



TOEVALLIGE ONTMOETINGEN
BIO-ETHIEK VOOR EEN GEHAVENDE PLANEET

KRISTIEN HENS



<https://www.openbookpublishers.com>

© 2023 Kristien Hens



Dit boek verschijnt onder een licentie van het type Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC BY-NC-ND). Deze licentie laat je toe om het werk te delen, te kopiëren, te verdelen en door te geven, op voorwaarde dat je het niet wijzigt, het werk niet gebruikt voor commerciële doeleinden, het werk toeschrijft aan de auteurs en dat je een link publiceert naar de licentie. De auteur vermelden mag niet zodanig gebeuren dat de indruk gewekt wordt dat de licentiegever instemt met je werk of je gebruik van het werk en moet de volgende informatie omvatten:

Kristien Hens, *Toevallige ontmoetingen: Bio-ethiek voor een gehavende planeet*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2023, <https://doi.org/10.11647/OBP.0370>

Meer informatie over CC-licenties is te vinden op <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Alle externe links waren actief op het moment van de publicatie, tenzij anders vermeld. Ze werden gearchieveerd via de Internet Archive Wayback Machine, op <https://archive.org/web>

Digitaal materiaal en digitale bronnen voor dit volume zijn te vinden op <https://doi.org/10.11647/OBP.0370#resources>

ISBN Paperback: 978-1-80064-888-3

ISBN Hardback: 978-1-80511-029-3

ISBN Digitaal (PDF): 978-1-80511-008-8

ISBN Digitaal e-book (EPUB): 978-1-80511-105-4

ISBN XML: 978-1-80511-064-4

ISBN HTML: 978-1-80511-036-1

DOI: 10.11647/OBP.0370

Omslagillustratie: *intuïtieve weergave van schimmel / vegetatieve samenwerkingen*.

Tekening door Christina Stadlbauer (2019).

Omslagontwerp: Jeevanjot Kaur Nagpal.



Vertaling door Luk Vanrespaille

Uitgegeven met steun van de Universitaire Stichting van België

19. Trouble

Krokodillen en muizen

Een vast onderwerp in elke zichzelf respecterende cursus bio-ethiek course is de relatie tussen menselijke en andere-dan-menselijke dieren. We bespreken daarbij gewoonlijk utilitaristische benaderingen ('kunnen ze lijden?'), deontologische benaderingen ('zijn andere-dan-menselijke dieren subjecten van een leven? Welke kenmerken hebben ze nodig om als dusdanig erkend te worden?') en misschien zelfs zorgethische benaderingen, bijvoorbeeld in de cursus ethiek voor dierenartsen. Een ethiek van de zorg biedt echter geen simpele antwoorden op de vraag hoe goede zorg eruitziet. Als het gaat over wat we aan dieren te danken hebben kan in een zorgethiek de indruk ontstaan dat die alleen geldt voor de dieren die we onder onze hoede hebben. Dat is strijdig met de visie dat dieren niet onder onze hoede hoeven te staan. We zijn hun herders niet, zij niet ons bezit. Ethische vragen rond dierenrechten zijn uitstekende voorbeelden van hoe de bio-ethiek bij de 'trouble' van onoplosbare conflicten en plichten kan blijven. Bij de problemen blijven is geen defaitisme. Een dergelijke ethiek zal moeilijke problemen en tragedies resoluut aanpakken en erkennen dat paradoxen erbij horen. We kunnen de paradoxen niet weg verklaren maar erover nadenken kan ons de weg tonen naar een leefbaardere toekomst voor andere-dan-menselijke dieren.

Bio-ethiek wordt vaak geassocieerd met autonomie, het goede doen, niet schaden, rechtvaardigheid, solidariteit, integriteit en waardigheid. Die principes worden geïnterpreteerd als universeel, dan wel als cultureel relatief. We komen in de problemen als we proberen om het toepassingsgebied van onze morele overwegingen uit te breiden voorbij het menselijke. Velen onder ons zullen het erme eens zijn dat een principe als niet schaden van toepassing is op hoe we met dieren omgaan.

Voor velen onder ons, inclusief mezelf houdt dat ook in dat we ons onthouden van het eten van dieren. Tegelijk worden we geconfronteerd met roofdieren in de wilde natuur. Hoe kunnen we het feit onder ogen zien dat andere-dan-menselijke dieren elkaar moeten opeten? Er zijn ethici die tot de conclusie kunnen dat we als mens tussenbeide moeten komen om predatie een halt toe te roepen. We beschikken zelfs over een hoop kennis over cognitie bij planten en schimmels. *What Does a Plant Know?* luidt de titel van een boek van David Chamovitz (Chamovitz, 2012) en het antwoord blijkt heel wat te zijn. Moeten we planten rechten toekennen als blijkt dat ze zich bewust zijn van elkaar? En wat moeten vegetariërs met de uitdagende opmerkingen van vleeseters over hun inconsequente houding: als het ertoe doet wat een oester of mossel voelt, moet je toch ook rekening houden met wat planten ervaren. Hoe kunnen we bij de problemen blijven en toegeven dat predatie voorkomt in de natuur, dat er andere vormen van cognitie kunnen bestaan bij niet-dieren en toch blijven pleiten voor het afschaffen van vleesconsumptie door menselijke wezens? Ook die paradox moeten we oplossen als we een consistente en waterdichte ethiek nastreven.

Een interessant werk over de kwestie van predatie en onze relatie met de natuur is *The Eye of the Crocodile* van Val Plumwood (Plumwood, 2012). In dit korte werk, gratis online verkrijgbaar, heeft Plumwood het over de ervaring om net niet opgegeten te worden door een krokodil in het Australische Kakadu National Park, in februari 1985. Die ervaring heeft haar tot de conclusie gebracht dat ook wij mensen vlees zijn. Ze schrijft:

Het is geen onbelangrijk of bijkomstig kenmerk van ons menselijke bestaan dat we voedsel zijn: sappige, voedzame lichamen. Maar, toen ik in de ogen van de krokodil keek, besepte ik dat ik bij de planning van mijn reis stroomopwaarts onvoldoende aandacht had geschonken aan dat belangrijke aspect van menselijke leven, aan mijn eigen kwetsbaarheid als eetbaar, dierlijk wezen. (p. 11)

Zoals Plumwood aan den lijve ondervond zijn we voedsel in de ogen van de krokodil. Als dusdanig maken we essentieel deel uit van het ons omringende ecosysteem. Plumwood stelt voor om ons bij dat feit neer te leggen: “ikzelf en de cultuur die mijn bewustzijn vormgaf waren verkeerd, grondig verkeerd — op veel punten, maar vooral over onze menselijke belichaming, dierlijkheid en de betekenis van menselijk leven” (p. 12).

Menselijke wezens willen graag ontkennen dat ze in verschillende opzichten lichamen zijn van vlees en bloed. De Cartesiaanse opsplitsing tussen lichaam en ziel is daar een uitstekend voorbeeld van: onze zelden, onze zielen zijn gescheiden van onze lichamen. Ze zijn eeuwig. Het hiernamaals suggereert volgens veel denkers dat de rottende lichamen die we achterlaten niet meer zijn dan een omhulsel. Mensen verkiezen soms crematie omdat ze de gedachte niet verdragen als voedsel voor de wormen te dienen. En toch zat Descartes er volgens Plumwood naast: we leven in een herakleïtisch universum. We maken deel uit van de stroom van alle dingen. We staan daar niet boven: net als planten, schimmels en andere-dan-menselijke dieren zitten we in de voortdurende stroom van eten en gegeten worden. Het is goed om dat te erkennen. Dat opent mogelijkheden voor een nieuw ecologisch bewustzijn:

Het oog van de krokodil biedt ons ook een perspectief dat kan helpen om onszelf vanuit een ecologischere bril te bekijken en tot een theorie over onszelf te komen in doorgedreven evolutionair–democratische termen, die een breuk betekenen met ons zelfbeeld als onderscheiden en speciaal. We moeten rationeel reageren op de milieucrisis door een veel ecologischere democratische positie in te nemen. Vanuit een dergelijk standpunt kunnen we van onze medemensen houden zonder dat we daarom een stigmatiserende houding moeten innemen ten aanzien van niet-mensen. (Plumwood, 2012, p. 16)

In een dergelijke visie moeten de dood en gegeten worden niet langer gezien worden als een tragedie of iets wat we moeten overwinnen. De dood getuigt dan van het feit dat we een deel zijn van de omgeving die ons voedt en die wij uiteindelijk ook mee voeden.

In een discussie over dierenethiek plaatst Plumwood dit herakleïtische universum waarin we een deel zijn van de voedselketen tegenover het universum van de individuele rechtvaardigheid, waar menselijke wezens gezien worden als gescheiden van hun omgeving en geregeld door morele principes zoals autonomie, het goede doen en rechtvaardigheid. Plumwood voelt aan dat in veel hedendaagse debatten over dierenethiek en -rechten dat laatste universum de achtergrond vormt. We trekken principes door tot het dierenrijk of op zijn minst de dieren waarmee we ons kunnen identificeren. Dieren krijgen in zo'n visie rechten toebedeeld omdat ze pijn en genot kunnen ervaren en hun eigen doelstellingen hebben. We leven echter in beide universa en zijn tegelijk

prooi en onderdeel van het ecologische systeem. Tegelijk zijn we echter ook bekommerd om dieren en we willen dat ze recht wordt gedaan. Samen met Haraway zou ik willen stellen dat we bij de problemen moeten blijven en de beide realiteiten samen moeten denken. In die visie heeft het geen zin om predatie geheel te verwerpen, bijvoorbeeld bij stammen die leven van de jacht of bij wilde dieren. Maar het zou ook weer verkeerd zijn om predatie als een argument te gebruiken om wat vleesconsumptie betreft voor een status quo te pleiten. Haraway stelt voor om dieren als verwanten te zien. Het bestaan van predatie kan dan nooit een excuus zijn om dieren slecht te behandelen. Plumwood schrijft:

Door dat te doen erkennen we de spanning tussen beide en onszelf als wezens die in beide werelden leven. De ziel van onze voeding erkennen is erkennen dat wijzelf en dat wat we eten tot beide werelden behoren. Het is een poging om die beide werelden in balans te brengen op het punt waar ze aan elkaar raken. Dat is ook waar datgene wat we eten aan onze levens raakt. Het is op dat punt dat we recht moeten doen aan ons voedsel en de gulheid ervan bevestigen. (Plumwood, p. 39)

Maar hiermee is nog niet alles gezegd. Het zou verkeerd zijn om de sfeer van de moraal, van zorg, liefde en rechtvaardigheid louter in de menselijke cultuur te situeren en het herakleïtische universum louter tot de natuur te rekenen. Plumwood wil af van de dichotomie tussen natuur en cultuur; tussen ons en de rest en van de idee dat alleen bij de mens het lichaam tot de natuur behoort en de geest onderdeel is van de cultuur.

Onze overtuiging dat ‘wij’ in een cultuur leven en ‘zij’ in de natuur is zo sterk dat al wat overblijft een passioneel verhaal is over bewustzijn, geschiedenis en vrijheid — over ons — en een ander verhaal over absolute, niet-betrokken causaliteit en pure horlogemechaniek — over hen. (Plumwood, 2012, p. 44)

Plumwood beschrijft hoe er ook in de natuurlijke wereld sprake is van de ander als ander en niet zomaar vlees. De krokodil kan anderen als individuen zien. Moraliteit en ethiek behoren niet alleen tot de menselijke wezens. Individuele regels en medelijden zitten ook in de andere-dan-menselijke natuur. Die overeenkomsten erkennen vormt een eerste stap naar een nieuw soort van ethiek. Wat de dierenethiek betreft pleit ze daarom voor een *ecologisch animalisme*

dat [ecologisch animalisme] ondersteunt en huldigt dieren en zet aan tot een dialogische ethiek van delen en onderhandelen of een partnership tussen mensen en dieren, terwijl een herevaluatie plaatsvindt van de menselijke identiteit die bevestigt dat de mens mee deel uitmaakt van de dierlijke en ecologische sferen. (Plumwood, 2012, p. 78)

Ze zet die positie af tegen het ontologisch veganisme, dat blijft zweren bij de verplichting om alle vlees te weren, maar voorbijgaat aan het feit dat we ook voedsel zijn, en een onderdeel van een natuur die voortdurend in beweging is, die eet en waar gegeten wordt. Toch rechtvaardigt Plumwoods benadering geenszins de grootschalige vleesconsumptie en het instrumentaliseren van dieren: door onszelf te zien als een onderdeel van de voedselketen kunnen we dieren en de natuurlijke wereld in de brede zin naar waarde schatten als verwant aan ons en in een wederzijds afhankelijke relatie, met eerbied. Veel, om niet te zeggen alle huidige praktijken wat vleesconsumptie betreft zijn vanuit het standpunt van het ecologisch-animalisme ook verkeerd. Erkennen van die ogenschijnlijk paradoxale aspecten van menselijke en andere-dan-menselijke levens houdt niet in dat die paradox om een oplossing vraagt. De mensheid moet zich niet blijven overgeven aan industriële vleesconsumptie omdat andere-dan-menselijke dieren ook vlees eten en net zomin moeten we de leeuw aan een vegetarisch dieet zien te krijgen. Paradoxen illustreren dat moraal geen eenvoudig nulsomspel of puzzeltje is. De wereld is een 'vuile' plaats en wij kunnen niet anders dan ook de handen vuil te maken. Een van de meest paradoxale en dringende kwesties waarmee bio-ethici geconfronteerd worden is de aanvaardbaarheid van dierenexperimenten.

Het eerste hoofdstuk in John Bergers *Why Look at Animals* [*Waarom naar dieren kijken*] gaat over een man die muizen heeft in huis (Berger, 2009). Elke morgen opnieuw stelt hij vast dat muizen zijn brood eten. De hoofdfiguur neemt zich dus voor om muizenvallen te kopen, maar de lokale winkel heeft er geen meer. Hij behelpt zich dan maar met een geïmproviseerde val die in het huis rondslingert. De val bestaat uit een klein kooitje waarin de muis gevangen raakt, zonder ze te doden. Wanneer hij zijn eerste muis vangt toont dat ding hem de muis zoals hij eerder nooit naar muizen had gekeken. Het valt hem op dat ze met haar sterke achterpootjes vaag op een kangoeroe lijkt. Hij observeert hun gedrag in het kooitje en wanneer hij ze vrijlaat in de velden.

Eén muis geeft hij zelfs een naam, Alfredo. Wanneer de laatste muis gevangen is en zijn huis vrij is van muizen komt hij tot het besef dat hij ze zal missen. Hij heeft anders leren kijken naar muizen en ziet hen nu als de wonderbaarlijke wezens die ze zijn, veel meer dan ongedierte of materiaal voor onderzoekers. Elk jaar sterven duizenden ratten en muizen in dierproeven. In 2020 werden in het Vlaamse landsgedeelte alleen al 126.797 muizen en 9.937 ratten gebruikt in experimenten.¹ Het aantal dieren dat voor onderzoek gebruikt wordt neemt elk jaar af, wat wijst op de ethische gevoeligheid van het gebruik van proefdieren. Experimenten met dieren worden evenwel gezien als betreurenswaardig maar in een aantal gevallen onvermijdelijk. Colleges bio-ethiek omvatten een verplicht hoofdstuk over dierproeven, waarin we de studenten laten kennismaken met de 3 R'en zoals die beschreven werden door Russel en Burch: Replacement – bewuste, levende dieren zoveel mogelijk vervangen door materiaal zonder gevoel of bewustzijn; Reduction – het beperken van het aantal gebruikte dieren; en Refinement – maximale afname van het gebruik of van de hardheid van inhumane procedures die de dieren ondergaan die toch nog gebruikt moeten worden. (Russell en Burch, 1959)

Wat bij de drie R'en niet in vraag gesteld wordt is of het gebruik van andere-dan-menselijke dieren voor menselijke doeleinden principieel als 'moreel goed' moet worden beschouwd. Het is misschien gemakkelijker voor bepaalde niet-seculiere bio-ethici om naar menselijke wezens te verwijzen als het hoogtepunt van de schepping, zelfs al is dat dan galardeerd met een vleugje naturalisme. In een boek over de personalistische bio-ethiek stellen Elio Sgreccia en collega's bijvoorbeeld dat het ontologische en axiologische verschil tussen menselijke wezens en andere levende wezens een van de principes is van wat ze de ontologische bio-ethiek noemen. Zij voeren bijvoorbeeld aan dat de idee van pijn niet op dezelfde manier kan toegepast worden op mensen en dieren, omdat "dieren lijden, maar de mens weet dat hij lijdt en zoekt betekenis in het lijden" (Sgreccia, 2012, p. 323). Dat soort argumenten werkt niet voor mensen zoals ikzelf die niet zo'n duidelijke kijk hebben op wie het meeste lijdt en wiens lijden er het meeste toe doet. En dat zal ook niet het geval zijn voor onderzoekers die in nauw contact staan met

1 https://assets.vlaanderen.be/image/upload/v1636360925/Statistieken_proefdieren_2020_olo6oq.pdf

dieren, zoals blijkt uit het volgende citaat van Nicholas P. Money, die daarin terugkijkt op zijn levenswerk als bioloog.

Als jonge wetenschapper heb ik gedurende korte tijd geëxperimenteerd met pijlinktvissen. Ik moest de dieren vasthouden en voelde ze kronkelen vóór ik de arme schepsels met een vlijmscherpe chirurgische schaar onthoofde. Dat was noodzakelijke om het reuze-axon te isoleren, een dikke zenuwcel die zeer nuttig is om de overdracht van zenuwimpulsen te bestuderen. Uit dit uitstapje richting vivisectie viel voor een student niet veel te rapen. De werking van het 'actiepotaal' is te bevatten voor iedereen met een beetje verstand en toegang tot een handboek fysiologie: natrium uit -> depolarisatie, kalium in -> repolarisatie, gevolgd door overshoot en recovery. Voelden mijn slachtoffers de versnellende hartslag in mijn vingers vóór ze in een wanhopige smeekbede voor hun leven inkt spuwden? Disciplines als neurologie en cardiologie berusten al eeuwen op het folteren van dieren. (Money, 2021, p. 39)

Dierproeven worden vaak voorgesteld in de context van een noodsituatie. Als we die dierproeven achterwege laten zullen zieke kinderen sterven. Nochtans zijn tal van experimenten van weinig nut. Zoals Money in het citaat hierboven aanhaalt is voor veel van de wetenschap, die dierproeven geacht worden te bewijzen, helemaal geen bewijs nodig. Vinciane Despret geeft daar allerlei voorbeelden van in haar boek *What Would Animals Say if We Asked the Right Questions?* (Despret, 2016). In hoofdstuk S [van 'Separation'] beschrijft ze onvoorstelbaar wrede experimenten met moederdieren en hun kinderen, bedoeld om te 'bewijzen' dat jonge dieren lijden als ze gescheiden worden van hun zorgende moeder en dat moederdieren tot heel wat bereid zijn, ook ten koste van zichzelf, om hun jongen te redden. (Despret, 2016, p. 158)

Ik denk dat we collectief de bal misslaan als het over dierproeven gaat. De 3 R'en die we onze studenten voorhouden gaan er uiteindelijk nog altijd van uit dat dierproeven, omdat ze ogenschijnlijk onvermijdelijk zijn, dan wel ethisch moeten zijn. Uiteindelijk willen we vooruitgang boeken in de geneeskunde en mensenkinderen redden. Die aanname vertrekt van een zwart-wit visie op moraal en het onvermogen om twee schijnbaar tegengestelde visies tegelijk aan te houden. Die visies zijn dat dierproeven tot op zekere hoogte, in het huidige tijds kader, onvermijdelijk zijn en tezelfdertijd ook op een nadrukkelijke en fundamentele manier moreel problematisch. Erkennen dat het gebruik van andere-dan-menselijke dieren voor onderzoeksdoeleinden zeer

verontrustend is, is nog wat anders dan verklaren dat we nooit menselijke dieren mogen offeren. De moraal speelt zich niet af binnen de grenzen van een nulsomspel. Het gaat niet om het vinden van de juiste oplossing van de morele puzzel. Dierproeven zijn een voorbeeld van waar bio-ethici, gesteld dat ze betrokken willen worden en bij de problemen willen blijven, de vraag moeten blijven stellen 'voor wie OncoMouse het leven laat', zoals Donna Haraway het kernachtig wist uit te drukken (Haraway, 1997). Als horzels moeten we de vraag blijven stellen 'cui bono', waartoe doen we dit? Welke kennis kan dit ons opleveren en is die kennis significant? Als andere-dan-menselijke dieren geofferd worden is het minste streven dat we daar tegenover kunnen stellen dat hun dood menselijke en andere-dan-menselijke wezens ten goede komt. Ik rond hier af met een vrij lang citaat van Haraway dat alles mooi samenvat:

De vraag die ik, in de voetsporen van Susan Leigh Star (1991) wil stellen aan mijn tweelingsoort, cyborgs met borsten, net als ik, is simpel: cui bono? Voor wie moet OncoMouse™ leven en sterven? Als z/hij een personage is in de sterke betekenis staat z/hij voor iedereen. Z/hij is significant. Dat maakt zoiets als de vraag 'cui bono?' onvermijdelijk. Wie leeft en sterft — menselijk, niet-menselijk, en cyborg — en hoe, want OncoMouse™ bestaat? Wat offert OncoMouse™ op als, tussen 1980 en 1991, de sterftcijfers voor borstkanker bij Afro-Amerikaanse vrouwen met 21 percent toenamen terwijl die voor witte vrouwen stabiel bleven. Beide groepen vertoonden een lichte toename in de incidentie van de ziekte. Wie sluit aan bij de norm die OncoMouse™ en haar opvolgers belichamen? Draagt z/hij bij tot een diepere gelijkheid, een uitgesprokener waardering van heterogene meervoudigheid en een sterker plichtsgevoel gericht op leefbare werelden? Is z/hij een veelbelovend personage, dat volslagen artefactuele, zelf bewegende organisme? Wordt het lijden van het proefdier gecompenseerd door verlichting van menselijk lijden? En wat houdt zo'n compensatie in? Hoe moet de vraag de praktijken beïnvloeden in de werktuigbouw van de wetenschap, zijnde het ontwerpen van onderzoeksprotocollen? Op dat soort vragen kunnen geen eenvoudige, enkelvoudige of definitieve antwoorden komen. (Haraway, 1997, p. 113)

Cui bono, voor wie leven en sterven OncoMouse en haar erfgenamen? Dat is de vraag die bio-ethici keer op keer moeten blijven stellen.