

Dieren, schud de woorden af!

In 1985 verscheen in *The New Yorker* een kort verhaal van science-fiction schrijfster Ursula Le Guin, getiteld *She unnames them*. In dit verhaal probeert een vrouw de dieren over te halen om afstand te doen van de naam die ze van Adam hebben gekregen. Dat zal voelen als het neerhalen van een muur, belooft de vrouw. 'Zodra we allemaal weer zonder naam zijn', zegt ze, 'zal de afstand wegvallen die is ontstaan tussen mens en dier. We zullen een nieuw gevoel van één zijn ervaren.'

Le Guin's intrigerende fabel over de relatie tussen mens en dier richt zich op de rol van taal in het optrekken van muren, en dat thema wil ik hier graag met u verkennen. Bij Le Guin is taal niet alleen een handig instrument, maar ook een machtsmiddel. De vrouw raadt dieren dringend aan om de hun toebedeelde naam af te schudden, want de naam waarmee mensen dieren aanduiden – of chiquer gezegd, de manier waarop mensen dieren concipiëren – bezegelt hun lot.

Het maakt in onze contreien bijvoorbeeld nogal uit of je 'varken' heet of 'hond'. Feitelijk lijken varken en hond veel op elkaar: zij zijn beide slimme, speelse en sociale dieren. Varken zou prima gezelschap zijn. Maar dat is varken niet. Dat is hond. Met hond zijn we intiem, terwijl varken zijn leven slijt in een megastal. Als hond moest meemaken wat varken daar overkomt, dan zouden wij compleet ontdaan zijn.

Deze observatie is niet nieuw, dit is al heel vaak gezegd. Toch blijft het een open wond. Wat doen we met het gegeven dat ons concept van een bepaald dier – de 'naam' die wij dat dier geven – tot een zo totaal ander lot voor dat dier leidt? Waarom is de behandeling van varkens in de bio-industrie wettelijk gerechtigd, terwijl diezelfde behandeling van honden strafbaar zou zijn? Waarom wordt varken opgehaald door de slachter, terwijl we voor hond de dierenambulance laten uitrukken? Die willekeur valt niet te verantwoorden. Zo is het nu eenmaal. Dit zijn nu eenmaal onze namen voor deze dieren.

Le Guin belooft de dieren dat het afschudden van hun naam zal voelen als het neerhalen van een muur. Ik denk dat we het slechten van die muur momenteel aan het meemaken zijn. De strikte scheiding tussen mens en dier heeft haar vanzelfsprekendheid en overtuigingskracht verloren. De grootste stormram was natuurlijk het darwinisme, dat de mens niet langer presenteerde als Gods persoonlijke *pet project*, maar ons ferm te midden van de dieren plaatste. We zijn samen met de andere dieren geëvolueerd. Met sommige dieren hebben we zelfs voorouders gemeen.

Het darwinisme was een intellectuele aardverschuiving, en onze tijd heeft nog steeds met de naschokken daarvan te maken, onder meer toegebracht door het zorgvuldige en liefdevolle waarnemen van ethologen zoals Frans de Waal. Hun werk maakt duidelijk dat sommige dieren denken, aan politiek doen, en emoties hebben. Natuurlijk valt over precieze definities te steggelen – wat is denken, wat is een emotie – en het is ook goed dat dit gebeurt, maar cruciaal is dat de bewijslast in korte tijd lijkt omgedraaid. Inmiddels is het vreemd en chauvinistisch, ja zelfs onwetenschappelijk om het basale denken en voelen van dieren te ontkennen. De discussie gaat nu over de precieze invulling van dit gegeven, en niet langer over de constatering zelf.

Niet dat er helemaal geen relevante verschillen meer zijn tussen dieren onderling, of tussen dier en mens. Persoonlijk geloof ik dat wij mensen enkele kenmerken hebben die ons op een belangrijke manier uitzonderlijk maken, vooral ons vermogen tot abstract taalgebruik – diezelfde taal dus waarmee Adam de dieren een naam gaf. Als filosoof vind ik het heerlijk om te bedenken welke verschillen tussen de soorten relevant zijn, en waarom. Maar ethisch gesproken is de meest dringende vraag wat we doen met het gegeven dat dieren van hetzelfde spul zijn als wij. Ik doel op het basale gegeven dat dieren net als wij ‘sentient beings’, voelende wezens zijn. Dat ook zij kunnen lijden.

Le Guins verhaal is een oproep om de taal waarmee we over dieren praten te lijf te gaan. Haar oproep is aangekomen, in ieder geval bij filosofen. Inmiddels meen ik onder filosofen een toenemende morele verlegenheid en zelfs verbijstering te bespeuren. Hoe verantwoorden we dat we het ene beest een gezelschapsdier noemen, en het andere een landbouwhuisdier, een wild dier, een plaagdier, of een proefdier – wetende dat die naamgeving grote consequenties heeft voor het concrete leven van die dieren. Het is een koppige grondvraag, waar hedendaagse filosofen van allerlei ethische snit niet goed meer uit komen.

Neem de utilisten, ethici die zeggen dat het doel van moraal is om zoveel mogelijk geluk voor allen te bewerkstelligen, en het lijden van zoveel mogelijk ‘sentient beings’ te verminderen. De hamvraag wordt dan: wat telt als een *sentient being*? Begin negentiende eeuw zei de Engelse filosoof Jeremy Bentham al dat dieren kunnen lijden, en dat wij hen daarom goed behoren te behandelen. Sinds de jaren 1970 heeft utilist Peter Singer de morele consequenties van dit standpunt uitgewerkt, wat hem volgens velen tot de meest invloedrijke hedendaagse filosoof heeft gemaakt – let wel, niet per se de beste, of de meest gerespecteerde onder vakgenoten, maar de filosoof met de meeste maatschappelijke invloed. Ga maar na: in artikel 13 van het EU Verdrag van Lissabon uit 2008 staat expliciet dat alle dieren ‘sentient beings’ zijn, een frase die wordt herhaald in onze eigen Wet Dieren.

Met deze utilistische terminologie komt als vanzelf mee dat we nu dus ook de plicht hebben om het geluk van dieren te vergroten. Als we dat serieus nemen, moeten heel wat gangbare praktijken rond dieren op de schop.

Ook een andere hoofdstroming in de ethiek, de deontologie, komt in crisis zodra een dier wordt begrepen in het verlengde van mensen. Deontologen zijn van de beroemde 'gouden regel': wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet.' Simpel: zodra je een dier werkelijk gaat ervaren als een soort ander, wordt het moeilijker ze naar slachthuizen te sturen.

Ook een invloedrijke hedendaagse filosoof als Martha Nussbaum, die weer een net andere stroming voorstaat, breidt in haar meest recente werk haar ethische richtlijnen uit naar dieren.

Kortom: de filosofen zijn aan het radicaliseren. Door het intellectueel slechten van de grenzen tussen mens en dier, is onze huidige omgang met dieren in geen enkele grote ethische theorie nog goed te verdedigen. Morele verlegenheid alom, en dat onbehagen zal niet meer verdwijnen, zo voorspel ik.

Zojuist stipte ik een aantal grote filosofische stromingen aan, omdat die maatschappelijk nu eenmaal invloedrijk zijn. Maar momenteel ben ik zelf het meest onder de indruk van een klein boekje, getiteld *Philosophy and animal life*, uit 2008, waarin enkele vakfilosofen gedachten uitwisselen over een mysterieuze en vreemde novelle uit 1999 van schrijver Coetzee. In die novelle, *The Lives of Animals*, voert Coetzee een oudere schrijfster op, Elizabeth Costello, die door een universiteit is uitgenodigd om een lezing te komen geven over literatuur. Costello verbreekt de code: ze spreekt niet over literatuur, maar over dieren. Haar lezing valt niet al te best. Niet alleen omdat ze niet doet waarvoor ze is gevraagd, ook omdat ze inhoudelijk uit de bocht vliegt. Costello vergelijkt de bio-industrie met de holocaust, en dat is niet kies, vindt haar publiek. Coetzee portretteert deze Costello als een ietwat irritante, getergde vrouw. Haar zenuwen liggen bloot, zo maakt Coetzee duidelijk. Zij verdraagt onze omgang met dieren niet meer.

Elizabeth Costello ervaart zichzelf als een soort profeet die een onwelgevallig verhaal wel móet vertellen, constateren de filosofen in dat boekje waarvan ik zo onder de indruk ben. Dat brengt deze filosofen tot een discussie over de taak van de filosofie. De plicht van het denken is om de wereld te ontvangen, zeggen zij – inclusief het lijden. Welbewust toegebracht lijden is een moreel schandaal, en het denken behoor je niet te gebruiken om je geweten te sussen en dat schandaal te temmen door het met woorden in te kapselen. Het is juist de opgave, volgens deze filosofen, om te zorgen dat het denken niet afketst op de realiteit. Zij gebruiken daarvoor de term 'to deflect': afketsen, afbuigen.

Ik begrijp hen als volgt: praten over woorden, definities, de juistheid en sluitendheid van redeneringen, kan een manier zijn om op te gaan in het menselijke taalspel. Dan ga je praten over wat precies een sentient being is, of daar wellicht gradaties in zijn en welke dan, over wat in dat licht wel en niet mag, et cetera. We gaan op in ons menselijk drama – ‘wat moeten we nu met de dieren?’ – waardoor we ons afbuigen van het schandaal zelf.

Soms vrees ik wel eens dat deze afbuigende praktijk behoorlijk goed beschrijft wat wij als Raad voor Dierenaangelegenheden doen, met onze matrixen en stramien en afwegingskaders, waarin we zeggen onder welke omstandigheden een dier wel of niet gedood mag worden, wanneer proefdieren wel of niet ingezet mogen worden. Ik weet dat onze kaders zorgvuldig tot stand komen en het lot van dieren in de praktijk vaak verbeteren. Die kaders zijn nodig. Die kaders zijn in zekere zin een poging om ons fatsoen te bewaren. Maar ze zijn misschien ook een manier om het lijden te bezweren. We discussiëren eindeloos over subtiele verschillen en de bijbehorende regels, om maar niet het morele schandaal te voelen dat we praten over het lijden dat mensen toebrengen aan sentient beings. Met ons denken organiseren we die onvrede weg, vrees ik soms. Terwijl we als reflectie-orgaan die onvrede juist dieper zouden moeten ontvangen.

Wat volgt hier nu uit? Wat wil ik hier nu mee zeggen? Dat ben ik eerlijk gezegd zelf nog aan het uitvinden. Ik bedoel in ieder geval niet iets pragmatisch, zo van: ‘we moeten om morele redenen nu echt een einde maken aan de bio-industrie’. Dat vind ik wel, maar dat is niet het punt dat ik hier wil maken. Dit is ook geen rechtstreeks pleidooi voor vegetarisme of veganisme. Wel is het een oproep tot voelen wat er gebeurt als de grens tussen mens en dier vervaagt. Om de bijbehorende morele verlegenheid te voelen. De consequenties reiken verder dan vegetariër worden – of minder ver, ook daar ben ik zelf nog niet uit. Want opeens zijn wij zelf ook onderdeel van de natuur. En natuur is wreed. Sinds we uit het paradijs zijn gestoten, is de wolf een bedreiging van het lam. Ook onze natuur is wreed. Onze lichamelijkeheid maakt dat we moeten nemen. Om te leven moet je ander leven pakken en verdringen – en wij mensen beseffen dat. In die wrede situatie zijn we gestort. Zoals Ian Hacking, een van de filosofen in die bundel, zegt: ‘Er zijn moeilijkheden met de realiteit die te sterk zijn voor filosofische taal.’

Wat we de dieren aandoen die ons gezelschap houden op aarde, kunnen we maar moeilijk onder ogen zien. We kunnen dat dus ook niet echt onder woorden brengen en in moraal parkeren. De enige moreel juiste houding is: desondanks contact houden met deze realiteit. Blijven voelen, ook als dat betekent dat je het lijden voelt. Dat is het meest fatsoenlijke dat we in onze situatie kunnen doen. En dan merk je wel wat je te doen staat.