondslag aan de methode om morele illusies op te sporen. Ten tweede kent universalisme ook een specifieke vorm: het 'antidiscriminatieprincipe', waarbij men alle gelijkwaardige individuen gelijk moet behandelen. Met vijf coherente argumenten zal ik aantonen dat het mens-dier waardeonderscheid (speciesisme) een vorm van discriminatie is, en met nog extra coherente argumenten zal ik nog





een stap verder gaan en aantonen dat dit speciesisme een morele illusie is. Net zoals bij optische illusies kan dat illusoire karakter van speciesisme de hardnekkigheid van speciesistische oordelen in onze cultuur verklaren.

Coherentie als universalisme plus consistentie

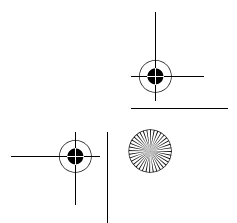
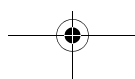
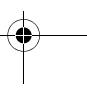
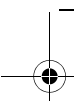
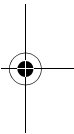
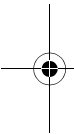
De coherentie van een ethische theorie werkt zoals de samenhang van een kruiswoordraadsel, waarin kruisende woorden elkaars geldigheid bevestigen. Om een coherent systeem te bekomen, zijn twee elementen belangrijk: universalisme en consistentie.

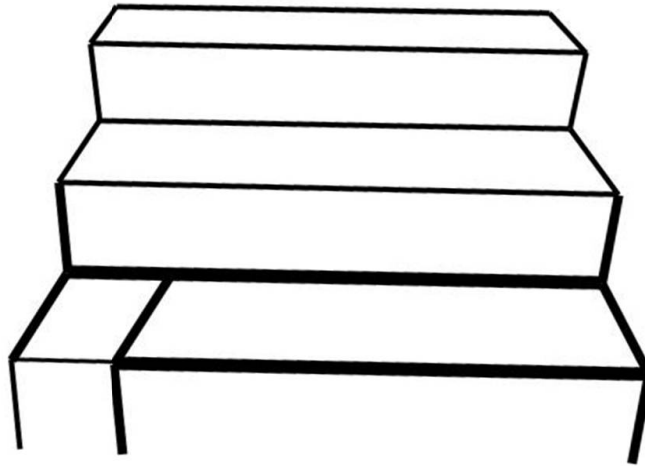
Universalisme wil zeggen dat de letters in rijen en kolommen van aangrenzende witte vakjes van het kruiswoordraadsel een onderling verband moeten hebben. Het zijn niet zomaar willekeurige, onafhankelijke letters: ze vormen samen een woord. Zo moeten morele oordelen in alle gelijkaardige situaties (alle aangrenzende vakjes) worden verklaard volgens een onwillekeurig universeel ethisch principe. Ethisch universalisme is het vertalen van sterke morele intuïties naar universalistische ethische principes, universeel geldend voor alle gelijkaardige situaties. Dit universalisme legt dus een eerste strenge voorwaarde op een ethisch systeem en op een kruiswoordraadsel.

Universalisme is echter niet voldoende, ook consistentie is belangrijk. Zoals men geen verschillende letters mag invullen in éénzelfde vakje van een kruiswoordraadsel, mag men geen twee, of meer, tegenstrijdige morele oordelen of ethische principes hebben. Consistentie levert een tweede strenge voorwaarde, en enkel door het samengaan van beide voorwaarden zullen de verschillende woorden in een kruiswoordraadsel elkaar wederzijds ondersteunen en bevestigen. Als er tot slot geen lege witte vakjes meer zijn, en als er geen situaties zijn met onbesliste morele oordelen, dan is het coherente systeem volledig.

Morele illusies

Morele illusies (hardnekkige, incoherente morele intuïties) kunnen nu worden onderzocht aan de hand van coherentie. We kunnen hierbij gebruik maken van de analogie met optische illusies, in het bijzonder de Müller-Lyer-illusie. De meeste mensen die naar de Müller-Lyer-figuur kijken, hebben een spontaan oordeel dat de lengte van één lijnstuk langer is dan dat van een ander. En zelfs als ze inzien dat de lijnstukken toch even lang zijn, blijft de illusie hardnekkig aanwezig. De volgende tekening van een trap bevat een Müller-Lyer-illusie: de onderste dikke horizontale lijn lijkt korter dan de dikke lijn erboven, maar op papier zijn ze even lang.



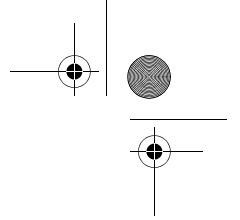


Figuur 1: de Müller-Lyer-illusie in de tekening van een trap. Let op de lengte van de dikke horizontale lijnen.

Hoe tonen we aan dat de Müller-Lyer-illusie daadwerkelijk een illusie is? Ik wil in de ethiek niet verwijzen naar een objectieve morele realiteit, want het bestaan van zulke realiteit kent veel filosofische onenigheid. Zo ook wil ik de optische illusie kunnen aantonen zonder een beroep te doen op een objectieve fysische realiteit. Door de methode van het coherentisme kunnen we met enkel onze eigen intuïties reeds aantonen dat sommige van die intuïties onbetrouwbare illusies zijn. Net zoals we onze meetkundige intuïties kunnen vertalen naar universalistische axioma's, zo kunnen we ook in de ethiek morele intuïties vertalen naar universalistische basisprincipes. Om de Müller-Lyer-illusie aan te tonen, maak ik gebruik van meetkundige intuïties die vertaald naar universalistische basisprincipes luiden als:

1. Translatie-invariantie: de lengte van een meetlat blijft altijd dezelfde als men de meetlat verschuift in alle mogelijke richtingen.
2. Contextonafhankelijkheid: de lengte van een lijnstuk wordt nooit bepaald door de aanwezigheid van eender welke andere geometrische figuren rondom het lijnstuk.

Deze basisprincipes zijn gebaseerd op onze intuïties: spontane oordelen die we niet verder kunnen bewijzen. Zo bekomen we twee, op intuïties gebaseerde, argumenten om de optische illusie aan te tonen; het verschuiven van een meetlat, en het afdekken van de kleine schuine streepjes op de uiteinden van de horizontale lijnstukken. De twee meetkundige intuïties van translatie-invariantie en contextonafhankelijkheid wegen sterker door dan de ene intuïtie die zegt dat de horizontale lijnstukken niet even lang lijken. Het eenvoudigste wat we nu kunnen doen,



is erkennen dat deze laatste intuïtie fout is: het is een optische illusie. Dat aanvaarden is eenvoudiger dan een meetkundig systeem creëren zonder translatie-invariantie of contextonafhankelijkheid.

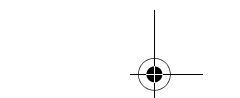
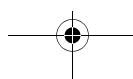
Om het plaatje nog coherenter te maken, kunnen we kijken naar een psychologische verklaring van de Müller-Lyer-illusie. Zoals de tekening van de trap reeds doet vermoeden, ontstaat de illusie doordat onze hersenen tweedimensionale beelden interpreteren als driedimensionale objecten. Onze hersenen zijn getraind om lengtes in drie dimensies in te schatten, en daardoor maken ze een perspectiefaanpassing als we naar een tweedimensionale figuur kijken. Deze aanpassing werkt zoals een intuïtieve vuistregel of heuristiek (Kahneman 2003) die meestal goed werkt, maar soms een foutief oordeel genereert: de optische illusie. De heuristiek waarmee we dit oordeel vormen, ontstaat pas na een leerproces, nadat de hersenen hebben leren omgaan met dieptezicht en perspectief. In gebieden waar geen trappen of andere rechthoekige objecten voorkomen, zijn inheemse mensen minder vatbaar voor de illusie. De Müller-Lyer-illusie blijkt zowaar aangeleerd (Ahluwalia 1978).

De universalistische duimregel en antidiscriminatie

De 'morele duim' die het universalisme symboliseert, is cruciaal in een ethiek, want zonder een opponeerbare duim kunnen we moeilijk een probleem aanpakken. Een versie van de universalistische regel luidt: doe datgene wat alle moreel bewuste wezens (die ertoe in staat zijn) zouden moeten doen in alle gelijkaardige situaties. 'Alle gelijkaardige situaties' betekent ook: tegenover alle gelijkaardige individuen. Als men gelijkwaardige individuen ongelijk behandelt, kan er sprake zijn van schadelijke discriminatie. Er is al zeker sprake van schadelijke discriminatie tussen twee partijen A en B (bv. man en vrouw, blanke en zwarte) indien er aan de volgende vier voorwaarden voldaan is:

1. A en B worden verschillend moreel gewaardeerd (bv. het toekennen van een hogere morele status aan A dan aan B), én
2. A en B worden systematisch verschillend behandeld (bv. het ontzeggen van rechten van B ten opzichte van A), én
3. A en B voldoen beide aan dezelfde moreel relevante criteria om ze gelijk te waarderen en te behandelen, én
4. men tracht het verschil in behandeling te rechtvaardigen door te verwijzen naar eigenschappen die eigenlijk moreel irrelevant zijn en geen aanvaardbaar motief vormen om A en B in die situatie verschillend te behandelen.

Dierenethici (Ryder 1975; Singer 1975) argumenteren dat speciesisme voldoet aan deze vier voorwaarden, en dus een vorm van schadelijke discriminatie is: de





soortgrens is geen moreel relevant criterium, het hebben van gevoelens is dat wel. Maar ik ga nog een stap verder. Speciesisme vertoont, bij nader onderzoek, immers een zeer sterke gelijkenis met de Müller-Lyer-illusie.

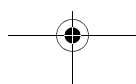
Speciesisme als morele illusie

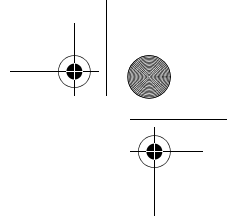
De analogie tussen de meetkunde als axiomatisch systeem gebaseerd op geometrische intuïties en de ethiek als axiomatisch systeem gebaseerd op morele intuïties, kunnen we doortrekken naar de dierenethiek. De meeste mensen hebben een intuïtief oordeel dat één lijnstuk in de Müller-Lyer-figuur langer is dan het andere, maar deze intuïtie is in strijd met een coherent systeem van andere, sterkere intuïties. De meeste mensen hebben ook de intuïtie dat mensen meer morele waarde hebben dan dieren. Wat ik zal trachten aan te tonen, is dat deze intuïtie (het dier-mens waardeonderscheid) in strijd is met een coherent systeem van andere, sterkere morele intuïties. De Müller-Lyer-illusie is dus analoog aan de morele illusie van speciesisme. We zouden kunnen stellen dat het onderste dikke horizontale lijnstuk in de Müller-Lyer-illusie symbool staat voor de intrinsieke waarde of morele status van een dier, en het bovenste dikke lijnstuk symbool staat voor de waarde van een mens. Des te langer het lijnstuk is, des te hoger de morele status. De schuine streepjes staan dan symbool voor de moreel irrelevante eigenschappen (cfr. het vierde van bovenstaande criteria voor discriminatie). Die eigenschappen creëren de illusie waardoor het lijkt alsof mensen meer waard zijn (een 'langer lijnstuk' hebben).

Ik zal eerst vijf argumenten geven waarom het criterium *Homo sapiens* moreel irrelevant is.² Deze argumenten zijn analoog aan de contextonafhankelijkheid in de Müller-Lyer-illusie. De invloed van de schuine streepjes op de lengte van de dikke horizontale lijnstukken zou zeer arbitrair, gecompliceerd en vergezocht zijn. Waarom zou het lijnstuk inkrimpen als de streepjes precies op de uiteinden staan en pijlpunten vormen die naar buiten wijzen? Hoe zou de lengte beïnvloed kunnen worden door de hoek tussen de kleine streepjes? Ook het criterium 'mens zijn' is een dergelijke arbitraire, gecompliceerde en vergezochte regel, zoals blijkt uit volgende vijf argumenten.

1) Wie ben ik? Ikzelf behoor tot de populatie van blanken, de ondersoort *Homo sapiens sapiens*, de soort *Homo sapiens*, de genus *Homo*, de familie van mensachtigen, de superfamilie van mensapen, de infraorde van smalneusapen, de orde van

2. Voor alle duidelijkheid: dit criterium verwijst naar een biologische eigenschap. Verwijzingen naar mentale vermogens (rationeel denkvermogen,...), potenties (het kunnen ontwikkelen van mentale vermogens), familiebanden of sociale relaties zijn irrelevant indien men bv. ongeneesbaar diep mentaal gehandicapte weeskinderen een hoge morele status wil toekennen. Dit is het 'argument van de randgevallen' ("argument of marginal cases"; Dombrowski 1997).

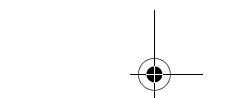
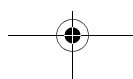




primaten, de klasse van zoogdieren, de onderstam van gewervelden, de stam van chordadieren, en het rijk van de dieren. Het lijkt mij bijzonder arbitrair om de derde rangorde (de soort) te nemen als *ingroup*, als morele gemeenschap.

2) Veel mensen trachten het waardeonderscheid tussen mens en dier te rechtvaardigen door te verwijzen naar hogere mentale vermogens (bv. rationaliteit). Maar als ze dan geconfronteerd worden met het argument van de mentaal gehandicapten (mensen die behoren tot de morele gemeenschap maar nooit die hogere mentale vermogens hadden of zullen hebben), antwoorden ze dat die gehandicapten nog wel tot dezelfde soort behoren als rationele mensen. Maar het biologische soortbegrip is erg abstract en gecompliceerd. Eén van de vele definities van het begrip soort verwijst naar het kunnen krijgen van vruchtbare nakomelingen. Uiteindelijk lijkt het wel alsof men de morele status van mentaal gehandicapten tracht te funderen aan de hand van een regel die zegt dat als een wezen (bv. een mentaal gehandicapte) naaste familieleden (bv. ouders) heeft die vruchtbare nakomelingen (hadden) kunnen krijgen met een verzameling van wezens die bepaalde mentale vermogens (bv. rationaliteit) hebben, dat dan dat wezen zelf ook behoort tot de morele gemeenschap. (De verwijzing naar naaste familieleden is om rekening te houden met de mogelijkheid dat het wezen zelf door bv. een ziekte onvruchtbaar is.) Maar zulke regel is bijzonder vergezocht en artificieel. En het is oneerlijk om te zeggen dat een individu rechten heeft omdat diens ouders in staat waren iets te doen met anderen. Het is onrechtvaardig om te zeggen dat dieren geen rechten hebben omdat ze pech hebben de verkeerde familieleden te hebben.

In verband met deze soortdefinitie kunnen we ook kijken naar zogenaamde ringsoorten, zoals de *Larus* meeuwen of de *Ensatina* salamanders. Dergelijke ringsoorten bestaan uit een reeks populaties, waarbij iemand van populatie A vruchtbare nakomelingen kan krijgen met iemand van populatie B, en hetzelfde voor B met C, en C met D, maar tussen populaties D en A lukt het niet meer. Net zoals ringpopulaties een verwantschap hebben volgens een ruimtelijke spreiding, hebben alle soorten een gelijkaardige relatie doorheen de tijd. Kijken we naar de fylogenetische stamboom, dan zien we dat een moderne *Homo sapiens* biologisch in staat is om vruchtbare nakomelingen te krijgen met voorouders. En die voorouders met nog vroegere voorouders. Zo gaan we een tak in de stamboom op tot we een gemeenschappelijke voorouder hebben van mensen en bv. varkens. Die tak gaan we dan afdalen tot de huidige varkens. Er is dus een keten van populaties in de geschiedenis die onze soort verbindt met eender welke andere soort. Het punt is dat de hoge morele status van A (*Homo sapiens*) vergeleken met D (een andere soort) afhangt van het toevallige feit dat tussenvormen B en C dood zijn. Het is bizar dat een criterium moreel relevant kan zijn indien het afhangt van de toevallige dood van tussenvormen.





3) Om de zaak nog erger te maken, is er het probleem van potentieel vage grenzen. Vele zoogdiersoorten kunnen onderling hybriden krijgen: kruisingen tussen twee soorten die vaak zelf onvruchtbaar zijn. Denk aan paard en ezel, paard en zebra, lama en kameel, leeuw en tijger, leeuw en luipaard, dolfin en orka, schaap en geit, grizzly en ijsbeer, ... Gezien de kleine genetische afstand tussen mens en chimpansee is het misschien mogelijk dat ook een mens-chimpansee hybride kan geboren worden. De vraag is dan wat de morele status van die kruising zou zijn.

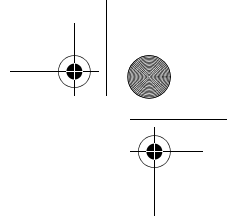
En wat is de status van voorouders (de *Homo habilis*, *Australopithecus*, ...)? Of van genetisch gemanipuleerde mens-dieren? Of van mens-dier chimeras? Een chimera is een individu dat bestaat uit genetisch verschillende cellen, afkomstig van zowel menselijke als dierlijke stamcellen. De lichaamscellen van chimeras kunnen variëren van 100% menselijk tot 100% dierlijk, en alles tussenin.

Deze vage grenzen zijn onvermijdelijk: wetenschappers zullen nooit een objectief criterium hebben om te bepalen of een wezen een mens is.³ Een ethiek die gevoelig is voor inherent arbitraire elementen, staat kwetsbaarder dan een ethisch systeem met minder arbitraire elementen. Want het risico op opportunistische groter wordt groter door extra arbitraire elementen in een ethiek. En een ethiek die geen raad weet met potentiële gevallen, zoals de mogelijkheid van mens-dier tussenvormen, is minder sterk dan een ethisch systeem die bestand is tegen alle denkbare situaties.

4) De soortgrens verwijst naar genen of uiterlijk, en deze criteria zijn niet moreel relevant als het gaat over bv. huidskleur, geslacht of bepaalde lichamelijke afwijkingen. Het universalisme zegt dat we deze irrelevante moeten doortrekken naar 'alle' genen en 'alle' uiterlijke vormen (alle lichamelijke afwijkingen). Het is arbitrair om zonder verdere rechtvaardiging bepaalde genen of uiterlijkheden wel als criterium te nemen en andere niet. Er is bv. geen 'belangen-gen' dat ervoor zorgt dat enkel de wezens met dat gen complexe belangen hebben.

3. Men zou kunnen tegenwerpen dat een criterium zoals voelen ook een vage grens kent tussen voelend en niet-voelend. Maar ten eerste is het een feitelijke (wetenschappelijke) kwestie of een wezen kan voelen: wetenschappers hebben reeds een aantal coherente en objectieve indicatoren (op basis van anatomie, fysiologie, gedrag en evolutionaire origine) om na te gaan of een wezen kan voelen. Ten tweede kunnen we kijken naar de neurologische basis van het bewustzijn: wetenschappers zouden er mogelijks ooit kunnen achterkomen of het 'bewustzijnsprogramma' aan- of afstaat. Ten derde tonen dierenwelzijnswetten aan dat we belang hechten aan gevoel bij dieren, zelfs al zou er een vage grens zijn en twijfelen we nog over bv. gevoelens bij insecten. Ten vierde tonen abortus, stamcelonderzoek en -therapie aan dat bv. een pasbevruchte embryo een lagere morele status heeft, en zouden we ook hier een eventueel vage grens van voelen (de overgang van niet-voelend embryo tot voelende foetus) aanvaarden. Waarom dan nog de soortgrens als tweede vage grens toevoegen? Een eventuele gradatie in voelen kan men nog koppelen aan een gradatie in morele status. Maar een gradatie in mens-zijn koppelen aan een gradatie in morele status wordt weer een arbitraire en vergezochte constructie. Men kan immers ook een gradatie in bv. primaat-zijn nemen.



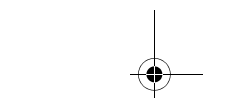
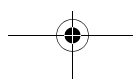


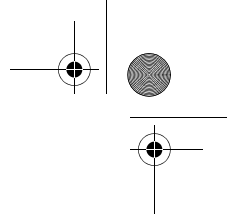
5) Het behoren tot de ene soort, en niet tot een andere, was niet iets wat we konden kiezen. We hebben er niet voor gekozen om als mens geboren te worden, we hebben er geen verantwoordelijkheid in, dus mogen we er ook niet voor beloond worden. Het is een schending van het verdienstenprincipe om een voorkeursbehandeling te krijgen op basis van het hebben van bepaalde genen. Als we een aparte behandeling krijgen, zou het moeten zijn omdat we bv. een inspanning hebben geleverd of een bepaalde behoefte of preferentie hebben (maar dat heeft uiteindelijk met welzijn te maken, zie volgend hoofdstuk).

De eerste vier argumenten wijzen erop dat er geen 'essentie' verbonden is aan een soort. 'Essentialisme' wil zeggen dat er een eigenschap is die alle elementen en alleen elementen van een bepaalde verzameling (bv. een soort) hebben. Die eigenschap kan dan de verzameling definiëren. Biologisch essentialisme vinden we terug in bv. het Platonisme en bepaalde religies (bv. de idee dat alle, en alleen, mensen een ziel hebben), maar sinds Darwin weten we dat dergelijk essentialisme achterhaald is. Het soortbegrip is slechts één van de vele abstracte classificaties.

Mensen zijn snel geneigd om te denken in termen van essenties (Gelman 2003). Het essentialistisch denken wordt gebruikt in het maken van een *ingroup-outgroup* onderscheid (Tajfel 1981). Psychologisch onderzoek naar racisme omvat dit fenomeen (Gil-White 2001). Racisten zien rassen of etnische groepen onterecht voor essentialistische natuurlijke groepen, om zo de *ingroup* te kunnen afbakenen. Het is niet onwaarschijnlijk dat hetzelfde mechanisme aan het werk is bij soortisme. In discussies over dierenrechten hoort men vaak een uitspraak zoals: "De mens is de enige soort die rationeel kan denken". Het is filosofisch gezien gevaarlijk (uiterst misleidend) om een verzameling met diverse elementen (waarvan sommigen niet aan het criterium voldoen), aan te duiden met een term in het enkelvoud. Niet alle mensen kunnen rationeel denken, een soort (als abstracte verzameling) kan al helemaal niet denken, en 'de mens' bestaat niet. Een uitspraak die verwijst naar 'de mens', blijft even waar of onwaar, even zinvol of zinloos, als we 'de mens' vervangen door 'de blanke' of 'de primate'. De primate is immers ook een rationeel denkend wezen, in die zin dat de meeste primaten (bijna 7 miljard) een rationeel denkvermogen hebben. Maar niet alle primaten en niet alle mensen zijn rationeel denkend. Het automatisch mens-denken of soort-denken verhuult soortisme.

Het essentialisme is een intuïtieve vuistregel, een heuristiek die vaak goed werkt, maar soms niet. En het wordt cultureel beïnvloed: het toekennen van essenties aan bepaalde groepen, evenals het bepalen wie er tot de *ingroup* behoort, zijn cultuurgebonden (Kurzban 2001). Onze keuze van *ingroup* of morele gemeenschap zit niet in onze hersenen ingebakken, ze is niet aangeboren, maar is relatief sterk cultureel-sociologisch beïnvloedbaar. Ook hier is de analogie van de





Müller-Lyer-illusie treffend: die illusie ontstond ook door een intuïtieve vuistregel (3D-perspectiefaanpassing) die niet altijd goed aangepast is voor tweedimensionale figuren, en niet alle culturen zijn vatbaar voor deze illusie. Net zoals er geen essentie is die alle en alleen lijnstukken met naar binnen gerichte pijlpunten kenmerken, zo is er geen essentie verbonden aan een soort. Er is geen kenmerk dat alle, en alleen, mensen bezitten.

Naast contextonafhankelijkheid, culturele afhankelijkheid en de psychologische verklaring in termen van heuristieken, was er nog een beslissend argument dat aantoonde dat de Müller-Lyer-figuur een illusie is: translatie-invariantie. De analogie van translatie-invariantie in een dierenethiek bespreek ik in het volgende hoofdstuk. Uiteindelijk bekomen we zo een reeks van coherente argumenten die aantonen dat de soortgrens niet moreel relevant is en dat speciesisme een morele illusie is.

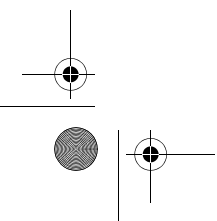
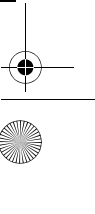
Waarschijnlijk blijven vele mensen nog vasthouden aan het intuïtieve mens-dier waardeonderscheid, zelfs nadat ze al deze argumenten hebben gehoord. Maar dergelijke hardnekkigheid hadden we ook bij de optische illusie: zelfs al meten we de lengtes, dan nog lijken de horizontale lijnstukken niet even lang te zijn telkens we een blik werpen op de Müller-Lyer-figuur. Hardnekkigheid biedt geen garantie voor waarheid of consistentie.

Het punt is dat als we blijven vasthouden aan dat mens-dier waardeonderscheid, we in conflict komen met een coherent systeem van andere morele intuïties en ethische principes (bv. het antidiscriminatieprincipe) die sterker staan. Die argumenten verwijzen naar het arbitraire of vergezochte karakter van de soortgrens. En onze intuïtie van morele verontwaardiging zegt dat individuen niet benadeeld mogen worden op basis van arbitraire of vergezochte criteria, want dan riskeren we te veel opportunisme. In het licht van onze geschiedenis van discriminatie (slavernij, Holocaust,...) is dat extreem gevaarlijk.

De wijsvinger: het welzijnsprincipe, onpartijdigheid en empathie

Om aan te tonen dat speciesisme een vorm van discriminatie is, is het onvoldoende om argumenten te geven voor de irrelevantie van de soortgrens. Er is een criterium nodig dat wel moreel relevant is. In dit hoofdstuk bespreek ik twee coherente argumenten voor het criterium voelen of welzijn.⁴ Het volgende hoofdstuk voegt daar nog twee extra argumenten aan toe.

4. Gevoelens zijn lichamelijke of emotionele subjectieve, bewuste gewaarwordingen (qualia) die positief of negatief geëvalueerd worden, zodat ze een invloed hebben op het welzijn. Bv. het boek in mijn hand voel ik niet, tenzij ik mijn bewuste aandacht richt op mijn vingers. Dan voel ik het boek wel, maar er is niet noodzakelijk een evaluatie. Bij een pijnprikkel in mijn vinger heb ik wel een gevoel dat negatief bijdraagt aan mijn welzijn.





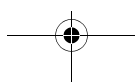
Onpartijdigheid

Het Rawlsiaanse gedachtenexperiment van de sluier der onwetendheid (Rawls 1971) is een handige vuistregel om onpartijdigheid na te gaan. Stel dat je achter een sluier der onwetendheid zit, je weet dat je straks zult geboren worden in de echte wereld, maar je weet niet wie of wat je zult worden. In de originele versie van Rawls weet je dat je het leven zult leiden van een rationeel denkend wezen, maar daardoor vallen bv. mentaal gehandicapten uit de boot. Zoals Rowlands (1997) beargumenteerde, moeten we – om maximaal onpartijdig te zijn – dit gedachtenexperiment verbreden: je moet jezelf voorstellen dat je kan incarneren tot elke entiteit in het heelal. Waarom niet een planeet, elektron, inktvlek of varken in het jaar 3000? Het enige wat je achter de sluier der onwetendheid wel weet, zijn de wetten van de natuur (althans volgens de huidige wetenschappelijke kennis). Je mag nu zelf de morele wetten kiezen waarmee de samenleving geordend moet worden. Iets concreter: stel dat je geboren zal worden als ofwel een mens (bv. een mentaal gehandicapte), ofwel een varken, ofwel een plant. Je weet dat ik straks één van die drie ga opeten. Je mag nu kiezen wie ik zeker niet mag opeten. Je weet ook dat volgens de huidige wetenschappelijke kennis een plant waarschijnlijk geen gevoelens en welzijn heeft. Indien je rationeel bent en bezorgd bent om je welzijn, zou je moeten beslissen dat ik noch de mens noch het varken mag eten. Want als jij de plant wordt, en als ik de plant kwets, zul jij daar niets van voelen. Je welzijn zal niet beïnvloed worden (want je zult geen welzijn hebben).

Het resultaat van dit gedachtenexperiment, is dat het criterium voelen (welzijn) moreel relevant is, omdat jij nu je welzijn waardeert. Niet-voelende entiteiten worden uitgesloten, maar je bent wel maximaal onpartijdig geweest. Dit resulteert in een consequentialistische welzijnsethiek, waarbij de gevolgen voor ieders welzijn moreel relevant zijn. Onpartijdigheid zegt dat al het welzijn van alle voelende wezens meetelt.⁵ De vraag is hoeveel het meetelt. Wat is een onpartijdige verdeling van welzijn? Als je achter de sluier weet dat je het volledige leven gaat leiden van een voelend wezen, ga je kijken naar diens levenswelzijn. Dat is de waarde die je zou geven aan het leiden van het volledige leven van dat individu. Des te hoger het 'levenswelzijn', des te liever je dat leven zou leiden.

Als je achter de sluier een zekere risicoaversie hebt (een hogere schrik om het wezen in de laagste positie te worden), dan zou je uitkomen op een prioriteitsethiek qua verdeling van levenswelzijn, waarbij de laagste posities (met het min-

5. Een voelend wezen is een wezen dat de mogelijkheid heeft ontwikkeld om te kunnen voelen, en die mogelijkheid nog niet definitief verloren heeft. Tijdens de diepe slaap is men dus nog een voelend wezen. Gewervelde dieren (en misschien ook kreeftachtigen en inktvissen) zijn volgens de wetenschap waarschijnlijk voelende wezens, omdat die een functioneel voldoende complex centraal zenuwstelsel hebben ontwikkeld.





ste levenswelzijn) een hoge prioriteit krijgen⁶ We moeten het levenswelzijn van alle voelende wezens maximaliseren, waarbij we een sterke prioriteit geven aan het verhogen van het levenswelzijn van de wezens in de laagste posities.⁷ Met andere woorden: maximaliseer het levenswelzijn van de individuen die het slechtst af zijn, tenzij dat ten koste gaat van veel meer levenswelzijn van anderen. We mogen niet te veel welzijn opofferen voor een verwaarloosbare stijging van de laagste posities, want dat zou niet efficiënt zijn. We mogen bv. niet iemand in quasi-extreme armoede drijven, om een extreme arme persoon een verwaarloosbare hoeveelheid extra welvaart te geven. We mogen ook niet iemand in armoede nog armer maken en zijn welzijn met een bepaalde hoeveelheid verlagen om zo het welzijn van welvarende personen te doen stijgen met eenzelfde hoeveelheid, want dat toont een gebrek aan prioriteit voor de personen die het ergst af zijn.

Empathie

Een tweede reden waarom voelen belangrijk is, is empathie. Vanuit een deugdenethiek (en een zorgethiek) weten we dat het ontwikkelen van empathie deugzaam is. We kunnen (op een zinnige wijze) empathie voelen met alle en alleen voelende wezens. Empathie maximaal uitbreiden kan door niet enkel mensen, maar alle voelende wezens mee te tellen.

Empathie is meestal het sterkst gericht op de ergste lijder. Diens welzijn willen we dus maximaliseren, maar niet ten koste van ontzettend veel meer welzijn van anderen, want dat botst met onze behoefte aan efficiëntie. Met andere woorden, een empathische houding met een lage (maar niet afwezige) behoefte aan efficiëntie komt overeen met een onpartijdige houding (achter een sluier der onwetendheid) met een hoge (maar niet maximale) risicoaversie.

Een deugdenethiek en een consequentialistische ethiek geven dus twee coherente argumenten voor welzijn als relevant criterium, en voor het geven van een hoge prioriteit aan het welzijn van de laagste posities. Dergelijk prioriteitsprincipe, toegepast op een dierenethiek, ligt tussen twee uitersten in: het 'som-utilita-

6. Met maximale risico-aversie zou je absolute prioriteit geven aan het maximaliseren van het *minste* levenswelzijn: de maximin-regel (Rawls 1971). Zonder risico-aversie zou je geen prioriteit geven, en zou je de totale som van ieders levenswelzijn maximaliseren: het som-utilitarisme. De prioriteitsethiek ligt tussen maximin en som-utilitarisme in. Zie ook Bruers (2010, 291).
7. Wiskundig uitgedrukt zegt dit principe dat we de verwachtingswaarde van een gewogen gemiddelde van levenswelzijn van alle beïnvloedbare voelende wezens moeten maximaliseren. De maximalisatie loopt over alle beschikbare keuzes. Elke keuze die we kunnen stellen resulteert in een andere wereldgeschiedenis. In elke keuze nemen we enkel die voelende wezens in rekening die effectief bestaan of zullen bestaan in de overeenkomende wereldgeschiedenis en wiens welzijn beïnvloedbaar is door onze keuzes. Het gewogen gemiddelde loopt over alle wezens die we zo in rekening brengen, waarbij hogere gewichtsfactoren gegeven worden aan de laagste levenswelzijns-waarden. Een hogere prioriteit wordt dus gegeven aan de laagste posities. De verwachtingswaarde wordt genomen in geval dat de uitkomsten van de levenswelzijns-waarden onzeker zijn.





risme' van Singer (1975), waarbij de som van ieders welzijn moet worden gemaximaliseerd; en een vorm van 'pijnisme' van Ryder (2001), waarbij het welzijn van de ergste lijder moet worden gemaximaliseerd.

We komen zo tot ons eerste principe van gelijkwaardigheid: ieders welzijn moet op een onpartijdige wijze in rekening worden gebracht, onafhankelijk van de identiteit van individuen. De sluier der onwetendheid en empathie zijn een rationeel en een emotioneel instrument om de intrinsieke waarde van een wezen (het levenswelzijn) na te gaan, door ons te verplaatsen in de positie van de ander en diens welzijn en belangen over te nemen. Het is zoals een meetlat die men verschuift van één lijnstuk naar een ander. De meetlat is een objectief (onpartijdig) instrument om een intrinsieke eigenschap van een lijnstuk (de lengte) na te gaan. En zo komen we uit bij een translatie-invariantie die we tegenkwamen bij de Müller-Lyer-illusie. Ons inlevingsvermogen (door empathie en onpartijdigheid) is een morele meetlat die we kunnen verschuiven, bv. van een mens naar een dier. Deze analogie met de Müller-Lyer-illusie maakt het plaatje nog coherenter, en is een extra reden om te geloven dat speciesisme een morele illusie is. Maar in het volgende hoofdstuk geven we nog extra argumenten waarom gevoelens moreel belangrijk zijn.

De middelvinger: het middelprincipe, respect en waardigheid

De consequentialistische welzijnsethiek, besproken in het vorige hoofdstuk, kan in een aantal situaties contra-intuïtieve oordelen genereren. Beschouw de volgende twee dilemma's.

- 1) Een vrachtwagen rijdt over een smalle weg. De remmen begeven het, en recht voor de vrachtwagen zijn vijf voetgangers. Doet de chauffeur niets of draait hij naar rechts, dan zullen de vijf voetgangers sterven. Hij kan naar links uitwijken, maar daar zal hij één fietser dodelijk treffen. Volgens het welzijnsprincipe van de wijsvinger is het beter om naar links te draaien: vijf doden is erger dan één dode.
- 2) In een ziekenhuis hebben vijf patiënten nieuwe organen nodig. Er is een orgaantekort, maar de chirurg kan een onbekende bezoeker opofferen en diens organen gebruiken om de vijf patiënten te redden. Net zoals in het vrachtwagen-dilemma zou het wijsvingerprincipe oordelen dat gedwongen orgaantransplantatie mag. Maar onze morele intuïtie zegt van niet. Om tegemoet te komen aan deze morele intuïtie, moeten we een ander ethisch principe introduceren: de morele middelvinger.

Volgens het middelvingerprincipe heeft de onbekende bezoeker in het ziekenhuis een basisrecht om niet gebruikt te worden als louter middel voor de doelen van





iemand anders. De middelvinger is iets langer dan de wijsvinger, dus dit middel(vinger)principe weegt zwaarder door dan het wijsvinger-welzijnsprincipe. Bv. in het bovenstaande dilemma weegt het basisrecht minstens vijf keer zwaarder dan het recht op leven en welzijn van de vijf patiënten. De middelvinger is echter niet oneindig lang, dus het basisrecht is niet absoluut allesdominerend. Er is een zekere behoefte aan efficiëntie: gigantisch veel welzijn opofferen weegt zwaarder door dan een beetje iemand gebruiken als louter middel.

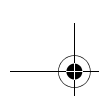
Het middelprincipe is gebaseerd op respect voor de waardigheid van een persoon. Maar wanneer wordt nu precies iemand gebruikt als 'louter middel'? Er dient aan twee voorwaarden voldaan te zijn (die verwijzen naar de twee woorden 'louter' en 'middel').

1) De aanwezigheid van het lichaam van het slachtoffer is noodzakelijk om het doel te bereiken. Als het slachtoffer niet aanwezig was en het plan om een doel te bereiken zou nog steeds werken, dan wordt het slachtoffer niet gebruikt als middel. Zo kan de vrachtwagen nog steeds naar links draaien als de fietser er niet is, maar kan de chirurg niet de bezoeker opofferen als er geen bezoeker is. De bezoeker (diens lichaam) wordt gebruikt als middel (als organen), de fietser niet. Het lichaam van het slachtoffer speelt een centrale rol, want het lichaam is het enige waar men volledig eigendomsrecht over heeft.⁸ Het lichaam speelt in het gebruik als middel een centrale rol indien de lichamelijke integriteit wordt geschonden (bv. vleesconsumptie, experimenten, orgaantransplantatie, lichamelijke manipulatie), indien er een seksuele handeling is met het lichaam (bv. verkrachting), indien het lichaam een activiteit moet uitvoeren (bv. slavernij), indien het lichaam ergens moet zijn (bv. opsluiten in een kooi), indien het lichaam wordt gefotografeerd of bekeken (bv. naaktfoto, schendingen van lichamelijke privacy), indien er een prijs staat op het lichaam (bv. handel)...

2) Het slachtoffer moet door de behandeling als middel iets doen of ondergaan tegen diens wil in. Als het slachtoffer niet graag zo behandeld wordt, wordt hij niet enkel gebruikt als middel, maar als 'louter' middel. Hierbij is ook de aanwezigheid van de dader noodzakelijk. Als het slachtoffer nog steeds slachtoffer zou zijn (benadeeld zou zijn) indien er geen dader was, dan wordt het slachtoffer niet gebruikt voor het doel van de dader. Neem bv. een arme persoon die besluit brood

8. We hebben de plicht om zwakkeren te helpen, maar niet als ons lichaam daarbij een centrale rol speelt. Men mag ons niet dwingen om een beetje bloed of een nier af te geven, want dat bloed en die nier zijn volledig van ons. Bloed- en nierdonaties zijn moreel goed maar niet verplicht. Men mag wel belastingen heffen (zelfs al geeft de belastingbetaler geen toestemming), want geld behoort niet tot het lichaam en is niet volledig van een persoon: het zou kunnen dat een persoon te veel geld verdiende, en als bv. een boer zijn oogst verkoopt, is de handenarbeid wel van de boer, maar de grond is (moreel gezien) niet van de boer. Iemand dwingen om arbeid te verrichten kan dan weer niet, want dan staat het lichaam wel centraal (cfr. slavernij).





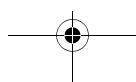
te bakken om financieel rond te komen. Hij staat tegen zijn zin in 's ochtends vroeg op, en als ik brood ga kopen bij die bakker, gebruik ik hem wel als middel (zijn aanwezigheid is noodzakelijk), maar ik ben niet verantwoordelijk voor zijn slechte toestand. Dus ik gebruik hem niet als louter middel. Dat zou wel het geval zijn als ik hem bv. bedreig en dwing om brood te bakken; dan wordt het slavernij, want dan draag ik bij tot diens slechte toestand.

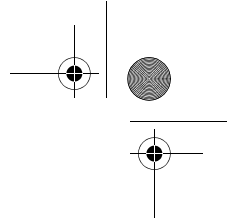
Deze twee voorwaarden genereren het middelprincipe, dat coherent is met een behoorlijk aantal morele intuïties in diverse situaties: iemand gebruiken in onvrijwillige experimenten of als menselijk schild, terreuraanslagen plegen (onschuldige burgers doden met als doel de vijand te demoraliseren), verdachten martelen (om de locatie van een bom te achterhalen), iemand doden bij chantage (als een terrorist tegen je zegt dat jij iemand moet doden, anders gaat hij vijf anderen doden), een vrouw verkrachten (en de video van de verkrachting verkopen aan duizenden pornoconsumenten), mensen verhandelen, gladiatorgevechten organiseren (ter amusement van duizenden bezoekers), exotische mensen opsluiten om ze zoals in dierentuinen tentoon te stellen (etnografische zoos), mensen doden en opeten (kannibalisme), of mensen gebruiken als slaaf. Dergelijke praktijken mogen niet, zelfs al zou het welzijn in de wereld stijgen, want telkens wordt er iemand gebruikt als louter middel.

De vraag is nu: wie krijgt dat basisrecht? Kijken we even naar de twee voorwaarden (lichamelijke aanwezigheid en onvrijwilligheid), dan moet het wezen alvast een lichaam en een wil hebben. Die wil kunnen we eng interpreteren, als de mogelijkheid om een geïnformeerde ongedwongen toestemming te kunnen geven. In dat geval krijgen enkel rationele wezens het basisrecht. Maar dan krijgen bv. mentaal gehandicapten dat recht niet.⁹ Een bredere invulling is de mogelijkheid om iets te kunnen willen. En alle voelende wezens die een welzijn hebben, hebben die capaciteit, want positieve en negatieve gevoelens zorgen ervoor dat een wezen iets wil (bv. pijn dat gepaard gaat met een verlies aan welzijn, zorgt ervoor dat ik lichamelijke schade wil vermijden). Zo hebben we een extra, derde argument waarom gevoelens en welzijn moreel belangrijk zijn.

Een vierde argument zegt dat er een niet-vergezochte koppeling is tussen rechten en gevoelens: rechten beschermen belangen, en gevoelens detecteren belangen (bv. pijn zegt dat het belang van lichamelijke integriteit geschonden is, angst wijst op het belang van veiligheid). De koppeling tussen rechten en biologische soorten is daarentegen wel vergezocht.

9. Die gehandicapten hebben wel een levend lichaam, maar als we dan zouden zeggen dat alle levende wezens het basisrecht krijgen, bekommen we volgens het antidiscriminatieprincipe het probleem dat we bv. geen planten meer mogen eten. Daarom is het beter het criterium voelen te nemen.





Het middelvingerprincipe genereert een tweede principe van gelijkwaardigheid: alle voelende wezens hebben een gelijke claim op het basisrecht om niet als louter middel gebruikt te worden voor de doelen van anderen.¹⁰ In de dierenrechtenethiek zijn Regan (1983) en Francione (1996, 2000) voortrekkers van deze 'deontologische' benadering. Zo stelt Francione dat alle voelende wezens het basisrecht hebben om niet gebruikt te worden als louter bezit.

De ringvinger: het biodiversiteitsprincipe en het predatiedilemma

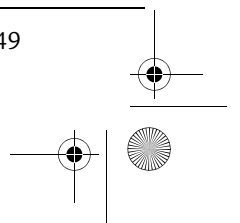
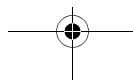
Het predatieprobleem

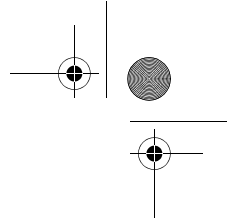
Een leeuw doodt in zijn leven wel honderden zebra's en andere voelende wezens. Bij predatie wordt de prooi gebruikt als louter middel, en het zou best kunnen dat predatie het welzijn sterk reduceert. Hebben we volgens het wijs- en middelvingerprincipe dan de plicht om – in de mate van het mogelijke – prooien te beschermen en predatoren uit te roeien? Zelfs vele dierenactivisten zijn daar geen voorstander van. Het predatieprobleem (Fink 2005; Simmons 2009) is waarschijnlijk het meest ernstige en onderschatte probleem voor zowel een consequentialistische dierenwelzijnsethiek (Singer 1975) als een deontologische dierenrechtenethiek (Regan 1983). Want als een leeuw nog vlees mag eten, waarom mogen wij dat dan niet?

Dierenrechtenfilosofen zoals Regan (1983) geven een onbevredigend antwoord op het predatieprobleem. Leeuwen zouden nog op zebra's mogen jagen, omdat leeuwen geen moreel besef hebben. Leeuwen zijn amoreel, niet immoreel. Maar ten eerste zouden wij als moreel bewuste wezens nog wel een verantwoordelijkheid hebben om prooien te beschermen, net zoals we een plicht hebben om voelende wezens te beschermen tegen bv. (amorele) vallende rotsblokken. En ten tweede: wat als morgen plots leeuwen rationeel kunnen denken en ze kennis hebben van ethiek? Mogen ze dan plots niet meer jagen?¹¹ Of wat als op een eiland ver weg een mensenstam leeft die voor hun overleven afhankelijk is geworden van vlees en zou uitsterven als ze niet meer kan jagen? Je zou als carnivoor maar de pech hebben om een bepaalde intelligentie te hebben. Laten we daarom op zoek gaan naar een nieuw principe om predatie te rechtvaardigen. We kunnen ons hierbij laten inspireren door het carnisme, de ideologische tegenpool van veganisme.

10. Eventueel kunnen we aanvullen dat rationale wezens een sterkere claim op dat basisrecht hebben. Dat is niet noodzakelijk discriminatie van niet-rationele voelende wezens.

11. Mogelijks hebben dolfijnen reeds een protomoraliteit, en ze jagen op voelende vissen (Schermer 2004, 16).





Het 3-N-principe

Volgens sociaal psychologe Joy (2002; 2009) trachten carnisten hun vleesconsumptie te rechtvaardigen met drie argumenten: vlees is 'natuurlijk', 'normaal' en 'noodzakelijk'. Deze drie N-argumenten zal ik omvormen en verwerken tot een extra principe (de ringvinger) dat bepaalde vormen van predatie kan goedkeuren.

De 'noodzakelijkheidsvoorwaarde' is de eenvoudigste: het gaat om een vitale behoefte voor bestaande individuen (bv. eten, medicijnen,...) of voor potentiële wezens en populaties (bv. voortplanting). 'Normaal' is hier voor de eenvoud: alles wat vaak gebeurt. Het criterium 'natuurlijk' definieer ik als alles wat van nature – door evolutie – ontstaan is. Evolutie is hier het gekende 'blinde' proces van genetische mutatie en natuurlijke selectie. Doelbewuste uitvindingen van intelligente wezens zijn dus niet natuurlijk, hoewel die intelligentie wel natuurlijk is (want door evolutie ontstaan). Natuurlijk gedrag is gedrag dat mogelijk gemaakt werd door iets (bv. een lichaamsdeel) dat via evolutie ontstond.

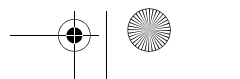
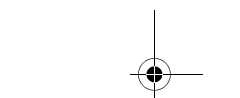
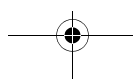
Het 3-N-principe (de morele ringvinger) kunnen we dan samenvatten als volgt:

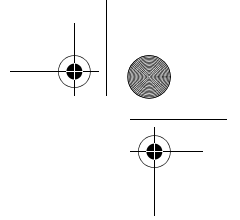
Als er een (a) 'voldoende aantal' voelende wezens door een (b) 'evolutionair proces' afhankelijk zijn geworden van een bepaald type gedrag (c) 'om te overleven', dan mogen die voelende wezens dat gedrag vertonen, zelfs al schenden ze het welzijns- en middelprincipe. Dit 3-N ringvingerprincipe zegt dus dat rechten-schendingen enkel mogen als een gedrag zowel (a) 'normaal', (b) 'natuurlijk' als (c) 'noodzakelijk' is. Des te normaler, natuurlijker en noodzakelijker een proces is, des te meer basisrechten mogen geschonden worden. Als slechts aan één of twee N-criteria voldaan is, dan mag het basisrecht niet geschonden worden.

Dit principe is coherent met een aantal morele intuïties in verschillende situaties.

1) Stel dat insecten voelende wezens zouden zijn, die we per ongeluk schaden (vertrappelen) als we bewegen. Het welzijnsprincipe dreigt geschaad te worden; mogen grote wezens zoals wij dan niet meer bewegen? Jawel, want beweging is normaal, natuurlijk en noodzakelijk voor ons. Dieren doodrijden met de auto mag dan weer niet, want autorijden is niet natuurlijk: dat is een bewuste uitvinding en niet ontstaan door blinde evolutie.

2) Dieren van sommige soorten hebben een lage levensverwachting, een lage emotionele rijkdom, of hun minimale behoefte aan schaarse hulpbronnen om te overleven is erg hoog, waardoor ze competitie met andere wezens verhogen. Met andere woorden: deze wezens dragen niet goed bij tot het welzijnsprincipe. Maar ze mogen zich nog wel voortplanten, want voortplanting is als gedrag natuurlijk, noodzakelijk en normaal.





3) Men zou kunnen stellen dat verkrachting natuurlijk is (mannen hebben door evolutie een lichaamsdeel ontwikkeld waarmee ze vrouwen kunnen verkrachten, voor mannen kan verkrachting een instinct zijn) en normaal is (het gebeurt vaak in de dierenwereld, onze voorouders deden het duizenden jaren, en het is niet uitgesloten dat wij ons bestaan te danken hebben aan het feit dat een verre voorvader eens een vrouw verkrachtte). Maar het is niet noodzakelijk voor ons overleven, en het is een schending van rechten, dus mag het niet. Hetzelfde geldt voor allerlei vormen van geweld en oorlog.

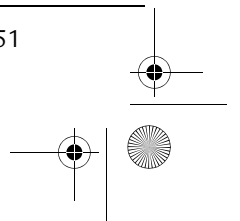
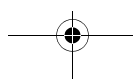
4) Gedwongen orgaantransplantatie is misschien wel noodzakelijk voor de patiënten bij een orgaantekort, maar orgaantransplantatie is niet normaal (het gebeurt niet vaak) en vooral: het is niet natuurlijk (het is niet ontstaan door een natuurlijk, evolutionair proces, het is geen instinct). Dus dergelijke orgaantransplantatie die het basisrecht schendt, mag niet volgens het 3-N-principe.

5) Hetzelfde geldt voor onvrijwillige medische experimenten: dergelijk gedrag is – in tegenstelling tot predatie – niet door blinde evolutie ontstaan en bijgevolg niet natuurlijk.

Coherentie is opnieuw aanwezig, ook in dit ringvingerprincipe. Maar we kunnen met het ringvingerprincipe nog een stap verder gaan dan louter coherentie met intuïties.

De waarde van biodiversiteit

We hebben in verschillende situaties de intuïties dat anderen helpen goed is en anderen schaden verkeerd is. Er is niet enkel een coherentie tussen die intuïties in verschillende situaties, maar er bestaat ook een natuurlijke eigenschap die deze intuïties omkadert: *welzijn*, gedefinieerd als alle positieve gevoelens die een gevolg zijn van het vervullen van goed geïnformeerde behoeften. Kunnen we een gelijkaardige natuurlijke eigenschap vinden achter de intuïties van het 3-N-principe? Ja: biodiversiteit, gedefinieerd als alle variatie in processen (predatie,...) en entiteiten (genen, soorten,...) die een direct gevolg zijn van evolutie. Zoals *welzijn* een complex samenraapsel is van verschillende dingen, zo is biodiversiteit een complex samenraapsel. Zoals voelende wezens een neiging hebben om hun *welzijn* te verhogen door behoeftebevrediging (ondanks schaarste, *trade-offs* en andere beperkingen), zo hebben ecosystemen een spontane neiging om biodiversiteit te verhogen door genetische mutaties (ondanks natuurlijke selectie). Zoals voelende wezens *welzijn* als intrinsiek waardevolle natuurlijke eigenschap hebben, zo hebben ecosystemen biodiversiteit als waardevolle natuurlijke eigenschap.



De link tussen het 3-N-principe en biodiversiteit is als volgt in te zien. Als een proces (gedrag, eigenschap,...) natuurlijk is, draagt het per definitie bij aan de biodiversiteit. Als een proces natuurlijk en normaal is, draagt het veel bij aan de biodiversiteit. En als een proces natuurlijk, normaal en noodzakelijk is, zou de biodiversiteit drastisch dalen als dat proces er niet meer was. Als biodiversiteit intrinsieke waarde heeft¹², is een drastisch verlies van de biodiversiteit moreel gezien heel ernstig. De waarde van een grote hoeveelheid biodiversiteit overtroeft dan het basisrecht en welzijn van individuen.¹³ Vandaar het belang van de 3-N-voorwaarden. Het verschil tussen predatie en gedwongen orgaantransplantatie is dus dat het eerste type van gedrag wel en het tweede niet bijdraagt aan de biodiversiteit. Bij orgaantransplantatie is een zieke patiënt niet door een blind evolutionair proces afhankelijk geworden van chirurgen en organen.

De koppeling tussen het 3-N-principe en de waarde van biodiversiteit werkt enkel als we 'de duim tegen de ringvinger plaatsen': gesteld dat we de plicht zouden hebben om deze zebra te beschermen tegen die leeuw, dan moeten we volgens de duim kunnen willen dat die plicht een universele regel wordt, dat predatie nergens en nooit mag. En dan zouden alle predatoren uitsterven (zolang ze geen voedingsalternatief hebben) en zou er een drastisch verlies aan biodiversiteit zijn. Daarom dat we in dit ene geval niet de plicht hebben om deze zebra te beschermen, zelfs al zou het beschermen van enkel deze zebra geen gevaar vormen voor de biodiversiteit. Dit is een mooi voorbeeld van de samenwerking van de verschillende vingers om een moreel probleem zoals predatie aan te pakken.

Twee andere oplossingen voor het predatieprobleem

Er zijn nog twee andere mogelijke oplossingen voor het predatieprobleem, die niet verwijzen naar een vermeende (intrinsieke) waarde van biodiversiteit.

12. Biodiversiteit kan alvast instrumentele waarde hebben voor voelende wezens: het kan ecosystemendiensten leveren en bijdragen aan ecosystemestabiliteit. Maar het is allesbehalve duidelijk of dergelijke instrumentele waarde voor het welzijn van voelende wezens voldoende is om de rechtenschendingen van predatie te rechtvaardigen. Vandaar dat de waarde van biodiversiteit misschien toch intrinsiek moet zijn en niet louter instrumenteel, om sterk genoeg te staan in het rechtvaardigen van predatie.
13. Men kan stellen dat als mensen geen vlees meer zouden eten, de veedieren dan niet meer gekweekt zouden worden, waardoor die rassen zouden uitsterven en de biodiversiteit zou dalen (Scruton 1998). Maar 1) het bewust kweken van bepaalde veerassen draagt niet bij aan de biodiversiteit, want dat kweken is geen spontaan evolutionair proces. 2) Wilde rassen (wilde runderen,...) kunnen zich nog wel voortplanten. 3) De veeteelt zelf vormt een grote bedreiging voor de biodiversiteit (F.A.O. 2006). 4) Het is niet verantwoord om doelbewust ernstig lichamelijk gehandicapte wezens te kweken (de meeste veedieren hebben ernstige handicaps). En 5) dergelijk argument zouden we ook nooit inroepen ter rechtvaardiging van het kweken van mensenrassen voor slavernij.

1) 'Gedragsrechtvaardigheid'. Een type gedrag dat rechten schendt, is toegelaten, als het gedrag noodzakelijk is, als het slachtoffer zelf schuldig is aan hetzelfde type gedrag en datzelfde type gedrag mag doen. En het type gedrag mag niet verwijzen naar een naamwoord. Als een zebra nog mag eten om te overleven, dan mag een leeuw dat ook. En dat het voedsel nu gras is of zebra's, maakt in de regel niet uit.

Dit geheel nieuwe rechtvaardigheidsprincipe is coherent met intuïties in andere situaties naast predatie. Bv.: ik offer niemand zonder toestemming op voor organen of medische experimenten, dus jij mag mij niet opofferen voor orgaantransplantatie of experimenten. Een dier van een soort die sterk bijdraagt aan het globale welzijn, mag zich nog voortplanten, dus mogen andere diersoorten zich ook voortplanten. Een insect mag nog bewegen, dus mag ik dat ook (zelfs al vertrap ik per ongeluk een insect en zelfs al is dat insect een voelend wezen).

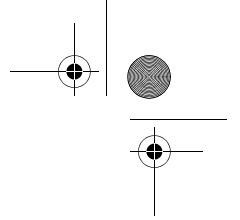
Een eerste probleem met dit principe is: wat als planten voelende wezens zouden zijn? De meeste planten schaden niemand bij het bewegen en eten niemand anders op, dus mogen wij geen planten meer eten. Een tweede probleem is de 'gevaarlijke wetenschapper' die tegen een biotechnoloog zegt: "Als jij experimenten mag doen, op planten, dan mag ik dat ook doen, op jou." Dit probleem kan opgelost worden door te stellen dat het argument niet mag gebruikt worden tegen rationale, morele wezens zoals biotechnologen.

2) 'Het bestaansprincipe'. Een dader mag nog een type gedrag stellen dat rechten schendt, als dat gedrag noodzakelijk is¹⁴ en als de dader niet had bestaan indien het gedrag er nooit was geweest. Als er nooit predatie was geweest, had de leeuw nog niet eens bestaan. Als er geen orgaantransplantatie bestond, kan een patiënt die een orgaan nodig heeft nog wel bestaan.

Ook dit principe roept vragen op. Van waar komt die morele relevantie? Het lijkt vreemd dat het bestaan van het wezen zo'n belangrijke voorwaarde is. En zouden in sommige gevallen (onvrijwillige) experimenten wel toegelaten zijn? Indien mijn grootvader in leven kon blijven dankzij het resultaat van experimenten, heb ik mijn bestaan te danken aan dergelijk gedrag, en mag ik zelf (onvrijwillige) experimenten doen?

Bovenstaande twee alternatieve oplossingen van het predatieprobleem hebben in mijn ogen toch nog enkele problemen die ernstiger zijn dan het probleem van een intrinsieke waarde (biodiversiteit) van een niet-voelende entiteit (een ecosysteem). Daarom dat ik persoonlijk het 3-N-biodiversiteitsprincipe toch een sterkere kandidaat voor de ringvinger vindt dan deze twee andere voorstellen.

14. Deze voorwaarde is belangrijk: misschien bestaan wij slechts als gevolg van een verkrachting van een verre voorouder. We willen uitsluiten dat verkrachting zo gerechtvaardigd wordt.



De pink: het partijdigheidsprincipe en getolereerde keuzegelijkwaardigheid

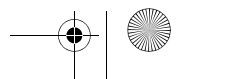
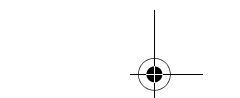
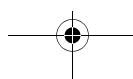
Een onpartijdige ethiek zoals we die zagen in de vorige drie morele vingers, is soms erg veeleisend. Daarom introduceer ik een vijfde basisprincipe, dat een zekere vorm van partijdigheid toelaat. De pink kan een klein beetje afwijken van de andere vingers, maar de pink is de kleinste vinger, dus te veel partijdigheid mag niet. Hoeveel partijdigheid we dan wel mogen hebben, kunnen we afleiden door de duim tegen de pink te plaatsen: we mogen partijdig zijn tot op zeker niveau, op voorwaarde dat we gelijkaardige niveaus van partijdigheid tolereren bij iedereen in alle gelijkaardige situaties.

Laten we, om in de sfeer van predatie te blijven, dit principe toepassen op het volgende dilemma: een groep hongerige leeuwen komt aangerend; je hebt de tijd om ofwel je eigen kind ofwel twee onbekende Afrikaanse kinderen te redden. Het wijsvingerprincipe wijst naar het redden van de twee onbekende kinderen, maar toch zouden we tolereren dat je je eigen kind redt. Dergelijke partijdigheid willen we toelaten. En er is meer: als jij jouw kind redt in plaats van de andere kinderen, mag ik je daarvoor niet veroordelen, want dan beschouw ik je als louter middel. Je aanwezigheid is immers noodzakelijk om de twee andere kinderen te redden, en je zou dan iets doen tegen je wil. Dus het middelvingerprincipe zorgt ervoor dat ik je keuze moet tolereren, waardoor de pink een beetje ruimte krijgt om af te wijken van het wijsvingerprincipe. Er is dus een zekere samenhang tussen de morele vingers.

Dit pink-partijdigheidsprincipe kan ingeroepen worden om een aspect van het predatieprobleem op te lossen: zowat alle mensen zouden wel een kind en niet een zebra redden van de leeuwen¹⁵. Maar dat hoeft geen speciesisme te zijn. Als blanke je eigen kind redden, en niet een Afrikaans, getuigt ook niet noodzakelijk van racisme. Je zou wel racist zijn als je mijn keuze om het Afrikaanse kind te redden niet zou tolereren (als je bv. zou zeggen dat jouw kind blank is en het daarom meer rechten heeft om geholpen te worden). Hieruit besluiten dat je een ander kind mag opofferen om met diens hart het jouwe van een hartkwaal te genezen, is echter een stap te ver. Besluiten dat we dieren mogen eten, omdat we geneigd zijn in noodsituaties eerst mensen te redden, is net zo onterecht.

Het partijdigheidsprincipe beantwoordt de vraag geformuleerd in de titel van een boek van Gary Francione: "Your child or the dog?" (Francione 2000) Dit verwijst naar een brandend-huis-dilemma dat vegetariërs vaak te horen krijgen. Stel dat een huis in brand staat, en je hebt slechts tijd om ofwel je eigen kind, ofwel de hond, te redden. Wanneer men dit dilemma stelt, is de achterliggende

15. Uit persoonlijke contacten met talrijke dierenactivisten bleek dat zelfs 'antispeciesisten' hiertoe neigen.





idee vaak dat een dierenactivist consequent onpartijdig moet zijn. Hij zou een muntstuk kunnen opgooien om te bepalen wie hij zal redden: één kans op twee dat het de hond wordt, ten koste van het eigen kind. De dierenactivist die verkiest zijn eigen kind te redden – wat erg waarschijnlijk is – wordt beschuldigd van inconsequent gedrag. Het pink-partijdigheidsprincipe verwerpt deze beschuldiging.

Net als bij het dilemma waarbij je moet kiezen tussen jou kind en een onbekend kind, is er in dit brandend-huis-dilemma een 'gevoelsmatige ongelijkwaardigheid' als je de voorkeur geeft aan je eigen kind. Maar het partijdigheidsprincipe genereert wel een subtiele, derde vorm van gelijkwaardigheid (naast de twee vormen besproken bij het wijsvinger- en middelvingerprincipe): 'getolereerde keuzegelijkwaardigheid'. Dit is gebaseerd op het tolereren van de keuze van andere hulpverleners. Stel dat jij in het brandend huis jouw kind redt en niet het mijne. Als wij elkaar als gelijkwaardig beschouwen, dan 'erven' onze kinderen een vorm van gelijkwaardigheid. Ik beweer namelijk niet dat je mijn kind moet redden omdat mijn kind meer morele waarde en rechten heeft. Gevoelsmatig heeft mijn kind wel meer waarde voor mij, maar ik zou jouw keuze om jouw kind te redden respecteren. Een gevoelsmatige ongelijkwaardigheid kan dus nog wel gepaard gaan met een getolereerde keuzegelijkwaardigheid.

De regel van getolereerde keuzegelijkwaardigheid zegt dus dat men bij het helpen van anderen wel een zekere prioriteit mag geven aan de wezens met wie men een sterkere emotionele betrokkenheid voelt, op voorwaarde dat men de keuze van andere hulpverleners respecteert die prioriteit geven aan hun dierbaren. Getolereerde keuzegelijkwaardigheid komt tegemoet aan de kritiek van zogethici op de kille onpartijdigheid van het welzijnsprincipe. Net zoals een antiracist tolerant moet zijn tegenover de keuze voor het redden van het Afrikaanse kind, moet een antispeciesist de keuze tolereren om een hond en niet een mens te redden. Zoiets gebeurt misschien wel vaker dan we denken: iemand die een hond als huisdier heeft, zorgt meer voor die hond dan voor de kinderen van iemand anders. Men geeft bv. meer geld uit aan eten voor de eigen hond dan aan medicijnen voor een kind in Afrika.

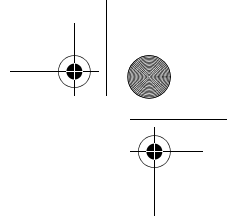
Belangrijk bij getolereerde keuzegelijkwaardigheid is dat de zorgverlening of hulpactie gemotiveerd wordt door een gevoel van empathie en betrokkenheid en niet door een vooroordeel.

Conclusie: veganisme als morele optie

Toegepast op onze consumptie van dierlijke producten, vertelt de morele hand een interessant verhaal.

De wijsvinger wijst in de huidige veeteelt en visvangst een ernstige schending





van het welzijn aan. Achter de sluier der onwetendheid zou je nooit kiezen voor een dergelijk systeem als je weet dat je geboren kan worden als veedier. En het dierenleed botst ook met onze waarden van mededogen en empathie.

Volgens de middelvinger is zowat elke vorm van veeteelt en visvangst onverantwoord (niet enkel de intensieve, maar ook de meer 'romantische' vormen), omdat we zowat altijd het lichaam van voelende wezens gebruiken op een manier waarbij ze dat niet willen. Als men – met enige fantasie – mensen zoals mentaal gehandicapten zou kweken en gebruiken zoals we dieren gebruiken in de meest diervriendelijke veeteelt, zouden we het waarschijnlijk nog verafschuwen.

Het ringvinger-biodiversiteitsprincipe invoeren om de rechtenschendingen en het verlies aan welzijn te rechtvaardigen, zal niet lukken, want de consumptie van dierlijke producten is niet noodzakelijk voor ons. Vlees eten mag dan wel, net zoals verkrachting, normaal en natuurlijk zijn, maar we hebben geen dierlijke producten, en ook geen verkrachting, nodig om gezond te leven. De grootste voedingsdeskundigenorganisatie in de wereld, de Academy of Nutrition and Dietetics, stelt letterlijk dat een goed gepland plantaardig voedingspatroon gezond is voor alle mensen, inclusief zwangere vrouwen, jonge kinderen, topsporters¹⁶... (A.D.A. 2003). De biodiversiteit gaat niet dalen als we veganist worden. Integendeel, de veeteelt vormt zelfs een ernstige bedreiging van de biodiversiteit (F.A.O. 2006).

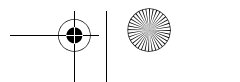
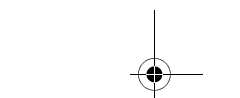
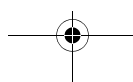
En volgens de pink zouden we nooit de vorm van partijdigheid die nodig is om veeteelt te kunnen verantwoorden, tolereren. Getolereerde partijdigheid invoeren lukt dus ook niet.

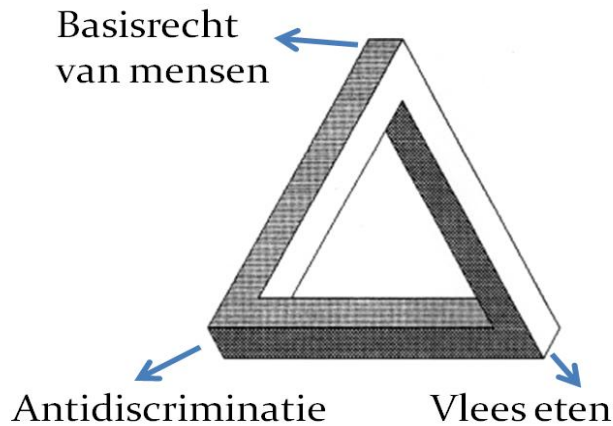
Veganisme is dus ethisch consistent. Tot slot zegt de duim dat we het goede voorbeeld moeten geven: zelfs al haalt het niets uit als enkel jij en ik besluiten om veganistisch te leven (de markt gaat daar niets van merken), dan nog blijft het onze morele plicht en moeten we doen wat iedereen zou moeten doen.

Als afsluiter wil ik een andere optische illusie voorleggen (zie Figuur 2): de onmogelijke driebalk, symbool voor het interne conflict in onze ethiek. De drie hoekpunten stellen ethische principes en waarden voor die gebaseerd zijn op morele intuïties. Het eerste principe zegt dat alle voelende mensen rechten hebben, zoals het basisrecht van de middelvinger. Het tweede hoekpunt zegt dat we nooit mogen discrimineren, en het derde zegt dat we dieren mogen gebruiken om op te eten (voor de smaak, want voor de gezondheid is het niet nodig).

We zijn ons niet bewust van de inconsistentie, omdat we telkens gefocust zijn op één of twee hoekpunten, terwijl we niet uitzoomen om te kijken of het globale plaatje klopt. Als we het geel overschouwen, stellen we vast dat die drie principes onderling niet verzoenbaar zijn: als je niet mag discrimineren (tussen bv. mens-

16. Kijk maar naar veganistische kampioenen zoals Carl Lewis, Scott Jurek en Mac Danzig.





Figuur 2: de onmogelijke driebalk van de vleeseter

dier) en als je wel vlees mag eten, dan is bv. kannibalisme toegelaten. Eén van de principes moet sneuvelen. Ofwel mogen we mensen zonder hun vrijwillige toestemming gebruiken als louter middel (bv. gedwongen mensproeven, kannibalisme, mensenhandel, verkrachting, slavernij), ofwel mogen we discrimineren (is ook racisme tolereerbaar), ofwel mogen we geen vlees en andere dierlijke producten meer eten. Als we kijken naar de geschiedenis en de horror van slavernij en racisme, is het zeer waarschijnlijk dat we de eerste twee principes absoluut niet willen afschaffen. Het derde principe, het tolereren van vleesconsumptie, staat het zwakst, en zal omgedraaid moeten worden: we mogen geen vleesconsumptie tolereren. Het derde hoekpunt in de figuur moeten we omkeren. Veganistische voeding kan trouwens erg lekker zijn.

Bibliografie

- A.D.A. 2003. "Position of the American Dietetic Association and Dieticians of Canada: Vegetarian Diets." *Journal of the American Dietetic Association* 103 (6): 748-65.
- Adams, C. 1995. *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*. New York: Continuum.
- Adams, C.J., en J. Donovan. 1996. *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum.
- Ahluwalia, A. 1978. "An Intra-Cultural Investigation of Susceptibility to 'Perspective' and 'Non-Perspective' Spatial Illusions." *British Journal of Psychology* 69 (2): 233-241.
- Allen, M.W., M. Wilson, S.H. Ng, en M. Dunne. 2000. "Values and Beliefs of Vegetarians and Omnivores." *Journal of Social Psychology* 140 (4): 405-422.
- Bruers, S. 2010. *Het Dierendebacle*. Zoetermeer: Free Musketeers.

- Clark, S. 1977. *The Moral Status of Animals*. New York: Oxford University Press.
- Dombrowski, D. 1997. *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*. Chicago: University of Illinois Press.
- F.A.O. 2006. *Livestock's Long Shadow*. Rome: United Nations Food and Agriculture Organisation.
- Fink, C. 2005. "The Predation Argument." *Between the Species* 13 (5): 1-16.
- Francione, G. 2000. *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog?*. Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, G. 1996. *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gelman, S. 2003. *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*. New York: Oxford University Press.
- Gil-White, F.J. 2001. "Are Ethnic Groups Biological 'Species' to the Human Brain? Essentialism in our Cognition of Some Social Categories." *Current Anthropology* 42 (4): 515-555.
- Godlovitch, R., S. Godlovitch, en J. Harris, red.. 1971. *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*. New York: Grove Press.
- Herzog, H. 2010. *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight about Animals*. New York: HarperCollins.
- Hursthouse, R. 2000. *Ethics, Humans and Other Animals*. London: Routledge.
- Joy, M. 2009. *Why we Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press.
- Joy, M. 2002. *Psychic Numbing and Meat Consumption: The Psychology of Carnism*. Ph.D. Dissertation, Saybrook Graduate School.
- Kahneman, D. 2003. "Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics." *American Economic Review* 93 (5): 1449-1475.
- Kurzban, R., J. Tooby, en L. Cosmides. 2001. "Can Race be Erased? Coalitional Computation and Social Categorization." *Proceedings of the National Academy of Science* 98 (26): 15387-15392.
- Oswald, J. 1791. *The Cry of Nature; or An Appeal to Mercy and to Justice, on Behalf of the Persecuted Animals*. London: s.n.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Regan, T. 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Ritson, J. 1802. *An Essay on Abstinence from Animal Food as a Moral Duty*. London: s.n.
- Rowlands, M. 1997. "Contractarianism and Animal Rights." *Journal of Applied Philosophy* 14 (3): 235-247.
- Ryder, R. 1975. *Victims of Science: The Use of Animals in Research*. London: Davis-Poynter.
- Ryder, R. 2001. *Painism: A Modern Morality*. London: Opengate Press.
- Salt, H. 1892. *Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*. London: George Bell & Sons, Ltd.



DIEREN, DILEMMA'S EN DISCRIMINATIE

- Shermer, M. 2004. *The Science of Good and Evil*. New York: Times Books.
- Scruton, R. 1998. *Animal Rights and Wrongs*. London: Demos.
- Serpell, J. 1996. *In the Company of Animals. A Study of Human-Animal Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. 1975. *Animal Liberation. A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: New York Review.
- Simmons, A. 2009. "Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives." *Ethics & The Environment* 14 (1): 15-27.
- Tajfel, H. 1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge: Cambridge University Press.

