

" kiemen der waarachtige humaniteit "
menselijkheid- en dierenbescherming

doctoraal scriptie sociologie
Universiteit van
Amsterdam
oktober 1995
Marijke van der Woude
Begeleiders:
- Bart van Heerikhuizen
- Cees Schuijt

**voor Drakie,
die alle letters *w*
voor zijn rekening heeft genomen.**

'Weet jij eigenlijk wel zeker dat jij de schildpad bent, schildpad?' vroeg de krekkel op een ochtend aan de schildpad.

De schildpad keek hem beduusd aan en begon na te denken.

Na een tijdje zei hij: 'Nee. Dat weet ik niet zeker.'

Somber gluurde hij onder zijn schild vandaan naar de krekkel.

Ik weet wel dat ik de krekkel ben,' zei de krekkel. 'Ik tsjirp, dus ik ben de krekkel.' Hij maakte een sprongetje van plezier.

Ik doe niets, dacht de schildpad. Maar dat is volgens mij niet genoeg om de schildpad te zijn.

De kikker had het gesprek gehoord en zei: 'Ik kwaak, dus ik ben de kikker.'

'Inderdaad kikker, inderdaad,' zei de krekkel. 'Jij kwaakt, dus jij bent de kikker.'

Zij sloegen elkaar op de schouders en keken de schildpad tamelijk meewarig aan.

Zou ik dan misschien niet de schildpad zijn? dacht de schildpad. Maar wie zou ik dan zijn...? Als ik nou eens denk: ik schuifel, dus ik ben de schildpad... Hij schuifelde wat heen en weer. Nee, dacht hij. Dat is niets. Er schuifelen er trouwens zoveel.

De schildpad voelde zich eenzaam en onzeker, terwijl de krekkel en de kikker vrolijk wegliepen, elkaar op de schouders sloegen en zongen: 'Wij weten wie wij zijn!'

Toen klonk er opeens een geraas van uit de top van de eik waaronder de schildpad stond. Het was de olifant die daar bijzonsopgang naar toe was geklommen. Nu viel hij.

'Ik val...!' kon hij nog roepen. Toen viel hij met een zware slag op de grond vlak naast de schildpad.

Dat is de olifant, dacht de schildpad somber. Dat staat vast.

Even later sloeg de olifant zijn ogen op. 'Hallo schildpad,' zei hij zachtjes.

'Weet je zeker dat ik dat ben?' vroeg de schildpad verbaasd. 'Weet je dat echt zeker?'

'Ja,' kreunde de olifant. 'Wie zou je anders zijn?'

'Dat weet ik niet,' zei de schildpad.

'Nou dan,' zei de olifant, en met een pijnlijk gezicht voelde hij aan de enorme bult op zijn achterhoofd.

De schildpad had de krekkel en de kikker wel achterna willen hollen. Maar ja, dacht hij, als ik dat doe geloven ze helemaal niet dat ik de schildpad ben. En dus bleef hij stil staan, in het gras, onder de eik, en zei zachtjes tegen zichzelf: 'Hallo schildpad. Hallo.'

(Uit: Toon Tellegen; *Bijna iedereen kon omvallen*)

INHOUD

INLEIDING.....	5
1 "WAT HET IS, EEN MENS TE ZIJN"	1
voorzichtige ontvankelijkheid.....	4
gelijkenis achter verschil	5
2 "DE WEZENTLIJKE BESCHAVING EN VEREDELING DER MENSCHEN".....	8
het palingoproer	8
het westerse zelfbewustzijn.....	14
het civilisatieproces	16
uitbreidingsgolven van gedragswijzen.....	18
beschavingsoffensief	20
hypocrisie.....	23
maatschappelijke dwang tot medelijden	24
gevoelszaak	27
3 "ALS HET GRUWELIJK VERMOORDEN 'DOODEN' WORDT"	30
van huisslachting naar slachthuis.....	31
hygiëne	32
de slachtquaestie.....	36
de humaniteit eischt.....	37
het slachten is mooi werk	40
bestrijding der vleeschvoeding.....	43
afkeer van overdrevene teêrgevoeligheid.....	45

4 (INTERMEZZO) DE WERKELIJKHEID SCHOKT	49
de openbaringswaarde van de holocaust.....	49
moreel vacuüm	52
gegeneraliseerde verantwoordelijkheid.....	53
identiteitscrisis.....	55
5 "KEIHARDE BIO-BUSINESS".....	58
bio-industrie	59
efficiëntie.....	60
rendabele produktlijnen.....	62
ongerijmd primitief.....	63
nostalgie	66
emancipatie & informalisering	71
identificatie.....	73
vrijheid, gelijkheid en autonomie.....	75
op en top gezond.....	77
welzijn.....	79
6 " SLEUTELN AAN DE SCHEPPING"	83
herman.....	84
ethiek.....	85
protest.....	87
angstbeelden.....	90
ethische verantwoording	92
weezinwekkend.....	92
intrinsieke waarde	95
onveranderlijk en waar.....	96
distantie is vrijheid.....	98
fetisj.....	100
SLOT	102
BIBLIOGRAFIE.....	107

INLEIDING

Dieren zijn in onze maatschappij alom aanwezig. We gebruiken hen voor voedsel, kleding en medicijnen, maar ze verschaffen ons bijvoorbeeld ook emotionele bevrediging. De houding van de mens ten opzichte van het dier is meer dan dubbelzinnig, en oneindig variabel. Dat maakt het als sociologisch verschijnsel tegelijkertijd ook fascinerend. In onze relatie met dieren liggen talloze betekenissen besloten die een getuigenis vormen van de relaties tussen mensen onderling, dat is althans de centrale vooronderstelling in deze scriptie. In de meest algemene zin is het mijn bedoeling te laten zien hoe verhoudingen tussen mensen onderling samenhangen met veranderingen in de houding ten opzichte van dieren.

Meer specifiek betekent het, dat ik zal beschrijven hoe de zachtaardige houding jegens dieren, die de Westerse mens zo'n twee eeuwen geleden voor het eerst aan de dag legde, zich heeft ontwikkeld. Deze houding vindt het duidelijkst zijn uitdrukking in organisaties die zich inzetten voor de bescherming of de rechten van het dier. In deze scriptie worden een aantal 'momenten' in de geschiedenis van deze beweging behandeld. Het gaat mij dus niet in de eerste plaats om de opkomst van deze idee, maar om de veranderingen die deze beschermingsgedachte heeft ondergaan.

Je zou kunnen zeggen dat deze scriptie is geschreven in de 'Elias-traditie'. Ik plaats de veranderingen in de ideeën over de juiste behandeling van een dier tegen de achtergrond van diens civilisatietheorie. Norbert Elias wordt nogal eens bekritiseerd als zou hij uitgaan van een soort evolutionair vooruitgangsgeloof; in de loop der eeuwen is de (Westerse) mens steeds fijngevoeliger, zachtaardiger en beschaafder geworden, hetgeen een morele vooruitgang impliceert. Deze 'beschavingstheorie' - waarvan Elias de belangrijkste vertegenwoordiger is - wordt bijvoorbeeld door Zygmunt Bauman als zelfrechtvaardigende mythe bestempeld (dit komt in hoofdstuk 4 aan de orde). Het is verleidelijk om in dezelfde lijn de

geschiedenis van onze omgang met dieren te beschrijven als een evolutionair of progressief 'uitbreidingsmodel'; onze morele consideratie strekte zich over een steeds grotere kring van soortgenoten uit, en overschreed uiteindelijk zelfs de soortgrenzen. In principe zijn de argumenten van hedendaagse invloedrijke voorvechters van de bescherming van dieren ook op deze gedachtengang geschoeid: Richard Ryder en Peter Singer zien de emancipatie van dieren als een logische stap na de emancipatie van andere onderdrukte groepen, zoals zwarten en vrouwen. Zij hebben analoog aan de termen racisme en sexismen de term *speciesisme* geïntroduceerd: discriminatie op basis van soortverschil.

Er zit zeker een kern van waarheid in deze gedachtengang. Vanuit een bepaald gezichtspunt zijn mensen inderdaad steeds 'fijnger' geworden. Maar alleen al de huidige groei en omvang van de intensieve veeteelt (onderwerp van hoofdstuk 5) of de experimenten op dieren waarschuwen dat het niet gaat om een eenduidige en rechtlijnige ontwikkeling. Er moet zeker niet voorbij gegaan worden aan het feit dat naast deze ontvankelijke, vriendelijke houding ten opzichte van een aantal soorten dieren ook hele andere, tegengestelde houdingen bestaan. Sterker, het een is niet te begrijpen zonder het ander. Sinds de eerste tekenen van een nieuwe, vriendelijke houding jegens dieren zichtbaar werden, heeft de mens in zijn zucht naar 'voortgang' het dier tegelijkertijd in een mate als nooit tevoren en in steeds grotere getale als gebruiksvoorwerp aan zich onderworpen.

Enerzijds is het juist deze beheersing die de ruimte en de mogelijkheid heeft geschapen voor de zachtaardige houding ten opzichte van dieren (dit komt aan de orde in hoofdstuk 1), anderzijds is deze houding dikwijls een reactie op of een protest tegen de onderdrukking van het dier (dit blijkt met name in de hoofdstukken 5 en 6). Maar in een aantal gevallen heeft dezelfde houding ook de voorwaarden geschapen voor continuering van de als pijnlijk ervaren beheersing (dit wordt duidelijk in hoofdstuk 3). In ieder geval lijkt de welgezinde houding naar dieren toe zich steeds te hebben ontwikkeld uit een sociale context die het tegensprak.

Deze tegenstrijdige ontwikkeling - die niet alleen de houding tegenover dieren betreft maar ook de houding ten opzichte van de medemens - wijst onder andere op een onderscheid tussen 'attitudes', houdingen en ideeën van mensen, en de dagelijkse praktische werkelijkheid. In het bijzonder na de Tweede Wereldoorlog traden deze tegenstrijdigheden met grotere kracht naar voren in het bewustzijn van de mens. De Tweede Wereldoorlog is daarmee niet alleen chronologisch een intermezzo (dit is het onderwerp van hoofdstuk 4).

Deze twijfel over de verdiensten van de 'beschaving', in de jaren na de Tweede Wereldoorlog gegroeid, was een sterk element in de marxistisch georiënteerde emancipatiebewegingen van de jaren zestig en zeventig (hierover meer in hoofdstuk 5). 'Menselijkheid' kan niet meer gezocht worden in de maat-

schappelijke beheersing van het driftleven van het individu, zoals een eeuw eerder. Toen leek het zelfbewustzijn waarover de gegoede burgerij in de steden beschikte, nog te getuigen van het onwrikbare vertrouwen dat zonder de ordening van het sociale leven, mensen beesten zouden zijn (in hoofdstuk 2 komt dit aan de orde). Aan de restricties van het sociale bestaan ontleende de mens zijn menselijkheid. Dit zelfbewustzijn werd verwoord in de termen moreel, beschaafd, beheerst en zachtaardig.

De afwijzing van dit zelfbewustzijn als hypocriet, het cultuurpessimisme en de maatschappijkritiek wijzen echter wel op reëel veranderde gevoelens. Het is echter verre van noodzakelijk gebleken dat de praktijk een rechtlijnige en ondubbelzinnige vertaling is van deze gevoelens en houdingen, zoals sommige voorvechters van de dierenbeschermingszaak hopen.

De scriptie valt - met de Tweede Wereldoorlog als intermezzo - uiteen in twee perioden; niet alleen chronologisch, maar ook wat betreft het karakter van de argumenten. De eerste periode bestrijkt grofweg het tijdsvlak vanaf het begin van de oprichting van de Dierenbescherming (de jaren zestig van de negentiende eeuw) tot de jaren twintig van deze eeuw.

In het eerste hoofdstuk wordt de centrale gedachte uitgewerkt, dat het streven naar een zachtzinnige behandeling van dieren voor de mens een manier is om zich te onderscheiden van het dierenrijk. Dit zal in de hele scriptie - al dan niet impliciet - blijken. Bovendien ga ik kort in op de opkomst van deze zachtaardige gevoelens in de negentiende eeuw.

Het tweede hoofdstuk behandelt het zogenaamde Amsterdamse 'Palingoproer', een oproer dat in 1886 was ontstaan nadat de politie was opgetreden tegen het volksvermaak 'palingtrekken'. Uit deze gebeurtenissen blijkt hoe de stedelijke elite zich verheven voelde boven het lagere volk, dat zich met de 'wrede volksspelen' als het palingtrekken vermaakte. Ik zet het negentiende-eeuwse begrip beschaving af tegen het begrip zoals het in de civilisatie-theorie van Norbert Elias wordt gebruikt. In de loop van het civilisatieproces, aldus ELias, probeerden mensen wat zij bij zichzelf als 'animale impulsen' beschouwden steeds meer terug te dringen. Hiermee versterkten zij hun identiteit als mens tegenover het dier, en meer specifiek versterkte de elite hiermee haar positie tegenover de lagere groepen. Zij verwoordden hun superioriteit in de termen moreel, beschaafd, beheerst en zachtaardig.

Het materiaal maakt verder aannemelijk dat in eerste instantie veelal 'sociale argumenten' werden gebruikt om ruw en wreed gedrag ten opzichte van dieren mee af te keuren. Men maakte zich met name zorgen om de *openbaarheid* van deze praktijken en de invloed die het zou uitoefenen op de jeugd, niet zozeer om de gevolgen voor het dier.

In de loop van het civilisatieproces plaatste men eveneens pijnlijk geworden taferelen zoveel mogelijk achter de coulissen van de maatschappij. Een

voorbeeld hiervan komt in het derde hoofdstuk aan de orde; het slachten. Het doden van dieren voor consumptie werd zozeer als pijnlijk beschouwd, dat het steeds meer aan het oog van het publiek werd onttrokken. Dit gebeurde in de eerste plaats letterlijk; door middel van afgesloten, centrale slachtplaatsen die zo veel mogelijk buiten de bebouwde kom werden geplaatst. Ook de invoering van 'beschermende' maatregelen zoals het bedwelmen vóór het slachten is in zekere zin op te vatten als een verhulling van het pijnlijke, onbeschaafde of onmenselijke. De associatie van slachten met ruwheid, wreedheid en dwang werd zoveel mogelijk verbroken.

Door het slachten letterlijk aan het zicht te onttrekken werd een afstand gecreëerd tussen het doden van het dier en het vlees dat uiteindelijk op het bord van de consument terecht kwam. Door differentiatie, specialisatie, mechanisering en objectivering werd het slachten en doden van dieren bovendien buiten de sfeer geplaatst waar het nog gepast of mogelijk was morele oordelen te vellen of emoties te uiten; buiten de directe persoonlijke sfeer. De verantwoordelijkheid voor het doden werd op deze manier bijvoorbeeld gespreid over meerdere personen. Het verhullen van het pijnlijke (op te vatten als een toenemende consideratie met dieren) maakte dus juist de continuering van het pijnlijke mogelijk.

De tweede periode begint in de jaren zestig van deze eeuw. Was de eerste periode doortrokken van het begrip 'beschaving', in deze periode vormt het begrip 'ethiek' een belangrijke notie.

In het vijfde hoofdstuk richt ik mij op de bedrijfstak waar de dieren worden 'geproduceerd' voordat zij naar de slachtbank gaan: de veehouderij. Tegelijkertijd verplaatsen we ons een stuk verder in de tijd. Dit hoofdstuk is gericht op de processen van industrialisering, rationalisatie, mechanisatie, objectivering en verwetenschappelijking die de veehouderij na de Tweede Wereldoorlog kenmerken. In de naam waaronder deze branche bekend staat komen deze processen tot uitdrukking: 'bio-industrie'. De rationalisatie in de veehouderij heeft een nieuw begrip doen ontstaan in de argumentatie bij de bestrijding van de gevolgen die de bio-industrie voor de betrokken dieren had. Dit begrip was 'welzijn'. De protesten tegen de bio-industrie waren gedeeltelijk gericht op de moderne, burgerlijk-kapitalistische 'beschaving' in het algemeen, en vertoonden in de hang naar traditionele vormen van veehouderij soms romantische trekjes. De protesten getuigden voorts van een vergaand individualiteitsbesef; waarden als vrijheid, gelijkheid werden hoog gehouden en inbreuken hierop in toenemende mate als pijnlijk ervaren.

Hoofdstuk 6 kan gedeeltelijk gelezen worden als een vervolg op hoofdstuk 5. Aan de hand van een recente controversie over een transgene stier, die menselijk erfelijk materiaal in zich draagt, wordt ingegaan op genetische manipulatie bij dieren. Voor de Dierenbescherming vormde het experiment met deze stier de aanleiding tot een campagne tegen genetische manipulatie bij

dieren. De angst voor het overschrijden van de soortgrenzen, waaronder de belangrijkste grens: die tussen mens en dier, vormde hiervoor een belangrijke drijfveer. Het begrip 'welzijn' voldeed niet meer om de gevolgen van biotechnologische ontwikkelingen voor dieren mee te veroordelen. Zoals de biotechnologie een verfijning en voortzetting vormde van technieken die ten behoeve van de intensieve veehouderij werden ontwikkeld, zo van het begrip 'intrinsieke waarde' gezien worden als een voortzetting en verfijning van het begrip 'welzijn'. Deze term impliceert dat wij in alle opzichten zoveel mogelijk afstand moeten nemen van dieren. 'Gek zijn op dieren' of 'dierenliefde' is in deze visie afkeurenswaardig, en getuigt niet van 'ware menselijkheid'. Het begrip, dat een a-historische, universele waarde postuleert, betekent bovendien dat men morele zekerheden zoekt in het buiten-maatschappelijke.

Met een breed onderwerp als in deze scriptie bestaat al snel het gevaar van te grote generalisering van de beschreven verschijnselen, waardoor geen recht wordt gedaan aan de historische complexiteit. Oppervlakkigheden of onjuistheden liggen op de loer. Toch heb ik voor een dergelijke brede benadering gekozen. Ik probeer de ontwikkelingen de mens-dier verhouding te beschrijven door deze te plaatsen binnen bredere maatschappelijke veranderingen, dus veranderingen in de betrekkingen tussen mensen. Het betoog, en daarmee de woordkeuze is daarom vaak met opzet globaal gehouden. Dat geldt in de eerste plaats voor de plaatsing in tijd: de gekozen 'momenten' zijn chronologisch, maar hebben niet de bedoeling een volledige historische beschrijving te zijn, ik spring bijvoorbeeld makkelijk over van de jaren twintig naar de jaren zestig van deze eeuw. In de tweede plaats is de plaatsing in ruimte: het betoog beweegt zich op het niveau van 'het Westen' en gaat min of meer voorbij aan eventuele verschillen tussen landen binnen die westerse wereld.

Dan zijn er nog de categorieën; 'dieren' en 'mensen' zijn hiervan wel de meest globale, maar ook 'hogere groeperingen' en 'lagere groeperingen' en zelfs 'dierenbeschermers', termen die veelvuldig gebruikt zullen worden, blijven - vaak noodgedwongen - wat vaag. Aangezien ik de lezer attent wil maken op de bredere verbanden, is het dikwijls niet wenselijk of mogelijk specifiek te zijn. Het gevaar van een nauwere afbakening - bijvoorbeeld de beperking tot één soort dier - is dat het zicht op het grotere geheel vertroebelt en dat het zijn doel voorbijschiet: de inbedding van houdingen en gedragswijzen in het geheel waarbinnen deze zijn ontstaan.

Tenslotte de aanduidingen van datgene dat ik wil beschrijven; een 'zachtaardige behandeling van dieren' kan vele gedragingen bestrijken. De term 'rechten' zou een te moderne connotatie hebben, en de begrippen dierenmishandeling en wreedheid zijn in de loop der tijd ook van betekenis veranderd, zoals nog zal blijken.

Als tegenhanger van al deze 'globaliteiten' zijn de gekozen momenten in de

beweging van de bescherming van dieren beschreven aan de hand van zogenaamde 'casussen'; voorbeelden die als kapstok worden gebruikt om een breder betoog aan op te hangen. Het zijn gevallen waarin de eerdergenoemde tegenstelling tussen het 'gewetenloze' gebruik van dieren en de vriendelijke houding jegens dieren aan de oppervlakte komt. Deze 'casussen' zijn meer specifiek; in twee gevallen gaan ze over één enkel dier.

Het hier gepresenteerde betoog is geen uitkomst van systematisch empirisch onderzoek. De 'casussen' maken geen aanspraak op het predikaat 'bewijs', het zijn veeleer welgekozen illustraties; iemand die het tegenovergestelde beweert zou voor zijn stellingen waarschijnlijk ook illustraties kunt vinden. Maar tot op zekere hoogte geldt dit ook voor 'feiten' die zijn voortgekomen uit meer systematisch onderzoek.

Het materiaal dat ik heb gebruikt is velerlei. Ten eerste heb ik het nodige literatuuronderzoek gedaan. Een aantal van deze geschriften kunnen gelden als primair materiaal, zoals de boeken van de hand van tegenstanders van de bio-industrie. Verder heb ik gebruik gemaakt van de archieven van de Gemeente Amsterdam, in beperkte zin van het archief van de Nederlandse Vereniging tot Bescherming van Dieren¹ en van het archief van het Bedrijfsschap voor het Slogersbedrijf. Ik heb dankbaar gebruik gemaakt van de knipseldiensten van de Openbare Bibliotheek en ik heb van een aantal tijdschriften, te weten; *Veehouderij*, *Varkenshouderij* en *Lekker Dier*, de meest recente nummers doorgekeken.

¹ Voornamelijk de jaarverslagen en oude jaargangen van het blad 'Dierenbescherming', alsmede wat recent materiaal uit de door hen bijgehouden thematische mappen. Het 'eigenlijke', historische materiaal is echter nog niet geïnventariseerd en kan nog niet ontsloten worden. Karel Davids heeft voor zijn boek over de Nederlandse Vereniging tot Bescherming van Dieren, Dieren en Nederlanders, echter wel gebruik gemaakt van dit materiaal.

1

"WAT HET IS, EEN MENS TE ZIJN"

'[animals] are only important because they can tell us something about ourselves; they are only subjected to certain types of behaviour to the extent that such treatment is classified as the demonstration of the uniqueness of humanity' (Tester 1991: 42).

Zo verwoordt Keith Tester een van zijn centrale uitgangspunten in *Animals and Society*, en niet voor niets open ik met dit citaat, want ook in dit betoog zal deze vooronderstelling een belangrijke plaats innemen.

Tester meent dat mensen de behoefte voelen uitdrukking te geven aan het feit dat alleen zij sociale en culturele wezens zijn, tegenover het anders-zijn van de natuurlijke omgeving. Dat is het cruciale kenmerk van de mensheid: 'precisely the ability to go beyond nature' (Tester 1991: 32). Mensen reageren immers niet slechts op de natuur, of op het natuurlijke, in een organische reactie op een externe werkelijkheid. We proberen deze werkelijkheid, en onze plaats daarin ook te begrijpen.

'Culture makes sense of, and controls, a world which humans did not make, but, long ago, found themselves thrown into. Humans everywhere live a social life which is not the product of genes or innate behaviour, but is how we guarantee and make sense of our existence' (Tester 1991: 32).

De natuur zelf vormt wel een externe werkelijkheid naast de maatschappij, maar is zelf van minder grote invloed op de handelingen van individuen dan de manier

waarop ze door hen wordt waargenomen. Waarneming classificeert de natuurlijke omgeving.

Classificatiesystemen worden ontwikkeld om grip op de wereld te krijgen, zodat deze als een duidelijk geordend geheel voor de mens verschijnt en waarin deze mens een vaste, duidelijke plaats heeft. De aard van 'het sociale' of 'de cultuur' wordt daarmee voor een groot deel bepaald door het ordeningsprincipe waarop de indeling van de wereld is gefundeerd. Zygmunt Bauman merkt op dat de mens neigt naar *twee*delingen. De wereld wordt netjes en duidelijk ingedeeld;

'by employing a series of clear-cut, either-or oppositions, (...) in a manner which yields no intermediate situation, confusion and contentious interpretation' (Bauman 1973: 133).

Volgens Bauman hebben mensen een instinctieve afkeer van dubbelzinnigheid, omdat het vragen oproept over de eigen identiteit. Het is óf 'wij' óf 'zij', niets er tussen in.

Bij de grenzen van de 'wij'-groep eindigt onze cognitieve en emotionele zekerheid; deze grenzen geven het kader aan waarbinnen we onze loyaliteiten, rechten en plichten plaatsen. Binnen de grenzen is de ordening van dingen bekend, voorspelbaar en beheersbaar. Aan de andere kant van de grens is er duisternis en onzekerheid. Als de grenzen echter duidelijk getrokken zijn, is er geen probleem. Sterker, elke 'wij'-groep heeft een complementaire 'zij'-groep nodig om zichzelf te kunnen definiëren. Degenen die echt een probleem en een bedreiging vormen zijn de '*inside-outsiders*', degenen die aan geen van beide kanten thuishoren, die 'schrijlings op de barrikaden zitten'. Bauman gebruikt voor deze sociale hybriden de plastische uitdrukking 'slijm' (Bauman 1973: 134).

Dieren vormen in veel opzichten een probleem voor elke poging tot een duidelijk afgebakende sociale classificatie van de wereld te komen. Ze zijn tegelijkertijd vergelijkbaar met mensen én totaal verschillend. Veel dieren hebben een plaats in het sociale leven, maar daar is hun plaats altijd dubbelzinnig (Tester 1991: 33). Mensen kunnen het dier op verschillende wijze classificeren als een categorie tegenover de mens. Maar telkens wordt het dier gebruikt als referentiepunt om vast te stellen wat het wel en niet betekent een volledig *sociaal* wezen te zijn; wat het is, een mens te zijn (Tester 1991: 35).

Gedragrestricties ten opzichte van dieren, vaak gesteld in de vorm van morele eisen, kunnen in dit licht gezien worden. In de taal komt de morele geladenheid van de scheiding tussen de mens en het dier sterk naar voren; 'mense-lijk' en 'onmenselijk' staan respectievelijk voor 'beschaafd' en 'onbeschaafd', 'zachtaardig' en 'wreed', 'hoog' en 'laag', kortom; voor 'goed' en 'kwaad'.

De mens definieert zichzelf - vanzelfsprekend - als 'goed'. Want hij is tegelij-

kertijd ook de enige die in staat is dit morele onderscheid te maken. Alleen de mens is een moreel wezen. Dierenbeschermers beschouwen morele eisen met betrekking tot de behandeling van dieren uit dien hoofde ook bij uitstek als een uiting van ware menselijkheid.

De moderne dierenrechtenbeweging mag dan wel de fysiologische en biologische overeenkomsten tussen mens en dier benadrukken, wat mensen echt 'menselijk' maakt wordt in deze visie niet bepaald door biologische, 'natuurlijke' kenmerken. Door ons ten opzichte van dieren 'moreel' te gedragen laten wij immers zien waarin wij van hen verschillen:

'Animal rights confronts society with the biological reality that humans are a part of nature, that we are inextricably involved in the same world (...), but tells us that we are different because we can be moral' (Tester 1991: 44).

Dit wordt treffend geïllustreerd in een aantal campagnes van organisaties die zich inzetten voor de 'morele' behandeling van dieren. Nog niet zo lang geleden gebruikte de Wereld Dieren Bescherming de slogan *Bescherm de dieren tegen de beesten*. Een organisatie van vegetariërs gebruikte op haar posters afbeeldingen van een man met een varkensneus; een visualisatie van de leuze *Je bent wat je eet*.

Deze leuzen tonen waar de essentie van 'menselijkheid' ligt. Mensen die niet moreel handelen zijn niet menselijk. Daarmee onderscheiden de 'echte mensen' zich niet alleen van deze 'on-mensen', maar door deze 'on-mensen' gelijk te stellen aan beesten, laten ze tegelijkertijd zien hoever zij zelf afstaan van het dierenrijk:

'In behaving morally in relation to animals, individuals and society are simply proving how much better than animals they have become' (Tester 1991: 206).

Vanuit deze gedachtengang zou een verklaring gegeven kunnen worden van het feit dat mensen zich in de eerste plaats zorgen maken om zoogdieren². Zoogdieren vormen de grootste bedreiging voor het onderscheid tussen mens en dier, omdat zij dikwijls het dichtste bij ons staan. Daarom is het van belang dat we ons juist van hen proberen te onderscheiden.

²Zelfs Peter Singer, schrijver van het boek *Dierenbevrijding*, en één van de bekendste voorvechters voor de bescherming van dieren, vindt niet alle dieren even moreel relevant. Hij trekt de grens 'somewhere between a shrimp and an oyster' (geciteerd in Tester 1991: 15).

voorzichtige ontvankelijkheid

Toch hebben er niet altijd zulke gedragsrestricties bestaan ten aanzien van de omgang met dieren. Het idee dat dieren zachtvaardig behandeld dienen te worden is pas zo'n twee eeuwen oud. De orde waarbinnen de grenzen van 'wij' of 'zij' vastgesteld zijn, is historisch gegroeid en moet sociaal bevestigd worden. Dan pas krijgen de waargenomen objecten hun sociale betekenis (Tester 1991: 78).

Het geheel van sociale processen die de komst van 'de moderne tijd' hebben ingeluid - industrialisatie, urbanisatie, rationalisatie - zijn ook van grote invloed geweest op onze houding ten opzichte van dieren. In de vroege moderne tijd waren er nog sterke banden tussen het sociale leven en de natuurlijke wereld. Mens en natuur maakten deel uit van hetzelfde systeem, gecreëerd door God, maar uitsluitend voor het mensdom geschapen. De mens stond dus bovenaan in dit Goddelijke systeem.

Industrialisatie en urbanisatie veranderden de sociale waarneming van de natuurlijke wereld fundamenteel. Het economische leven werd minder afhankelijk van dieren. Het sociale leven, domein van de mens, begon zich meer en meer af te spelen in de steden, ver weg van het platteland. Weber's 'onttovering van de wereld' vond plaats, in Marx' termen 'vervreemde' de mens van de natuur (Tester 1991: 52). Wetenschappelijke inzichten maakten niet de aarde, maar de zon tot het middelpunt van het heelal en deden het antropocentrische wereldbeeld wankelen. De traditionele christelijke visie dat God de wereld uitsluitend voor de mens had geschapen, en het idee van de mens als *imago Dei* werd door deze kennis ondermijnd. Er trad een verschuiving op naar een meer wereldlijke denkwijze, kenmerkend voor een groot deel van het gedachtengoed in de vroege nieuwe tijd (Thomas 1990: 189-90).

Urbanisatie was eveneens belangrijk omdat de stedelijke welgestelden gewoon waren huisdieren te houden; de eerste gedomesticeerde dieren zonder economische functie. Het waren deze stadsmensen die als eersten een bepaalde gevoeligheid ten opzichte van dieren ontwikkelden, omdat zij ver afstonden van wat er op het platteland gebeurde en zij geneigd waren dieren eerder als troeteldieren dan als werkdieren te beschouwen (Thomas 1990: 191). De afstand van het stadsleven tot de natuurlijke wereld 'constituted a new set of circumstances that had to be made intelligible' (Tester 1991: 81). Het betekende een herbezinning op de manier waarop tot dan toe de wereld was geclassificeerd. Zo bezien is de ontwikkeling van een zachtere bejegening van dieren een produkt van de gegroeide afstand tussen het sociale (stads)leven en de natuur. Mensen stonden welwillender ten opzichte van dieren toen hun directe afhankelijkheid van dieren verminderde, en de afstand tot de natuurlijke wereld groter werd.

De gedragsrestricties tegenover dieren die de moderne mens zichzelf op ging leggen waren alleen mogelijk en noodzakelijk door deze onafhankelijkheid van

dieren; de restricties impliceren een nieuwe vrijheid ten opzichte van dieren en de natuur (Tester 1991: 196). Sinds steeds grotere gebieden onder één gezag kwamen te staan en als zodanig waren gepacificeerd, werden 'wouden, velden en bergen' geleidelijk minder gezien als 'gevaarzones van de eerste orde, van waaruit steeds weer onrust en vrees het leven van de enkeling verstoorden' (Elias 1990b: 308). Pas vanaf de Verlichting waren mensen in staat de natuur, en de dieren daarin, met andere, gedeeltelijk meer rationele, ogen bekijken.

'De primitieve schrik voor de natuur is vanaf die tijd omgeslagen in de strategie van haar rationele doordenking en beheersing' (Klapwijk 1977: 4).

Op een gegeven moment vormden dieren geen reële bedreiging meer voor de mens. Dat maakt ons vrij van elke dwang in onze houding ten opzichte van hen, behalve de dwang die we onszelf en elkaar opleggen. Bedreigde diersoorten werden pas als probleem beschouwd toen we er ten eerste zeker van konden zijn dat we ze heel gemakkelijk zouden kunnen doden, en ten tweede, omdat we dat niet meer hóeven te doen. Wanneer wilde dieren nog steeds een reële bedreiging zouden vormen voor de mens, zoals voor een klein aantal mensen het geval is, zouden ze waarschijnlijk meteen gedood worden. Als dieren zelf een directe en eisende dimensie waren van het sociale leven; als we in een 'natuurlijke' situatie tegenover hen zouden komen te staan, zou onze houding heel anders zijn³.

Thomas heeft er al op gewezen dat het geen toeval is dat morele gevoeligheden tegenover dieren bijna alleen boven zijn gekomen in de hoog geïndustrialiseerde en verstedelijkte samenlevingen, die een verreikende vrijheid hebben en uitoefenen over de natuurlijke wereld. Alleen de maatschappij kent dieren en de natuurlijke wereld morele betekenis toe, omdat alleen de maatschappij voldoende vrij is om die investering uit te kunnen voeren (Tester 1991: 197).

gelijkenis achter verschil

Ook de toenemende wetenschappelijke kennis van anatomie en fysiologie van mens en dier wordt dikwijls in verband gebracht met de voorzichtig groeiende ontvanke-

³ Philo van Gastel geeft hiervan een actueel voorbeeld in *Beresporen* (1994). Zij deed in de Franse Pyreneeën onderzoek naar de tegenstelling tussen bruine beren en de natuurbeschermers (voornamelijk stedelingen) enerzijds en lokale boeren anderzijds. Diens kudde worden door de enkele beren die daar nog wild rondlopen bedreigd. Frappant is dat natuurbeschermers niet alleen de beren proberen te beschermen, maar dat zij ook het 'pittoreske' beeld van de traditionele herder - die met zijn ezeltje de berg opgaat - willen behouden, terwijl de herders zelf graag met de auto die berg zouden willen beklimmen.

lijkheid voor dieren. Dit deed de vraag rijzen waarin de mens nu eigenlijk verschilde van dieren, of misschien zelfs *de rest* van de dieren (Davids 1989: 37). Darwin's evolutieleer droeg daar later aan bij. Deze leer impliceerde eveneens dat de verschillen tussen mensen en dieren gradueel waren, en dat van een eenduidig onderscheid niet meer gesproken kon worden (Corbey 1988: 69). Rond 1800, toen 'natuurlijke historie' 'biologie' werd, trad een fundamentele verandering op in het denken over levensverschijnselen. De natuurlijke historie was gericht op het beschrijven en indelen van natuurlijke objecten op basis van zintuigelijke waarneming van een door God geschapen natuur - inclusief het menselijk lichaam zelf (Verhoog 1988: 55). Tegenover deze inductivistische benadering stond de reductionistische benadering van de biologie:

'De reductionistische benadering brengt de verklaring op een vlak waar steeds algemenere uitspraken kunnen worden gedaan over de 'levensverschijnselen' als zodanig, los van de gehele organismen waarin het leven zich dagelijks aan ons voordoet' (Verhoog 1988: 56).

Aan de uiterlijke, van buiten waarneembare, zichtbare kenmerken van levende wezens werd steeds minder belang gehecht. In deze moderne manier van ordenen is het lichaam van levende wezens veel minder belangrijk dan de gelijkenis in hun organische structuur. De nadruk ligt meer op 'Gelijkenis achter Verschil' (Tester 1991: 84). Dieren verschillen aan de buitenkant, maar lijken 'van binnen' op elkaar. Dieren zijn als soorten verschillend, maar omdat zij wel organische, levende wezens zijn ook weer hetzelfde (Foucault 1966: 291). Daarom konden dieren bijvoorbeeld gebruikt worden om iets te weten te komen over de anatomie van mensen.

Mensen en dieren zijn niets meer dan fysische vormen van een abstract iets: 'het leven'. In de biologie zocht men nu naar 'de duistere, omvangrijke en innerlijke achterkant' van de zichtbare kenmerken van levende wezens (Foucault 1966: 259). Tester meent dat mensen zich het lot van dieren begonnen aan te trekken, toen vanaf de achttiende eeuw het algemene, abstracte principe 'leven' als basis van kennis werd herkend en eveneens ging gelden als basis voor de classificatie van dingen. Voorvechters van dierenrechten accepteren dat dieren zichtbaar verschillend zijn van mensen maar eisen een erkenning van het feit dat dieren en mensen op een ander niveau overeenkomsten hebben. Zij leggen dus de nadruk op de abstracte gelijkenis achter het verschil en proberen een ordening te ontwikkelen die is gebaseerd op deze abstracte categorieën van sociale kennis en waarneming.

'Juist overeenkomsten, zoals het hebben van belangen, het streven naar welzijn, beleven van een zekere vorm van autonomie en dergelijke geeft dieren een morele claim op behandeling en bejegening die hieraan recht doet' (Achterberg & Visser 1988: 87).

'Leven', de categorie die alle wezens aan elkaar verbindt ongeacht hun zichtbare verschillen, kan echter alleen maar gekend worden door de subjecten van kennis. En alleen mensen kunnen deze subjecten zijn. Deze classificatie mag dan wel gebaseerd zijn op het 'onzichtbare zijn' van leven, maar deze kan alleen door mensen gekend worden (Tester 1991: 92).

Men vereist respect voor de gelijkheid van alle levende organische structuren, ongeacht de direct waarneembare verschillen, terwijl tegelijkertijd de bevoorrechte status van de mensheid als het enige historische subject dat in staat is het 'leven' te kennen, behouden blijft. We onderscheiden ons door onze handelingen, juist omdat we dat kunnen. Dieren kunnen alleen hetzelfde zijn als mensen van hen kunnen verschillen (Tester 1991: 88).

De stedelijk-burgerlijke middenklasse stelde het echt menselijke in toenemende mate gelijk aan het stedelijke, van de natuur onafhankelijke leven. De 'daily round of careless brutality' (Turner 1980: 4) waarmee dieren in het vroeg-moderne Europa behandeld werden, paste niet langer in hun visie op wat het is, een mens te zijn. Een 'waar mens' behandelt dieren met zachtheid, om zelf niet te degraderen tot een beest. Met het begrip 'beschaving' bracht de burgerij uit de negentiende (en twintigste) eeuw dit 'bewustzijn van de superioriteit van het eigen gedrag' - haar menselijkheid - tot uitdrukking (Elias 1990a: 151).

Zodra dit niveau van beschaving echter bereikt was, vormden dieren zelf eigenlijk geen probleem meer voor een duidelijke afbakening van de grens tussen mens en dier. De superioriteit van de beschaafde mens boven het dier was hiermee immers wel bewezen. Aan het einde van de negentiende eeuw was het niet zozeer het dier dat 'schrijlings op de barrikaden' zat: daar zat het volk.

2

"DE WEZENTLIJKE BESCHAVING EN VEREDELING DER MENSCHEN"

James Turner heeft gesuggereerd dat wreedheid een zekere mate van empathie met het slachtoffer veronderstelt (1980: 2). Om dezelfde reden meent de structureel-antropoloog Edward Leach dat we alleen wreed kunnen zijn ten opzichte van dieren die het dichtste bij ons staan, en die daarom problemen opleveren voor een ordelijke classificatie van de wereld. Het concept 'wreedheid' is volgens hem wel toepasbaar op vogels en zoogdieren, maar niet op vissen (Tester 1991: 41).

Op het eerste gezicht lijken de gebeurtenissen die in dit hoofdstuk besproken worden deze stelling te weerleggen. Aan het einde van de vorige eeuw vond in de binnenstad van Amsterdam een heftig oproer plaats dat begonnen was om een *paling*.

het palingoproer

Verboden op openbare volksspelen waarbij dieren werden gebruikt waren dikwijls de eerste restricties die 'wreed' gedrag ten aanzien van dieren aan banden legden.

Karel Davids merkt op dat al in de zeventiende eeuw enkele Nederlandse steden en gemeenten verordeningen uitvaardigden tegen 'wreedaartige vermakelijkheden', zoals katknepellen, ganstrekken⁴ of hanengevechten (1989: 31-2). Ook het 'palingtrekken' behoorde tot zulke vermaken. Bij dit spel werd een levende paling, achter zijn kieuwen vastgebonden aan een touw, over een gracht gespannen. Deelnemers werden vervolgens zo snel mogelijk onder het dier doorgeroeid, terwijl ze probeerden 'den gladden, kronkelenden paling', die soms ook nog met zeep was ingesmeerd, met de blote handen van de lijn te rukken (van Driel 1936: 109). De hoop van de toeschouwers was dat ze daarbij een nat pak zouden halen.

Dit verboden spel was op 25 juli 1886 aanleiding tot een politieoptreden dat uitliep op een 'ongekend heftig conflict tussen overheid en bevolking' (de Rooy 1971: 57). De gebeurtenissen zouden als het 'Palingoproer' de geschiedenis in gaan.

Op de bewuste dag in 1886 kreeg de Amsterdamse politie het bericht dat het volk op de Lindengracht van zins was 'paling te doen trekken', hoewel het (verboden) vermaak toen al in onbruik was geraakt. De politiearchieven vermeldden in twaalf jaren vooraf in ieder geval slechts twee incidenten (de Rooy 1971: 73)⁵.

Nog voor het spel begonnen was zorgde de politie ervoor dat de palen, waaraan het touw gespannen was, werden weggehaald. Bij controle later op de dag bleek echter dat het palingtrekken toch was doorgezet en dat het spel zelfs al bijna was afgelopen. De agenten waren onverbiddelijk en haalden het touw, waaraan de paling was bevestigd, naar beneden. Daarop ontstond 'wat geduw en gedrang' (de Rooy 1971: 58), dat al snel uitliep op een relletje. De zaak escaleerde verder en er ontstonden gevechten. Aanvankelijk door de regen gestaakt, werden deze de volgende dag voortgezet. De politie, die er niet in slaagde het oproer te dempen, ontbood uiteindelijk infanteristen en huzaren die de opstand met geweld onderdrukten. Zesentwintig doden en ongeveer honderd gewonden waren het resultaat.

Politie en overheid wezen de beschuldigende vinger naar de Sociaal Democratische Bond (S.D.B.), zoals bijna iedere vorm van onrust in die periode aan

⁴ Bij dit spel werden katten in een ton opgesloten, die vervolgens in een boom werd gehangen. 'Vanaf een afstand mocht de dorpsjeugd om beurten met een eind hout gooien. Het was de bedoeling dat de ton op den duur in duigen viel. Winnaar was degene op wiens worp de kat ofwel naar buiten sprong ofwel bewusteloos of dood met de ton ter aarde stortte' (Spierenburg 1991: 233). Bij ganstrekken was het de bedoeling dat de hals van de gans eraf werd gerukt (Davids 1989: 31-2).

⁵ In de negentiende eeuw waren in geheel West-Europa vermaken met dieren al sterk aan banden gelegd (Spierenburg 1990: 233). Ook het palingtrekken was al lange tijd verboden en zeker niet meer gebruikelijk. Waarom het toch werd uitgevoerd is niet duidelijk. Stokvis (1990) wijst erop dat 'wrede' sporten met dieren soms in de illegaliteit uitgeoefend blijven worden. Het is echter niet waarschijnlijk dat het in het geval van het palingtrekken aan de aandacht van de autoriteiten zou zijn ontsnapt. Het feit dat het palingtrekken bijna niet meer voorkwam, zou eventueel een bijdrage geleverd kunnen hebben aan de heftigheid van de ondrukking. Andere overwegingen hebben echter waarschijnlijk een grotere rol gespeeld, zoals later nog zal blijken.

'sociaal-democratische woelingen' werd geweten (de Rooy 1971: 7). Het *Haagsch Dagblad* becommentarieerde de gebeurtenissen als volgt:

'Bloed is gisteren door de straten der hoofdstad geplengd; moet het door nog meer stroomen bloeds gevolgd worden? Dat mogen zij in de eerste plaats zich afvragen, die aan het onnoozele volk het gif hunner misleidende redenen, en daarmee den geest der ontevredenheid, van het verzet, van het oproer hebben ingegeven⁶.

Het gebrek aan leiding en organisatie tijdens het oproer, en de distantie van de S.D.B. ten opzichte van de gebeurtenissen wijzen er echter op dat het Palingoproer ten onrechte in verband werd gebracht met de socialistische beweging. Het was niets meer dan een spontane en lokale opstand van het volk tegen de politie.

Niettemin sprak uit de onlusten een ongericht en gedeeltelijk ook onbewust verzet tegen de bestaande verhoudingen. De 'geest der ontevredenheid' werd versterkt door de economische malaise die zich vanaf 1884 in alle hevigheid deed gelden. Werkloosheid, armoede en ontevredenheid stegen evenredig. Door socialisten werd dit soort incidenten inderdaad vaak beschouwd als de aankondiging van de naderende revolutie. 'Vooral in Amsterdam ontstond een wisselwerking tussen dit primitieve en ongerichte volksverzet en het revolutionair socialisme, dat richting en inhoud aan deze volksbeweging trachtte te geven' (de Rooy 1971: 6). Het Palingoproer stond niet op zichzelf: in dezelfde periode braken in heel Nederland opstanden, oproeren en relletjes uit. Het oproer had, hoewel misschien onbedoeld, wel degelijk een politieke dimensie. Het *Haagsch Dagblad* waarschuwt:

'... onze Volksvertegenwoordigers mogen er gedachtig aan zijn, dat de woeste hoop, die gisteravond in de hoofdstad tooneel van ellende heeft aangericht, meerdendeel uit zou maken van dat kiezerscorps, waaraan, niet slechts bij afdaling tot het allemansstemrecht, maar zelfs nog een breede trap daarboven de wetgeving en daarmee de grootste invloed op den gang van 's lands zaken zou worden toevertrouwd. Voorwaar, indien de onrust- en oproerstokers ooit een geschikt tijdstip hadden willen uitkiezen om de onrijpheid van hetgeen zij 'het volk' noemen voor deelneming aan het Staatsbestuur in het licht te stellen, zij hadden nooit een beter kunnen kiezen dan het tegenwoordige.. (...) Dat deze nieuwe les dan ook voor onze staatslieden niet verloren ga⁷!

Het mag inmiddels duidelijk zijn dat de rellen niet veel te maken hadden met het leed van de paling zelf. Het palingtrekken was slechts een aanleiding, niet de eigenlijke oorzaak van het oproer; daar was eenieder het over eens.

⁶ Geciteerd in het *Algemeen Handelsblad* 28 juli 1886.

⁷ Geciteerd in het *Algemeen Handelsblad*, 28 juli 1886.

'Het in een beschaafd land onontbeerlijk verbod om paling te trekken op de openbare straat, was slechts eene kleine aanleiding. Het was de vonk, geworpen in van tevoren zorgvuldig bijeenvergaarde brandstof' (*Algemeen Handelsblad*, 27 juli 1886, avondblad).

Het volk wilde met zijn 'lang opgespaarde grieven' afrekenen, zoals *De Nieuwe Gids* destijds opmerkte. Ook burgemeester van Tienhoven schreef in een geheim rapport aan de Raad dat 'wat het ontstaan betreft streng [moet] worden onderscheiden tussen oorzaak en aanleiding⁸.' *Recht voor Allen*, het orgaan van de Sociaal-Democratische Bond, noemde het palingtrekken

'een kleinigheid (...) om de Amsterdamsche burgers in verzet te brengen tegen de politie, die sinds lang bezig is geweest hen te verbitteren en te tergen' (31 juli 1886).

Zo leken alle partijen het er over eens te zijn dat het palingtrekken in de hele affaire slechts een arbitraire en bescheiden rol speelde. Ook in socialistische kring, die felle kritiek had op het optreden van de politie, bestond over de *ontoelaatbaarheid* van dit vermaak geen discussie. Een 'opruiend' pamflet, in de Jordaan verspreid als reactie op de gebeurtenissen, noemt het een 'ruw en ongeoorloofd volksvermaak'. In *Recht voor Allen* wordt het palingtrekken eveneens geenszins verdedigd, 'dat zij verre!'. Wat de socialisten echter wel aan de kaak wilden stellen was de hypocrisie van de stedelijke elite. Zij vroegen zich af of de 'genoegens der rijken', zoals de jacht, of het afmatten van paarden op wedrennen, of het langzaam koken van garnalen om ze op kleur en smaak te houden 'nog niet veel onzedelijker is en lager staat'. En dan het menselijk leed!

'Vrouwen, zelfs in zwangeren toestand slepen zwaar bevrachte schepen... O, de noodkreten uit fabrieken en werkplaatsen, die dagelijks ten hemel gaan, zijn talloos. En waar blijven onze edele, beschaafde mensen om dezulken, hun medemensen, hun broeders en zusters, God beter het! te beschermen? Dagelijks worden velen doodgemarteld en de maatschappij bekommert zich daarover niet⁹.'

Er was echter een kleine groep voor wie het palingtrekken wel de kern van de zaak leek te zijn. Dat waren de dierenbeschermers. De burgemeester ontving na de gebeurtenissen, in de loop van augustus en september 1886, steunbetuigingen van diverse verenigingen tot bescherming van dieren uit Europa. De archieven vermelden veertien brieven, 'instemming betuigende met de alhier genomen maatregelen tegen het palingtrekken¹⁰ uit onder andere Londen, Genève, Bern,

⁸ Gemeentearchief Amsterdam, Archief Secretarie Algemene Zaken.

⁹ Geciteerd in de Rooy 1971: 71.

¹⁰ Gemeentearchief Amsterdam, Archief Secretarie Algemene Zaken, Generale Indicateur,

Liverpool en Dresden¹¹. De Londense *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSPCA) prees zijn 'humane conduct in preventing on a recent occasion the perpetration of revolting cruelty to eels' en geloofde dat 'all intelligent and high-minded persons in Holland, as in other countries, will accord to you their moral support and grateful thanks¹².' Ook de *Society for the Prevention of Cruelty*, een organisatie ter bestrijding van wreedheid in het algemeen, hoopte dat 'you will kindly oppose all kinds of cruelty.'

Maar anders dan deze steunbetuigingen doen vermoeden, was voor Burgemeester van Tienhoven het lot van de paling geen directe overweging geweest voor het ingrijpen van de politie op de 25ste juli 1886:

'Katkneppelen, palingtrekken en meer dergelijke wreedaartigheden, heeft men hier ten allen tijde tegengegaan en geweerd. Waar de zoodanigen buiten de jurisdictie des stad nu en dan zijn toegelaten, hebben zij nooit iets anders teweeg gebracht, dan het samenlopen van het laagste gepeupel, waaruit altijd vechterijen en dikwijls groote ongelukken geboren zijn geworden: zij zijn ook doorgaands de schouwplaats van buitensporigheden in drank, welk laatste voornamelijk door zulke verzoeksters wordt bedoeld' (de Rooy 1971: 57).

Het verwerpelijke van het palingtrekken school dus in het 'samenlopen van het laagste gepeupel', 'vechterijen' en 'buitensporigheden en drank'. Deze volksspelen mochten 'langs den openbaren weg niet (...) worden toegelaten¹³'.

Dat betekende echter niet dat Burgemeester en dierenbeschermers dit volksvermaak om geheel verschillende redenen verwierpen. De Haagse Vereniging tot Bescherming van Dieren was het ongetwijfeld helemaal eens met het bovenstaande citaat van de burgemeester. In 1868 al richtte zij een schrijven aan de Commissarissen des Konings;

'ten einde de wreedaardige volksspelen, die vooral ten platten lande nog zoo menigvuldig plaats hebben, te doen ophouden (...) Deze

trefwoord Politie.

¹¹ Vreemd genoeg ontbreken steunbetuigingen van de Nederlandse verenigingen tot bescherming van dieren. De twee meest aangewezen verenigingen daartoe, de Amsterdamse Sophiavereniging en de grootste en meest invloedrijke, de Vereniging tot Bescherming van Dieren in Den Haag, reppen met geen woord over de gebeurtenissen. C.A. Davids zoekt de oorzaak daarvan in 'het onvermogen en moedeloosheid' van de Sophiavereniging en de strikte scheiding van invloedssferen tussen de verenigingen tot bescherming van dieren (1983: 122). De Sophiavereniging zat in een negatief spiraal van een dalend aantal leden en geringe financiële middelen, waardoor er niet veel activiteiten ontplooid konden worden. De Haagse vereniging hield zich aan de stilzwijgende afspraak zich niet met Amsterdamse zaken te bemoeien.

¹² Gemeentearchief Amsterdam, Archief Secretarie Algemene Zaken.

¹³ Gemeentearchief Amsterdam, Archief Secretarie Algemene Zaken.

wreede, ja onmenselijke spelen bestaan veelal in het katknepelen, palingtrekken, haan- of ganssabelen, waardoor een groot aantal dieren aan de hevigste foltering worden prijsgegeven (...) Het zal wel geen betoog behoeven, dat behalve het onbillijke, het wreede, het ondankbare dat hierin jegens onze nuttige medeschepselen gelegen is, deze spelen kosteloze leerscholen zijn waar mannen, vrouwen, zelfs kinderen de vruchtbaarste lessen van ruwheid en zedeloosheid ontvangen waar de slechte neigingen der menschelijke natuur zich ontwikkelen om later ten nadeele der maatschappij te strekken. Die tooneelen zijn voor den geest hetgeen het vergift is voor het ligchaam, want men kan moeilijk de openbare zeden meer kwetsen en bederven van door het 'lijden' en den 'dood' te bezigen als voorwerp van ontspanning en genoegen¹⁴.'

Het leed van de paling, alleen genoemd door een kleine groep dierenbeschermers, was niet waar het verbod op palingtrekken om draaide. Het ging veeleer om het handhaven van de openbare orde en het tegengaan van onbeschaafd gedrag, de angst voor het lagere volk en het opkomende socialisme.

Het palingtrekken is nu beschreven als een 'vonk', een 'kleine aanleiding' tot een confrontatie die anders óók wel zou hebben plaatsgevonden. Toch is het niet helemaal toevallig dat het juist een vermaak betrof waarbij een dier werd gebruikt. Het vriendelijk bejegenen van dieren werd door op zijn minst een deel van de gegoede burgerij gezien als één van de hoogste treden op de trap van de beschaving; de volgende stap in de evolutie van het mensdom. Dierenbeschermers schreven in 1867 aan de Gemeenteraad van Den Haag dat;

'hoe meer vordering de maatschappij op zedelijk gebied maakt, hoe meer (...) zij van tijd tot tijd misbruiken [ontdekt], die vroeger aan haren blik ontsnapten en die zij, na ze eenmaal ontdekt te hebben, verplicht is te doen ophouden¹⁵'.

Ook Darwin zelf beweerde bijvoorbeeld dat het zachtaardig behandelen van dieren een van de edelste en laatste morele eigenschappen was, omdat wilden deze niet bezaten (Thomas 1990: 197).

De dierenbeschermingsverenigingen van Den Haag, Amsterdam, Rotterdam en Utrecht richtten in september 1869 samen een adres aan Koning Willem III met het verzoek, wettelijke bepalingen tegen het mishandelen van dieren uit te vaardigen. Dat beargumenteerden zij door te wijzen op het feit dat zij 'bij de tegenwoordige hoogte, welke de menschelijke beschaving en ontwikkeling bereikt heeft, genoemde strafbepalingen onmisbaar [achtten] in elke Christelijke Staatsinrichting' (Davids 1989: 132). Het zachtaardig behandelen van dieren was aan het einde van de negentiende eeuw onderdeel van de zelf-definitie van de hoogste burgerlijke

¹⁴ Jaarverslag 's Gravenhaagse Vereeniging tot Bescherming van Dieren, 1868.

¹⁵ Jaarverslag 's Gravenhaagse Vereeniging tot Bescherming van Dieren, 1867.

groeperingen, die als machtigste groepering kon bepalen 'wat het is, een mens te zijn'. De dierenbeschermingsverenigingen en de daarbij behorende doelstellingen vormden voor hun leden het levende bewijs van vooruitgang in geestelijk en zedelijk opzicht. Het waren uitingen van een hoger zedelijk peil en van een hoger niveau van beschaving¹⁶.

'Onder de teekenen des tijds, die van wezentlijke beschaving en veredeling der menschen getuigen, mogen wij niet voorbijzien dat sedert betrekkelijk zeer korten tijd, hier en daar, eene stem zich ten gunste der dieren laat horen' (Davids 1989: 132).

Het palingoproer was voor de gegoede burgerij een bewijs van de 'onrijpheid' van het volk, een bevestiging van het verschil tussen de beschaafde burgerij en het lage, beestachtige gepeupel. Deze was in de ogen van de burgerij nog niet tot het juiste niveau van beschaving gestegen. Het stond als het ware nog met één been in het dierenrijk.

het westerse zelfbewustzijn

De protesten tegen de populaire volksvermaken en de wrede behandeling van dieren zijn doortrokken van de notie 'beschaving', het begrip waarmee de negentiende en twintigste eeuwse burgerij zichzelf definieerde.

Het is moeilijk in een paar woorden samen te vatten wat het begrip 'beschaving' nu eigenlijk betekent, zo merkt Norbert Elias op in het eerste hoofdstuk van *Het Civilisatieproces*;

'Wanneer we echter nagaan wat eigenlijk de algemene functie is van het begrip 'beschaving' en wat al de verschillende menselijke houdingen en verrichtingen die 'beschaafd' worden genoemd gemeen hebben, dan zien we meteen iets heel eenvoudigs: in dit begrip komt het Westerse zelfbewustzijn tot uitdrukking' (Elias 1990a: 23).

Met name aan het einde van de negentiende eeuw had men de neiging de 'beschaving' als afgerond, als 'klaar' te beschouwen. Wat op een gegeven moment benoemd

¹⁶ Ook de leden van de 's Gravenhaagse Vereeniging tot Bescherming van Dieren (in 1864 opgericht en in 1877 hernoemd tot de Nederlandsche) vonden vanzelfsprekend dat zij zelf beschaafder waren dan arbeiders. De doorslaggevende reden voor oprichting van een vereniging lag in dezelfde lijn, maar is iets gecompliceerder. Volgens Davids was de reden dat zij als Nederlanders zélf een onbeschaafde indruk zouden maken bij hun standgenoten in het buitenland wanneer zij niets aan de beschermingszaak zouden doen (Davids 1989: 117).

werd als 'beschaafd' gedrag, was als het ware een op een hoger plan staande eigen begaafdheid. Elias beschrijft hiermee de zelfervaring van de negentiende en twintigste eeuwse burgerij, die met het begrip 'beschaving' haar zelfbewustzijn uitdrukte. 'Beschaving' werd een statisch en bovenal moreel beladen, waarderend begrip. Wat vanaf die tijd werd verstaan onder 'beschaafd' gedrag of 'beschaafdheid' werd meestal duidelijk gemaakt door de essentie ervan *e contrario* te beschrijven: het werd afgezet tegenover 'het dierlijke'. Het begrip 'dierlijk' kreeg daarmee een zeer negatieve morele lading. Het werd voor de Westeuropese burger de term bij uitstek om zijn afkeuring mee uit te drukken (Corbey 1988: 131).

Er werd geen acht geslagen 'op het feit dat, en de vraag hoe men zich in de loop van vele eeuwen het beschaafde gedrag eigen heeft gemaakt' (Elias 1990a: 74). Een *proæs* werd met andere woorden tot een toestand gereduceerd. Elias echter plaatst dit type zelfervaring in een breder kader. Hij beschouwt het als structureel kenmerk van een bepaald stadium in de ontwikkeling van 'een specifieke differentiatie van verbanden tussen mensen'; een specifiek stadium van de civilisatie (1990b: 376-7). Elias gebruikt 'civilisatie' of 'beschaving' dus op een ander niveau; als theoretisch, analytisch instrument waarin de 'ongeplande dynamiek' van een *proæs* besloten ligt. Door het begrip te historiceren probeert hij het eveneens te ontdoen van zijn morele geladenheid. Met andere woorden; hij gebruikt het als een wetenschappelijk begrip.

'De manier waarop wij ons gedragen is uit die welke wij 'onbeschaafd' noemen voortgekomen. Maar deze begrippen zijn te statisch en niet genuanceerd genoeg om de feitelijke verandering recht te doen. In werkelijkheid gaat het bij hetgene wat wij als 'beschaafd' en 'onbeschaafd' tegenover elkaar stellen niet om eenzelfde tegenstelling als tussen 'goed' en 'slecht', maar heel duidelijk om verschillende fasen van een samenhangende reeks veranderingen in eenzelfde richting, om verschillende fasen van een ontwikkeling, die bovendien nog steeds gaande is. Voortkomend uit een standaard die geen begin was, niet iets dat in enige absolute en ongenueanceerde zin 'onbeschaafd' kan heten, kregen de affectuïtingen en het gedrag in de samenleving gaandeweg in plaats van de vroegere hun huidige gedaante, bereikten ze een standaard die wij 'geciviliseerd' of 'beschaafd' noemen' (1990a: 87).

Elias noemt deze ontwikkeling het 'civilisatieproces'. In zijn gelijknamige studie beschrijft en verklaart hij de veranderingen in het gedrag en de persoonlijkheidsstructuur, die zich vanaf de Middeleeuwen tot het begin van de negentiende eeuw in West-Europa hebben voorgedaan. Aan de hand van zijn theorie wordt het duidelijk hoe onder andere een 'afkeer van wreedheid' deel uit ging maken van de 'geciviliseerde' standaard. Het zojuist beschreven burgerlijke idee van beschaafd gedrag is op te vatten als het gevolg van een sterk toegenomen 'impuls- en affectbeheersing' en verhoogde 'schaamte- en pijnlijkgrensgrens'.

het civilisatieproces

Het Civilisatieproces bestaat uit twee delen. In het eerste gedeelte beschrijft Elias aan de hand van onder andere etiquetteboeken en tafelgedichten hoe sinds de Middeleeuwen gedragsrestricties ten aanzien van het eten en allerlei lichamelijke verrichtingen zijn toegenomen. Hij laat zien dat bepaalde verboden op den duur blijkbaar zó vanzelfsprekend worden dat ze niet eens meer worden genoemd in de etiquetteboeken. Dit geeft aan dat ook de innerlijke dwang om de gedragsrestricties na te leven toeneemt. Voorschriften en regels worden met andere woorden in toeneemende mate gentaliseerd, ze worden een deel van de persoonlijkheid. De toegenomen gedragsvoorschriften en -restricties maken volgens Elias deel uit van een veel meer omvattend veranderingsproces van menselijke houdingen en ervaringen.

In het tweede deel van zijn studie laat Elias zien hoe deze veranderingen in gedrag en psychische habitus samenhangen met structurele veranderingen in de samenleving. Hij neemt Frankrijk als voorbeeld, maar in grote lijnen zijn de ontwikkelingen daar vergelijkbaar met andere Westeuropese landen. Vanaf de vroege Middeleeuwen zorgden toenemende arbeidsdeling of differentiatie van maatschappelijke functies voor een grotere onderlinge afhankelijkheid. Handelingen sorteerden hun effect over langere geografische afstanden, en hadden betrekking op steeds meer mensen. Er ontstond zogezegd een groeiend 'interdependentienetwerk'. Dit ging gepaard met een intensivering van handel en transport, waardoor meer geld in omloop kwam. De traditionele ruileconomie maakte langzaam plaats voor een geldeconomie.

In nauwe samenhang met deze economische ontwikkelingen kwamen staatsvormingsprocessen op gang. Vanuit een situatie waarin meerdere kleinere autonome en feodale gebieden zonder centraal gezag met elkaar concurreren, ontstaan uit die concurrentiestrijd steeds grotere gebieden onder één heerschappij. Om over zo'n groter gebied te kunnen heersen moest de centrale heer het monopolie hebben op het belastingstelsel en de geweldduitoefening.

Met de monopolisering van de belastingen en het fysieke geweld, met de verlenging van de handelingsketens en de vergroting van de interdependentie vindt die gedragsverandering plaats die wij 'beschaafd' noemen. 'Wanneer een geweldsmonopolie ontstaat, ontstaan gepacificeerde gebieden, maatschappelijke terreinen die normaliter vrij zijn van gewelddaden' (Elias 1990b: 245). Directe angsten voor lichamelijke bedreiging of overweldiging nemen daarmee af; slechts 'aan de rand van het gewone leven' (Elias 1990b: 248) waakt de monopolieorganisatie van het geweld, het centrale gezag, over het gedrag van het individu. De

dwang en dreiging die uitging van de mogelijkheid voortdurend verstrikt te raken in vetes en oorlogen, maakt plaats voor de eisen die verbonden zijn aan meer vreedzame functies die bijvoorbeeld gericht zijn op het verwerven van geld of prestige (Elias 1990b: 248). In een tot rust en vrede gebracht gebied moesten mensen in plaats van direct lichamelijk geweld op andere manieren dwang op elkaar uitoefenen. Elias beschrijft bijvoorbeeld hoe leden van de hofsamenleving met elkaar concurreerden:

'Nu de beslissing niet meer gebracht werd door de degen, kwamen daarvoor intriges in de plaats, conflicten waarbij met woorden gevochten werd om carrière en sociaal succes. Hierdoor werden andere eigenschappen vereist en aangekweekt dan door conflicten die met wapens konden worden uitgevochten: overleg, berekening op langere termijn, zelfbeheersing, nauwkeurige regulering van de eigen affecten, mensenkennis en inzicht in het hele terrein werden steeds meer tot noodzakelijke voorwaarden voor elk sociaal succes' (Elias 1990b: 280).

Door de groeiende functionele afhankelijkheid van mensen onderling is men gedwongen meer rekening met elkaar te houden. Vele handelingen moeten voortdurend op elkaar afgestemd worden. Dat geeft degene die zijn emoties en impulsen kan beheersen, een maatschappelijke voorsprong. In de loop van het door Elias beschreven proces verandert het gedrag van de enkeling in de richting van matiging van spontane opwellingen en gelijkmatiger beheersing van affecten, in de richting van vooruitzien en nadenken op lange termijn over de handelingen en bedoelingen van zichzelf en anderen. Dat brengt ook een verandering teweeg in de wijze waarop mensen elkaar bekijken; het beeld dat mensen van elkaar hebben, wordt rijker geschakeerd en minder beïnvloed door kortstondige emoties: het wordt meer 'psychologisch' en rationeel. In de loop van de civilisatie wordt, net zoals het gedrag als geheel, het waarnemen van dingen 'affectneutraler' (Elias 1990b: 283-4).

De dwang tot de afstemming van het gedrag op elkaar wordt aanvankelijk, binnen een eenvoudiger maatschappijstructuur, nog voornamelijk rechtstreeks door de betrokkenen uitgeoefend. Elias noemt dit *Fremdzwänge*. Wanneer samenlevingen zich verder ontwikkelen en complexer worden zet het individu zelf deze dwangen echter steeds meer automatisch in werking. Dwangen van anderen, *Fremdzwänge*, worden omgevormd tot zelfdwangen; *Selbstzwänge*. Door een duurzame zelfcontrole wordt de regulering van het hele drift- en gevoelsleven steeds 'alzijdiger, gelijkmatiger en stabiel'.

'Het weefsel van de handelingen wordt zo gecompliceerd en omvattend, de inspanning die nodig is om zich binnen dit weefsel 'correct' te gedragen wordt zo groot, dat zich in het individu naast de bewuste zelfcontrole tegelijk een automatische en blind werkende zelfcontrole apparatuur vastzet, die overtredingen van het maatschappelijk gebrui-

kelijke gedrag probeert te verhinderen door een laag van hevige angsten' (Elias 1990b: 243).

Zo werden in de loop der tijd neigingen tot fysiek geweld en lust in doden en kwellen steeds meer onderworpen aan een sterke, want in de staatsorganisatie verankerde, maatschappelijke controle. Die controle- en bewakingsapparatuur in de maatschappij 'kopieert' zichzelf als het ware in de persoonlijkheid van het individu. De zelfcontrole-apparatuur van het individu maakte mensen afkerig van geweld; het werd omgeven met gevoelens van schaamte, gêne en pijnlijkheid. In het individu steeg de spanning tussen het beheersingsapparaat (in Freudiaanse termen *ego* en *superego*) en het driftencentrum of het onbewuste (*id*). In het driftencentrum bevinden zich de 'animale impulsen' die in steeds hechtere en meer complexe afhankelijkheidsnetwerken onder controle moeten worden gebracht. Elias formuleerde het zo: mensen proberen in de loop van het civilisatieproces al datgene terug te dringen wat zij bij zichzelf als 'dierlijke trekken' ervaren. Noodzakelijke uitingen hiervan worden in toenemende mate 'achter de coulissen van het maatschappelijk leven geplaatst (zoals bijvoorbeeld op het toilet).

uitbreidingsgolven van gedragswijzen

Door hun functies werden in eerste instantie alleen bepaalde, betrekkelijk kleine, top- en middengroepen gedwongen tot vooruitzien op lange termijn en het ontwikkelen van voldoende zelfdiscipline. Leden van de bovenste lagen bekleedden vaak een maatschappelijke functie die overzicht over de complexe sociale figuraties noodzakelijk maakte en een gedragsregulering vereiste die met de belangen en gevoelens van velen tegelijk rekening moest houden. Dat waren bijvoorbeeld de functies aan het hof, in de regeringscentra en commerciële functies in de centra van handelsvervlochten, die onder de bescherming van een enigszins stabiel geweldsmonopolie stonden (Elias 1990b: 258).

Maar de uitbreiding van het interdependentienetwerk maakte tegelijkertijd voor steeds bredere lagen van de bevolking een afstemming van het individuele gedrag op andere mensen noodzakelijk. Ook hun functies en hun maatschappelijke positie maakten een dergelijk vooruitzien op lange termijn steeds meer nodig en ook mogelijk. Ook de onderste sociale lagen moesten neigingen die zijn gericht op directe bevrediging beteugelen. De wederzijdse afhankelijkheid van zowel de hogere als de lagere groepen is steeds groter en gelijkmatiger geworden (Elias 1990b: 259).

Men werd zich ten volle bewust van die groeiende wederzijdse afhankelijkheid toen de urbanisatie en industrialisatie in West-Europa op gang kwam. Voor de

welgestelde stadsmensen vormden de mensen die in grote getale van het platteland naar de grote steden trokken tegelijk een kans en een bedreiging. Aan de ene kant ging het 'lagere volk' een steeds belangrijker rol spelen in het gemoderniseerde industriële productieproces¹⁷, en verwierf daardoor meer maatschappelijke sterkte. 'Ze waren bruikbaar als arbeiders, winstgevend als klanten, rekruteerbaar als politieke aanhangers' (de Swaan 1990: 126). Voor het strakke arbeidsritme dat door de nieuwe industrieën werd geëist, was het onder andere noodzakelijk dat ook de onderste agrarische en stedelijke groeperingen hun gedrag gingen reguleren vanuit het inzicht in vervlechtingen op langere termijn en over grotere afstanden. De burgerlijke groepen waren zich hiervan bewust. De veranderende machts- en afhankelijkheidsverhoudingen tussen arbeiders en ondernemers als gevolg van de industrialisering leidden tot het inzicht dat de arbeidersklasse in de samenleving geïntegreerd diende te worden (de Regt 1993: 33).

Aan de andere kant maakten het straatleven en de armoede het gedrag van het volk zichtbaar aan de 'beschaafde' en 'verfijnde' burgerij, die de plattelandsmannen grof, lomp en *pijnlijk* vond (de Swaan 1990: 126). De populaire volksvermaken waarbij dieren werden gebruikt vormen een voorbeeld van zulk pijnlijk gedrag.

Dit resulteerde in een tweeslachtige houding van de bovenlagen in dit proces. Want zoals we al gemerkt hebben fungeerden veel zelfdwangen en verboden bij de hogere en middengroepen ook als distinctiemiddel, als een strategie om de culturele identiteit en het besef van superioriteit tot uitdrukking te brengen, als een prestigeverschaffend kenmerk. Niet alleen hun functie en positie in het maatschappelijk vlechtwerk dwong de leden van de bovenlagen tot steeds striktere standaarden van affectbeheersing, ook de druk van onderop van andere sociale groeperingen dwong hen hiertoe (1990b: 263-4). Ook het gedrag van degenen die eens onderlagen waren ontwikkelde zich meer en meer gedrongen in dezelfde richting die zich aanvankelijk beperkt had tot de Westeuropese bovenlagen. Toen het inkomen van deze groepen enigszins boven de hongergrens was gestegen, vormde het verlangen naar meer prestige en de daarbij behorende angst voor prestigeverlies een minstens zo sterk motief tot handelen als de noodzaak tot het voorzien in het levensonderhoud. In de poging meer prestige te vergaren imiteerden zij de gedragsstandaarden van de hogere groep, wat voor de laatsten vaak weer een aansporing was de eigen gedragsstandaard te verfijnen en meer restricties te betrachten.

Het gedrag en specifieke driftregulering van de bovenlagen zijn dus enerzijds distinctieve kenmerken die zij met alle kracht als zodanig proberen te handhaven. Anderzijds echter is een afzwakking van de gedragsverschillen noodzakelijk voor het behoud van hun speciale, bevoorrechte positie. De structuur van het ongeplande

¹⁷Tegelijkertijd gingen dieren een steeds marginaler deel van het productieproces uitmaken, waardoor zij voor de burgerij een andere functie kregen (zie ook hoofdstuk 1).

proces, dat hen dwingt tot de beheersing en regulering van hun gevoelens, vereist met andere woorden deze afzwakking.

beschavingsoffensief

Uit de aldus onstane 'uitbreidingsgolven van gedragswijzen' ontstaat een mengprodukt van gedragswijzen. Overeenkomstig de sterkteverhoudingen overheersen aanvankelijk de gedragscodes en -modellen die beantwoorden aan de positie van de hogere lagen, vervolgens de gedragswijzen van de lagere opklimmende lagen, 'totdat tenslotte als neerslag van de verlopen processen steeds een amalgaam, een nieuwe unieke eenheid ontstond' (Elias 1990b: 266). Elias onderscheidt dus twee afzonderlijke fasen in dit uitbreidingsproces. In de eerste fase, die van 'kolonisatie of assimilatie' is de lagere en bredere laag aan het opklimmen, waarbij deze zich sterk richt op het voorbeeld van de hogere groep. De groep is echter nog duidelijk inferieur aan de hogere laag, en vormt als zodanig geen bedreiging. In de tweede fase, die van 'afstoting, van differentiatie of emancipatie', is het voor de hogere groep noodzakelijk zich nadrukkelijker af te sluiten, omdat de opklimmende groep dan zoveel aan maatschappelijke sterkte heeft gewonnen, dat de groep een bedreiging begint te vormen voor de hogere groepering, die aan macht verliest. Tijdens zo'n periode worden de contrasten en conflicten in de maatschappij sterker (1990b: 322).

Hoewel Elias het heeft over de maatschappelijke structuur, over een onbedoeld en ongepland proces dat dringt tot afzwakking van de gedragverschillen, hij onderkent ook dat er processen kunnen plaatsvinden, waarbij hogere lagen hun eigen gedragsstandaard bewust willen opleggen aan lagere groeperingen (kolonisatie) (Elias 1990b: 322, 1990a: 42, 151). Zo heeft de negentiende eeuwse burgerij bewust gepoogd om gedrag van arbeiders in de voor hen gewenste richting (die van beschaafdheid) om te vormen. De betrokken leden van de burgerlijke middenklasse probeerden hun ideaal van zedelijkheid en beschaving door middel van allerlei verenigingen en samenwerkingsverbanden uit te dragen over de rest van de samenleving¹⁸. Deze beschavers, die zich in georganiseerde vorm op allerlei terrein lieten gelden, gingen volgens historici over tot een 'burgerlijk beschavingsoffensief'.

De term 'beschavingsoffensief' heeft misschien een te negatieve bijklank, het draagt misschien te veel in zich van een nieuwe standaard, die zulke praktijken

¹⁸ Engeland was daarbij de koploper. Nederland liep in deze ontwikkelingen meestal achter. Dit wordt meestal in verband gebracht met het feit dat Engeland het meest geïndustrialiseerde Europese land was.

afwijst als bemoeizuchtig en patriarchaal. Destijds zagen de leden van de organisaties zelf hun streven uiteraard als zeer verheven en 'humanitair'. Op dezelfde manier als 'beschaafdheid' drukt de term 'humanitair' het negentiende eeuwse Westerse, burgerlijke zelfbewustzijn uit. Als het beschaafde werd afgezet tegenover het dierlijke, zoals ik in één van de voorgaande paragrafen uiteen heb gezet, moest beschaafd bijna wel gelijk staan aan menselijk, humaan, humanitair. Ter illustratie het volgende citaat uit het jaarverslag van de Dierenbescherming van 1869;

'Het gebied der humaniteit - daar legt men de wapenen neder en de edelste krachten vereenigen zich om der lijdende en hulpbehoevende menschheid redding aan te brengen. De getuigen voor die beweesing zijn daar, in zoveele instellingen en genootschappen, die het algemeen welzijn bedoelen en door personen van de meest uiteenlopende gevoelens werden tot stand gebracht. Ook onze Vereeniging tot Bescherming der Dieren is op denzelfden bodem gekweekt en draagt in zich de kiemen der waarachtige humaniteit, die in hare meest uitgebreide beteekenis toegepast, het heil der menschheid niet alleen, maar dat van al het geschapene bedoelt.'

Uit deze woorden, gesteld in de lyrische, gezwollen taal die zo typerend is voor veel geschriften uit de negentiende eeuw, spreekt een idealisme, een geloof in een betere toekomst en vooruitgang, wanneer 'de edelste krachten' zich verenigen. De schrijver doelt op een netwerk van verenigingen en clubs die in de hele Angelsaksische wereld waren ontstaan en die de 'humanitaire gedachte' wilden verspreiden. Ze waren veelal nauw aan elkaar gelieerd. In sommige gevallen ontstond in Amerika de vereniging voor de bescherming van kinderen bijvoorbeeld als afdeling of uitbreiding van de (eerder opgerichte) dierenbescherming (Gordon 1988: 34). Veel organisaties hadden ook dezelfde bestuursleden (de Roo 1992:19). Dierenbeschermingsverenigingen, vegetarischbonden, geheelonthoudersbonden, of in Nederland organisaties als *Vereeniging tot Veredelung van Volksvermaken*, *Rein Leven*, *Vereeniging Floralia*¹⁹ of de *Maatschappij tot Nut van 't Algemeen*, droegen in zekere zin allen hetzelfde gemeenschappelijke ideaal uit:

'Gewoonlijk was de zorg voor het welzijn van dieren onderdeel van een veel grotere beweging, waartoe ook de verbreiding van *menselijke* gevoelens ten aanzien van eerder verachte menselijke wezens als misdadigers, krankzinnigen of slaven behoorde. Het werd aldus verbonden met een meer algemeen verlangen naar hervorming. Aan het einde van de achttiende eeuw waren de voorvechters van dieren-

¹⁹ De oprichters van deze vereniging meenden dat zorg voor plantjes licht en lucht, maar vooral beschaving in het arbeidersgezin zou brengen. Eigengekweekte bloemenpracht zou er voor zorgen dat mannen de woning verkozen boven de kroeg, dat vrouwen goede moeders werden en kinderen respect kregen voor alles wat groeit en bloeit (Ons Amsterdam, jaargang 47, juni 1995, nr.6).

rechten tegelijk ook actief op andere gebieden' (Thomas 1990: 193, cursief MvdW).

De vraag dient zich aan hoe de beïnvloedingspraktijken, die ik gemakshalve het 'beschavingsoffensief' zal blijven noemen, zich verhouden tot het distinctiestreven dat kenmerkend is voor de hogere maatschappelijke lagen. Juist het gedrag dat zij 'het lagere volk' wilden bijbrengen (gewenning aan vooruitzien en een striktere gedrags- en affectregulering) is voor deze groeperingen immers het kenmerk waarmee ze zich van de onderste, bredere lagen kunnen onderscheiden.

Er is al gewezen op de maatschappelijke structuur, die de hoogste lagen steeds afhankelijker maakten van de conditie dat ook de onderste lagen hun gedrag modelleerden naar het voorbeeld van de hogere groepen. Het civilisatieproces verloopt - onbedoeld en ongepland - in de richting van een afzwakking van gedragsverschillen. In dit proces zijn fasen van kolonisatie of assimilatie en fasen van afstoting, differentiatie en emancipatie te onderscheiden, aldus Elias. In het laatste kwart van de vorige eeuw bevond men zich blijkbaar in de eerstgenoemde fase. De afstand tussen de burgerlijke groeperingen en de arbeiders die zij proberen te 'beschaven' was voldoende groot om niet bedreigd te worden in hun positie (de Regt 1993: 150).

Ook stelt Elias dat de negentiende eeuw een periode is waarin een bepaalde fase van het civilisatieproces 'afgelopen en vergeten' is:

'In de hogere en middenlagen van de eigen samenleving wordt de beschaving als blijvende verworvenheid gezien, waaraan men vooral verdere verbreiding wil geven' (1990a: 151).

Men wil deze verbreiding van het proces doen plaatsvinden bij andere volkeren 'en een tijdlang ook nog wel bij lagere groeperingen in de eigen samenleving' (Elias 1990a: 151). We bevinden ons in de negentiende eeuw als het ware aan de voet van een nieuw, hoger niveau van integratie. Elias ontwaart een tendens waarbij West-Europa als geheel, onder- en bovenlagen samen, verandert in een nieuwe bovenlaag. West-Europa vormt dan het centrum van een vervlechttingsnet, 'van waaruit civilisatiestructuren zich uitbreiden over steeds grotere delen van de wereld buiten West-Europa' (1990b: 263).

Het belang van nationale integratie is in dit geval groot. Op het hogere niveau van integratie worden de lagere groepen als het ware leden van een bovenlaag, en wanneer zij de gedragscode, of 'het gangbare schema van drift- en affectregulering' doorbreken, brengen zij de groep als geheel in discrediet. Daarom reageert volgens Elias een dergelijke maatschappij scherp op overtreding van de dominante gedragscode. Het onbeschaafde gedrag van 'het volk' is zo gezien een 'zich-laten-gaan' van een van de leden van de West-Europese bovenlaag. Naarmate de bovenlaag als geheel maatschappelijk sterker wordt, dus hoe meer prestige de

groep verwerft, des te meer is het van belang overtredingen te voorkomen.

De angst voor het verlies van de verheven en bedreigde positie van de gehele groep is de drijfkracht achter het handhaven van de gangbare gedragscode, en daarmee tot het aankweken van het superego in de individuele leden van de dominante groep. Elias signaleert dat arbeiders in landen met een langer koloniaal verleden, die dus langer de functie van bovenlaag binnen een groter vlechtwerk van interdependenties hebben gehad, een 'nauwkeuriger regulering van de gedragsvorming' vertonen (1990b: 266).

Het beschavingsoffensief kan op deze manier ook geïnterpreteerd worden als een poging de grens tussen mens en dier duidelijk en ondubbelzinnig te trekken. De lagere groeperingen, net als overigens de volkeren in de gekolonialiseerde landen, vormden een bedreiging voor de categorie 'mens'. Het feit dat zij nog niet al hun 'animale impulsen' onder controle hadden betekende dat zij nog niet volledig en 'waarachtig' menselijk waren.

'Animals should be treated kindly because it is a denial or a corruption of humanity to treat them in any other way' (Tester 1991: 108).

hypocrisie

De gebeurtenissen rondom het palingoproer laten echter ook tekenen zien die wijzen op een fase van 'afstoting, differentiatie of emancipatie'. Volgens Elias is het ook mogelijk dat beide tendensen tegelijkertijd te herkennen zijn (1990b: 323). Een verhoging van maatschappelijke contrasten en conflicten, kenmerkend voor deze fase, blijkt uit het feit dat dit volksvermaak uitliep op zo'n hevig oproer, waarbij doden en gewonden vielen. De spanningen waren ook af te lezen uit de commentaren in de kranten. 'Een vonk, geworpen in van tevoren zorgvuldig bijeenvergaarde brandstof', noemde het *Algemeen Handelsblad* de gebeurtenissen. Het *Haagsch Dagblad* waarschuwde dat deze 'woeste hoop' straks het merendeel uit zou gaan maken van de kiezers, als het algemeen stemrecht zou worden doorgevoerd. De schuld van het oproer werd in het algemeen op de sociaal-democraten geschoven.

Wat Elias de fase van afstoting, differentiatie of emancipatie noemde, heeft Cas Wouters - met betrekking tot de informaliseringsprocessen in de jaren zestig en zeventig van deze eeuw - hernoemd tot de fase van 'emancipatie en verzet'. Wouters wijst er op dat in een dergelijke fase, wanneer de lagere groepen hun machtskansen steeds beter herkennen en deze ook proberen te realiseren, steeds meer strijdige belangen worden ontdekt. Belangen en gedragscodes van de gevestigde groeperingen worden aangevallen en oude idealen worden 'ontmaskerd' als onderdrukkend. Voor de aangevallen 'fatsoensnormen' wordt een nieuw 'fatsoen'

in de plaats gesteld: 'een 'echt' van binnen doorvoeld fatsoen', dat een uitdrukking vormt van emancipatie; een geringer machtsverschil en een grotere gelijkheid tussen mensen (Wouters 1990: 48).

De socialisten deden dit toen zij in reactie op het oproer de stedelijke elite hypocrisie verweten. 'Natuurlijk' zijn de socialisten zelf ook tegen het wrede paling-trekken - wat dat betreft richtten zij zich dus naar de standaard van de hogere groeperingen -, maar het is geen 'echte' consideratie, het is niet 'waarachtig'. Zij bekommeren zich immers niet om de kreeft die bestemd was als een culinaire lekkernij, of om hun 'medemenschen, hun broeders en zusters'. In dit verwijt klinkt het 'echt doorvoelde fatsoen' door dat Wouters voor de jaren zestig van deze eeuw beschrijft. Een waarnemer uit onze tijd zal het socialistische verwijt waarschijnlijk ook uitermate gerechtvaardigd vinden. Wat te denken van een burgemeester die wordt geprezen voor zijn *humane conduct* terwijl dit zesentwintig doden en ongeveer honderd gewonden tot gevolg had?

Beschouwd vanuit de huidige standaard lijken dergelijke uitingen van consideratie met dieren inderdaad hypocriet of 'onecht', een gevoel dat eigenlijk ook doorklinkt in de term 'beschavingsoffensief'. De belangrijkste oorzaak hiervan was dat men met name bezorgd was om de *openbaarheid* van dit soort uitingen van dierkwellen en -mishandeling, zoals ook enkele keren uit de voor dit hoofdstuk gebruikte archiefstukken naar voren komt. Ook de wetgeving concentreerde zich voornamelijk op dit aspect. Het vroege verbod van deze vermaken (soms al in de zeventiende eeuw) had vooral te maken met zorg om de openbare orde in de drukke stad (Spierenburg 1990: 232).

Vóór 1880 bestond er in Nederland nog geen enkele rijkswet die het mishandelen van dieren op zichzelf als iets afkeurenswaardig bestempelde. De *openbare zedelijkheid* werd voor de Nederlandse wetgever in 1880 uiteindelijk de reden voor de opname van een verbod op dierenmishandeling. Deze zogenaamde dierenwet (artikel 254) werd deel van het wetboek over 'misdrijven tegen de zeden'. Getuige de hoogte van de straffen achtte men het misdrijf groter wanneer de mishandeling zich voor de ogen van het publiek afspeelde, dan wanneer het in besloten kring plaatsvond (Davids 1989: 89). Ook veel lokale of provinciale verordeningen tegen dierenmishandeling waren speciaal gericht tegen de *openbare, publieke* vormen ervan. Zelfs de strijd van de dierenbeschermers richtte zich hier in eerste instantie op.

maatschappelijke dwang tot medelijden

In Elias' termen lijken de gedragscodes ten aanzien van de zachtaardige behandeling van dieren in deze periode dus nog sterk afhankelijk van *Fremdzwänge*; het

waren met name de openbare uitingen van dierenkwelling die werden aangemerkt als afkeurenswaardig. Zoals Elias heeft aangetoond beteugelt men aanvankelijk alleen tegenover anderen zijn driften en houdt men zich in voor anderen. Gedragingen en gewoonten worden beoordeeld in het kader van intermenselijke relaties. Gedragsregulering is daarmee nog een meer bewuste 'regulering om maatschappelijke redenen; de tegengestelde neigingen waren nog niet helemaal uit het bewustzijn verdwenen; de zelfdwangen werden nog niet zo volledig tot een bijna automatisch werkende apparatuur' (Elias 1990b: 282). Van belang is het woord *maatschappelijk*. De angst die aan deze driften en driftbeteugeling is verbonden doet zich voor als schaamte en angst voor *mensen* (Elias 1990a: 190). Men houdt zich - ook ten opzichte van dieren - dus in voor mensen, want men leeft in en heeft rekening te houden met mensen in sociale vervlechtingen, waarin dieren slechts een passieve en ondergeschikte plaats hebben. In de argumenten die het verbod op het kwellen van dieren ondersteunden komt deze maatschappelijke motivatie terug. De overheersende gedachte was dat mensen die dieren mishandelen ook andere mensen wreed zullen behandelen; op grond daarvan was het verwerpelijk. De morele aandacht ging dus niet uit naar het dier zelf. *In theorie* werd er daarom niet veel verschil gemaakt ten aanzien van het soort dier dat vriendelijk bejegend diende te worden. Men mocht zelfs geen vlieg brutaliseren, zoals dit rijmpje uit 1789 ons duidelijk maakt:

*For who'er to a fly can barbarity show
Will not scruple the worst deed to do*²⁰

De angst die gepaard ging met het verbod op onnodige wreedheid tegenover dieren was voor de negentiende eeuwse *bourgeoisie* een sociale angst voor het verlies van prestige. Hoe een dier wordt behandeld was belangrijk voor zover het iets zei over wat het is een 'beschaafd' - dus echt - mens te zijn. Door prestige-verlies van de mens tot maatstaf te maken voor het veroordelen van bepaalde handelingen ten opzichte van dieren, maakte men alleen de intenties achter de verrichtingen van de mens toegankelijk voor morele be-, of liever, *veroordeling*. Het begrip 'mishandeling van een dier' werd conform hieraan zeer beperkt geïnterpreteerd. De Hoge Raad oordeelde in een uitspraak in 1887 dat van mishandeling alleen dan sprake was als een dier met opzet wreed werd behandeld en de wreedheid een doel op zichzelf was en niet slechts een middel tot een redelijk doel (Davids 1989: 139-40).

De betekenis van het concept wreedheid was dus afhankelijk van het gedrag van het subject - de mens die zich wreed gedraagt - en niet van de

²⁰ Jenyns, *Disquisitions*, p. 18-19; 'Young Philemon accused by his Sister of Cruelty' in: *Poems on Various Subjects for the Amusement of Youth*, geciteerd in Turner 1980: 13.

gevolgen voor het object - het dier dat wreed behandeld wordt. Wreedheid moest in de eerste plaats worden beteugeld op grond van het feit dat het onbeheerst en onbeschaafd was, niet omdat het lijden veroorzaakte. Haar definitie werd afhankelijk gemaakt van de drijfveren, de 'animale impulsen' die het gedrag van het handelende subject sturen. Het verwees naar de niet voldoende ontwikkelde impulsbeheersing. Het concept wreedheid of mishandeling was bijvoorbeeld niet van toepassing wanneer een dier op een beheerste, onpersoonlijke, genstitutiviseerde wijze, kortom een 'beschaafde wijze', pijn of geweld werd aangedaan, ook al waren de gevolgen voor het dier ernstiger. (In het volgende hoofdstuk kom ik hierop terug.) Tester meent op grond hiervan dan ook dat '[h]umanitarianism is about being *human*, not being *kind*' (1991: 93).

Wreedheid tegenover dieren was dus niet alleen een gevaar voor de openbare, sociale orde, maar daarmee ook voor de classificatorische orde, de andere kant van dezelfde medaille (Tester 1991: 105). De dominante burgerlijke groepen definieerden het echt menselijke, zoals we al hebben gezien, naar hun evenbeeld. Hun machtsvoorsprong was voldoende groot om zichzelf tot subject van classificatie uit te roepen. Daarmee werd datgene wat zij als anders dan menselijk classificeerden - dieren en sommige leden van de lagere klassen - tot objecten gemaakt. Moraal werd met deze classificatie gefundeerd op het waarachtig menselijke (het sociale). Alleen de subjecten van classificatie, de boven het dierenrijk uitgestegen, 'echte', 'volwaardige' mensen, kunnen moreel zijn. Dit idee komt concreet bijvoorbeeld tot uiting in de invoering van het begrip 'oordeel des onderscheids' in het recht, maar klinkt ook door in de waarschuwing van het *Haagsch Dagblad* het volk geen stemrecht te geven. De 'woeste hoop' heeft immers zijn dierlijkheid nog niet onder controle. Als het plebs aanspraak wilde maken op het etiket 'mens' moest het allereerst moreel gemaakt worden, met andere woorden, dan moest het geleerd worden zijn dierlijkheid te beheersen. Dit toont de dubbelzinnige positie van de lagere klassen. Zij zouden volwaardige mensen kunnen worden, maar zijn het nog niet helemaal.

In de pogingen de mens boven het dierenrijk uit te tillen lijkt de morele status van het mishandelde dier net als dat van een levenloos object of een kunstwerk dat ten prooi valt aan vandalisme. Het fungeerde slechts als indirect, tastbaar bewijs van immoreel gedrag van een menselijk subject. Toch veronderstelt het concept 'wreedheid' ook een zekere empathie, een inlevingsvermogen met het object dat wreed behandeld wordt, het inzicht dat het pijn kan voelen en dus kan lijden. Om iets te kunnen definiëren als 'wreed' moet men zich wel bewust zijn van dit pijn en lijden. Het veronderstelt op twee manieren een moreel subject; een subject van *wreedheid* en een subject van *medelijden*.

'The doctrine of benevolence had from its earliest appearance emphasized sympathy with suffering. The accent, however, tended to fall on the sympathy rather than the suffering' (Turner 1980: 11).

Het lijkt een innerlijke tegenspraak empathie te veronderstellen zonder aan het lijden dat deze empathie immers opwekt, enig belang *an sich* te hechten. De titel van deze paragraaf, 'maatschappelijke dwang tot medelijden', verwijst naar deze tegenspraak. Empathie voelen om maatschappelijke redenen lijkt immers een hypocriet, onecht, vals medelijden; niet 'van binnenuit komend'. Toen Leach suggereerde dat het concept 'wreedheid' wel toepasbaar is op vogels en zoogdieren, maar niet op vissen, bedoelde hij waarschijnlijk dat we geen *medelijden* kunnen hebben met vissen, omdat we ons niet met hen kunnen identificeren. Deze identificatie is voornamelijk gebaseerd op fysieke nabijheid en zichtbare overeenkomsten en kenmerken. Maar het concept wreedheid zoals de negentiende eeuwse burgerij het gebruikte, was toe te passen op alle soorten dieren, juist omdat het zo weinig met die dieren zelf te maken had. Daarnaast waren er uiteraard dieren waarmee men zich meer dan met andere identificeerde; waarvoor men 'werkelijk' medelijden voelde, die men 'echt' aan het hart gingen. In zulke gevallen handelde men niet vanuit maatschappelijke motieven; men handelde uit *gevoel*, zo meende men zelf.

gevoelszaak

Volgens Elias worden gewoonten die zijn beladen met schaamte, angst en gêne steeds meer *als zodanig* verworpen en niet meer alleen met het oog op anderen. Ook wanneer men alleen is worden ze met afschuw, angst, schaamte- of schuldgevoelens beladen (1990a: 205). Het wordt meer een 'tweede natuur', een meer automatisch optredende zelfdwang, een gewoonte die tot op zekere hoogte ook optreedt wanneer men alleen is. Gedrags- en gevoelsregels worden in ons aangekweekt als integraal deel van het geweten, van het individuele 'superego'. Elias vergelijkt dit met het mechanisme waarmee door volwassenen bij kinderen van jongs af aan een meer stabiel 'superego' werd aangekweekt. Men wekt bij jonge mensen een angst op om hen in overeenstemming met de maatschappelijke gedragsstandaard te dwingen tot beteugeling van hun drift- en affectopwelling van het moment. Op een gegeven moment stelt deze angst zich tenslotte min of meer automatisch op tegenover de verboden gedragswijzen en neigingen, zelfs wanneer er geen enkel ander mens meer direct aanwezig is die hem opwekt (1990a: 186, 1990b: 252-3). De angsten die zorgen voor het maatschappelijk 'juiste' gedrag, zijn dan uit het bewustzijn van de enkeling teruggedrongen naar het zogenaamde 'innerlijk'. Daarom verwijst men vaak met begrippen als 'verinnerlijkt' of 'geïnternaliseerd' naar zelfcontroles die als een zelfwerkend automatisme zijn ingebouwd, bijvoorbeeld het 'rationele denken' of

het 'morele geweten'. Hiermee gaat het idee gepaard, dat dit een 'echt gevoel' is, een onlosmakelijk onderdeel van de identiteit. Binnen kringen van dierenbeschermers waren er vanaf het begin relatief veel mensen die een werkelijk medelijden voelden met hun medeschepselen. Misschien is dit wel het onderscheidende kenmerk van de leden van de vereniging tot bescherming van dieren ten opzichte van andere mensen die ruw en wreed gedrag tegenover dieren afkeurden. Hoewel ook de oprichters van de Dierenbescherming zedelijke vooruitgang en openbare orde hoog in het vaandel hadden en daar met hun streven naar een betere behandeling van dieren een bijdrage aan wilden leveren, waren de in de vorige paragraaf besproken maatschappelijke dwangen bij de meesten van hen al zo verankerd in hun 'innerlijk', dat sommigen ze zelfs als hypocriet of vals gingen beschouwen. Zo vroeg als de jaren zeventig van de vorige eeuw zijn er voorbeelden (of voorboden) te vinden van het verwerpen van het principe dat het dier omwille van de mens zachtvaardig behandeld moet worden. Dit werd 'gevoeld' als moreel onjuist en beschouwd als hypocriet; het werd aldus afgezet tegen een 'ware' dierenliefde.

Op het vijfde internationale Congres van verenigingen tot bescherming van dieren in 1869 hield de secretaris van de Dierenbescherming te Den Haag, Mr.J.E.C. van Manen, een verhandeling waarin hij onder andere de gewoonte om alleen openbare vormen van dierkwelling strafbaar te stellen, hekelt:

'L'amélioration de l'homme est intimement liée à la protection l'animal, c'est incontestable; mais elle doit en être le fruit, non la racine; dans notre oeuvre l'animal doit être le premier objet de sollicitude, l'intérêt moral et matériel de l'homme ne doit venir qu'après et toute chose gagnera à être mis à sa véritable place.'

Hij trekt daarna van leer tegen de opvattingen van de oprichter van de Duitse dierenbescherming (Tierschutz). Zijn verwijt is dat 'la plupart de nos sociétés protègent l'animal pour rendre l'homme meilleur'. Dat is een 'faux point de départ que la protection a pris son à son début dans plusieurs pays.' Het wordt tijd

'de lui rendre son véritable caractère en proclamant hautement que l'animal doit être protégé, non pour rendre l'homme meilleur, mais à cause des droits incontestables à la protection légale et morale que revendique l'animal même.'

'Partant du système que l'animal ne doit pas être protégé pour son propre compte, mais seulement parceque la cruauté envers lui rend l'homme cruel envers son semblable, la plupart des législateurs-protecteurs n'ont proclamé coupables que les cruautés ou méfaits exercés publiquement sur les animaux: ils ont décidé par là que l'action n'est pas coupable en soi, mais que l'endroit où elle a en lieu le rend tel. C'est absurde au point que la loi, punissent seulement la cruauté exercée publiquement sur les animaux est - pardonnez-moi le paradoxe-immorale à force de moralité. (...) N'est-ce pas donner une excuse à la punition? N'est-ce pas encore reconnaître tacitement que le fait n'est

pas coupable en lui-même mis qu'il l'est à cause du scandale qu'il fait naître?

In 1908 gaat schrijft de voorzitter van de Dierenbescherming in het jaarverslag:

'Of nu dieren rechten hebben op eene goede behandeling of dat onze medeschepselen beschermd moeten worden wegens algemeene zedelijkheidsbegrippen zijn academische stellingen (...). Voor mij zal altijd 'dierenbescherming' in de eerste plaats een gevoelszaak blijven. De dieren zullen het meest worden gebaat door hen, die medelijden met hen gevoelen en, gedreven door mededoogen zich aan hun lot laten gelegen liggen. Daarom is het van zoo groot belang het gemoed van jeugdige kinderen ontvankelijk te maken voor gevoelens die hen moeten leiden tot eene zachte behandeling van dieren en het nalaten van alle wreedheid te hunnen opzichte. Daarmede is ons streven het meest gebaat veel meer dan door het houden van wijsgeerige redeneeringen of het geven van eene uiteenzetting van theologische en philosophische stellingen die wellicht hare waarde hebben, maar zeker nooit genoegzamen invloed op de openbare meening zullen uitoefenen om tot het beoogde doel te geraken'.

Bij deze gevoelde tegenstelling, waarbij de eerdere houding aangemerkt wordt als hypocriet of niet 'echt' gaat het echter, zoals Elias zegt, om twee opeenvolgende fasen van een samenhangende reeks veranderingen in eenzelfde richting, om verschillende fasen van één ontwikkeling (1990a: 87). Daarom staan woorden zoals 'echt' en 'werkelijk' ook tussen aanhalingstekens.

In dit hoofdstuk is betoogd dat het concept 'wreedheid' aan het einde van de negentiende eeuw zijn definitie kreeg aan de hand van de intenties en handelingen van het menselijke subject, in plaats van de pijn en het lijden van het object. In het volgende hoofdstuk komt aan de orde hoe het doden van dieren ontgaan kon worden van de associatie met wreedheid, zodat het eten van vlees niet in tegenspraak kwam met 'wat het is, een mens te zijn'.

3

"ALS HET GRUWELIJK VERMOORDEN 'DOODEN' WORDT"

Keith Thomas vraagt zich aan het einde van *Het Verlangen naar de Natuur* af hoe de fysieke behoeften van de beschaving in overeenstemming te brengen met de nieuwe gevoelens en normen die diezelfde beschaving heeft voortgebracht.

'De vroege nieuwe tijd heeft dus gevoelens voortgebracht die het voor de mens steeds lastiger zouden maken zich te kunnen vinden in de niets ontziende methoden waarmee de dominantie van de soort verworven was. Een mengeling van compromissen en verheimelijking heeft tot dusverre verhinderd dat het noodzakelijk werd dit conflict helemaal op te lossen' (Thomas 1990: 319).

Een manier om met dit conflict om te gaan is, Thomas heeft het al genoemd, verheimelijking. In het voorgaande hoofdstuk is naar voren gekomen dat het kenmerkend is voor het civilisatieproces dat mensen alles wat zij als pijnlijk ervaren, proberen af te zonderen. Het wordt, in Elias' termen, 'achter de coulissen van de samenleving' geplaatst. Hij illustreert dat onder andere aan de hand van het eten en klaarmaken van vlees; de manier waarop vlees wordt opgediend is in de loop der eeuwen veranderd. In de Middeleeuwen werd het dode dier in zijn geheel of in grote stukken opgediend en pas aan tafel ontleed (1990a: 167). Voor de hedendaagse mens, merkt Elias op, zou dit ontleden van halve kalveren of varkens

aan tafel 'onbehaaglijk' zijn.

Dit gevoel van gêne leidde tot de ontwikkeling van de huidige standaard, waarbij men zoveel mogelijk de associatie van het vleesgerecht met een gedood dier probeert te vermijden. In de burgerlijke samenleving, waarin de pacificatie, 'de hele transformatie in zelfdwangen door de hele structuur van (...) maatschappelijke functies veel vollediger en binderder was' dan in de Middeleeuwen, werd het ontleden van gedode dieren steeds verder achter de coulissen van het maatschappelijk leven verplaatst (1990b: 310). Tegenwoordig wil men liever niet direct herinnerd worden aan de herkomst van het vlees²¹ door de vorm waarin het aan tafel wordt geserveerd, en de vorm waarin men het in de winkel koopt²² (1990a: 1-70). Deze standaard heeft zich ontwikkeld vanuit de gevoelsstandaard waarbij deze associatie in het geheel nog niet als onaangenaam werd ervaren; de aanblik van een gedood dier op tafel en het ontleden ervan maakte in de Middeleeuwen gewoon deel uit van het eetgenot.

Had Elias het vooral over het ontleden en opdienen van dieren op tafel, dezelfde ontwikkeling kan gesignaleerd worden bij de handelingen die ervoor moeten plaatsvinden: het slachten. Ook dit werd omgeven met pijnlijke en onbehagelijke gevoelens en langzamerhand steeds meer aan het oog van het publiek onttrokken.

van huisslaching naar slachthuis

'In vroeger tijden' hield iedereen zelf vee, dat voor eigen gebruik werd geslacht. Vanaf de vroege Middeleeuwen trokken de opkomende steden echter steeds meer handwerklieden aan, die noch de gelegenheid noch de bekwaamheid hadden om zelf te slachten. In die periode ontstonden dus voor het eerst tussenpersonen, die het benodigde vee bij de boeren kochten, voor het slachten zorgden en het vlees aan de burgerij verkochten: de vleeshouwers. Zij waren verenigd in gildes (van Beek-Mulder & Polman 1993: 62).

In deze tijd werden speciale 'vleeshallen' ingericht waar men het vlees verkocht. Het slachten gebeurde meestal nog aan huis, hoewel in sommige gevallen

²¹ In het bijzonder na zijn dood wordt het dier als geheel gereduceerd tot gefragmenteerde lichaamsdelen. 'After death, cows become roast beef, steak, hamburger; pigs become pork, bacon, sausage' (Adams 1990: 48). We consumeren 'vlees'; dat refereert alleen het voedselprodukt in plaats van aan het dode dier.

²² In het *Handboek voor de Slager* constateert men nog met spijt dat het geslachte rund niet meer in zijn geheel bij de slager te zien was, dat is toch 'altijd een prachtig gezicht (...) geweest' (Baretta 1955: 103).

het vee in de vleeshallen werd geslacht. Tegen het einde van de achttiende eeuw verkochten de meeste slagers echter hun vlees vanuit de eigen winkel; dit werd zowel slacht- als verkoopplaats.

Vanaf het begin van de negentiende eeuw werden echter steeds meer ordonnanties afgekondigd die het slachten in de winkel verboden. Dit moest voortaan gebeuren achter het pand waarin vlees werd verkocht, en was gebonden aan een aantal eisen, zoals een vrije uitgang en lozing van bloed, water en mest. Deze eis had tot gevolg dat steeds meer huisslachten zich verplaatsten naar openbare slachtplaatsen, die vaak van stads- of gemeentewege waren opgericht. De zogenaamde 'vleeshallen' of 'vleeshuizen' begonnen vaker zowel als abattoir en als verkoopplaats te dienen.

De meeste abattoirs in Nederland stammen uit de Napoleontische tijd. Napoleon voerde aan het begin van de negentiende eeuw in Frankrijk de abattoirs in en heeft ook in de Nederlanden bevorderd dat er geslacht zou worden in daartoe speciaal ingerichte slachtplaatsen, waarop de gemeente toezicht moest houden. In Nederland werden pas aan het einde van de negentiende eeuw moderne slachthuizen opgericht, meestal in de grote steden (1882 in Rotterdam, 1887 in Amsterdam). Dit waren plaatsen waar alleen werd geslacht en die moesten voldoen aan een aantal (strengere) eisen met betrekking tot de hygiëne²³.

De oprichting van de moderne abattoirs had tot gevolg dat veel slagers gedwongen werden aan het abattoir te slachten, dus buiten hun eigen bedrijf. Er ontstond ook snel een differentiatie in het slagersvak; de slager slachtte niet meer zelf, maar liet dit doen door een loonslachter.

hygiëne

De ordonnanties en wetten die de oprichting van openbare slachthuizen bevorderden werden vaak omkleed met argumenten van hygiënische aard. Elias waarschuwt er echter voor dergelijke ontwikkelingen te verklaren vanuit een plotseling rationeel inzicht dat bepaalde handelingen een causaal verband houden met ziekten of epidemieën. Zelf neemt hij de opkomst van het gebruik van bestek als voorbeeld.

Hij constateert dat argumenten van hygiënische aard tot in de tweede helft van de achttiende eeuw nauwelijks voorkomen in de motivatie om het eten met de handen tegen te gaan (wat iemand uit de twintigste eeuw wel zou verwachten, want

²³ Er werden ook talrijke abattoirs opgericht nadat de Vleeskeuringswet in 1922 in werking was getreden, een wet die strenge hygiënische eisen stelde. Later in dit hoofdstuk kom ik op deze wet terug.

dat is de manier waarop hij deze gebruiken over het algemeen zelf verklaart). Zulke zogenaamde rationele overwegingen spelen een zeer ondergeschikte rol. Eerder wordt het gedrag afgestemd op modellen van toonaangevende kringen. Elias noemt dit 'sociale motiveringen'. Bij die bovenlagen neemt de gevoeligheid, het gevoel voor wat 'pijnlijk' is, toe in samenhang met een specifieke maatschappelijke situatie (zie ook hoofdstuk 2). Deze veranderingen in de belevingswereld breiden zich vervolgens langzaam uit over de andere bevolkingslagen.

Maar deze verandering is niet tot stand gekomen, aldus Elias, omdat men over bewijsbare inzichten in bepaalde causale samenhangen beschikt, dus door rationele en bewuste inzichten. Weliswaar wordt de verschuiving in wat als pijnlijk wordt ervaren en de richting waarin zich de gevoeligheid ontwikkelt voor een deel gerechtvaardigd door de ontdekkingen van latere wetenschappelijke onderzoeken.

'Niettemin heeft een groot deel van de taboes, die de mensen zich in hun onderlinge omgang langzamerhand opleggen, een veel groter deel dan men gewoonlijk denkt, met 'hygiëne' niets van doen, maar enkel en alleen met het 'pijnlijke gevoel' dat zich van hen meester maakt, ook tegenwoordig is dat niet anders' (Elias 1990a: 164).

Ook in verband met het slachten is het niet voldoende om aan te nemen dat men plotseling tot het besef kwam dat huisslachtingen een gevaar voor de volksgezondheid betekenden. Het slachten werd eveneens steeds vaker als pijnlijker ervaren. Uit het *Handboek voor de Slager*:

'(...) ook doden op zichzelf dat nog niet pijnloos geschiedde, was voor het omwonende publiek dikwijls een ergenis en vooral het doden (kelen) van varkens die altijd vreselijk schreeuwen bij deze handelingen, wekte dikwijls ergenis op en maakte dat de minder prettige zijde van het slagersambacht te sterk naar voren kwam. Bovendien moet niet worden vergeten dat juist dit doden van dieren, ook al zijn ze voor consumptie bestemd, altijd nog voor vele mensen een factor is die een belangrijke rol speelt bij de beoordelingen van de *persoon* van de slager²⁴ (Baretta 1955: 104).

Het was de welgestelde stedelijke burgerij die zich het meest onbehaaglijk voelde bij de aanblik van het slachten. Bij de negentiende eeuwse burgerij zien we hoe argumenten met betrekking tot hygiëne onlosmakelijk verbonden waren met ideeën over zedelijkheid en beschaving. Net als bij de populaire volksvermaken bestond er een grote morele bezorgdheid over de gevolgen van het aanschouwen van 'zulk een

²⁴ Over het prestigeverlies dat gepaard ging met het opschuiven van de pijnlijkgrens in één van de volgende paragrafen meer.

ruw en wreed bedrijf', met name voor de jeugd. Pogingen om dit te voorkomen passen ook binnen het in het vorige hoofdstuk beschreven burgerlijk beschavingsideaal of burgerlijk beschavingsoffensief. Het afzonderen, het aan het oog van het publiek onttrekken, het plaatsen van de slachting achter de 'coulissen van het maatschappelijk leven' vormde een minstens zo belangrijk motief tot het ijveren voor en oprichten van abattoirs als hygiënische overwegingen.

Volgens Elias heeft veel van hetgeen wij 'moraal' of 'morele argumenten' noemen, dezelfde functie als de 'hygiëne' of 'hyginische argumenten' in het conditioneren van kinderen tot een bepaalde maatschappelijke standaard. De modellering met behulp van dergelijke middelen is erop gericht het maatschappelijk gewenste gedrag tot een automatisme, tot een zelfdwang te maken en het individu het gevoel te geven dat het zich uit eigen beweging zo gedraagt, namelijk omwille van zijn eigen gezondheid of menselijke waardigheid. Deze wijze van conditionering gaat domineren met de opkomst van de middenklassen, de burgerlijke lagen (1990a: 205-6).

De ordonnantie die het gemeentebestuur van Utrecht in 1828 afkondigde is een vroeg voorbeeld:

'Art. 1 Niemand zal binnen deze stad of vrijheid van dezelfde, het beroep van vleeschhouwer of slagter mogen uitoefenen, noch geslagt vleesch van ossen, koeyen, kweenen, veersen, kalveren, oyen, rammen, lammeren, varkens of diergelijke mogen verkopen dan in vleeschhuizen, of andere gebouwen daartoe aangewezen of goedgekeurd (...).'

'Art. 2 Elke vleeschhouwer of slagter is gehouden, om, na afkondiging dezer, het afmaken van vee te doen plaats hebben, met gesloten deuren en vensters, immers hetzelfde te doen geschieden, verborgen voor het oog van de voorbijganger; terwijl hij, te rekenen van en met gemeld tijdstip het bloed van het afgemaakte vee behoorlijk zal moeten opzamelen, of wel zorgen dat daarvan, evenmin als van de bloedende huiden als anderszins geen kentekenen in de goten en langs de straten wordt aangetroffen (...).'

'Art. 3 Ieder vleeschhouwer en diegene, welke zich met het slagten van hoornbeesten bemoeien, wordt verboden hoornbeesten te slagten, voor en alleer dezelve aan de vleeschwaag gebracht, behoorlijk gevisiteerd en bekwaam tot menschenvoedsel bevonden zal zijn²⁵.'

Niet alleen werd er op toegezien dat het slachten niet kon worden gadeslagen door open ramen of deuren, volgens de oorspronkelijke bepalingen moest het abattoir ook buiten de bebouwde kom liggen (hoewel door de latere stadsuitbreidin-

²⁵ Geciteerd in Baretta 1955: 98.

gen de abattoirs vaak weer binnen de bebouwde kom kwamen te liggen).

'Daardoor werd ook de minst prettige kant van het slagersambacht, tenminste voor wat het oordeel van het publiek betreft, aan de ogen van de burgerij onttrokken' (Baretta 1955: 104).

Men koppelde de aanblik van het slachten met name aan de opvoeding van kinderen²⁶. In het jaarverslag van de dierenbescherming van 1869 trof ik in een stuk getiteld "'Mijne denkbeelden over dierenbescherming" door een hoofdonderwijzer', het volgende fragment aan:

'Ik mag hier ter plaatse niet stilzwijgend voorbij dat mijn beginsel om dierenbescherming als opvoedingsmiddel te bezigen, mij geleid heeft tot de bemoeiing om des slachters-werkplaats te doen afsluiten voor den toegang en de blikken van het publiek. Jaren zijn voorbij gegaan eer ik dat doel bereiken mocht; eindelijk, dankzij de ondersteuning van den Heer Burgemeester en van enkele gemeenteraadsleden, is op kosten der gemeentekas de voorziening gemaakt, die de werkzaamheden van den slachter buiten 't bereik stelt van het gezicht en het gehoor van hen die er niet meede te maken hebben. Onnoodig is het hierbij te voegen dat bij deze bemoeiing het slachtvee niet het onderwerp mijner zorg was; zijn doodsangst toch wordt niet vermeerderd door de blikken van toeschouwers. Doch het aanschouwen, zelfs het ruiken van bloedvergieten, het gadeslaan van de stuiptrekkingen van dieren die een geweldigen dood sterven, het aanhooren van hun gerogchel, het zien der martelingen die bij het slachten vaak plaatsgrijpen, dat alles is zo verderfelijck voor het opkomend geslacht, dat het mij immer verbaast en ergert dat niet van hooger hand maatregelen worden genomen om de bloedige vertooningen der slachthuizen voor aller oog en oor ontoegankelijk te maken. Wat aangaat het slachten op de boerenerven, tracht ik door voorbeeld en overreding het gebruik te bevorderen om het ter slachting bestemde beest bij den vleeschhouwer te laten dooden en schoonmaken; gebeurt dit nog bij den eigenaar aan huis dan eisch ik met de zedelijke overmacht aan mijne betrekking verbonden, dat de kinderen dien dag de school niet verzuimen.'

Deze opvatting was geheel in lijn met die van de dierenbescherming (zoals alleen al blijkt uit de plaatsing in het jaarverslag), want in het jaarverslag van 1870 lezen we een adres aan de Gemeenteraad van 's Gravenhage - soms letterlijk in de bewoordingen van deze onderwijzer - waarin wordt aangedrongen op maatregelen tegen 'het slagten van vee in de residentie aan de openbare straat, ten aanschouwen van een ieder'.

²⁶ De zorg over de slechte invloeden van het aanschouwen van geweld op de jeugdige geest heeft zijn moderne pendant in de discussies die gevoerd worden over de invloed van geweld en agressie op de televisie.

de slachtquaestie

Voor de Dierenbescherming werd de wijze van slachten een probleem waarvoor zij actief een oplossing zocht. Het onderwerp speelde zozeer in deze kringen dat gesproken werd van 'de slachtquaestie'. Werd in den beginne alleen gerept over de openbaarheid van het slachten, niet veel later werd ook de manier van doden zelf een bron van bezorgdheid.

'Wij dooden de dieren wier vleesch ons tot voedsel kan strekken; wij dooden de dieren, welker dood om de eene of andere reden wenschelijk is voor de wetenschap of het harmonisch evenwigt in de natuur - doch iedere gewelddadige beëindiging van een leven veroorzaakt onvermijdelijk smart. Hoe sneller, die smart haar einde bereikt, des te beter; overal waar die smart noodeloos gerekt of verlengd wordt, ontaardt de dooding in marteling en dat zoveel mogelijk tegen te gaan is een der pligten die onze vereeniging te vervullen heeft²⁷.'

De gebruikelijke manier van slachten in die periode was de halssnede, waarbij even onder de kop de hals tot op de wervelkolom werd doorgesneden, zonder voorafgaande verdoving. Het slachtvee werd ingesloten, daarna op de grond geworpen, waarna bij het bij bewustzijn verkerende dier de snede werd verricht. Bij het varken diende men op dezelfde wijze de borststeek toe. Door het hart werd het bloed met grote kracht uit de wond gespoten, totdat het dier tengevolge van bloedverlies stierf.

Dierenbeschermers bepleitten verdoving van het vee voor het slachten. Zij probeerden vanaf het midden van de jaren zeventig van de vorige eeuw uitvindingen op dit gebied zoveel mogelijk onder de aandacht van het slagersvolk te brengen.

'Viel reeds vroeger onze aandacht op de wreede wijze waarop veelal het slachtvee wordt gedood, en trachten wij ook in die richting ten goede werkzaam te zijn door de aandacht te vestigen op uitvindingen op dit gebied waarbij aan velerlei bezwaren werd te gemoet gekomen²⁸.'

In de beginperiode gebruikte men voor verdoving penapparaten, bestaande uit een holle buis, waarbinnen zich een pin bevond, die door middel van een houten hamer in de hersenen werd geslagen. Aangezien men wilde voorkomen, dat het dier de voorbereiding van deze slag zou zien, waren aan de buis leren zijstukken bevestigd, die de ogen bedekten. Dit noemde men een slachtmasker. Hoewel men van het eigenlijke masker al jaren is afgestapt, hebben sindsdien de bedwelmingsappara-

²⁷Jaarverslag's Gravenhaagsche Vereeniging tot Bescherming van Dieren, 1870.

²⁸Jaarverslag's Gravenhaagsche Vereeniging tot Bescherming van Dieren, 1874.

ten de naam masker gehouden. Tegenwoordig heeft men het nog steeds over schietmaskers.

Deze penapparaten 'voldeden goed' (Baretta 1955: 99), vergden weinig onderhoud, maar moesten door twee man worden bediend. Al snel werd daarom het schietmasker in gebruik genomen, waarbij gebruik werd gemaakt van kogels. De Dierenbescherming bestelde een aantal van deze apparaten en liet ze door welwillende slachters testen. Men verwachtte in die tijd dat deze manier van slachten met de komst van de abattoirs vanzelf gemeengoed zou worden.

'Dan kunnen bepalingen omtrent de wijze waarop zal worden gedood, zooals zulks in plaatsen waar abattoirs bestaan het geval is, dan zal bovendien dit dooden, langs welken weg dan ook, kunnen geschieden door personen ten hoogste daarin bedreven, en zullen niet langer de mensonteerende tooneelen plaats hebben, als door ongeoeffenden het dooden een gruwelijk vermoorden wordt²⁹.'

In de jaren daarna zou de dierenbescherming proberen uitbreiding te geven aan deze manier van slachten door zonder winst schietapparaten en kogels te verstrekken en door hun leden op te roepen alleen vlees te kopen bij slagers die op deze manier hun vee (lieten) doden; de eerste 'diervriendelijke' slagers. Deze pogingen boekten slechts bescheiden succes. Pas in 1922 zou een verplichte bedwelming van slachtvee wettelijk vastgelegd worden.

de humaniteit eischt...

In 1922 trad de zogenaamde Vleeschkeuringswet in werking. Deze wet berustte op de gedachte, dat 'vleesch, als belangrijk onderdeel van de volksvoeding, deugdelijk moet zijn; wat aan dezen eisch te kort komt, wreekt zich aan de volksgezondheid³⁰'. Het bepaalde dat het vlees zowel vóór als na het slachten werd gekeurd 'tot wering van vleesch en vleeschwaren, die voor de volksgezondheid schadelijk zijn'.

In de vleeskeuringswet was echter een kleine, onopvallende bepaling opgenomen die ook nog iets anders verraadt dan een bezorgdheid om de volksgezondheid. Deze bepaling legde de verplichting tot bedwelming vast. Het voorschrift, het Koninklijk Besluit van 5 juni 1920 S.285, luidt:

²⁹ Commentaar bij het wetsontwerp regelende o.a. de oprichting van abattoirs. Jaarverslag 's Gravenhaagsche Vereeniging tot Bescherming van Dieren, 1874.

³⁰ 'De Vleeschkeuringswet en haar uitvoering', Archief Bedrijfschap voor het Slagersbedrijf, Den Haag

'De slachtdieren worden, na voorafgaande bedwelming, door verbloeding zo snel mogelijk gedood (...) en voorts dat deze bedwelming geschiedt door middel van toestellen, waardoor de grote hersenen mechanisch worden beschadigd'³¹.

Bij de toelichting worden aan dit artikel niet veel woorden vuilgemaakt, maar de zinsnede is veelbetekenend:

'De humaniteit eischt verplichte bedwelming van slachtdieren vóór het doden'³².

Ook het *Handboek voor de slager* acht het vanzelfsprekend dat dit verplicht werd in een 'beschaafde wereld':

'Het is duidelijk, dat in de beschaafde wereld spoedig stemmen opgingen tegen dit ruwe bedrijf en dat vooral de verenigingen tot bescherming van dieren zich krachtig roerden' (Baretta 1955: 99).

De argumenten die worden aangedragen het dier te bedwelmen alvorens het te slachten, zijn dus beperkt tot 'de eisen van de humaniteit' en referenties aan 'de beschaafde wereld'. Er waren echter ook wel praktische, rationele redenen aan te voeren om dieren voor het slachten te bedwelmen:

'A seduced animal results in a more economical operation, safer and better working conditions for the butcher, and, quite simply, produces higher quality meat' (Adams 1990: 55).

Het is echter de vraag - men denke aan Elias' opmerkingen over hygiënische argumenten - of dit de eerste aanleiding was voor het invoeren van de bedwelming. De Dierenbescherming klaagde in haar jaarverslagen juist dikwijls over de onwetendheid en argwaan van de slagers of 'vooroordelen bij het mindere personeel', die meenden dat bedwelming nadelig was voor het vlees. In haar pogingen het bedwelmen ingang te doen vinden, gebruikte zij daarom wel rationele, praktische argumenten, waarschijnlijk omdat zij verwachtte dat een 'bloot beroep op humaniteit' alleen niet voldoende zou zijn³³.

'Humaniteit' leek toch de voornaamste reden te zijn voor invoering van het

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ Jaarverslag Nederlandsche Vereniging tot Bescherming van Dieren, 1914.

bedwelmd slachten. Het doden van dieren voor consumptie werd steeds meer omgeven met gevoelens van onbehagen. Het is wel gesuggereerd dat met de daling van het sterftcijfer als gevolg van voeding, preventieve gezondheidszorg en andere ontwikkelingen die een gunstige invloed hadden op de volksgezondheid, de waarde van 'het' leven is gestegen. Men kwam in een moderne, gepacificeerde samenleving niet alleen steeds minder met een gewelddadige dood in aanraking, men kreeg ook steeds minder te maken met 'de' dood. De angst voor de dood, en het gevoel van onbehagen dat het teweeg bracht, zou hiermee ook toegenomen zijn.

In het vorige hoofdstuk is al uiteen gezet dat consideratie met dieren in de eerste plaats voortgekomen is uit maatschappelijke dwangen en sociale angsten. Ook in deze context is men geneigd gruwelijkheid of wreedheid te meten naar de 'zedelijke gekwetstheid' van de mens, in plaats naar van de gevolgen voor het dier. De directe, visuele ervaring van open wonden of bloed riep een sterkere afkeer op dan pijn of lijden waar geen bloed aan te pas kwam, ook al was het 'feitelijke' lijden groter. Daarnaast projecteerde men de eigen, menselijke ervaring van doodsangst of overlevingsdrang op de situatie en men gebruikte dit als maatstaf voor het veroordelen van gedrag als wreed en onbeschaafd. Ik zal dit toelichten met twee min of meer recente voorbeelden, waaruit blijkt dat men deze neiging tegenwoordig nog steeds heeft, al voelt men dit nu wel als tegenstrijdigheid.

In de huidige 'multi-culturele samenleving' is de 'slachtquaestie' in een andere vorm weer actueel geworden. De islam schrijft voor dat de rituele slachting met de halssnede moet worden verricht, zonder voorafgaande verdoving. De Dierenbescherming verzet zich hiertegen. In de *Volkscrant* van zeven december 1984:

'Het meest merkwaardige in het verhaal is dat deskundigen stellen dat ritueel slachten niet pijnlijker is of zelfs beter dan de methode met verdoving. Als het Ministerie van Landbouw zich in zijn strijd voor het welzijn van het dier zou laten leiden door de praktijk van de Nederlandse slachthuizen zou er eerder een bevordering van ritueel slachten kunnen volgen. Dhr. Droppers van het slachtbedrijf ESA in Apeldoorn: Ik zit 31 jaar in het vak. Volgens mij is de joodse en islamitische manier van slachten de meest humane manier, voor zover je bij slachten van humaan kan spreken. Bij de halssnede, zoals de joden en islamieten toepassen, is het dier het snelst weg.'

Een ander voorbeeld is de manier waarop ééndagskuikens in de intensieve veehouderij worden 'opgeruimd'. Normaal gesproken gebeurde dat door middel van verstikking met koolzuurgas. Tegen deze methode bestonden echter bezwaren omdat veel kuikens dan nog enige tijd bleven leven. Daarom werd er gezocht naar een nieuwe, betere methode:

'Het is een doodgewone houtversnipperaar, ook wel hakselaar genoemd. De kuikens kunnen levend in de versnipperaar worden gegooid. 'Binnen een seconde is het zzt! en weg.' De betrokken machine van Duits fabrikaat is een *Samix Allesfresser*, en die naam heeft het onderzoeksinstituut maar gewoon op het apparaat laten staan. 'Hoewel het vreselijk klinkt, is het echt een betere en snellere methode dan vergassing. Ook dierenbeschermers die we hier op bezoek hebben gehad, zijn het daar volledig mee eens.' Maar nu zijn het de pluimveebedrijven die morele bezwaren zeggen te hebben. *Het apparaat verhult zijn functie niet.* 'Je kunt het toch vergelijken met iemand die zijn poedeltje laat afmaken in een versnipperaar. Zoiets ligt waarschijnlijk moeilijk' (*Volkskrant*, 7 januari 1993, cursief MvdW).

het slachten is mooi werk

De opschuiving van de pijnlijke standaard betekende prestigeverlies voor de slachters en slaggers. Met het verdwijnen van de slachthandelingen achter de coulissen van de samenleving waren de beroepen die met het slachten te maken hebben in aanzien gedaald. Volgens het *Handboek van de Slager* stond de slager in de gildentijd 'als lid van het slaggersgilde hoog in aanzien bij de burgerij'. In de loop der tijd riep het slachten echter steeds meer negatieve associaties op. In het *Handboek* uit 1955 achtte men het blijkbaar nog noodzakelijk zich te verdedigen tegen dit negatieve beeld van de slager:

'Er wordt weleens beweerd dat een slager geen zachtzinnig mens is. Niets is minder waar dan dat!' (Baretta 1955: 106).

De beschaafde stedelijke burgerij, vanuit de superieure zekerheid dat zij het toonbeeld van humaniteit vormden, keek dikwijls met minachting op het slachtersvolk neer, zonder het gevoel te hebben - dit was immers de groep die zich vlees kon veroorloven - dat dit in tegenspraak was met hun eetgewoonten. De verregaande differentiatie van functies en het wegstoppen van het slachten achter de coulissen van de samenleving maakten het voor de burgerij immers mogelijk haar handen schoon te houden, terwijl haar machtsvoorsprong het mogelijk maakte andere groepen als onmenselijk te bestempelen.

'The parliamentarians and preachers were not slow to condemn groups like butchers or slaughterhouse workers; they were said to be cruel, and, indeed, Kant applauded the English legal system because it was thought to exclude butchers from jury service. The butchers were not

properly human, and, therefore, the bourgeoisie prevented them from playing a full part in society' (Tester 1991: 161)³⁴.

Om zichzelf te beschermen tegen het prestigeverlies, om het gevoel van menselijke waardigheid te behouden, omdat ook hun pijnlijkhedenstandaard verschoof, probeerden de slachters het slachten te ontdoen van de associatie met geweld, ruwheid en onbeheerst of onbeschaafd gedrag. Er werd getracht het aandachtspunt van de morele beoordeling te verleggen. Niet het doden was de handeling waarop de slachter beoordeeld moest worden; het was zijn vakbekwaamheid in het 'maken' van vlees. De morele aandacht wordt niet gericht op de onaangename situatie van het object - in dit geval het dier -, maar op het werk dat gedaan moet worden en de vakkundigheid waarmee het wordt uitgevoerd (Bauman 1989: 159). Let op hoe in het volgende citaat, afkomstig uit het *Handboek van de slager*, elke associatie met ruwheid, gewelddadigheid of wreedheid zorgvuldig wordt vermeden:

Het slachten van vee als ambacht is een mooi werk. Niet om het doden, integendeel, dat speelt geen rol, maar wel om de handelingen die hieruit voortvloeien. Het is een natuurlijk wezen dat bewerkt moet worden en iedere slager, die *liefde* voor zijn vak heeft, zal trachten dit *kostbaar object* op de juiste manier van huid en organen te ontdoen daarbij rekening houdend dat *niets geweld wordt aangedaan*, dus ook de natuurlijke hechtingen en scheidingen worden gevolgd. Hij is als een chirurg, die op *vakkundige wijze en met vaardige hand* het mes hanteert! Hij maakt het vlees '*levend*', brengt zo mogelijk glans en kleur aan het vlees door zijn hand en door zijn persoonlijke inslag en *vermijdt alle ruwheid*. Hoe trots kan de slager na afloop van het slachten zijn als hij *het dier in al zijn schoonheid en kwaliteit* bewondert! Is het slachten van een rund reeds een meesterwerk op zichzelf, het slachten van een vet kalf is dit wel in het bijzonder! (Baretta 1955: 105, cursieven MvdW).

Mechanisatie, functie-differentiatie en routinisering in de slachthuizen voorkwamen dat slachters in conflict kwamen met hun menselijkheid en beschermden hen als het ware tegen morele aanvallen van buitenaf. In Amerika begon men rond de eeuwwisseling al met een fabrieksmatige opzet van slachthuizen. De lopende band in de Ford-fabrieken in Amerika was zelfs gebaseerd op de 'disassembly lines' in de slachthuizen van Chigaco, de stad waar de vleesverwerkende industrie zijn oorsprong heeft (Adams 1990: 52). Wanneer zo de arbeidsdeling binnen het slachthuis groter wordt, wordt ook de verantwoordelijkheid voor de eigenlijke taak van het doden meer gespreid, waardoor het voor de betrokkenen makkelijker wordt deze uit te voeren³⁵. De strikte reguleringen waaraan slachthuizen in toenemende mate

³⁴ Ook stelde een Londense wethouder tijdens de terreur van Jack de Ripper voor bij wijze van misdaadpreventie alle abattoirs in de buurt te sluiten.

³⁵ Dit principe wordt bijvoorbeeld met opzet toegepast in sommige Amerikaanse staten waar de doodstraf wordt toegepast. Het proces wordt in meerdere handelingen opgedeeld die door

werden onderworpen, konden op dezelfde wijze werken. Wanneer de officiële regels strikt werden nageleefd, viel de slachter niets te verwijten.

Ook taal speelt een belangrijke rol in het verminderen van de spanning in deze conflict-situatie.

'On an emotional level everyone has some discomfort with the eating of animals. This discomfort is seen when people do not want to be reminded of what they are eating while eating, nor to be informed of the slaughterhouse activities that make meat eating possible; it is also revealed by the personal taboo that each person has toward some form of meat: either because of its form, such as organ meats, or because of its source, such as pig or rabbit, insects or rodents. The intellectual framework of language that enshrouds meat eating protects these emotional responses from being examined' (Adams 1990: 66).

Woorden kunnen de individualiteit van dieren verbergen. We eten vanavond 'kip' en niet 'een kip'. Door middel van taal kan een levend wezen geobjectiveerd worden, zodat het alleen als 'ding' een waarde van betekenis krijgt, zoals in het voorgaande citaat het dier 'een kostbaar object' is dat de slager door zijn bewerking weer 'levend' maakt. Ook kan men door middel van taal suggereren dat de dieren min of meer uit vrije wil handelen. Carol Adams wijst er bijvoorbeeld op dat de woorden die in slachthuizen wordt gebruikt wanneer dieren in een slachthuis de eigenlijke daad van het slachten naderen, suggereren dat de dieren zelf handelen. Hoe meer dieren gemobiliseerd worden, hoe meer het uit de woorden waarmee het slachtproces wordt beschreven lijkt alsof ze mobiel zijn: 'er aan komen', 'hun kop dezelfde kant op steken' en 'schuiven' (Adams 1990: 56).

Deze mechanismen van verhulling zorgden er tegelijkertijd voor dat de behandeling die de dieren in de weggestopte slachthuizen kregen, steeds minder toegankelijk werd voor morele be- of veroordeling. Het doden van slachtvee werd in deze moderne, geïnstitutionaliseerde vorm steeds minder een individuele, wrede, onbeschaafde daad, en steeds meer iets waar niemand in het bijzonder de verantwoordelijkheid voor droeg.

De zojuist aangehaalde minachting van de gegoede stedelijke elite voor het slagersvolk kon daarmee steeds minder goed volgehouden worden. Naarmate het slachten 'beschaafder' werd voldeden de slachters immers meer aan het ideale mensbeeld. Bovendien hebben we reeds in het vorige hoofdstuk in een voorbeeld gezien hoe vanuit de lagere, maar opklimmende oppositionele groeperingen een aanval werd gedaan naar de hypocrisie en dubbele moraal van de burgerij. Met de afname van de machtsverschillen tussen arbeiders en burgerlijke groeperingen werd veroordeling van gedrag vanuit gevoelens van superioriteit afgewezen of

verschillende personen moeten worden uitgevoerd. Een Amerikaanse gevangenisdirecteur: 'Je kunt geen suikerlaagje om de dood heen doen' (*Nieuwe Revu*, 4-11 oktober 1995).

onthuld als hypocriet.

De opklimmende, oppositionele groeperingen verlegden de verantwoordelijkheid van degene die de directe handelingen uitvoert naar degene die hem daartoe als het ware dwingen en zo zelf hun handen schoonhouden. Tester citeert een vroege voorvechter van dierenrechten, Henry Salt, die zich verzette tegen gewoonte van de gegoede klassen neer te kijken op het slagersvak:

'This (...) is a libel on the working men who have to earn a livelihood by the disgusting occupation of butchering. The ignorance, carelessness, and brutality are not only in the rough-handed slaughterman, but in the polite ladies and gentlemen whose dietetic habits render the slaughterman necessary. The real responsibility rests not on the wage slave, but on the employer. I'm only doing your dirty work', was the reply of a Whitechapel butcher to a gentleman (...) It's such as you makes as us' (Tester 1991: 161).

Uit de aanval op de houding van de hogere groeperingen spreekt een toenemend besef van de groeiende interdependentienetwerken waarin mensen steeds hechter van elkaar afhankelijk zijn, een besef van verre sociale gevolgen op lange termijn. Dit besef van 'gegeneraliseerde afhankelijkheid' (de Swaan 1990) betekent ook een veralgemenisering van het gevoel van verantwoordelijkheid. Negatief opgevat zou je kunnen zeggen dat er een '*free-floating responsibility*' (Bauman 1989) ontstaat; niemand wordt persoonlijk verantwoordelijk gehouden voor pijnlijke of verafschuwde praktijken en dit maakt de voortzetting ervan mogelijk. Ook hier ter illustratie een voorbeeld uit het nabije verleden. Het volgende citaat komt uit een artikel over de rellen en protesten in Engeland over het vervoer en het fokken van kistkalveren.

'Bij slagerij Hein in de Amsterdamse Nieuwmarktbuurt was het afgelopen zaterdag weer ouderwets druk. Karbonaadjes, biefstukjes en 'sappige lamsboutjes' gaan in hoog tempo over de toonbank. Een mevrouw en meneer met baby in de kinderwagen kiezen hun vleesvoorraad voor het weekend. 'Je hoort wel eens wat ja, over kalveren in kistjes, en varkens aan kettingen', zegt de vrouw. Maar daar kun je niet bij blijven stilstaan. 'Die boeren hebben ook een bedrijf te runnen'.

'Ik doe ook maar wat mijn organisatie me heeft opgedragen: vlees promoten, zegt de slager, en veegt zijn handen af aan zijn schort' (NRC *Handelsblad*, 20 februari 1995).

bestrijding der vleeschvoeding

Het voorgaande toont dat verhulling op meerdere niveaus kan plaatsvinden. Niet alleen de verhulling van de herkomst van het vlees en de afzondering van de slachthuizen, maar ook de bedwelming van het slachtvee, de arbeidsdeling en routinisering die zich in de slachthuizen voltrokken - kortom alle handelingen die de associatie van slachten met wreedheid, geweld en onbeschaafd gedrag verbraken - kunnen opgevat worden als een vorm van verheimelijking.

Al deze verhullingen wisten te voorkomen dat de bereikte pijnlijkeheidsstandaard de mens noopte tot het stoppen met het eten van vlees, enkele uitzonderingen daargelaten. Elias schrijft (in de tweede helft van de jaren dertig):

'Er zijn zelfs mensen die zo fijngevoelig zijn (...) dat de aanblik van dode dieren in een slagerij pijnlijk voor hen is; anderen weigeren zelfs vlees te eten uit met min of meer rationele redenen omklede gevoelens van weerzin. Maar dit zijn extreme gevallen, die de pijnlijkeheidsstandaard van de 'beschaafde' samenleving van de twintigste eeuw nog te boven gaan en die daarom als 'abnormaal' worden beschouwd' (1990a: 167).

Vooralsnog werd aan het recht van mensen om dieren te doden niet getornd. De pijnlijkeheidsstandaard vereiste echter wel dat het doden zelf beschaafd en beheerst gebeurde; er mocht geen bloeddorst of opzettelijke wreedheid uit blijken. Met andere woorden; het moest 'humaan' zijn. Zoals uit dit hoofdstuk blijkt streefde ook de Dierenbescherming, van wier leden we op dit punt misschien een wat 'fijngevoeliger' houding zouden verwachten, niet in de eerste plaats naar het afschaffen van het eten van vlees. In het jaarverslag van 1896 spreekt de Dierenbescherming in Den Haag wel haar sympathie uit voor het vegetarisme, maar bevestigt Elias' standpunt dat dit de pijnlijkeheidsstandaard van die tijd nog te boven ging:

'Wellicht zal de tijd nog aanbreken gelijk Flammarian in zijn 'fin du monde' voorspelt dat het vleescheten, gelijk de destructie der menschen onderling in oorlogen en revolutiën, eenmaal beschouwd zal worden als eene barbaarsche gewoonte uit een tijdperk waarover de toekomstige moralisten een oordeel zullen vellen, ongeveer gelijkloidend met het onze over de perioden van het Romeinse keizerrijk in den aanvang van onze jaartelling. Maar, men moet wel met zijn tijd medeleven en in afwachting dat deze gulden 'area' zal aanbreken, is het uit een oogpunt van dierenbescherming voor onze Vereeniging practischer om de bestrijding der vleeschvoeding aan de specifiek-vegetariërs over te laten en inmiddels onzerzijds te trachten in veevervoer en in de slachting verbetering aan te brengen.'

Het 'beschaafder' en 'humaner' maken van het slachten blijft echter een verhulling, geen oplossing van het conflict dat in een 'beschaafde wereld' wordt opgeroepen wanneer men zich genoodzaakt voelt dieren te doden voor consumptie. 'Humaan

slachten' blijft op een bepaalde manier een *contradictio in terminis*. De associatie tussen het beëindigen van een leven en agressie en geweld kan nooit helemaal verbroken worden. Dat wordt duidelijk in het geval van 'onthulling'; zoals voor het echtpaar dat in augustus 1922 de volgende brief schreef naar het orgaan van de Dierenbescherming:

'Nu begrijpen en verstaan wij de opvattingen der vegetariërs, maar wij zijn niet door hun propaganda tot het vegetarisme gekomen. Vegetarische boeken en tijdschriften hadden alles kunnen bevatten wat zij wilden: we zouden er even onverschillig voor gebleven zijn als anderen. Maar sinds we bij het abattoir wonen, heeft onze eigen waarneming ons overtuigd en bekeerd.

Men ziet reeds aan de poort van zoo'n slachthuis zooveel ellende en jammer, dat de woorden ontbreken om dit aan onze medemenschen duidelijk te maken. wilt ge dit alles zien en schatten dan moet ge tegenover het abattoir blijven staan en daar goed opletten. Ge moet telkens en telkens weer terugkomen, ge moet dat vreeselijke weer op u laten inwerken en dan zal ook in u - al was uw ziel ook nog zoo verhard - hetzelfde ontwaken wat in ons ontwaakt is, om nooit meer in te sluimeren. Namelijk het ontzettende besef dat hier in de ruimten van het abattoir dag aan dag een vreeselijke misdaad wordt uitgeoefend, ja een der verschrikkelijkste die zich maar denken kan door onschuldigen dieren die niemand leed hebben gedaan als misdadigers naar den beul te slepen en ze dan op de wreedste wijze te doden. Het hooren en aanschouwen van al den jammer deze stervende schepselen zou een mooi schouwspel zijn voor al die 'teêrbesnaarde' dames, die zoo graag vleesch eten en zich zoo gaarne aan varkensskotelet of ossenhaas (...) te goed doen. Al die dames moesten veroordeeld worden die doodskreten en dat doodsgerochel der geslachte dieren aan te hooren, alvorens zij van die worst en die andere vleeschlekkernijen smulden. Vaak klinkt het als een menschenstem, alsof een mensch in den gruwelijksten doodsnood zijn schrillen angstroep weerklinken doet. Zoo zijn wij vegetariërs geworden.'

Maar zoals gezegd waren deze mensen in hun tijd nog uitzonderingen. De meeste mensen woonden niet tegenover het abattoir (deze was immers dikwijls buiten de bebouwde kom gelegen) en hoefden de 'ellende en jammer' niet te aanschouwen.

afkeer van overdrevene teêrgevoeligheid

Tot nu toe heb ik de houding en het gevoel van dierenbeschermers opgevat als een indicatie voor veranderende houdingen ten opzichte van dieren in het algemeen. Maar tegelijkertijd waren de houding en de gevoelens van de kleine groep dierenbeschermers niet representatief voor bredere lagen van de bevolking, of zelfs maar voor de eigen groep. Hun pijnlijkgrens lag immers hoger, ze waren 'fijngevoeliger'. Té fijngevoelig, meenden veel van hun tijdgenoten. De Dierenbescherming was vanaf het begin van haar oprichting het mikpunt van spot, niet zelden voor leden van de eigen klasse. Van belang is echter dat niet zozeer het doel

dat zij nastreefde werd bestreden, dat niet het wrede gedrag, waar de dierenbeschermers tegen ageerden, werd goedgekeurd; ook niet, zoals we in het vorige hoofdstuk, door de woordvoerders van de lagere groeperingen die van dit gedrag werden beschuldigd. De Dierenbescherming had

'slechts te kampen tegen spotternij en onverschilligheid; bestreden worden onze pogingen door niemand. Iedereen, zelfs onze vinnigste bespotter gevoelt het en is ervan overtuigd, dat hij, wilde hij ons streven gaan bestrijden, slecht, ja verachtelijk handelen zou³⁶.'

Men dreef de spot met de 'overdrevene teêrgevoeligheid'. Elias heeft in *Het Civilisatieproces* laten zien dat mensen in de loop van dat proces hun affecten niet alleen steeds meer gaan beheersen, de affectbeheersing wordt ook steeds alzijdiger, gelijkmatiger en stabiel. Het gedrag als geheel wordt *affectneutraler*. Emotionele gevoelens van medelijden werden dan ook door veel leden van de eigen groep niet op prijs gesteld. Niet omdat zij het streven van de dierenliefhebbers wilden bestrijden, maar omdat het tonen van sterke emoties van onbeheerst gedrag getuigde. Zelfcontrole houdt immers ook een beheersing in van emotionele gevoelens³⁷.

Voor veel leden van de Dierenbescherming was dit gevoel van medelijden echter wel de primaire drijfveer. In het vorige hoofdstuk is gesuggereerd dat individuele leden van de Dierenbescherming de 'sociale argumenten' om dierenmishandeling mee te veroordelen, steeds vaker als hypocriet gaan ervaren. Zij voelden een tegenstelling tussen de 'valse' - van buitenaf gedicteerde - consideratie met dieren en hun 'echte' - van binnenuit komende - dierenliefde. Weerzin tegen wreedheid of dierenmishandeling was voor hen meer een zaak van het 'individuele geweten', een 'gevoelszaak', in plaats van een groepsdwang.

Binnen dierenbeschermingskringen stelde men echter vast dat 'emotionele' of morele argumenten alleen niet veel zoden aan de dijk zouden zetten. Dit kwam al naar voren in de pogingen slaggers 'aan het schietmasker te krijgen'. Door de fijngevoeligste onder de dierenbeschermers werd dit sterk betreurd. Zo vroeg de voorzitter van de Haagse Dierenbescherming zich in het jaarverslag van 1914 af of 'onze zeden werkelijk zoveel zachter zijn geworden dan die onzer voorvaderen en of wij ons in deze inderdaad kunnen beroepen op hooger standpunt te staan'. De oorlog gaf hem daarop helaas een antwoord:

³⁶Jaarverslag's Gravenhaagsche Vereeniging tot Bescherming van Dieren, 1870.

³⁷Ali de Regt plaatst in *Arbeidersgezinnen en beschavingsarbeid* eenzelfde opmerking met betrekking tot het idee dat 'een werkelijk gevoel voor de armen zich eerder zou moeten uiten in onthouding van steun' (1993: 152). 'Deze eis zou geïnterpreteerd kunnen worden als een drang tot grotere zelfbeheersing. Hoewel het zien van armoede en ellende 'pijnlijk' is, wordt van burgers gevraagd niet aan deze pijnlijkheden te geven, maar deze gevoelens te beheersen - een meer geciviliseerde manier van omgaan met gevoelens (1993: 283).

'Men moet teruggaan tot de periode van de groote slachtingen, die kort voor de Middeleeuwen hebben plaats gehad, om eene vergelijking te zoeken met de tijden die wij thans beleven. De tegenwoordige wereldbeschouwing komt tot het resultaat, dat er eigenlijk geen recht bestaat en dat van recht alleen maar gesproken kan worden, wanneer er voldoende macht aanwezig is om dat recht te handhaven (...) Voor een ieder die eenig gevoel bezit voor recht en rechtvaardigheid zijn deze beschouwingen ontmoedigend, speciaal voor hen die het als een levenstaak zien het lijden van mens en dier te verzachten (...) Zelfs in volle vrede moeten utiliteitsredenen en geen ethische motieven worden aangevoerd indien men iets ten goede wil bereiken (...) en dit geldt vooral onzen arbeid op dierenbeschermend gebied. Reeds het grondbeginsel berust op een utilitair motief en wordt op die wijze geïnterpreteerd dat wanneer een rationeel doel of wat men daaronder gelieft te verstaan, kon worden aangetoond door hem die een dier leed heeft aangedaan, deze niet door de strafwet kon worden vervolgd (...) Wij moeten utiliteitsmotieven op den voorgrond plaatsen en ethische gronden zoveel mogelijk achterwege laten (...) daar wij wel begrepen dat een bloot beroep op humaniteit tegenover onzer weerlooze medeschepselen niet meer in het kader past der tegenwoordige levensopvatting en moderne eisen onzer voorgewende beschaving'.

De rationele of 'utiliteitsmotieven' waren voor hen slechts een noodzakelijke strategie. Zij waren meer '*innerdirected*' geworden (Wouters 1990: 174). De spanningsbalans tussen het 'zelf' en de buitenwereld was groter geworden. In zulke gevallen is er een tendens de 'beschaving', of liever de 'voorgewende beschaving' als een druk, een beklemming te ervaren. Wat als het echte 'zelf' wordt gevoeld, handelt uit gevoel en medelijden, maar het '*otherdirected* zelf' laat niets merken, omkleedt zijn activiteiten met rationele motieven. Dus men probeerde voorstellen zoveel mogelijk te bekleden met 'rationele' of 'niet-emotionele' motieven.

Zo werden gedragsrestricties ten aanzien van de behandeling van het slachttvee bijvoorbeeld vaak gemotiveerd met argumenten die de kwaliteit van het vlees betreffen. Het *Handboek voor de Slager* waarschuwt bijvoorbeeld voor ruwe behandeling van de dieren, maar niet omdat de dieren daar onder zouden lijden:

'Door deze weerspanning van het dier en de haast die de slager of de slachter heeft, wordt het dier dus wel eens geslagen of ruw behandeld; dit komt nogal eens op het abattoir voor. De slager die thuis slacht weet uit ervaring dat hij met geduld en 'zoete woordjes' verder komt dan met geweld. Varkens zijn echter uiteraard dieren, die meestal in de contramine zijn en dus het geduld des slaggers wel op de proef stellen. Vette varkens moeten echter niet met een stok of touw worden geslagen, want de rode striemen, die zich bij het levende dier reeds op de rug aftekenen, zijn ook bij het geslachte dier te constateren en geven een onsmakelijk aanzien aan het spek' (Baretta 1955: 106).

Zoals Elias heeft gewezen op de hygiënische argumenten die in een later stadium het gebruik van bestek begeleidden, werd ook het 'humaniseren' van de slachthandelingen steeds minder vaak beargumenteerd vanuit morele of

emotionele argumenten en steeds meer omkleed met rationele redenen.

4

(INTERMEZZO) DE WERKELIJKHEID SCHOKT

De beschouwing van de voorzitter van de Dierenbescherming in het Jaarverslag van 1914 - in het voorgaande hoofdstuk geciteerd - laat de ontreddering doorschemeren die de Eerste Wereldoorlog ongetwijfeld had veroorzaakt bij de vele beschaafde en fijngevoelige mensen die zich het toonbeeld van 'waarachtige humaniteit' waanden. Het was een klap in het gezicht van het Westerse zelfbewustzijn en van het optimistische vooruitgangsgeloof en -ideaal van de gegoede burgerij. Deze zekerheden waren toch al aan het wankelen gebracht door de afname van de machtsvoorsprong van de burgerlijke groepen ten opzichte van de bredere, lagere groeperingen in de samenleving. De wederzijdse afhankelijkheden - en het besef hiervan - bleven immers toenemen in de loop van het civilisatieproces.

de openbaringswaarde van de holocaust

Kreeg het zelfvertrouwen van de beschaafde mens anno 1914 een deuk toen men leek terug te keren naar de periode van de 'grote slachtingen', de Tweede Wereldoorlog zorgde opnieuw voor een, dit maal heviger, werkelijkheidsschok. In het bijzonder de Holocaust had een 'openbaringswaarde' (Klapwijk 1977: 53). Velen zagen nu geen enkele aanleiding meer de typische verworvenheden van de moderne beschaving en vooruitgang toe te juichen.

Zygmunt Bauman beschrijft in *Modernity and the Holocaust* hoe het mogelijk was dat in een beschaafde, rationele, moderne maatschappij bijna een heel volk werd uitgeroeid, en hoe dit zo soepel kon verlopen. Hij laat zien dát de vernietiging zoals deze in de Tweede Wereldoorlog plaatsvond alleen mogelijk was met behulp van de verworvenheden van de moderne beschaving, zoals een efficiënt bureaucratisch apparaat, een rationele geest en zelfbeheersing.

Het wordt wel gezegd dat de Joden zich als lammeren naar de slachtbank lieten leiden. Met de uiteenzetting uit het voorgaande hoofdstuk in het achterhoofd, kan deze uitspraak letterlijker worden opgevat dan doorgaans bedoeld wordt. Het hele proces dat uiteindelijk ontaardde in de Holocaust en de mechanismen die daarin werkzaam waren, waren 'beschaafd' in de meest wrange zin van het woord. Maar het waren veelal dezelfde mechanismen en methoden die ook het slachten van vee voor consumptie 'beschaafd' hadden gemaakt.

Dergelijke vergelijkingen lijken op het eerste gezicht makkelijk, goedkoop en zelfs stuitend, omdat ze, afhankelijk van het standpunt dat men inneemt, het lot van het Joodse volk bagatelliseren of vleeseters tot immorele monsters maken. Wanneer we echter wat afstand nemen en achter deze morele geladenheid proberen te kijken, ontwaren we in de mechanismen die in beide gevallen werkzaam zijn, overeenkomsten die verder reiken dan goedkope retoriek. Ze kunnen een bijdrage leveren aan het begrip van de houding van de mens ten opzichte van het dier, en in het kader daarvan, de zelf-definitie van de mens.

Binnen het enorme Duitse bureaucratische apparaat waar de cruciale beslissingen over het lot van miljoenen mensen werden genomen en waar de nodige voorbereidingen voor de uitvoering van deze beslissingen werden getroffen, concentreerden de functionarissen zich op het zo adequaat mogelijk verrichten van hun kleine taak, een kleine schakel binnen het grotere geheel. Zo werd gemakkelijk het karakter van het uiteindelijke hoofddoel uit het oog verloren. Omdat het proces in honderden kleine handelingen was opgesplitst werd het onduidelijk bij wie de verantwoordelijkheid geplaatst moest worden. Men deed immers 'alleen maar wat hen was opgedragen'.

In het bureaucratische taalgebruik werden mensen, zoals ook dieren in de slachthuizen, door middel van technische, logistieke termen gereduceerd tot objecten; tot bijvoorbeeld 'lading' of 'inhoud' van treinwagons of gaskamers.

De weg naar de vernietiging van het Joodse volk was in vele opzichten een rationeel en beheerst proces, zonder emoties en niet bloeddorstig³⁸.

³⁸Dit is ook letterlijk op te vatten: tijdens het *Einsatzgruppen* stadium' werden de slachtoffers aan de rand van een kuil neergeschoten. Deze methode werd echter al snel te primitief geacht. Men vreesde voor het moreel van degenen die het schot moesten lossen. Er werd gestreefd naar een methode waar de daders in ieder geval gescheiden zouden zijn van de slachtoffers (Bauman 1989: 26).

'Often [Hitler's victims] were killed in a dull, mechanical fashion with no human emotions - hatred included - to enliven it. They were killed because they did not fit (...) the scheme of a perfect society' (Bauman 1989: 92).

Over het geheel genomen probeerde het Nazi-regime de associatie van de Jodenvervolgving met ruwheid en direct fysiek geweld zo veel mogelijk te vermijden. Zoals Bauman zegt, de Holocaust was geen opeenvolging van gewelddadige *pogroms*, waarin een uitzinnige menigte de Joodse bevolking afslachtte omdat zij de beheersing over haar animale impulsen had verloren. 'Gewone' moorden op Joden werden zelfs zoveel mogelijk via het normale strafrecht vervolgd.

Het merendeel van het Duitse volk zou ook niet op de been te krijgen zijn voor dergelijke directe uitbarstingen van fysiek geweld. Daarvoor was het te beschaafd; daarvoor zou ook de staat teveel van haar monopolie op de geweldsuitoefening moeten loslaten. In plaats daarvan werd dat wat pijnlijk was zoveel mogelijk 'achter de coulissen van de samenleving' geplaatst. De Joden werden zoveel mogelijk in ghetto's afgezonderd, uit het zicht van 'het gewone leven'. Als de Duitse bevolking kennis kreeg van gruweldaden reageerde het meestal zoals het een geciviliseerd mens eigen is: uit afschuw het hoofd wegdraaien en de ogen sluiten. De meerderheid zou de massale vernietiging van het Joodse volk niet goedkeuren, want zij voelden aan dat zij dan 'slecht, ja verachtelijk handelen zouden', om de typering van de Dierenbescherming voor haar bespotters te gebruiken.

Zoals de meeste mensen tegenover de dierenbeschermingszaak, stond het Duitse volk onverschillig tegenover het verdwijnen van Joden uit hun omgeving; ze hoorden misschien 'wel eens wat' over hetgeen in werkelijkheid gebeurde, maar zij leefden hun eigen leven en zagen niet in wat het met *hen* had te maken, wat *zij* er verder aan konden doen, of waar *hun* verantwoordelijkheid lag.

'Mass destruction was accompanied not by the uproar of emotions, but the dead silence of unconcern' (Bauman 1989: 74).'

Veel Duitsers protesteerden bijvoorbeeld wel tegen de gewelddaden van de SA wanneer hun Joodse buurman of -vrouw het slachtoffer was, maar accepteerden tegelijkertijd met onverschilligheid en vaak met voldoening wettelijke beperkingen die Joden 'in het algemeen' werden opgelegd. Dat wat hun morele geweten zou beroeren wanneer het gericht zou zijn tegen mensen uit hun directe omgeving, riep bijna geen gevoelens op wanneer het was gericht op een abstracte en stereotype categorie (Bauman 1989: 187).

moreel vacuüm

Bauman komt tot de conclusie dat er zoiets moet bestaan als een 'pre-societal morality', en dat elk normaal mens een 'dierlijk medelijden' voelt in de nabijheid van fysiek lijden. Hij beschouwt afkeer van moord, van het lijden van een ander mens, de drang om de lijdenden te helpen of de persoonlijke verantwoordelijkheid voor het welzijn anderen als een elementaire menselijke eigenschap ('specifically human existential mode') (Bauman 1989: 184-5). Hij heeft het expliciet over een 'pre-societal', en niet een 'pre-social' oorsprong van moraal. Dat laatste is ondenkbaar, omdat het sociale (maar niet het maatschappelijke) een primaire conditie is die hij definieert als 'het samenzijn met anderen' (1989: 179). Wat mensen volgens Bauman menselijk maakt, is 'the ability to tell right from wrong'. Deze capaciteit is wel het *object*, maar niet het *produkt* van socialisatie, educatie of civilisatie. Hij impliceert hiermee dat de mens moreel autonoom kan handelen, en dat er buitenmaatschappelijke criteria zijn om dat te beoordelen.

'Even if condemned by the group - by all groups, as a matter of fact - individual conduct may still be moral; an action recommended by society - even by the whole of the society in unison - may still be immoral' (Bauman 1989: 178).

De 'natuurlijke' morele drijfveren van de mens moeten geneutraliseerd worden voordat immoreel gedrag, of sterker uitgedrukt, 'het kwaad', kan plaatsvinden. Onmenselijkheid is dus een kwestie van sociale relaties. Wanneer deze gerationaliseerd en technisch verfijnd worden, zoals in onze moderne maatschappij, stijgt ook de capaciteit en de effectiviteit van de sociale productie van onmenselijkheid (Bauman 1989: 154). De Holocaust heeft zich alleen kunnen voltrekken onder deze voorwaarde. Oorspronkelijke morele drijfveren moesten geneutraliseerd worden, de 'moord-machinerie' moest effectief afgezonderd worden van het terrein waar zulke drijfveren naar voren komen en werkzaam zijn, en bovendien moesten dergelijke drijfveren marginaal of irrelevant gemaakt worden voor het uitoefenen van de taken (Bauman 1989: 188). Dit zou in feite eveneens verwoord kunnen worden in termen van verhulling, zoals ik in het geval van het slachten heb gedaan.

Met deze analyse ontkoppelt Bauman het 'maatschappelijke' van het 'menselijke' (het morele). Daarmee lijkt hij in principe het tegenovergestelde te zeggen van wat de negentiende eeuwse, humanitair voelende burgerij verkondigde. Deze meenden immers dat wij zonder sociale restricties, zonder beschaving, allen beesten zouden zijn: het is de beschaving, de beheersing van onze animale (immorele) impulsen, die ons menselijk maakt.

Dit is voor Bauman reden om vraagtekens te zetten bij de theorieën van wetenschappers zoals Elias, die volgens hem een bijdrage leveren aan deze

'etiological myth deeply entrenched in the self-consciousness of our Western society [namely] the morally elevating story of humanity emerging from pre-social barbarity (1989: 12). Afgezien van de vraag of hij Elias hier recht mee doet - wat ik niet denk - stelt hij een uitbreiding van het theoretische model van het civilisatieproces voor, die van belang is:

'I propose that the major lesson of the Holocaust is the necessity to (...) expand the theoretical model of the civilizing process, so as to include the latter's tendency to demote, exprobate and delegitimize the ethical motivations of social action. We need to take stock of the evidence that the civilizing process is, among other things, a process of divesting the use and deployment of violence from moral calculus, and of emancipating the desiderata of rationality from interference of ethical norms or moral inhibitions' (1989: 28).

Buiten individuele, persoonlijke, 'face-to-face' relaties ontstond met andere woorden een soort moreel vacuüm, als gevolg van de groei van de afstand tussen mensen. Die afstand kan fysiek, maar ook functioneel of psychologisch zijn (1989: 196). Hoe groter de afstand tot de ander, hoe onduidelijker de verantwoordelijkheid voor de ander wordt, en hoe vager zijn morele dimensies; totdat beiden uit het gezicht verdwijnen (Bauman 1989: 192). In het voorgaande hoofdstuk hebben we gezien dat ook met betrekking tot het slachten de slachthandelingen steeds meer onttrokken werden aan de sfeer van morele of emotionele beoordeling. In de meer geïnstitutionaliseerde, geïndustrialiseerde en in zekere zin geprofessionaliseerde, onpersoonlijke *setting* van het slachthuis waren dergelijke overwegingen steeds minder op zijn plaats.

'The significance - and danger - of moral indifference becomes particularly acute in our modern, rationalized, industrial technologically proficient society because in such a society human action can be effective at a distance, and at a distance constantly growing with the progress of science, technology and bureaucracy' (Bauman 1989: 193).

De afstand waarover het menselijk handelen effectief kan zijn, het aantal mensen dat het raakt, groeit snel; dit is het zich uitbreidende interdependentienetwerk dat bijvoorbeeld centraal staat in de theorie van Elias. Naarmate dit netwerk zich uitbreidt, wordt volgens Bauman het terrein waarbinnen interactie door morele overwegingen wordt beïnvloed relatief kleiner (1989: 193).

gegeneraliseerde verantwoordelijkheid

Abram De Swaan beweert in *Zorg en de Staat* echter min of meer het tegenovergestelde. Volgens hem ging het besef van het langer en hechter worden van de interdependentieketens bij de mensen in dit netwerk van wederzijdse afhankelijkheid, juist gepaard met een bereidheid ook bij te dragen aan de remedies tegen het lijden van anderen. Wel heeft de negentiende eeuwse humanitaire gevoeligheid in de twintigste eeuw steeds meer plaats gemaakt voor een diffuus en abstract 'sociaal bewustzijn'. Anderen zouden geholpen moeten worden, maar niet langer door iemand in het bijzonder. Dit komt tot uiting in de veelgebruikte zin; 'er moet iets aan gedaan worden' (de Swaan 1990: 258).

De Swaan meent dus dat mensen zich omstandigheden buiten hun directe gezichtsveld juist steeds meer aantrokken. Het ontstaan van de sociale zekerheidsstelsels in moderne westerse maatschappijen vormt hier een uitdrukking van. Zoals gezegd had de verandering van deze reikwijdte van bezorgde gevoelens wel tot gevolg dat de categorieën op wie deze consideratie betrekking had, steeds meer in algemene termen werden gezien. Waar bijvoorbeeld in het geval van de armenzorg - die de Swaan in zijn boek behandelt - de middeleeuwse liefdadigheidsleer nog betrekking had op 'de rechtstreekse ontmoeting tussen een gelovig christen en een arme ziel', wordt in een moderne Westerse samenleving de staat 'de abstracte, universele en anonieme verzorger van alle leden van de samenleving' (de Swaan 1990: 258, 260).

Bauman zou het eerste geval typeren als behorend tot de persoonlijke sfeer, 'the realm of morality, the semantic universe of good and evil'. Abstracte en algemene categorieën, zoals minderheidsgroeperingen in een moderne verzorgingsstaat, lopen echter kans een moreel gezien neutraal, puur intellectueel karakter te krijgen, 'subordinated to the discourse of efficiency and rational choice' (Bauman 1989: 187-8).

Inderdaad houdt het sociaal bewustzijn dat de Swaan beschrijft een gevoel van '*gegeneraliseerde* verantwoordelijkheid' in; verantwoordelijkheid voor de ander wordt als het ware steeds onpersoonlijker. Maar ondanks het feit dat dit gevoel van verantwoordelijkheid niet aanspoort tot rechtstreekse, persoonlijke ingrepen, heeft de term wel degelijk betrekking op een morele stellingname, aldus de Swaan. Door het algemene, abstracte en diffuse karakter wordt het sociaal bewustzijn nogal eens - volgens hem ten onrechte - geringschattend afgedaan.

We hebben in het vorige hoofdstuk gezien hoe met betrekking tot het slachten er eveneens zoiets plaatsvond als de generalisering van verantwoordelijkheid. Men beseftte dat de verantwoordelijkheid voor wat er in het slachthuis gebeurde, niet meer simpelweg gelegd kon worden bij degenen die het eigenlijke slachten voltrokken. Ondanks dat, en misschien wel juist omdat veel van wat er gebeurde gevoelens van onbehagen en pijnlijkheid opriep, werd de verantwoordelijkheid steeds minder bij iemand in het bijzonder neergelegd.

Zijn de stellingen van Bauman en de Swaan met elkaar te verenigen? In

zekere zin hebben de 'free-floating responsibility' van Bauman (zie hoofdstuk 3) en de 'gegeneraliseerde verantwoordelijkheid' van de Swaan betrekking op hetzelfde verschijnsel, de veralgemenisering van verantwoordelijkheid. Bauman onderkent ook wel een 'sociaal bewustzijn', bijvoorbeeld een gevoel van betrokkenheid bij het lijden van mensen in de Derde Wereld. Bauman schijnt te denken dat de moderne mens niet voldoende besef heeft van zijn *persoonlijke* verantwoordelijkheid voor het lijden van een ander. Zo is het mogelijk dat 'the 'fall in commodity prices' may be universally welcomed as good news while 'starvation of African children' is equally universally and sincerely, lamented (1989: 24). De Swaan laat zien dat het besef van gegeneraliseerde verantwoordelijkheid een gevoel van tragiek en persoonlijke machteloosheid teweeg brengt. Het zijn staten en *multi-nationals* die deze verantwoordelijkheid dragen, persoonlijke verantwoordelijkheid haalt in het enorme netwerk van afhankelijkheden en belangen 'toch niets uit' (1990: 261).

De uitbreiding van de civilisatie-theorie die Bauman voorstaat is kritisch; het pleit voor het veranderen van de praktijk door het beseffen en nemen van persoonlijke verantwoordelijkheid. Ongetwijfeld komen zijn ideeën voort uit het gevoel van tragiek en machteloosheid dat de Swaan beschrijft.

identiteitscrisis

We hebben gezien hoe Bauman zijn kritiek ten dele richtte op Elias (wiens *Het Civilisatieproces* overigens 'slechts' de periode vanaf de vroege Middeleeuwen tot de achttiende eeuw behandelt). Elias probeerde echter geen waardering toe te kennen aan het proces dat hij beschreef en verklaarde. Hij stelt uitdrukkelijk dat hij een gerichte structuurontwikkeling beschrijft, die als feit geconstateerd kan worden, 'onverschillig hoe men haar waardeert' (Elias 1990b: 350). Hij wilde het begrip niet in een 'half-metafysische betekenis' gebruiken, zoals bijvoorbeeld de negentiende eeuwse burgerij.

Een probleem is wel dat Elias onbevangingen woorden gebruikt die in het dagelijkse leven een waarderende betekenis hebben, zoals civilisatie en vooruitgang. Omvang en tempo van de vooruitgang in wetenschap en techniek zijn in de twintigste eeuw aanzienlijk gegroeid. De welvaart is gestegen, de gezondheidstoestand is verbeterd, de levensduur is langer geworden. Dit noemt Elias 'feitelijke vooruitgang' (Elias 1990b: 364).

Elias constateert dat in de twintigste eeuw een omslag heeft plaatsgevonden in het karakter van sociale idealen. Bauman zou geschaard kunnen worden bij het toenemende aantal 'stemmen (...) die de waarde van al deze ontwikkelingen in twijfel trekken' (1990b: 364). In de twintigste eeuw is het geloof dat de vooruit-

gang als iets waardevols moet worden beschouwd, teruggelopen. Mensen zien de verbetering van de (materiële) omstandigheden niet meer als de kern van een maatschappelijk ideaal, geloven niet meer in een betere toekomst van de mens (Elias 1990b: 364). In plaats daarvan richten zij zich op het heden, op in stand houden en beschermen, op idealisering van heden, verleden of traditie.

'In de voorgaande eeuwen (...) had de gedachte aan de verdere en toekomstige vooruitgang het karakter van een ideaal, dat door de aanhangers ervan werd nagestreefd en voor hen juist als ideaal een hoge waarde bezat. In de twintigste eeuw, waarin binnen de oudere industrielanden de feitelijke vooruitgang in de wetenschappen, in de techniek, in de gezondheidstoestand, in het levenspeil en niet in de laatste plaats ook in de vermindering van de ongelijkheid tussen mensen de vooruitgang van alle vroegere eeuwen in tempo en omvang verre overtreft, is deze vooruitgang weliswaar een feit, maar voor deze mensen niet langer meer een ideaal' (Elias 1990b: 364-5)³⁹.

We hebben in de voorgaande hoofdstukken kunnen zien hoe het zelfbeeld of het wij-ideaal van de burgerlijke elite aan het einde van de negentiende eeuw nog de sporen droeg van een onaangetaste machtsvoorsprong. Zoals meestal bij dominante groeperingen heerst de gedachte dat de macht uitdrukking is van een hogere missie, 'van een in het eigen wezen gefundeerde superioriteit over minder machtigen, van een vanzelfsprekend hogere eigenwaarde' (Elias 1990b: 366). Zij belichaamden menselijkheid, zedelijkheid en beschaving.

In de twintigste wordt dit zelfbeeld 'door de feitelijke gang van de ontwikkeling ten diepste geschokt' (Elias 1990b: 367). Elias heeft het met name over een 'werkelijkheidsschok' die *naties* te verduren krijgen door specifieke veranderingen in de nationale structuur en de internationale positie. Maar ook de Westerse *mens* als categorie krijgt in de twintigste eeuw een schok te verduren door het besef dat de beschaving, de toegenomen beheersing van 'animale' impulsen, geen waarborg bleek te zijn voor morele vooruitgang. De individuele mens was wel gevoeliger geworden, zijn pijnlijksdrempel was wel lager geworden, hij stond misschien 'zedelijk hoger', maar in hetzelfde proces dat deze nieuwe gevoelens teweeg bracht ontstonden mechanismen die het mogelijk maakten het pijnlijke voort te zetten in een veranderde, rationele, beheerste vorm, die aanvankelijk het conflict met de veranderde gevoelens uit de weg ging. Op een gegeven moment raakten deze echter wél met elkaar in botsing (op het moment van 'openbaring' of 'onthulling'). Toen geraakte de beschaafde mens (of althans een deel daarvan) als het ware in een identiteitscrisis.

³⁹Zoals Theodor Adorno constateert: 'Geen wereldgeschiedenis leidt van de wilde tot de humaniteit, zeer wel leidt er een van de steenslingeraar tot de megabom' (Geciteerd in Klapwijk 1977: 52).

In het bijzonder vanaf de jaren zestig werd de kritiek op 'onzer voorgewende beschaving' luider. Dit had ook gevolgen voor de houding ten opzichte van het lot van het dieren. Op dit terrein was eveneens sprake van een (bescheiden) werkelijkheidschok, toen de werkelijkheid van de moderne veeteeltmethoden werd 'ontdekt'. Na de Tweede Wereldoorlog hadden toenemende rationalisering, het streven naar economisch gewin en de triomf van de toegepaste wetenschap de traditionele boerderij omgevormd tot een 'dierenfabriek'. Deze nieuwe manier van het houden van vee, die vanuit een bepaalde gezichtshoek, hoe wrang ook, gezien zou kunnen worden als een toonbeeld van civilisatie, strookte echter niet met het idee dat de gemiddelde consument van beschaving had. Voor sommigen was het zelfs zo schokkend dat zij meenden dat 'de bio-industrie de Holocaust van nu' was⁴⁰. In het volgende hoofdstuk komt deze episode aan de orde.

⁴⁰ Deze leuze is jarenlang op een viaduct vlak voor CS Utrecht te lezen geweest.

5

"KEIHARDE BIO-BUSINESS"⁴¹

Richard Ryder, die de dierenbeschermingsbeweging in Groot-Brittannië heeft bestudeerd, meent dat deze beweging na de Eerste Wereldoorlog bijna was verlamd door haar angst sentimenteel of extreem te lijken. Deze angst signaleerde ik bijvoorbeeld ook in hoofdstuk 3. Dierenbeschermers in Engeland hielden zich daarom voornamelijk bezig met zaken als de zorg voor zwerfhonden en -katten of het afnemende aantal werkpaarden. Protesten tegen meer geïnstitutionaliseerde vormen van uitbuiting vervaagden daarmee. '[T]he hidden cruelties went almost unchallenged' (Ryder 1989: 181).

De jaren zestig brachten hier verandering in; de 'verborgen wreedheden' waartegen men toen in opstand kwam hadden zich overigens voor een groot deel ook pas na de Tweede Wereldoorlog ontwikkeld. Het gaat hier om de zogenaamde intensieve veehouderij. Na de Tweede Wereldoorlog kwam deze bedrijfstak in een stroomversnelling terecht⁴². Processen van industrialisering, rationalisatie, mechanisatie, objectivering en verwetenschappelijking zetten zich zo snel door, dat op een gegeven moment gesproken werd van 'bio-industrie'.

⁴¹Ontleend aan de titel van een artikel in *Nieuwe Revu*, 20 mei 1983, nr. 20.

⁴²De eerste intensivering doet zich in de Verenigde Staten al in de jaren dertig voor in de pluimveehouderij. Pas na de Tweede Wereldoorlog is dat proces ook in Europa op gang gekomen.

bio-industrie

Na de Tweede Wereldoorlog speelde de landbouw in de wederopbouw en het streven naar economische groei en welvaart een belangrijke rol. Produktiviteit moest worden verhoogd terwijl produktiekosten zoveel mogelijk moesten worden gedrukt, wilde men de Nederlandse concurrentiepositie verbeteren. Er werd gestreefd naar een zo efficiënt mogelijke organisatie van de veehouderij. Het houden van produktiedieren⁴³ was daarmee in veel opzichten een probleem geworden. Het bezit van honderden of zelfs duizenden dieren was voor de ondernemer niet langer een garantie voor welvaart.

Tegen het einde van de jaren zestig begon de schaalvergroting, intensivering, specialisatie, mechanisering en automatisering in de veehouderij zulke vormen aan te nemen dat gesproken werd van 'bio-industrie', ook wel gedefinieerd als;

'het niet aan grond gebonden bedrijfssysteem waarbij dieren in dichte pakking en bij een ver doorgevoerde gemechaniseerde bedrijfsvoering ten behoeve van een economisch optimale dierproduktie worden gehouden' (Algra 1972: 6).

De termen 'intensieve veehouderij' en 'bio-industrie' worden tegenwoordig dikwijls door elkaar gebruikt. Toch is er wel enig verschil in aan te brengen. Met intensieve veehouderij kunnen de bedrijfsvormen worden aangeduid waar dieren worden gehouden. Bio-industrie is een ruimer begrip, omdat ook de toeleverende en dienstverlenende bedrijven en instellingen ertoe gerekend kunnen worden. Deze zijn van cruciaal belang geweest voor de intensivering van de veehouderij. Pas door de ontwikkeling van de veevoederindustrie werd het bijvoorbeeld mogelijk meer vee te houden dan de eigen grond toelaat (Schenk 1988: 31).

De rationalisatie van de veehouderij heeft versneld plaats kunnen vinden door wat wel 'zoötechnische landbouwwetenschappen' worden genoemd: veeteeltwetenschappen (waaronder de fokkerij), en kennis over voeding, verzorging en huisvesting van gedomesticeerde dieren⁴⁴. Er heeft met andere woorden ook een verwetenschappelij-

⁴³De diersoorten die bij de belangrijkste vormen van intensieve veehouderij zijn betrokken zijn kippen, varkens, kalveren en pelsdieren (tegenwoordig experimenteert men ook met struisvogels als produktiedieren).

⁴⁴Een voorbeeld: de ontdekking van de vitaminen A en D had het mogelijk gemaakt grote kippenstapels binnenshuis te fokken. Als deze vitaminen aan het voedsel voor de dieren werden toegevoegd, waren daglicht en voldoende bewegingsvrijheid niet langer noodzakelijk voor een gezonde groei en de vereiste ontwikkeling (Mason 1981: 17).

king van de veehouderij plaatsgevonden;

'een omvorming van de ervaringskennis en de vakbekwaamheid van de traditionele veehouder in geordende natuurwetenschappelijke (=empirisch-rationele) kennis met het oog op een zo efficiënt mogelijke dierlijke produktie' (Rutgers 1993: 13).

De ervaring van de traditionele boer, die direct uit de dagelijkse praktijk werd verkregen en zo werd doorgegeven van vader op zoon, was niet langer voldoende op een 'industriële boerderij'. Hij is steeds meer afhankelijk geworden van specialisten met een wetenschappelijke achtergrond, die met hun kennis kunnen uitrekenen welk ras, welke voeding en welk milieu het best geschikt zijn een zo hoog mogelijke produktie te genereren (Harrison 1965: 15).

'Zonder het wetenschappelijk onderzoek, dat zich in de slachtkuikenindustrie achter de schermen afspeelt, zouden de hoge produktiecijfers, zoals die heden ten dage worden gerealiseerd, nooit kunnen worden bereikt. Ras, omzetting van voer in vlees, groeistimulerende middelen, milieu, lichtdoseringen, spelen alle een rol en zijn onderwerp van talloze onderzoekingen en experimenten' (Harrison 1965: 29).

De veehouderij begon dus inderdaad alle kenmerken aan te nemen van een industriële bedrijfstak. De nadruk kwam te liggen op een biologisch, maar vooral economisch efficiënte produktie, waarbij dieren produktie-eenheden werden:

'We moeten vergeten dat een varken een dier is. Behandel hem als een machine in een fabriek, die ook op tijd smeerolie nodig heeft. Het werpen van biggen moet worden beschouwd als het starten van een lopende band. En de veehandel als de aflevering van eindprodukten⁴⁵.'

efficiëntie

Zoals het een modern, industriëel bedrijfssysteem betaamt, wordt in de bio-industrie in de eerste plaats efficiëntie nagestreefd; een zo hoog mogelijke produktie tegen een zo laag mogelijke kostprijs. Alle beslissingen en handelingen zijn dus gericht op dit doel. Dat impliceert dat dieren in de intensieve veehouderij een instrumentele waarde hebben; hun waarde wordt bepaald door hun bijdrage aan

⁴⁵J. Byrnes, 'Het fokken van varkens volgens de kalender op Maplewood Farm' in: *Hog Farm Management*, september 1976, p. 30. Geciteerd in Mason 1981: 17.

het beoogde einddoel. Ik zal dit aan de hand van enkele citaten illustreren.

'Omdat haantjes van legrassen geen eieren leggen en ze bovendien voor de vleesproductie van geringe betekenis zijn, worden ze vrijwel onmiddellijk gedood. In Nederland gaat het per jaar om vijftien tot twintig miljoen kuikens die vlak na hun geboorte worden weggegooid' (Mason 1981: 20)⁴⁶.

'Onder opruiming verstaat men het kiezen en doden van een dier dat geen winst meer afwerpt. Een kuikenbroeder krijgt daarom het advies alle kuikens die iets later dan de anderen zijn uitgebroed, op te ruimen, niet omdat zij op de een of andere wijze misvormd zijn, doch omdat het achterblijvers zijn en daarom voorbestemd zwakkelingen te blijven' (Harrison 1965: 13).

'Na enkele jaren melk produceren, kalveren ter wereld brengen, melk produceren, kalveren ter wereld brengen, komt het onvermijdelijke moment waarop de melkproductie van de koe terugloopt. Dát is het moment waarop de koe op reis gaat van de melkfabriek naar het slachthuis' (Mason 1981: 30).

'Zonder problemen dag in dag uit produceren. Zolang koeien hieraan voldoen is hun bestaansrecht op het bedrijf van de gebroeders van Schip in de Meern verzekerd (...) Van Schip: 'Niet de hoogste levensduur maar de meest efficiënte levensproductie is belangrijk' (...) De efficiëntie neemt af naarmate de koeien ouder worden. Problemen (...) komen meer voor, (...) waardoor de dieren afgevoerd moeten worden. 'Dan kunnen ze niet meer efficiënt produceren' (*Veehouderij*, 22 augustus 1995, nr. 17).

Een andere voorbeeld komt uit de varkenshouderij, waar men met 'zeugenmanagementsystemen' en 'T(oekomstige) G(ebruikswaarde) indexen' werkt om het productieproces zo rendabel en efficiënt mogelijk te houden.

'De TG-index is een aanvulling op de selectiecriteria die een varkenshouder al heeft. 'Met de index ziet de varkenshouder een zeug in waarde verminderen en dus ook dat ze bijna rijp is voor vervanging. Is de index van een zeug negatief, dan wil dat zeggen dat een vervangende zeug gemiddeld gesproken over haar leven meer aan productie zal opbrengen en dus rendabeler is. Bij de selectie op basis van de TG-index gaat het wekelijks om een vast aantal dieren. 'Ik streef naar 45 procent uitval van de zeugen. Dat betekent dat ik wekelijks negen zeugen mag ruimen. Hiervan gaat de helft noodgedwongen van het bedrijf tijdens de drachtperiode, bijvoorbeeld dood, ziek, niet berig of niet drachtig. Ondanks dat Beltman helemaal weg is van het getal - 'Hoe meer ik er mee werk hoe meer plezier ik eraan beleef' - heeft hij nog een tip (...) Er zou een gulden-teken voor het getal moeten staan. Daardoor krijgt de index meer aandacht. 'Want geld of gulden, dat spreekt iedereen aan' (*Varkenshouderij*, 31 januari 1995, nr. 3).

⁴⁶Over het doden van deze kuikens, zie hoofdstuk 3.

rendabele produktlijnen

Het dier als levend wezen zelf - het dier als een geheel - is in de veehouderij geen einddoel. Het eindprodukt is immers vlees of dierlijke produkten. In de bio-industrie kan het dier zelf dit doel zelfs in de weg staan. Referentie aan het dier als levend wezen wordt ook zoveel mogelijk vermeden. Het dier wordt slechts;

'a food-producing unit, a protein harvester, an object, product, computerized unit in a factory environment, egg-producing machine, converting machine, a biomachine, a crop. (...) These names eliminate the animals as animals; instead they become bearers of our food' (Adams 1990: 68).

Het dier als levend wezen moet in het productieproces deelnemen en fungeert daarin als machine; het moet eigenschappen hebben die aan het einddoel bijdragen, en wordt dus ook gedefiniëerd aan de hand van deze eigenschappen.

Lichaamsdelen die 'noch op runderlappen noch op karbonades lijken (Boon 1981: 62)', met andere woorden, die niet van belang of zelfs hinderlijk zijn voor het efficiënt realiseren van het eindprodukt, worden in de intensieve veehouderij dikwijls verwijderd. Het gaat hier bijvoorbeeld om castreren, couperen van staarten, amputeren van tongpunten, onthoornen, leewieken, het inkorten van lellen en kammen bij pluimvee, tenen knippen, snavels branden.

'De wensen van de consument omtrent de gezondheid van het varken en de vleeskwaliteit van de karbonade op zijn bord moeten worden vertaald in fokprogramma's en rassenkeuze' (*Varkenshouderij*, 18 juli 1995, nr. 15).

Het ideaalbeeld zou een varken zijn dat;

'er in de toekomst uit ziet als een kop met daarachter uitsluitend snelgroeiende karbonades. Nu al worden varkens met langere ruggen (meer wervels = meer karbonades) gefokt' (Boon 1981: 61).

Om de produktie op deze manier te verhogen worden wetenschappelijke kennis en onderzoek ingezet. Men probeert alle facetten, met name de eigenschappen van de produktiedieren, onder controle te brengen. 'Op ons instituut proberen we dierenrassen te kweken zonder poten en kippen zonder veren', aldus de directeur van een

onderzoeksinstituut in Canada⁴⁷.

Om een goed eindprodukt te kunnen fabriceren, moet men vanzelfsprekend beschikken over goed 'basis-materiaal'. Verschillende 'fabrikanten van fokmateriaal' brengen hun eigen 'merken' of 'produktlijnen' op de markt. De volgende advertentie trof ik aan in het blad *Varkenshouderij*:

'StamboekVarkens! Gezonde, programmatisch gevaccineerde en stressvrije dieren. Uiterst vruchtbare en snel berige zeugen. Dankzij hun uitstekende moedereigenschappen brengen ze 25 biggen per jaar groot. En onze vleesvarkens? Gezond, snelgroeiend en met een goede voederconversie staan ze voor 57% mager vlees. En de beren dan? Deklustig en vitaal zorgen zij voor gezonde nakomelingen die sneller groeien of extra vlees bieden. En dat alles tegen scherpe prijzen. Want wij wensen u het allerbeste!

Het Varkensstamboek! Een gezonde organisatie die luistert naar haar afnemers. Die gesprekspartner is op elk niveau. Die onder de naam StamboekVarkens produktlijnen voert die vooral op rendement gericht zijn. Die instaat voor kwaliteit waardoor optimale afzetmogelijkheden ontstaan'.

'Het fokbeleid van een zeug is gericht op de produktie van een zeug die mestbiggen voor elk doel voortbrengt. 'Je kunt uit dat *United Pig Breeders*-varken maken wat je wilt, zegt UPB Nederland directeur C.J. van Zundert (...) Voor Nederland is de stress-vrije Alba-beer beschikbaar. Een beer die geselecteerd is op groei en beveleesdheid en minder op spekdikte. 'Want, we hebben al een zeug die geselecteerd is op spekdikte.' Verder is de beer goed inzetbaar voor *out-door* produktie. De selectie van het fokmateriaal vindt dus plaats in Engeland. De dieren worden daar geselecteerd op basis van Nederlandse eisen en normen. 'Een voorbeeld daarvan is het beenwerk van de varkens. Het fokmateriaal dat aan Engeland wordt geleverd heeft met het *out-door* systeem in dat land een ander beenwerk nodig dan de varkens die in Nederland op de roosters komen te liggen. Dus moeten er andere selectiecriteria toegepast worden' (*Varkenshouderij*, 28 maart 1995, nr. 7).

ongerijmd primitief

Aan het einde van de negentiende eeuw had het verbod op de mishandeling van dieren nog vooral betrekking op crimineel gedrag, dat wil zeggen onnodig leed, opzettelijk of door schuld aan dieren toegebracht. Dierenmishandeling in deze zin onderscheidt zich enerzijds in de wrede, gewelddadige behandeling van dieren, waarbij bijvoorbeeld onnodig dieren worden geslagen of geschopt, anderzijds in de

⁴⁷R.S. Gowe, directeur van het 'Animal Research Institute' Canada, tijdens een conferentie in Ottawa op 6 en 7 december 1978, sprekend over nieuwe produktiemethoden. Geciteerd in Mason 1981: 57.

ernstige verwaarlozing door aan dieren onvoldoende verzorging te bieden.

De Dierenbescherming duidt 'deze misstanden' aan als 'incidentele gevallen van dierenmishandeling' (1985: 28). Op deze gevallen richtte men zich tot de jaren zestig met name, en op dit terrein werd hun streven het meest geaccepteerd en ondersteund. Het ging in deze gevallen met andere woorden om bescherming van het individuele dier - met name huisdieren - en 'those cruelties in the public eye' (Ryder 1993: 181). In feite werd wreedheid gedacht alleen plaats te kunnen vinden wanneer één persoon één dier onvriendelijk bejegent. Wanneer echter veel mensen onvriendelijk zijn ten opzichte van veel dieren, en dat vooral op titel van zakelijk belang, dan was er geen sprake van wreedheid, en het zal ook, 'als er maar grote belangen op het spel staan, zelfs door intelligente mensen tot het uiterste toe worden verdedigd' (Harrison 1965: 196). Reeds in hoofdstuk 2 heb ik uiteengezet hoezeer het concept 'wreedheid' was verbonden met persoonlijke inclinaties en drijfveren. De veroordeling 'wreed' is een morele veroordeling die 'resides in the semantic universe of good and evil', in de 'sphere of personal intercourse' (Bauman 1989: 188).

Zoals we in hoofdstuk 3 hebben gezien waren de 'noodzakelijke wreedheden' - in de toen gebruikte betekenis van wreedheid eigenlijk een *contradictio in terminis* - door tal van verhullingen als het ware in een moreel neutraal gebied terecht gekomen. Vormen van verhulling plaatsten de pijnlijke aspecten van het doden van dieren buiten het gebied van rechtstreekse, individuele, persoonlijke, 'face-to-face' relaties; het slachten werd steeds meer geïnstitutionaliseerd. Zo werd het steeds meer onttrokken aan de sfeer waar morele of emotionele beoordeling acceptabel werd geacht. Ook werd daarmee niet alleen de verantwoordelijkheid voor deze handelingen gegeneraliseerd, maar eveneens de morele dimensies van het dier als levend wezen werden vager. Soms, wanneer het verhulde de persoonlijke sfeer binnen wist te dringen, we kunnen dan spreken van een 'onthulling', bracht dat een werkelijkheidsschok teweeg. Veranderde gevoelens kwamen dan in conflict met de fysieke behoeften van dezelfde beschaving die deze gevoelens had voortgebracht. We zagen dit gebeuren bij het echtpaar dat tegenover het slachthuis woonde en, door het aanschouwen en horen van de 'ellende en jammer', vegetariër werd.

Iets dergelijks gebeurde halverwege de jaren zestig met de nieuwe manier van het houden van landbouwhuisdieren. Het grote publiek was zich tot die tijd niet of nauwelijks bewust van de modernisering die zich in de veehouderij hadden voltrokken. De moderne veehouderij-technieken hadden zich veilig achter de coulissen van de samenleving ontwikkeld. Het publiek werd - bewust - onkundig gehouden over de dagelijkse praktijk in de nieuwe 'fabrieken'.

'De hele structuur van onze samenleving is zo in gevestigde belangen vastgelopen, dat het verkrijgen van een juist beeld van de dingen, die op ieder afzonderlijk terrein gebeuren, buitengewoon moeilijk is. Ik heb (...) te maken gehad met uitvlucht op uitvlucht en heb stukje bij

beetje mijn kennis moeten opbouwen en de waarheid moeten achterhalen toen ik dit ontdekte' (Harrison 1965: 19).

De 'openbaring' van de werkelijkheid van de bio-industrie schokte. De mensen bleken nog 'totaal onwetend' te zijn 'over de 'vorderingen' in de dierlijke produktie' (Stol 1977: 7). Het conflicteerde kennelijk met ideeën en gevoelens over wat beschaafd en 'menselijk' was, gezien de golf van verontwaardiging en kritiek die het ontketende.

'Laat ik u iets vertellen over een bezoek aan een van de wat extremere eenheden, waar kalveren werden gemest. Vanuit het heldere zonlicht traden we de donkere vensterloze loods binnen. De veehouder knipte het licht aan, waarop ogenblikkelijk een hels kabaal losbrak in een rij smalle dichte kratten, die aan het ene eind van de loods stonden. Toen het lawaai wat bedaarde, deed hij voorzichtig de blind aan de voorkant van een krat omlaag en liet in een ruimte, die nauwelijks groot genoeg was om het te bevatten, een kalf zien met ogen, groot en open, als een toonbeeld van ontredding. Tweemaal per dag, wanneer het werd gevoerd, zag het dier elektrisch licht. Voor het overige sleepte het zijn bestaan in het donker voort, onbeweeglijk vastgebonden, nauwelijks tot leven gekomen voor het werd afgemaakt. Terwijl ik zo naar dat kalf keek, vroeg ik me af, hoeveel mensen er zouden zijn, die iets van deze nieuwe landbouwmethoden afwisten; ik vroeg me af, hoe noodzakelijk ze wel waren en welke rechtvaardiging er mogelijk voor zou kunnen worden gegeven. Ik zou wel eens willen weten, of er in het vlees als eindprodukt van dit alles enig goed schuilen kon. Het meest was ik er echter over verbaasd, dat al dit ongelofelijke kon plaatsvinden in het midden van de twintigste eeuw; in een tijd, dat de mens de ruimte ontdekte en zoveel interessante en wondere nieuwe werelden voor hem opengingen. Het leek me ongerijmd primitief voor een volk, dat er prat op ging beschaafd te zijn en, erger nog, een volk wilde zijn van dierenliefhebbers' (Harrison 1965: 12).

Dit citaat komt uit een boek dat na publikatie de status heeft gekregen van een 'onthulling' of een 'ontmaskering'; het was het eerste boek dat de dagelijkse praktijk van de intensieve veehouderij aan een groter publiek openbaarde. Dit boek van Ruth Harrison, *Dierenmachines* geheten, verscheen in Engeland in 1964 en bracht veel gemoederen in beweging. Het kreeg ruime aandacht in de media en schudde daarmee de publieke opinie wakker⁴⁸. Het betekende onder andere het begin van actiegroepen als *Lekker Dier*.

Onder invloed van deze storm van belangstelling stelde de Engelse regering de Brambell-commissie in, die een onderzoek deed, gebaseerd op interviews en meningen van mensen. De commissie;

⁴⁸ In Nederland bracht de Nederlandse Dierenbescherming de welzijnsproblematiek in 1972 in openbaarheid. De Nationale Raad voor Landbouwkundig Onderzoek (NRLO) stelde in 1973 een *Commissie Veehouderij- Welzijn Dieren* in, met de opdracht de problematiek te inventariseren. De commissie bracht een omvangrijk rapport uit in 1975, dat 'als begin van brede maatschappelijke zorg en bemoeienis kan worden beschouwd' (Rutgers 1993: 17).

'kwam tot de conclusie dat Harrison in grote lijnen gelijk had als zij stelde dat er veel mis was in de veehouderij en dat het welzijn van dieren in het algemeen verwaarloosd werd' (de Waal 1987: 16).

Dit citaat getuigt van historische projectie: het woord 'welzijn' komt in het boek van Harrison als begrip niet voor. Pas in de jaren erna werd 'welzijn' binnen kringen van tegenstanders van de bio-industrie - eveneens een begrip uit die hoek - ontwikkeld tot begrip. In één van de volgende paragrafen kom ik hier nog op terug.

nostalgie

De onthulling van de 'realiteit' was een schok, omdat het niet voldeed aan een traditioneel beeld; een beeld dat minder conflicterend was met de gevoelens en houdingen van de beschaafde mens.

'In zekere mate (...) heeft de mens altijd dieren gehouden en wel speciaal heeft hij dit gedaan ten behoeve van zijn voedselvoorziening. Tot voor kort echter waren deze dieren eenlingen, wie het geboorterecht op groenland, zonlicht en frisse lucht werd gelaten; zij mochten voedsel zoeken, rondlopen en de wereld ontmoeten, zij mochten in feite leven' (Harrison 1965: 14).

'Natuurlijk verschilt de benadering van het dier in de bio-industrie niet wezenlijk van die houding van de boer in meer traditionele vormen van veehouderij. Ook daar zal de veehouder zijn dieren beoordelen op hun bruikbaarheid. Maar de traditionele boer kent zijn dieren nog individueel, kan ze daarom ook nog als individu zien en waarderen. In zo'n traditionele situatie is er voor de boer nog de gelegenheid een emotionele band met zijn vee op te bouwen en in stand te houden' (Schenk 1988: 40).

Veel van de protesten tegen de bio-industrie werden dus afgezet tegen de situatie zoals (men dacht dat) het vroeger was, de 'betrekkelijk natuurlijke omstandigheden van de traditionele boerderij' (Singer 1994: 145).

'De laatste jaren is de moderne veelteelt door een rage tot intensivering overvallen. Met deze storm is alles wat traditioneel was weggevaagd. Weg zijn de landelijke tafereels van groene landdouwen met dieren gestoffeerd en de koppels kippen, die tevreden naar voedsel scharrelden. Daarvoor in de plaats zijn er een soort fabrieksgebouwen verrezen, waarin dieren een ellendig bestaan uitzitten zonder ooit aarde onder hun voeten te voelen, zonder ooit zonlicht te zien of de elementaire bevrediging te smaken van het vinden van natuurlijk voedsel' (Harrison 1965: 7).

'De realiteit van de moderne dierenfabriek staat in scherpe tegenstelling tot de boerderij, zoals wij die ons in onze fantasie voorstellen. Zo'n droom-boerderij is een plezierig, vredig plekje op aarde, waar springerige kalfjes hun snoetjes tegen de zachte huid van hun moeder wrijven, rondhuppelen op grazige weiden; waar varkens zich genoeglijk knorrend in hun modderpoelen wentelen; waar kakelende kippen rondscharrelen op het weidse erf' (Mason 1981: 13).

'De meeste mensen, vooral in de steden, schijnen de processen, door middel waarvan het voedsel op hun tafel komt, niet te kennen of, als ze deze al kennen, het gemakkelijker te vinden er niet aan te denken. Veel mensen hebben van de landbouw nog steeds het beeld voor ogen van dieren, die vredig grazen in de wei, van koeien die op schilderachtige boerderijen geduldig op het melken wachten, van kippen die voor zij op stok gaan nog één keer worden gevoerd of van schapen die door ijverige honden bijeen worden gedreven; kortom van heel die vertrouwde sfeer die het traditionele erf omgeeft' (Harrison 1965: 12).

'een gemakkelijk en tevreden leven, een leven voorzien van de natuurlijke genoegens van een dierenbestaan en vrij van de ontberingen die wilde dieren moeten doorstaan in hun strijd om te overleven. Deze geruststellende veronderstellingen hebben weinig te maken met de werkelijkheid van de moderne veeteelt. Om te beginnen wordt de veeteelt niet langer bedreven door eenvoudige boeren. Grote ondernemingen en lopende band-produktiemethoden hebben landbouw in de laatste vijftig jaar veranderd in landbouwindustrie. (...) De grote ondernemingen en hun concurrenten houden zich niet bezig met een gevoel van harmonie tussen planten, dieren en de natuur' (Singer 1994: 142-3).

'Door het mechanisch reinigen van de hokken wordt de tijd, die de verzorger aan de dieren besteden moet, nog verder teruggebracht en het gevoel van eenheid met zijn veestapel, dat voor de traditionele boer zo karakteristiek was, wordt als oneconomisch en sentimenteel verworpen' (Harrison 1965: 11).

De *Trouw* van 25 augustus 1979 haalt in een artikel over de veranderingen in *het aanzien* van boerderijen cultuurfilosoof en theoloog dr. F. de Graaff aan over de moderne boerderij:

'waarin het dier nooit zijn oorspronkelijke levensstaat, zelfs maar voor een ogenblik beleeft zonder enige natuurlijke beweging als lopen en vliegen, voedsel pikkend zoveel als nuttig is voor vlees- en eierenproductie, zonder dag of nacht te kennen; met een levensduur die op de dag af door de demonen der economie bepaald is...'

Maar dat is niet de enige verandering die hij betreurt:

'De Graaff wijst in de moderne architectuur de eenvormigheid, de uniformiteit af als een 'kweekplaats van de massageest': 'doordat is vergeten wat oorspronkelijk wonen is, wordt het mens-zijn bedreigd'. Hij meent dat juist de oude boerderijen tegemoetkwamen aan het 'ware wonen', doordat delen van het huis heenwezen naar een diepere werkelijkheid. (...) 'De achterdeur diende voor het gewone verkeer met de aarde. De oude boerderijen hadden ook een andere deur met een sacraal, godsdienstig karakter. Dit was de voordeur, die gebruikt werd bij de gebeurtenissen in het leven, die onmiddellijk met de eeuwigheid samenhangen, als doop, trouwen en begrafenis.'

De hofstede wordt in het artikel beschreven als 'ontstaan uit een eeuwenoude wisselwerking tussen mens, landschap en cultuur. Het gaat hier dus kennelijk om meer dan alleen de behandeling van de dieren. Het gaat om het geheel, een 'gevoel van eenheid', 'harmonie'. De protesten richtten zich tegen de industrialisatie van de veehouderij: niet tegen het recht van mensen dieren te doden voor consumptie, maar tegen de manier waarop dat recht werd uitgeoefend. De (vroeg) protesten tegen de bio-industrie waren doortrokken van een gevoel van nostalgie en een afkeer van de moderne beschaving, die werd ervaren als overheersend en onderdrukkend. Daar tegenover wordt een ideaal van individuele vrijheid geplaatst;

'Kostprijsbewaking, speciale voedingssystemen, het zal allemaal best thuis horen in een robotstaat; maar als dit nieuwe systeem werkelijk de toekomst is, dan zal ik des te eerder ophouden met zowel boer als dierenarts te zijn' (Mason 1981: 171)

'Steeds meer en meer krijg ik een aversie tegen de sneeuw-bal ontwikkeling van de moderne veelteelt-methoden. Als wij deze onnatuurlijke systemen als aanvaardbaar beschouwen, wat is daarvan de betekenis voor de mensheid? Vrijheid van beweging en uitingsmogelijkheden zouden niet het exclusieve domein van de mensheid behoren te zijn' (Mason 1981: 172).

'De moderne wereld dient de goden van snelheid en kwantiteit en die van het vlugge en vlot verkregen voordeel. Uit deze afgodendienst zijn monsterachtigheden voortgekomen, die nochtans lange tijd niet als zodanig werden herkend' (Harrison 1965: 7).

'Arbeidsbesparing, mechanisatie, schaalvergroting en integratie. Al die sacrosante moderne woorden waarmee reeds in de vorige eeuw de ambachtsman onder de wals van de industrie en daarmee aan de lopende band terechtgekomen is en waarmee in deze eeuw de veehouder en zijn vee hetzelfde lot ondergaan' (Stol 1977: 9).

In de bovenstaande citaten werd traditioneel gelijkgesteld aan natuurlijk, gevoel van eenheid, harmonie, eenvoud, vreedzaam, individueel, vrij, kwaliteit. Daartegenover de moderne robotstaat; snel, kwantitatief, onnatuurlijk, geweten-

loos, een 'kweekplaats voor de massageest', bedreiging voor het 'mens-zijn'. Harrison noemde de moderne veeteeltmethoden zelfs 'ongerijmd primitief'.

De nostalgische tendens was niet slechts te ontwaren in het protest tegen de bio-industrie. Het verzet tegen de industrialisering van de veehouderij moet gezien worden als onderdeel van een veel bredere stroming. De jaren zestig en zeventig werden gekenmerkt door bewegingen van verzet tegen het heersende cultuurpatroon. Zoals in het vorige hoofdstuk naar voren kwam fungeerde de Tweede Wereldoorlog en met name de Holocaust als aanzet de idealen van de moderne beschaving en vooruitgang te betwijfelen, hoewel deze twijfels natuurlijk niet voor het eerst in het voetlicht traden⁴⁹. Deze idealen hadden sindsdien veel van hun glans verloren.

De provo-, hippie- of 'encounter'bewegingen uit de jaren zestig en zeventig zijn op te vatten als marxistisch geïnspireerd verzet tegen de burgerlijk-kapitalistische samenleving. In hun verwerping van de gangbare machtsstructuren en van vreemdingsverschijnselen binnen de gendustrialiseerde en gecommmercialiseerde wereld (de moderne beschaving), gebruikten ze dikwijls de natuur als antipool⁵⁰ (Schacknat 1993: 102). De natuurliefde is reeds sinds de Romantiek verweven met het ideaal van individuele vrijheid (Schacknat 1993: 100).

In deze periode kregen ook de sociale wetenschappen een maatschappij-kritisch karakter. De kritische theorie van de neomarxisten van de *Frankfurter Schule*, ontwikkeld tijdens en vlak na de Nazi-terreur, kwam aan het einde van de jaren zestig weer in hernieuwde belangstelling te staan. Hun kritische theorie vat de heersende kritiek op de verworvenheden van de beschaving samen als de 'dialektiek der verlichting'. De maatschappij van vandaag is de weg ingeslagen van een mondiale maatschappij van macht en geautomatiseerde beheersing. Vrijheid en verlichting neigen naar hun tegendeel en slaan dialektisch om in verblinding, onderdrukking en massaal bedrog. De moderne samenleving werd gezien als een toonbeeld van de dialektiek der verlichting. Ondanks de schijn van het tegendeel is ze onvrij en verblind door ideologie. De theoretici van de *Frankfurter Schule* streefden naar een theorie van 'kritische ontmaskering' en een praktijk van maatschappelijke bevrijding (Klapwijk 1977: 2, 122).

De jaren zestig en zeventig kunnen een fase van emancipatie of verzet genoemd worden (zie ook hoofdstuk 2). De opklimmende groep kreeg meer machtskansen en zelfbewustzijn, de dominante groep ziet zich genoodzaakt een sterkere terughouding te betrachten en zich sterker af te sluiten voor de opklimmende groep. Contrasten en spanningen in de maatschappij komen in deze fase sterker naar

⁴⁹ Zoals eerder vermeld, bracht de Eerste Wereldoorlog ook een schok teweeg, en het verwerpen van 'de beschaving' was het centrale element in de Romantiek.

⁵⁰ Allerlei werk in cultuurkritische traditie gaat vaak samen met romantische idealisering. In de sociale wetenschappen is het werk van bijvoorbeeld Christopher Lasch of Arlie Russel Hochschild hier een voorbeeld van (Wouters 1990: 169, 177).

voren (Elias 1990b: 322-3). De nadruk komt in een dergelijke periode te liggen op strijdige belangen. Deze worden 'ontdekt', oude omgangsidealen worden 'herkend' of 'ontmaskerd' als onderdrukkend of dociel. 'Toen in de jaren zestig en zeventig strijdige belangen de voorrang kregen doemde veel onrecht op' (Wouters 1990: 104). Het verwijt van hypocrisie zal in deze fase luider klinken, en men zal eerder een verantwoordelijke of schuldige aanwijzen voor het ontmaskerde onrecht.

Dit onrecht vond dus onder andere plaats in de nieuwe dierenfabrieken. In deze periode kreeg het de kans 'onthuld' te worden. De nieuwe organisaties die zich tegen 'dierenleed' verzetten waren militanter en actiever dan de enigszins burgerlijke, brave dierenbescherming. Overigens is de militantie vanaf het einde van de jaren tachtig ook teruggelopen. Deze periode, die aangeduid kan worden als een fase van (re)formalisering, assimilatie en berusting, laat een grotere gerichtheid zien op overleg en gemeenschappelijke belangen (Wouters 1990: 105). Ter illustratie:

'Met wat *Peta* doet hebben we weinig te maken', zegt Gert Laugs van de *Stichting Lekker Dier* in Utrecht enigszins afstandelijk. In vroeger tijden maakte *Lekker Dier* furor met acties waarbij de kooien van kippen in legbatterijen werden opengezet, kettingzeugen werden losgesneden. Nu noemt Laugs de 'kwastie-kistkalf' een 'permanent aandachtspunt in de daartoe geëigende organen'. 'We hebben een aantal jaren geleden toch meer voor die positieve lijn gekozen. Meer op het overlegcircuit gericht dan op het mobiliseren van de bevolking. We mikken op een geleidelijke mentaliteitsverandering bij de consument en voeren daarom liever geen harde acties' (*NRC Handelsblad*, 20 februari 1995).

Ook wordt de verantwoordelijkheid of schuld niet meer ondubbelzinnig bij één partij gelegd, zoals 'de grote ondernemingen' of het 'kapitalisme'⁵¹. In de herziene versie, uit 1994, van *Dierenbevrijding* schrijft Singer;

'Het doel is, aan te tonen dat met deze methoden (moderne veeteeltmethoden, MvdW) dieren van geboorte tot slacht een ellendig leven lijden. Ik wil echter nogmaals benadrukken dat het niet mijn bedoeling is om mensen die dieren deze dingen aandoen, te bestempelen als wreed en slecht. Integendeel, er is geen fundamenteel verschil tussen de houding van de consumenten en die van de producenten' (Singer 1994: 143).

⁵¹Als gevolg van het toegenomen besef van gegeneraliseerde afhankelijkheid werd de 'schuld' overigens al neergelegd bij vrij algemene, onpersoonlijke en abstracte categorieën; de individuele, moderne boer werd als zodanig bijna nooit aangevallen.

emancipatie & informalisering

De emancipatiebewegingen droegen een nieuw ideaal uit, waarin een sterke afkeer van de dwang van anderen - voornamelijk in de vorm van strikte gedragsvoorschriften - tot uiting kwam. In die zin verworpen zij juist traditie; de traditionele omgangsvormen en moraal. Deze werden als onderdrukkend ervaren en ook 'als zodanig aangevallen' (Wouters 1990: 45).

'Het nieuwe ideaal bestond eruit het gedrag geheel zelfstandig te sturen, op eigen kracht, door 'zichzelf' te kennen en anderen 'aan te voelen' (Wouters 1990: 47).

Hieruit spreekt een sterk gegroeid individualiteitsbesef, dat ook tot uitdrukking komt in woorden als 'zelfactualisering', 'zelfontplooiing', 'bewustwording' of 'persoonlijkheidsgroei', die toen aan populariteit wonnen. Het veronderstelde ook een nieuw 'fatsoen', hoewel dat woord, net zoals woorden als 'normen', en 'regels', als uitingen van bekrompen, klein-burgerlijke moraal werden vermeden.

'Het ging hen om vrijheid, gelijke kansen en zelfbeschikking, om een anders gedefinieerd fatsoen, om een 'echt' van binnen doorvoeld fatsoen dat ontdaan is van door statusoverwegingen ingegeven motieven' (Wouters 1990: 48).

In de traditie van de civilisatietheorie van Elias zijn de hier beschreven veranderingen die zich in de jaren zestig en zeventig voltrokken beschreven als *informalisering*. In *Van Minnen en Sterven* probeert Cas Wouters aan te geven hoe informalisering past binnen het civilisatieproces als geheel, omdat het op het eerste gezicht een bewijs lijkt voor het veranderen van richting van het civilisatieproces. Immers, in plaats van dat de richting van het proces beschreven kan worden als; 'veel van wat eens was toegestaan, is nu verboden', kunnen de ontwikkelingen in de jaren zestig en zeventig beschreven worden als: 'veel van wat eens verboden was, is nu toegestaan'.

Elias zelf noemt perioden van informalisering, zoals de *roaring twenties*, een zwenking, een 'heel licht teruggebben' (Elias 1990a: 253). Tegelijkertijd geeft hij aan dat het vaak een versoepeling van gedrag betreft 'binnen het kader van een binding en omvorming van de affecten, die in zeer hoge mate als gewoonte aangekweekt en automatisch geworden zijn' (1990a: 254). Met andere woorden; lossere zeden vereisen dikwijls een hoge mate van zelfcontrole en driftbeteugeling.

Volgens Wouters zijn de informaliseringsprocessen in de jaren zestig en zeventig vanuit de civilisatietheorie niet te verklaren zonder de notie 'toename van

variaties'. Mensen neigen in de loop van het civilisatieproces, zo stelt Elias (zie ook hoofdstuk 2), naar het 'gelijkmatiger beheersen van affecten'. De contrasten in gedrag zijn afgenomen; emoties schieten steeds minder vaak *in extremo* naar boven of naar beneden. Deze 'afname van contrasten' gaat gepaard met een 'toename in variaties'; mensen onderscheiden steeds meer nuances in gedrag en gevoel, en accepteren ook meer variaties in gedrag. De sociale controle op gedrag is eveneens genuanceerder geworden. Dit betekent echter niet, waarschuwt Wouters, dat 'het er minder op aan komt dan vroeger hoe men zich gedraagt' (1990: 44). Bij een evenwichtiger machtsbalans gaan de manieren waarop mensen met zichzelf en elkaar omgaan, een grotere rol spelen bij het vaststellen van hun onderlinge rangorde. Het kunnen onderscheiden van fijne nuances in gedrag en gevoel, en het vermogen om daar flexibeler op te reageren is van groter belang geworden voor iemands respect en zelfrespect (Wouters 1990: 99).

'Kortom, er mag enerzijds meer en de mensen zijn gevoeliger geworden voor 'verzachtende omstandigheden', zodat ze toleranter voor elkaar zijn, maar ze zijn anderzijds ook intoleranter, omdat ze eveneens gevoeliger zijn geworden voor 'bezwarende omstandigheden' en tot een verfijnder en scherpere be- en veroordeling van elkaar in staat zijn.'

Volgens Wouters betekent toenemende informalisering dat deze nuancering van gedrags- en affectreguleringen zich voortzet, en dat tegelijkertijd gedragsvoorschriften die bedoeld waren als 'distinctiemiddel' ten opzichte van lagere groepen, verdwijnen of afgezwakt worden (1990: 45).

Dit veronderstelt een afname van machtsverschillen tussen mensen. Processen van informalisering hangen dan ook direct samen met emancipatieprocessen. Het proces van toenemende interdependentie, door Elias beschreven, had zich na de Tweede Wereldoorlog (misschien wel versneld) doorgezet, en binnen de 'verzorgingsstaat' was de toegenomen welvaart gelijkverdeelde. Dit had de machtskansen van allerlei groeperingen vergroot. In de jaren zestig en zeventig werden deze machtskansen - in de jaren ervoor ontstaan - gegrepen (Wouters 1990: 103).

Wanneer machtsverschillen afnemen en voormalige buitenstaanders in de 'maatschappelijke machtscentra' weten door te dringen, veranderen ook de omgangsvormen en de heersende gedragsstandaard van de voorheen dominante groepen.

'Gedragswijzen werden niet alleen van boven naar beneden overgedragen, maar, mét het verschuiven van het sociale evenwicht, ook van beneden naar boven' (Elias 1990b: 336).

In de overgangsfase van de jaren zestig en zeventig waren het vooral vertegenwoordigers uit een jongere generatie van de gevestigde burgerij die 'assimileerden', en zich afzetten tegen de oude distingerende omgangsvormen en affectreguleringen (Wouters 1990: 43). De verzwakking van de voorbeeldfunctie van de aan macht verliezende groeperingen betekende niet meteen dat de aan macht winnende groepen een even zo sterke voorbeeldfunctie konden overnemen. In de jaren zestig en zeventig was de onzekerheid over de manier waarop mensen zich ten opzichte van elkaar dienden te gedragen, gegroeid. Er was dan wel meer variatie in gedrag mogelijk, maar, zoals eerder gezegd, dat betekende niet dat het gedrag er minder toe deed.

'Het toegenomen belang van omgangsvormen bleek mede uit de opkomst en de groei van het welzijnswerk en de andragologie. De vraag 'Hoe hoort het eigenlijk?' werd in de jaren zeventig aan de sociale academies en universiteiten vol ijver bestudeerd en onderwezen, maar wel onder heel andere benamingen' (Wouters 1990: 50).

De omslag die zich in de jaren zestig en zeventig van deze eeuw voltrok is dus een uiting van geringer wordende machtsverschillen. Overgeleverde superioriteit, ongelijkheid, dwang en onderdrukking werden daardoor meer als pijnlijk ervaren en met gevoelens van gêne beladen. Het nieuwe ideaal dat in de jaren zestig en zeventig werd uitgedragen, was individualistisch en anti-autoritair. Autoriteit moest verdiend worden door individuele prestaties en kwaliteiten. Dit toenemende individualiteitsbesef en de gerichtheid op de autonomie van het individu dat zo kenmerkend is geworden voor deze periode 'veronderstelt een zeer hoge mate van zelfdwang; het vormde een vérstrekkende en wijdverbreide uiting van onvrede en verzet tegen de dwang van anderen' (Wouters 1990: 47). Individualisering is dus op te vatten als een toenemende maatschappelijke dwang tot zelfdwang.

identificatie

Door vermindering van de machtsverschillen was de sociale en psychische afstand tussen de sociale klassen minder scherp geworden. Met de toename van welvaart werden problemen van materieel gebrek minder acuut, en het uitblijven van een nieuwe oorlog deed ook problemen van geweld naar de achtergrond verdwijnen. In deze situatie was er ruimte voor meer aandacht voor manieren waarop mensen met zichzelf en met elkaar omgaan. Wouters spreekt van een toegenomen identificatie van mensen met elkaar, die niet los is te zien van de eerder gesignaleerde toegenomen individualisering.

'Naarmate het netwerk van onderlinge afhankelijkheden waarin mensen leefden zich uitbreidde en verdichtte, de machtsverschillen verminderden en meer groepen vertegenwoordigd raakten in de belangrijkste machtscentra, groeide de druk om zich naar elkaar te richten en zich met elkaar te identificeren. De betrokkenen werden gehouden zich naar dezelfde standaarden voor de regulering van gedrag en gevoel te richten, en daardoor groeiden zowel het verlangen als de kansen om zich binnen die grotere identificatie-eenheid van elkaar te onderscheiden. De differentiaties, de nuances namen daardoor toe en werden als belangrijker ervaren. Beide, zowel individualiteitsgevoelens als solidariteitsgevoelens namen dus in onderlinge samenhang toe' (Wouters 1990: 34).

De spanning die hiertussen bestaat, werd daarmee ook problematischer. Er is als het ware een spanningsveld ontstaan tussen verantwoordelijk burgerschap en het ideaal van individuele vrijheid. Dit kon leiden tot een romantisch gevoel naar tijden waar deze spanning nog niet zo groot was, waar het individu, het 'ware zelf' nog niet zo sterk aan strakke sociale regulering was onderworpen. We zagen dit in de citaten uit de vorige paragraaf, met name in het citaat over het verdwijnen van de hofstede, waarin de angst voor 'massa-geest' wordt uitgesproken. 'Natuurlijkheid' wordt opgeworpen als de belichaming van de gewenste vrijheid, maar ook 'puurheid' in tegenstelling tot een als leugenachtig ervaren 'cultuurlijkheid' (Schacknat 1993: 102).

De spanning tussen individualiteit en solidariteit wordt duidelijker merkbaar in situaties waar machtsverhoudingen minder ongelijk worden, en gaat gepaard met spanningen tussen impulsen en impulsbeheersing. Dit had tot gevolg dat men meer aandacht ging besteden aan emoties en het uiten van gevoelens, waar voorheen nog een vrij sterk taboe op lag (zie ook hoofdstuk 3). De gedachte heerste ook hier dat wanneer maar de onderdrukking van maatschappij en maatschappelijke instituties zou wegvallen, de *natuurlijke* zelfregulering van individuen als vanzelf tevoorschijn zou komen (Wouters 1990: 171).

De jaren zestig en zeventig moeten beschouwd worden als een korte-termijnfase in het lange-termijnproces van informalisering. De richting van het proces verloopt weliswaar in de richting van een grotere toename van gedrags- en gevoelsalternatieven, maar er zijn 'zwenkingen' waar te nemen. Meestal werden korte-termijnfasen van informalisering (bijvoorbeeld de jaren zestig en zeventig) gevolgd door korte-termijnfasen van (re)formalisering (de jaren tachtig). In de fase van (re)formalisering worden de gedrags- en gevoelsalternatieven ten dele weer beperkt, maar het merendeel wordt onderdeel in een meer vaste gedragscode (Wouters 1990: 101). De hierboven gesignaleerde onzekerheid over de manier waarop mensen zich dienen te gedragen wordt dan minder.

Wouters concludeert dat de veranderingen in het dominante patroon van affectbeheersingen erop wijzen dat het civilisatieproces in de jaren zestig en

zeventig niet significant van richting was veranderd. Informalisering is:

'inderdaad een *ombuiging* van het Westeuropese civilisatieproces in de zin van een uitbreiding van de toegestane gedragalternatieven, maar tegelijk ook een *voortgang* in de richting van het krachtiger, stabielere, gelijkmatiger en meer omvattend worden van het dominante patroon van zelfregulering en emotieregulering, hetgeen door Elias als kenmerkend is beschouwd voor het civilisatieproces' (Wouters 1990: 54).

vrijheid, gelijkheid en autonomie

We kunnen nu de protesten tegen de bio-industrie plaatsen binnen het bredere veranderingsproces dat zich voltrok in de jaren zestig en zeventig. Uitingen van superioriteit en inferioriteit - dus ongelijkheid - en dwang werden steeds pijnlijker, terwijl vrijheid, autonomie en gelijkheid werden bezongen. Het gebod van wederzijdse instemming werd hiermee belangrijker (Wouters 1990: 99).

Er ontstond aan de ene kant een gerichtheid op andere mensen; in groeiende interdependentienetwerken worden mensen immers gedwongen meer rekening te houden met anderen en daaruit ontstond een grotere identificatie met elkaar (solidariteit). Aan de andere kant was een gerichtheid op zichzelf, op het individu, op autonomie (individualiteit). Dit veronderstelt een verregaande zelfcontrole en een gelijkmatiger regulering van het gevoelsleven. Men krijgt meer oog voor kleine variaties en nuances in gedrag en gevoel, zowel bij zichzelf als bij anderen.

Ook de belangstelling voor het 'verdrongen gevoelsleven' groeide. Verdringing en onderdrukking van emoties gingen steeds sterker als verwerpelijk en schadelijk gelden. Emoties raakten steeds meer geaccepteerd als richtsnoer voor gedrag, waar ze voorheen nog voornamelijk als bron van misdragingen werden gezien (Wouters 1990: 184).

Voor veel mensen, die nu veel meer variaties in psychisch leed konden waarnemen bij anderen en bij zichzelf, die zich sneller en met meer mensen konden identificeren, was de toestand van het dier in de bio-industrie pijnlijk omdat zij in staat waren dieren meer als gelijken te zien: zij konden zich eveneens meer met hen identificeren. Bovendien werd in de moderne dierenfabrieken wat de mens meer en meer als hoogste waarden ging beschouwen - namelijk vrijheid, gelijkheid en autonomie - meer dan ooit met voeten getreden.

Dat betekende dat de bio-industrie het prestige van de mens naar beneden haalde. Menselijkheid werd niet meer gedefinieerd in termen van voldoende sociale restricties en beheersing van animale impulsen. Dit was immers geen waarborg gebleken voor morele vooruitgang (naar maatstaven die dezelfde beschaving had voortgebracht). Het nieuwe fatsoen impliceerde een 'natuurstaat' die 'beschaafder',

in de zin van 'menselijker' was: een 'pre-societal morality', in termen van Bauman.

Ook nu zijn het dus weer veranderingen in de betrekkingen tussen mensen onderling - en niet zozeer de relatie tot de dieren zelf - die ervoor zorgden dat mensen zich het leed van het dier in de bio-industrie aantrokken. Niet het dier emancipeerde zich, maar groepen mensen. Ook hier geldt dat men zich eigenlijk inhoudt ten opzichte van dieren voor mensen, ook is het medelijden dat men voelt met het dier werkelijk, diep, en van binnenuit komend. In de eerste plaats kon men zich met de gedragscodes en -standaarden, gebaseerd op de nieuwe 'moraal' voorstaan op anderen, paradoxaal genoeg door het verwerpen van ongelijkheid. Wanneer in de jaren zeventig de vraag werd gesteld 'hoe hoort het eigenlijk?' betekende het zoiets als: hoe kan men 'menselijker' met elkaar omgaan.

'De oudere formele praktijken en 'goede' manieren herinnerden pijnlijk aan de oude ongelijkheid en in verzet daartegen werd de vraag 'hoe hoort het eigenlijk' omgebogen tot de vraag hoe mensen elkaar als gelijken kunnen behandelen' (Wouters 1990: 104).

Het nieuwe fatsoen verschafte 'morele bevrediging en distinctie, ontleend aan de grotere solidariteit en humaniteit waarop ze met hun gedrag aanspraak maakten' (Wouters 1990: 43).

Daarnaast impliceerde de onderdrukking en uitbuiting van dieren dat de waarden van vrijheid, gelijkheid en autonomie voor de medemens ook niet serieus werden genomen. Wie deze waarden immers 'echt' hoog had, kon niet met goed fatsoen verdedigen waarom dieren geen aanspraak maakten op onvervreembare rechten. Die grens lag niet besloten in deze principes. Dit was althans de teneur van de dierenrechtenfilosofie, die in 1974 zijn aanvang nam toen Peter Singer *Animal Liberation*⁵² publiceerde.

De hernieuwde belangstelling voor het lot der dieren die in de jaren zestig en zeventig opkwam, is dus onder andere op te vatten als een gevolg van de afname van verschillen tussen hogere en lagere groeperingen in de samenleving. Tot de jaren zestig was de dierenbescherming, van oorsprong een beweging binnen de hogere regionen van de samenleving, een 'brave' vereniging, die zich voornamelijk met criminele 'wreedheid' en 'incidentele' gevallen van dierenmishandeling bezighield. Zoals gezegd ontstonden uit de emancipatiebewegingen in de jaren zestig en zeventig tal van groeperingen die militanter waren dan de Dierenbescherming die zich met name richtten op de meer geïnstitutionaliseerde vormen van wreedheid ('the hidden cruelties') tegenover dieren, en die min of meer gericht waren tegen de gevestigde orde.

⁵²Het is niet toevallig dat Singer spreekt van *bevrijding*, een woord dat ondenkbaar zou zijn in de dierenbeschermingsbeweging van de negentiende en begin twintigste eeuw.

De dierenbeschermingsbeweging in de jaren zestig en zeventig houdt wat dat betreft misschien meer verband met de arbeidersbeweging aan het einde van de negentiende eeuw dan met de dierenbeschermingsbeweging uit diezelfde periode. Het verwijt van hypocrisie doemt in beide gevallen op (zie hoofdstuk 2). Aan het einde van de negentiende eeuw verweten socialistische geëde dierenbeschermers hypocrisie omdat zij zich wel zorgen maakten om een paling, maar geen oog hadden voor het leed van hun 'broeders en zusters'. In de jaren zestig en zeventig werd (door de jongere, intellectuele generatie van de geëde burgerij, die zich richtten naar de lagere groeperingen) de 'kapitalisten' en commerciële ondernemers achter de bio-industrie hypocrisie verweten wanneer zij de waarden van vrijheid en gelijkheid aanhingen terwijl ze tegelijkertijd dieren op een gewetenloze wijze exploiteerden.

Het verzet tegen het heersende cultuurpatroon in deze periode werd niet voor niets 'neomarxistisch' genoemd. Het was echter niet een kritiek op een bepaalde produktiewijze als oorzaak van onderdrukking en menselijk leed, zoals bij Marx, maar 'op een kollektieve denk-en handelwijze, een mentaliteit, een systeem van onderdrukking dat niet maar een klasse, maar de hele menselijke samenleving bedreigt, inklusief de geëxploiteerde natuur' (Klapwijk 1977: 19). De kritiek is niet ingegeven door solidariteit met de arbeidersklasse, die naast slachtoffer medeplichtige is geworden aan de onderdrukking. Het gaat nu meer om een lotsverbondenheid met de onderdrukte natuur en het onderdrukte menselijke leven als zodanig, waar en in welke vormen deze zich ook voordoen (Klapwijk 1977: 58).

op en top gezond

De 'instrumenten' uit de traditie van de dierenbescherming waarmee men de praktijken van de bio-industrie kon veroordelen waren 'mishandeling' of 'wreedheid'. Aan het begin van dit hoofdstuk heb ik reeds uiteengezet dat het concept 'wreedheid' tot dan toe eigenlijk alleen werd gebruikt in de persoonlijke, niet geïstitutionaliseerde, 'incidentele' gevallen van dierenmishandeling.

Het idee van 'lijden' werd tot dan toe voornamelijk gebruikt als een lichamelijke lijden, dat meestal een direct verband hield met gezondheid. Het was ook een direct zichtbaar lijden (met name als er letterlijk bloed aan te pas kwam).

Deze standaard van veroordeling was met de komst van de bio-industrie opeens dubbelzinnig geworden. De morele veroordeling van de moderne veeteeltmethoden kon ten eerste niet plaatsvinden op argumenten van fysieke gezondheid, omdat de kern van het protest op een ander vlak lag. Op zich is gezondheidsbewaking essentieel voor een efficiënte produktie, dus er is de veehouders veel aan gelegen ervoor te zorgen dat ziekteverwekkers hun bedrijf niet binnenkomen (dit wordt 'insleep' genoemd). De gezondheidstoestand van een dier kan in de bio-

industrie dus beter zijn dan op een traditionele boerderij:

'Toen kippen nog vrij op de grond gehouden werden hadden zij veel last van ziektes. Dat kwam doordat zij direct met ziekteverwekkers, onder andere in de mest, in aanraking kwamen. Bij de legbatterijen met hun roostervloeren valt de mest naar beneden. De kippen zijn minder vaak ziek' (de Waal 1987: 13).

Om 'insleep' te voorkomen zijn verschillende systemen ontwikkeld, die vaak een aantasting betekenden van het traditionele beeld van de boerderij door aanpassing van de bedrijfsgebouwen; de boerderij wordt klinischer. We hebben al gezien dat het protest tegen de bio-industrie zich voor een deel juist daar op richtte.

Een probleem van het begrip 'gezondheid' was bovendien dat in de bedrijfs-economische benadering van het begrip 'gezondheid', een goed producerend dier gelijk wordt gesteld aan een gezond dier. In de intensieve veehouderij wordt de gezondheidszorg voor de produktiedieren dienstbaar gemaakt aan de produktie, waarmee gezondheidsproblemen technische problemen worden. Aangezien dieren slechts een instrumentele waarde hebben, worden ziekten die bevorderlijk zijn voor het eindprodukt dus niet als ongezond beschouwd; het 'leven' op zich is immers geen doel, alleen een middel. Een zo lang mogelijke levensduur is in de intensieve veehouderij bijvoorbeeld niet belangrijk, vaak zelfs niet wenselijk. Zo is lange tijd bij kistkalveren met opzet bloedarmoede gekweekt, om het uiteindelijke eindprodukt, kalfsvlees, zo blank mogelijk te houden. Harrison schreef in *Dierenmachines*:

'De rapporten van de laatste tijd beginnen (...) aan te tonen dat (...) ook enkele [kalveren] blind zijn geworden, dat er vele een verwoeste lever hebben en dat ze allemaal in meerdere of mindere mate aan longontsteking lijden. Niettemin krijgen ze op het slachthuis allemaal het predicaat topkwaliteit' (Harrison 1965: 127).

Het kan ook zo zijn dat de intensieve manier van veeteelt zelf situaties creëert die het ontstaan en de verspreiding van ziekten bevorderen die wél nadelig zijn voor de produktie, zoals in de pluimveehouderij bijvoorbeeld 'vette leversyndroom' of 'batterijmoeheid'⁵³ (Boon 1984: 13). 'Factorenziekten' worden ze ook wel genoemd: gezondheidsproblemen als gevolg van 'zotechnische factoren' als fokkerij, voeding, huisvesting en bedrijfsvoering (Rutgers 1993: 14). Wanneer symptoombestrijding echter het meest gunstig uitvalt in de kosten-baten afweging, wordt daar de voorkeur aan gegeven.

⁵³Batterijmoeheid bij kippen uit de legbatterij is een aandoening aan het bewegingsapparaat, veroorzaakt door ontkalking van het skelet, die verlamingsverschijnselen en botbreuken teweegbrengt, waardoor de kippen veelal niet meer kunnen staan.

'..zoals de mensen vandaag de dag dokters beschouwen als wonderdoeners, die in staat zijn met geneesmiddelen de gevolgen van allerlei dwaze levenswijzen te overwinnen, zo zien deze veehouders de dierenartsen als de wondermensen van hun wereld, die middelen kunnen produceren om de gevolgen te bestrijden die het bespotten van de aard van het dier teweegbracht' (Harrison 1965: 16).

'Er werden veterinaire-zoötechnische bedrijfsbegeleidingssystemen ontwikkeld, met behulp waarvan gestreefd werd naar een geïntegreerde produktiebewaking' (Rutgers 1993: 14).

De 'gezonde' toestand die op deze manier wordt bewerkstelligd, wordt juist als verwerpelijk ervaren door de tegenstanders van de intensieve veehouderij.

Er traden in deze situatie ook een aantal gedragsstoornissen op, die niet als 'ziekte' konden worden beoordeeld. De meeste van deze stoornissen werden veroorzaakt door het feit dat voor vrijwel iedere bio-industriële produktie een ruime bewegingsmogelijkheid voor het dier ongewenst wordt geacht vanwege het ermee gepaard gaande energieverbruik (Algra 1972: 17). Het houden van bijvoorbeeld kippen in grote groepen in een beperkte en stimulansarme ruimte had gevechtsuitbarstingen tot gevolg, waarbij de dieren naar elkaars veren pikten en elkaar soms doodden en opaten. Men ontdekte echter dat zeer gedempt licht dit gedrag vermindert en daarom werd in het vervolg het licht zo gedempt mogelijk gehouden. Men maakte ook wel gebruik van andere technieken, zoals het afbranden van snavel⁵⁴.

welzijn

De omstandigheden in de intensieve veehouderij genereerden een nieuw begrip met behulp waarvan deze kon worden bestreden: het begrip 'welzijn'. Dit was een typisch begrip uit de jaren zeventig, waarin aandacht voor gevoel en emoties tot uitdrukking kwam. In de jaren zeventig verschoof de aandacht van welvaart naar welzijn. Ook de 'nieuwe' omgangsvormen werden in toenemende mate beoordeeld door overwegingen van maatschappelijk en individueel welzijn. Het is dus niet zo verwonderlijk dat dit begrip ook werd gebruikt in de strijd tegen de moderne, intensieve veehouderij.

'In het algemeen kan worden gesteld dat gezondheid een voorwaarde is voor welzijn. Omgekeerd gaat de stelling niet op; als dieren gezond

⁵⁴Om dezelfde reden wordt bij varkens de staart gecoupeerd: anders zouden zij elkaar de staart afbijten.

zijn, wil dit nog niet zeggen dat ook het welzijn in orde is' (Rutgers 1993: 94-5).

In de protesten tegen de bio-industrie werd dikwijls gerefereerd aan een 'natuurlijke' situatie van dieren, die op een traditionele boerderij wel zou hebben bestaan. Zoals we hebben gezien werd er gesproken over 'eenheid', 'harmonie' en een persoonlijke band tussen de boer, de natuur en de dieren. Deze elementen zijn in het begrip welzijn terug te vinden, alhoewel er nog altijd wordt getwist over de juiste definitie⁵⁵. Met de juiste definiëring zal ik mij niet bezig houden. Belangrijk zijn echter wel de terugkerende, kenmerkende elementen die bij elke poging om tot een definitie te komen een rol spelen, en de *reden* waarom een exacte definiëring wordt nagestreefd.

In de verschillende definities komen formuleringen voor zoals 'het leven in een redelijke harmonie met de omgeving, zowel uit fysiologisch als uit ethologisch oogpunt' (Commissie Veehouderij-Welzijn Dieren, 1975, Rutgers 1993: 44) of 'een toestand van fysieke en psychische harmonie van het dier met zichzelf en met de omgeving' (Lorz 1973).

Uit de definiëringen spreekt een 'holistische' benadering van het dier: niet alleen de lichaamsprocessen (fysiologie) en de afwezigheid van ziekten en verwondingen (pathologie) worden van belang geacht voor het welbevinden van een dier, maar ook het kunnen vertonen van een 'gedrag dat eigen is aan de soort' (ethologie). Functioneert een dier in alle drie opzichten 'normaal', dan zou het welzijn ongestoord zijn.

Het 'ethologische element' is echter het wezenlijk nieuwe van het begrip welzijn. Door dit element werden ook mentale processen bij het 'lijden' betrokken: bijvoorbeeld stress, verveling of neurose. Tegelijkertijd werd daarmee een moeilijk terrein betreden:

'Tot voor kort wilde geen enkele deskundige zijn of haar aanzien op het spel zetten door na te gaan hóe de dieren in een fabriek zich nu werkelijk 'voelden'. Dat zou betekenen dat men menselijke eigenschappen aan dieren zou toekennen en dat zou een doodzonde betekenen voor een wetenschapper, die nu eenmaal geacht wordt uitsluitend af te gaan op waarneembare gegevens' (Mason 1981: 41-2).

'Nu is welzijn een gevoel en een gevoel kun je niet meten. Dat maakte het voor de wetenschappers moeilijk een passende definitie van welzijn te formuleren' (de Waal 1987: 14).

⁵⁵Er is zelfs een onderzoek gedaan naar de vele gepubliceerde welzijnsdefinities: Ton Gordijn; *Het Welzijn van Dieren in de Bio-industrie, definities en achtergronden*, 1982 (Boon 1984: 7).

De dierenbeschermers echter probeerden 'welzijn' als duidelijk, wetenschappelijk, objectief begrip geaccepteerd te krijgen, en het tot een 'operationele grootheid' te maken. Binnen de actieve kringen van de dierenbescherming werden rationele, wetenschappelijke en objectieve feiten nagestreefd, die niet zijn verstoord door subjectieve (menselijke) emotionele, moraliserende gevoelens. Dit komt niet alleen tot uiting in de pogingen welzijn te definiëren, maar ook in pogingen het te *meten*.

Het onderzoek naar welzijn van dieren wordt overwegend verricht door 'biowetenschappers', zoals ethologen en gedragsfysiologen. Doordat welzijn ook verwijst naar mentale toestanden, die zich niet of nauwelijks op een bevredigende manier natuurwetenschappelijk (empirisch-rationeel) laten beschrijven, blijft dit echter een probleem. Objectieve, dus 'ware' uitspraken over welzijn kunnen alleen maar worden gedaan op basis van meetbare en toetsbare feiten. Volgens wetenschappelijke objectiviteitscriteria is de innerlijke beleving van dieren eigenlijk niet waarneembaar (Rutgers 1993: 96).

Het paradoxale is dat door deze pogingen het begrip welzijn een wetenschappelijke basis te geven, het zijn essentie weer dreigt te verliezen, zoals in het volgende voorbeeld naar voren komt:

'Eind juni 1994 presenteerde Prof. dr. Wiepkema, emeritus hoogleraar ethologie, een voorstel om dierenwelzijn meetbaar te maken door gedragsstoornissen en lichamelijke afwijkingen als maatstaf voor dierenwelzijn te hanteren. (...) Een (...) nadeel van de criteria, zoals voorgesteld door Wiepkema, is dat er nauwelijks rekening gehouden wordt met de natuurlijke gedragingen van dieren. (...) *Lekker Dier* is (...) van mening dat het natuurlijke gedrag meegenomen moet worden in het meten van het welzijn van dieren. Daarbij is het belangrijk dat wij niet alleen kijken naar uiterlijk waarneembare zaken, zoals ziekte en gestoord gedrag, maar ook vragen durven stellen naar subjectieve ervaringen van dieren. Zolang dergelijk onderzoek echter als niet-wetenschappelijk wordt bestempeld, blijft het gevaar bestaan dat dierenwelzijn gereduceerd wordt tot uitvalpercentages en ziektes en dat een enge kooi met een laag ziektepercentage en weinig stereotiep gedrag de stempel 'diervriendelijk' krijgt' (uit: *Lekker Dier*, december 1994, nr. 4).

Het streven naar objectieve criteria past bij het nieuwe terrein - dat van de onpersoonlijke, geïnstitutionaliseerde, 'hidden cruelties'- waar de dierenbeschermers pas vanaf de jaren zeventig echt actief in waren. Al aan het begin van deze eeuw werd duidelijk dat in dergelijke gevallen van dierenmishandeling - een term die daar bovendien niet op zijn plaats leek - men met 'een bloot beroep op humaniteit' niet ver zou komen. Om serieus genomen te worden moest men als het ware dezelfde taal spreken. Het taboe op 'subjectieve' morele oordelen en de angst sentimenteel te worden genoemd was in de jaren zeventig toegenomen en bovendien sterk verankerd in de psyche van de dierenbeschermer;

'Het zich doen leiden door gevoelens van hetzij medelijden of barmhartigheid is ons inziens een verkeerd vertrekpunt om tot de conclusie te komen dat een dier is mishandeld. Menselijke gevoelens corresponderen namelijk niet in evenredige mate met het leed dat dieren wordt toegebracht. Integendeel: wat wij erg vinden hoeft geen ernstige welzijnsbenadeling te betekenen en omgekeerd. Bovendien kan het eigen belang dat mensen hebben bij het benadelen van het welzijn van dieren veel van gevoelens van medelijden of barmhartigheid verdringen' (Boon 1984: 10).

Het werd als pijnlijk ervaren leed te meten naar menselijke gekwetstheid en menselijke maatstaven, wat in deze redenering onherroepelijk gebeurt wanneer men zich laat leiden door gevoelens van medelijden of barmhartigheid. Hierop gebaseerde subjectieve oordelen worden vertroebeld door machtsverhoudingen tussen mensen onderling, zijn vaak uitingen van ongelijkheid en van gevoelens van superioriteit, worden dikwijls beschouwd als hypocriet.

'Moraal' en 'beschaafdheid' leek steeds vaker plaats te ruimen voor het neutralere en meer objectieve 'ethiek'. Ethiek wordt gedacht gesteund te worden door feiten en waarheden die niet 'biased' zijn. In het volgende hoofdstuk zal ik hier op terug komen.

'Het feit dat degenen die protesteren tegen een wrede behandeling van dieren altijd zijn afgeschilderd als sentimentele, emotionele 'dierenvrienden' heeft ertoe geleid dat de hele kwestie van onze behandeling van niet-menselijke dieren volledig buiten beschouwing wordt gelaten in alle politieke en morele discussies van enig belang (...) Dit boek doet geen sentimenteel beroep op sympathie voor 'schattige' dieren (...) Nergens in dit boek doe ik (...) een beroep op de gevoelens van de lezer zonder dat deze met rede ondersteund kunnen worden. Als er onaangename dingen moeten worden beschreven, zou het niet eerlijk zijn om te proberen ze op een manier te beschrijven die zo neutraal is dat het wezenlijk onaangename ervan verborgen blijft. Je kunt niet objectief schrijven over de experimenten die 'artsen' in de nazi-concentratiekampen uitvoerden op wat in hun ogen 'Untermenschen' waren, zonder emoties op te wekken. De uiteindelijke rechtvaardiging van het verzet [er]tegen is echter niet sentimenteel. Het is een beroep op algemeen aanvaarde fundamentele morele principes en het is de rede, niet het gevoel, die eist dat deze principes worden toegepast op de slachtoffers' (Singer 1994: 16).

6

" SLEUTELN AAN DE SCHEPPING "

De intensieve veehouderij heeft in haar streven naar een zo hoog mogelijke produktie dankbaar gebruik gemaakt van techniek en wetenschap. Sinds het einde van de jaren zeventig werd de biotechnologie als instrument voor de verfijning van produktieverhogende technieken in de intensieve veehouderij steeds interessanter. Dit gaf ook een nieuwe wending aan de discussie over de positie en behandeling van de dieren in de bio-industrie. Een hogere en meer efficiënte produktie, zonder de welzijnsproblemen bij de dieren die eerder door dit streven ontstonden, behoort in principe tot de mogelijkheden van de biotechnologie.

In het vorige hoofdstuk zijn deze 'welzijnsproblemen' - zo geformuleerd door tegenstanders van de industrialisering van de veehouderij - aan de orde gekomen. Essentiëel in het begrip 'welzijn' is het belang dat gehecht wordt aan 'realisering van een soortspecifieke aanleg en de bevrediging van (soortspecifieke) behoeften'. Met behulp van wetenschappen zoals ethologie en ecologie werd geprobeerd dit criterium ook meetbaar en kwantificeerbaar te maken.

Om dit te kunnen doen moest men een standpunt innemen over wat 'normaal' ('natuurlijk') gedrag is. Idealiter zou dit het gedragsrepertoire zijn van de in de vrije natuur levende soortgenoot. In de praktijk van de bio-industrie echter kwalificeerde men als 'normaal' het gedragspatroon van soortgenoten in een door de mens gecreëerd en gecontroleerd leefmilieu, 'waarvan mag worden aangenomen dat de dieren daarin in 'redelijke harmonie' kunnen leven' (Rutgers 1993: 98).

Het meten van welzijn bleef door dergelijke vage en aan de praktijk

aangepaste definities een punt van discussie. En in dit hoofdstuk zal blijken dat het begrip 'welzijn' de dierenbeschermers niet altijd behulpzaam was in de veroordeling van de behandeling van de dieren. Het is namelijk goed mogelijk dat een dier zodanig is aangepast aan de door de mens gecreerde omgeving dat het dier geen verschijnselen van 'onwelbevinden' vertoont. De aanpassing kan vanuit het dier zelf geschieden, maar ook door de mens zelf worden geforceerd, bijvoorbeeld door middel van selectie in de fokkerij, zoals ook in het vorige hoofdstuk even naar voren kwam.

Deze voortplantingstechnieken worden voortdurend verfijnd en verder ontwikkeld. Daarbij probeert men steeds een stap eerder in te grijpen in het ontstaansproces van dieren (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 77). De biotechnologie creert de mogelijkheden hiervoor. Naarmate de kennis van de genetica toeneemt, groeit ook de mogelijkheid om op DNA-niveau te 'sleutelen' aan landbouwhuisdieren. Eerder ontwikkelde en op grote schaal toegepaste technieken zoals kunstmatige inseminatie, *in vitro*-fertilisatie en embryotransplantatie bieden de mogelijkheid ook het groeiproces van het gemanipuleerde materiaal zo veel mogelijk te beheersen. Biotechnologie vormt daarmee een voortzetting van al bestaande wetenschappelijke methoden en technieken (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 77).

'Men zou zich het hypothetische geval kunnen voorstellen dat door gerichte selectie, gebruikmakend van de moderne biotechnologie zoals genetische manipulatie, de wroetbehoefte bij varkens en de scharrelbehoefte bij kippen kan worden geëlimineerd. Ook zou men aan dieren 'welzijnsgenen' kunnen geven of dieren kunnen behandelen met een anti-stress' vaccin, met als resultaat dat dieren geen verschijnselen van onwelbevinden meer vertonen' (Rutgers 1993: 98).

Rutgers spreekt nog over een hypothetisch geval. In het nu volgende komt een 'echt' geval aan de orde; een experiment dat weliswaar nog niet direct tot doel had een dier zonder welzijnsproblemen te creëren, maar met een doel dat wel indirect aan dit streven verbonden kon worden; het experiment dat de geboorte betekende van de stier 'Herman'.

herman

De stier Herman was het produkt van een experiment waarmee het in 1989 opgerichte bedrijf Gene Pharming Europe BV koeien wilde 'maken' waarvan de melk de menselijke variant van het eiwit lactoferrine zou bevatten. Dit humaan lactoferrine, dat in moedermelk voorkomt, zou een ontstekingsremmende werking

hebben. Om koeien humaan lactoferrine te laten produceren moet eerst hun erfelijk materiaal veranderd worden. Het menselijk gen dat zorgt voor de aanmaak van lactoferrine, moet worden ingebracht bij een koe. Met andere woorden: de koe moet genetisch gemanipuleerd of genetisch gemodificeerd worden.

Deze techniek staat nog in de kinderschoenen. Beginnend met 2470 koeietjes lukte het de onderzoekers van Gene Pharming uiteindelijk in de reageerbuis 129 genetisch gemodificeerde embryo's te kweken. Deze werden ingeplant in 'ontvangsterdieren' oftewel draagkoeien, wat leidde tot 21 zwangerschappen, waaruit weer 16 gezonde kalveren werden geboren. Daarvan bleek slechts één kalf 'transgeen' te zijn. Dit stierkalf, geboren op 16 december 1990 en Herman gedoopt (naar zijn geestelijke vader Herman de Boer), had vreemd erfelijk materiaal in al zijn lichaamcellen (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 81).

Daar Herman zelf geen melk kon geven, moesten zijn vrouwelijke nakomelingen het humaan lactoferrine gaan produceren. In de loop van 1992 was Herman oud genoeg om nakomelingen te verwekken zodat Gene Pharming toen kon gaan fokken met de stier.

ethiek

'Herman, wiens erfelijk materiaal werd voorzien van een menselijk gen, groeide uit tot veel meer dan een stier in een stal op een proefboerderij in Lelystad. Hij werd een dossier, een media-event en een ethische kwestie. Hij werd de hoop van mensen met chronische ziekten en de wanhoop van dierenbeschermers. Hij was onderwerp van kamerdebatten, publieke discussies, borreltafelgesprekken en postercampagnes. Er is in de kleine vier jaar die Herman inmiddels heeft geleefd over hem geschreven door zulke uiteenlopende kranten als *het Agrarisch Dagblad*, *De Telegraaf*, *Die Zeit* en de *Wall Street Journal*. Hij figureerde in documentaires van de VPRO en de IKON, in actualiteitenprogramma's van de TROS en de AVRO en in nieuwsuitzendingen van de Duitse ZDF en de Britse BBC. Herman is, kortom, een ster' (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 9-10).

We kunnen uit dit citaat in ieder geval constateren dat hier blijkbaar geen sprake was van een verborgen gehouden 'wreedheid', die een werkelijkheidsschok teweeg bracht toen het in de openbaarheid kwam. Het publiek werd op allerlei manieren geïnformeerd over het feit dat dieren gebruikt worden in experimenten met genetische manipulatie.

Experimenten zoals die waaruit Herman werd geboren, konden onder andere om die reden ook niet 'zomaar' plaatsvinden. Toen het bedrijf Gene Pharming werd opgezet werd in dezelfde periode in Den Haag de 'Commissie Advies Ethiek en Biotechnologie' bij dieren ingesteld, die de minister van Landbouw moest adviseren over wetgeving op dit gebied. Later werd in de nieuwe Gezondheids- en Welzijnswet

voor dieren⁵⁶ een wijziging opgenomen met betrekking tot genetische manipulatie bij dieren. Dat gaat uit van het zogenaamde *nee, tenzij...* principe: genetische manipulatie bij dieren is in principe verboden en wordt alleen toegestaan wanneer aan een aantal strenge voorwaarden is voldaan. Eén van de eisen is dat het onderzoeksvorstel ethisch wordt getoetst. De daartoe in het leven geroepen 'Commissie Ethische Toetsing Genetische Modificatie van Dieren' (Commissie-Schroten II) kijkt naar de mogelijke nadelige effecten voor de betrokken dieren, het belang van het onderzoek voor het welzijn van de mens en het al of niet voorhanden zijn van alternatieven (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 97).

Vooruitlopend op het in werking treden van de nieuwe wet⁵⁷ moest in 1990 dus ook het dossier 'Weefsel-specifieke expressie van genen in de melkklier van genetisch gemodificeerde runderen' - kortweg 'dossier Herman' - worden voorgelegd aan deze commissie, om uit te maken of Gene Pharming toestemming kreeg om met Herman verder te fokken.

Bij de ethische toetsing wordt onder andere gevraagd het doel van het project te omschrijven. Bij de toelichting:

'Een afweging omtrent de ethische aanvaardbaarheid van een experiment kan niet gemaakt worden zonder daarbij het grotere geheel in beschouwing te nemen.'

Deze eis weerspiegelt de protesten die een aantal decennia eerder werden opgevoerd tegen de bio-industrie, waarin onder andere het kapitalistische ideaal, het boven alles stellen van economisch gewin, werd aangevallen. Eén van de leden van de 'Commissie Ethische Toetsing Genetische Modificatie van Dieren', de vooraanstaande etholoog Prof. Wiepkema zei:

'Voor mij is de eerste vraag die beantwoord moet worden voordat je dieren genetisch gaat manipuleren wat de gevolgen zullen zijn voor hun gezondheid en welbevinden. Bij het gebruik van groeihormoon bij varkens wordt er in Wageningen (waar de Landbouw Universiteit is gevestigd, MvdW) bijvoorbeeld alleen gekeken naar de economische aspecten. Daar ben ik op tegen' (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 99).

⁵⁶Deze wet werd na een parlementaire behandeling van 12 jaar in april 1991 door de Tweede Kamer en in september 1992 door de Eerste Kamer aangenomen. Pas dan wordt overigens het begrip 'welzijn' toegevoegd aan het rijtje, pijn, letsel en gezondheid.

⁵⁷In 1990 bepaalde de minister dat alle overheidsinstellingen alvast een ethische toetsing moesten aanvragen als zij wilden experimenteren met genetisch gemanipuleerde dieren. Nu was Herman het produkt van een samenwerking tussen Gene Pharming en een overheidsinstelling: het IVO-DLO (Instituut voor Veeteeltkundig Onderzoek, onderdeel van de dienst Landbouwkundig onderzoek) een instituut van het ministerie van Landbouw.

Een ander lid van de commissie, Prof. dr de Cock Buning (lid dierexperimentencommissie Rijksuniversiteit Leiden) hekelt eveneens deze 'op de mens gerichte nuts-ethiek':

'Dat wil zeggen dat alles acceptabel is als het welzijn van de mens gediend wordt. Ik onderschrijf die opvatting niet, en hierin sta ik niet alleen. Het is nota bene het parlement dat een halt heeft toegeroepen aan de alles beheersende economische krachten' (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 104).

Volgens de omschrijving van Gene Pharming was het doel van het experiment 'het verhogen van de concentratie van lactoferrine, eventueel in combinatie met lysozyme, in de melkklier van het rund. Dat legt de basis voor verbetering van de gezondheid van koeien door vermindering van de kans op mastitis'. De commissie-Schroten II vond deze doelstelling niet aanvaardbaar.

'Dat zoveel koeien in Nederland aan mastitis lijden is vooral een gevolg van de produktiemethoden in de intensieve veeteelt. Om daar wat aan te doen heb je geen genetisch gemodificeerde koeien nodig. Dus toen hebben wij als commissie gezegd: als dit het idee is, dan kan het niet' (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 102).

Gene Pharming kreeg echter de kans de doelstelling te herformuleren. In de 'herkansing' voerde Gene Pharming ook de mogelijkheid op dat dezelfde techniek kon worden ingezet om belangrijke medicijnen te maken. Uiteindelijk viel het advies van de commissie (gematigd) positief uit en het ministerie van Landbouw ging akkoord met het experiment.

protest

De Nederlandse Vereniging tot Bescherming van Dieren volgde de ontwikkelingen rond stier Herman met argusogen. Zij maakten bezwaren tegen het doel van het project met Herman, het bestrijden van uierontsteking, omdat aan een belangrijke oorzaak van mastitis - namelijk het tot steeds hogere produktie opvoeren van koeien - voorbij werd gegaan. Bovendien was het volgens de critici geen voldongen feit dat de produktie van extra lactoferrine zou leiden tot meer weerstand tegen mastitis. Ook werden er vraagtekens gezet bij de keuze voor humaan lactoferrine. Als men uierontsteking bij runderen wilde bestrijden met lactoferrine, waarom nam men dan geen runderlactoferrine?

Na een aantal kritische geluiden legde Gene Pharming de nadruk op die

andere doelstelling: het maken van geneesmiddelen voor mensen. De antibacteriële werking van menselijk lactoferrine en lysozyme zou ingezet kunnen worden in de strijd tegen ziekten die het immuunsysteem aantasten. De mastitisbestrijding als doelstelling werd bijna geheel verlaten om plaats te maken voor bestrijding van infecties veroorzaakt door bijvoorbeeld aids, chemotherapie of bloedvergiftiging:

'In de verte gloort het perspectief van wandelende bio-reactoren die geneesmiddelen maken tegen reuma, astma, MS en hemofilie' (*Volkskrant*, 20 november 1993).

De Dierenbescherming voert aan dat er ook alternatieve produktiemiddelen zijn. Lactoferrine zou ook gewonnen kunnen worden uit schimmels, celkweken en moedermelk. Bovendien, zegt zij, is er helemaal geen vraag naar lactoferrine. Daarom vecht zij de toestemming om te fokken met Herman aan bij de Raad van State, en als deze zich niet bevoegd acht, spant zij vervolgens een kort geding aan.

Gene Pharming op haar beurt bagatelliseert de alternatieven en mobiliseert ondertussen patiëntenorganisaties om steun te krijgen voor de voortzetting van de proeven. De Dierenbescherming verliest het kort geding, maar komt met nieuwe troeven: Gene Pharming zou de lactoferrine niet voor geneesmiddelen, maar voor babyvoeding willen gaan gebruiken.

Die suggesties bleken op waarheid te berusten. Zuivel- en voedingsproducent Nutricia had in het diepste geheim enkele miljoenen bijgedragen aan de ontwikkeling van Herman. In het contract tussen Gene Pharming en Nutricia stond zwart op wit dat Nutricia van plan was om de techniek van de transgenese aan te wenden ten behoeve van de verbetering van haar babyvoedingsprodukten. De werkelijke reden om transgene koeien te maken die menselijk lactoferrine in hun melk produceren, zo leek het, was de wens om gehumaniseerde babyvoeding op de markt te kunnen brengen. Op die manier wilde Nutricia haar leidende positie op de Europese markt veilig stellen. Het ministerie van Landbouw, Natuurbeheer en Visserij bleek, net als dat van Economische Zaken al jaren op de hoogte te zijn geweest van de samenwerking tussen Gene Pharming en Nutricia.

Door de verbintenis met Nutricia was een probleem ontstaan. Omdat de onderzoekers zich onder druk van de multinational meer op snelle resultaten dan op fundamenteel onderzoek hadden gericht, had men onvoldoende vooronderzoek gedaan. Er bleek een fout te zitten in het genconstruct (een nagemaakt of gekopieerd gen) dat men destijds in de celkernen van de koeieitjes had gebracht. Uit wetenschappelijke publikaties bleek dat de onderzoekers van Gene Pharming al voor de geboorte van Herman wisten dat zijn eventuele vrouwelijke nakomelingen nooit een voor produktiedoeleinden geschikt eiwit zouden produceren.

De commissie, en daarmee de minister en het parlement, waren op het

verkeerde spoor gezet door het te doen voorkomen of de lactoferrine van Hermans nakomelingen voor medicinale toepassingen geschikt zou zijn (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 180).

Je zou kunnen zeggen dat in het 'geval Herman', openbaar als het leek te zijn, dus toch sprake was van een 'onthulling'; die van de werkelijke, onethische doelstellingen van het experiment. De commerciële, op winst beluste doeleinden waren verhuuld met de meer verheven doelstellingen van medicijnen voor ernstige ziekten. De werkelijkheidsschok betreft die van de vermeende waarde-vrijheid, of liever moreel hoogstaande doelstellingen van de wetenschap.

Voor de dierenbescherming was de 'zaak-Herman' aanleiding om campagne te voeren tegen genetische manipulatie bij dieren in het algemeen. Elke vorm van genetische manipulatie bij dieren, ongeacht de doelstelling, wordt door de dierenbescherming veroordeeld als on-ethisch. De Dierenbescherming zegt;

'als eerste grote maatschappelijke organisatie ondubbelzinnig nee tegen biotechnologie bij dieren'⁵⁸.

In de brochure *Géén/etische manipulatie bij dieren*, onderdeel van de campagne, wordt het standpunt beargumenteerd.

De Dierenbescherming stelt 'het belang van het dier centraal': dieren hebben volgens haar geen belang bij de biotechnologie. Keuzen met betrekking tot de dierlijke produktie worden nu nog teveel geleid door de mogelijkheden van de technologie en niet door het belang van het dier. Gevreesd wordt dat dieren via genetische manipulatie worden aangezet tot nog hogere prestaties, met ernstige welzijnsproblemen tot gevolg. De biotechnologie is slechts 'symptombestrijding', die niet leidt tot een structurele oplossing van problemen, die worden veroorzaakt in de bio-industrie. Het dier is gedegradeerd:

'tot een bioreactor: een reactievat dat medicijnen produceert. (...) De mens staat op het punt om de oorspronkelijke dieren uit te roeien en te vervangen door levende machines.'

'Onder invloed van economische argumenten worden de belangen van het dier volledig ondergeschikt gemaakt. De eigenwaarde van het dier telt niet meer mee. Het dier verwordt tot een levende machine.'

De argumenten klinken niet vreemd in de oren; het zijn in principe dezelfde argumenten als een aantal jaren eerder tegen de bio-industrie zelf werden aange-

⁵⁸ Brochure *Géén/etische manipulatie bij dieren*.

voerd. Ze keren zich tegen de op de mens gerichte nuts-ethiek waarbij het dier slechts een instrumentele waarde heeft. Destijds waren het echter de 'oorspronkelijke' dieren zélf die als machine werden gebruikt, terwijl nu het gevaar dreigt dat zij worden 'vervangen door levende machines'. De eersten konden geen 'soorteigen gedrag' meer vertonen, wat onder andere de oorzaak van gestoord welzijn was. De laatsten zouden deze lastige, produktie-remmende eigenschappen, dit 'soorteigen gedrag' of deze 'soortspecifieke behoeften', niet meer hebben. De welzijnsproblemen zijn dan in principe opgelost, zo zou men kunnen redeneren.

angstbeelden

Genetische manipulatie betekent dus niet ondubbelzinnig een welzijnsbenadeling. Toch kleeft er blijkbaar 'iets' aan de genetische manipulatie, dat onaanvaardbaar is, of onaanvaardbaar zou kunnen zijn. Prof. dr de Cock Buning verwoordde dit op de volgende manier:

'In wetenschapskringen en bij het ministerie van Landbouw is men nog altijd geneigd om alleen een afweging te maken met betrekking tot het welzijn van de dieren. Er wordt welzijnsonderzoek gedaan en als er geen problemen zijn, voor zover wij dat kunnen beoordelen, dan is dat kritisch element er niet meer' (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 100).

De vraag rijst op welke grond men dan kritisch zou moeten zijn. Waarin schuilt het pijnlijke, als dit blijkbaar niet alleen in de welzijnsbenadeling ligt? Aan de protesten ligt een angst ten grondslag die dieper gaat dan een bekommernis om het leed van het dier. Het is een angst voor overschrijding van grenzen die tot nu toe vast en onveranderlijk leken.

We hebben reeds gezien dat de Dierenbescherming 'levende machines' als schrikbeeld hanteert. De grenzen die met genetische manipulatie en moderne biotechnologie vervagen en kunnen worden overschreden, zijn niet slechts de grenzen tussen mens en dier; het zijn ook de grenzen tussen dier en machine en tussen mens en machine (de zogenaamde cyborgs); grenzen tussen leven en dood. Deze grensoverschrijdingen zijn vaak nog het onderwerp van *science fiction*, wat de fascinatie voor en preoccupatie met het vooruitzicht tekent, maar deze mogelijkheden worden steeds meer *science* en steeds minder *fiction*. Het volgende citaat maakt precies duidelijk waar het pijnlijke ligt:

'De ontdekking van DNA en de opkomst van een lucratieve genetechniek-industrie is een revolutionaire ontwikkeling die alle vroegere

vormen van rasontwikkeling in de schaduw stelt. Het is nu in principe mogelijk menselijke eigenschappen op dieren over te dragen en dierlijke eigenschappen op mensen. Als we dat doen of als we nieuwe levensvormen met menselijke genen opwekken, kunnen we een punt bereiken waarop de gemeenschappelijke definitie van wat een mens is, vervaagt. Wie is nog een mens en wie niet?

Een ander voorbeeld. De 48-jarige vrouw Pat Anthony uit Transvaal in Zuid-Afrika, draagt op dit moment bevruchte eicellen van haar eigen dochter. De te verwachten drieling is straks haar eigen nakomelingschap, maar de drie zijn tegelijk ook haar kleinkinderen. Gaan de grenzen tussen kind, kleinkind en moeder ook al vervagen?

Samen met collega Paul Segall heeft [de biofysicus] Harold Waitz goudhamsters verdoofd, hun bloed vervangen door een anti-vriesvloeistof en ze in ijs verpakt. De hamsters blijven ingevroren in een toestand van schijndood, tot ze langzaam zullen worden opgewarmd, bloed krijgen toegevoerd en weer tot leven zullen terugkeren. Als dat waar is, hebben ze de invriezings-techniek een stap verder gebracht naar de mogelijkheid ook een mens lange tijd schijndood in leven te kunnen houden. Waren (...) de hamsters dood en zijn ze opgestaan uit de dood? Of leefden ze nog? En wat heet nog dood en levend? (...) Afgezien van wat fanatieke invries-fans beweren, kun je je afvragen of de traditionele definities van leven en dood nog wel kloppen. Met de medische mogelijkheden mee, groeien de juridische definities van de dood. Betekent dit dat de omvang van het begrip leven toeneemt? (...) Niets zal zo belangrijk zijn als de definitie van wat leven is. Want als leven en dood andere betekenissen krijgen, zal ook de definitie van het begrip moord veranderen.

Nu we terecht zijn gekomen in wat we het info-bionische tijdperk kunnen noemen, zal er een bio-politiek moeten worden uitgedacht die steunt op algemeen geaccepteerde principes (...) In het centrum van veel morele kwesties die door de info-bionische revolutie worden opgeworpen, ligt onze maatschappelijke definitie van het mens-zijn. Wat betekent het mens te zijn en welke rechten moet een mens hebben? Zelfs wanneer we de ingrijpende gevolgen van kunstmatige intelligentie en andere computertechnologieën in aanmerking nemen, die vragen oproepen over het menselijk denken, zet de vooruitgang van de biotechnologie het denken over de mens zelf op losse schroeven (...) Mensenrechten kunnen niet meer bestaan als er twijfel is wat het begrip mens inhoudt. Als we delen van ons lichaam kunnen verkopen, bijvoorbeeld cellen, waarom dan niet het hele lichaam voor de bioslavernij van de eenentwintigste eeuw? Als genetische eigenschappen tussen mens en dier kunnen worden uitgewisseld, moeten we dan een nieuwe golf van genetische-racisten verwachten, Hitlers van morgen die proberen zogenaamde superrassen te kweken? Zal de wereld zich eens opdelen in groepen die het begrip mens beperkt uitleggen en anderen die dat begrip zo uitgebreid mogelijk interpreteren? (...) Stel je voor dat de Khomeiny's, de Khadaffi's en de andere kleine demagogen die het grootste deel van de wereld regeren, zouden bepalen wat onder het begrip mens moet worden verstaan' (*Hervormd Nederland*, 22 augustus 1987).

Tegen de achtergrond van dit soort vragen en de angst voor de mogelijke antwoorden moet ook de reactie van de Dierenbescherming tegen de genetische manipulatie bij dieren gezien worden. Ook hier kan gezegd worden dat de kwestie 'Herman' niet op zichzelf staat; er spelen talloze 'ethische kwesties' die min of meer dezelfde vragen oproepen, zoals abortus en euthanasie.

ethische verantwoording

'Ik wil niet dat men later zegt: 'Jij, De Boer, jij stond aan de wieg van die hele zaak. Jij wist ervan, je bent erbij geweest, je hebt het gezien en je hebt gezwegen.'

Op 15 juni 1995 meldde *NRC Handelsblad* dat Herman de Boer, de 'godfather van het transgene rund' gekweld wordt door wroeging. In Finland was men er in 1993 eveneens in geslaagd een transgeen rund te 'maken'; dit kalf werd Huomen genaamd. Het extra, menselijk gen van Huomen produceert het hormoon Epo, dat rode bloedlichaampjes aanmaakt.

"Ze kunnen Huomen maar beter slachten', zegt De Boer nu. De produktie van Epo in transgene koeien vindt hij ethisch niet verantwoord. 'Voor zulke toepassingen heb ik deze technologie niet ontwikkeld!'"

De Boer zegt zich tegen deze technologie uit te spreken omdat zijn 'reputatie als ethisch handelend onderzoeker op het spel staat'. Al tijdens de uitvoering van het experiment met Herman;

'knaagde de twijfel. De Boer huiverde soms van het idee dat hij de Rubicon was overgestoken: 'Weet ik precies wat ik aan het doen ben? Overzie ik de consequenties? Nee, op dat moment niet. Daar lag ik wel eens wakker van.

In het begin voelde hij zich een eenling. Dat verdween pas toen klein-rechts zich in de Kamer sarcastisch begon af te vragen of de Achtste scheppingsdag was aangebroken en er speciaal voor dit project een toetsingscommissie werd ingesteld. 'Ha fijn', dacht De Boer. 'Dan hoef ik niet in mijn eentje verantwoording af te leggen voor de introductie van deze technologie.'

Interessant is dat de 'ethisering' van deze kwestie enerzijds wel een beroep doet op de persoonlijke verantwoordelijkheid van de wetenschapper, maar dat tegelijkertijd deze verantwoordelijkheid 'veralgemeniseerd' en gespreid wordt door de instelling van commissies en door het voeren van openbare debatten.

weezinwekkend

Toen genetische manipulatie nog ging over DNA overdracht van bacterin naar bacteriën of van dieren naar bacteriën en gisten, of van de ene naar de andere

weefselkweek, vormde het nog nauwelijks een ethisch vraagstuk. Maar de techniek werd verder ontwikkeld en in oktober 1982 slaagden Amerikaanse onderzoekers er voor het eerst in een gen-transplantatie bij hogere dieren uit te voeren. Het ging om een gerichte ingreep in de erfelijkheid van een bananenvlieg. Niet lang daarna lukte het voor het eerst zoogdieren genetisch te manipuleren. Genetisch materiaal van een rat werd bij een muis binnen gesmokkeld. Het experimenteren met het genetisch materiaal van mens en dier kwam toen binnen bereik (Bonjer 1983: 10). Het doorbreken van de soortbarrière wordt al in 1983 (door de Brede DNA Commissie) als mogelijk fundamenteel bezwaar tegen genetische manipulatie opgevoerd.

Pas toen dus de doorbreking van de soortbarrière een reële mogelijkheid werd, aan het einde van de jaren tachtig, begonnen de ethici zich te roeren. De publieke discussie over genetische modificatie van dieren is in 1988 op gang gekomen. In een eerdere fase constateerden dr. J.J. Dekkers en prof. dr. C.C. Oosterlee van de Landbouwhogeschool in Wageningen bijvoorbeeld nog dat de ethische discussie over het klonen van dieren niet erg speelt. De auteurs vonden dat een discussie over dergelijke aspecten van de genetische manipulatie meer thuis hoort in de 'humane sector'.

Toen Herman in 1990 werd geboren waren er volgens de kamer 'ethische grenzen overschreden', *omdat er menselijk erfelijk materiaal was gebruikt*. De verantwoordelijke minister van Landbouw Bukman had nog geprobeerd te versluieren - weer een 'verhulling' - dat er menselijke genen in het geding waren. Hij beargumenteerde dat het gen dat bij Herman was ingespoten een *gen-construct* was; een kopie van een echt menselijk gen, een namaak gen.

De Dierenbescherming beklagde zich over het feit dat discussies over de ethische kanten van biotechnologie specifiek bij dieren nauwelijks gevoerd werden.

'De discussie beperkt zich tot de mogelijke gevolgen van genetische manipulatie bij mensen en de daaruit voortvloeiende angstbeelden als een 'superras' en onbeperkt kloneren'⁵⁹.

Niettemin lijkt dit ook voor de Dierenbescherming een belangrijk punt te zijn. Het was bij bekendwording van het feit dat Herman menselijk DNA bevatte, dat de Dierenbescherming een omstreden campagne op gang bracht, waaronder een poster van een moeder met koeie-uiers die daarmee haar kind voedt. Boven de poster de leuze: '*Nieuw. Moedermelk uit koeien!*'. Campagneleidster Antoinette Hertsensberg noemt in de *Trouw* van 17 januari 1994 het experiment met Herman 'weezinwekend':

⁵⁹ Brochure *Géén/etische manipulatie bij dieren*.

'Gemanipuleerde koeien hebben in elke cel menselijke eigenschappen, waardoor heel dicht de meest prille vorm van het menselijk leven benaderd wordt'.

In de brochure *Géén/etische manipulatie bij dieren* staat:

'Maar weinig mensen realiseren zich dat biotechnologie bij dieren heel dicht in de buurt komt van biotechnologie bij mensen'.

Dit onderstreept nog eens dat er duidelijk méér in het geding was dan het welzijn van het individuele dier.

Wanneer het erfelijk materiaal van dieren kan worden veranderd, krijgt niet alleen individu-, maar ook soortenbescherming een andere betekenis. Vanouds was soortenbescherming het specifieke werkterrein van de natuurbescherming. De Dierenbescherming hield zich voornamelijk bezig met bescherming van individuele, gehouden dieren. De werkterreinen lagen ook niet altijd op één lijn. Men kan soorten beschermen zonder respect te hebben voor het individuele dier. Vooral bij de in het wild levende dieren voelde men het alleen als plicht de diersoort in stand te houden. Het werd niet als verwerpelijk gezien een dier te doden, zo lang het bij wijze van spreken maar niet de laatste in zijn soort was. Individuele dieren tellen in deze visie niet. Aan de andere kant waren er meer radicale dierenliefhebbers die meenden dat;

'An individual animal doesn't care if its species is facing extinction - it cares if it is feeling pain. (...) The death of the last whale will be man's loss, not the whales' (Tester 1991: 191-2).

Wanneer echter genetisch gemodificeerde dieren eigenschappen kunnen krijgen, die ze 'van nature' niet hebben, betekent soortenbescherming niet langer alleen het voorkomen van uitsterven, maar ook het voorkomen van een overschrijding van soortgrenzen, het punt waarop een varken ophoudt met 'varken-zijn' en een hond met 'hond-zijn'. De aanzet voor deze betekenisverandering was al gegeven door de in de bio-industrie gebruikte moderne voortplantingstechnieken. Vanaf het midden van de jaren tachtig echter probeert de Dierenbescherming individubescherming en soortenbescherming bewust met elkaar te verzoenen.

'eigenheid [heeft] niet alleen te maken met het welzijn van een individueel dier, maar vooral met het natuurlijk functioneren van de soort als geheel' (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 100-101).

intrinsieke waarde

In dit licht bezien wordt het duidelijk dat het begrip 'welzijn' geen goed instrument vormde om biotechnologie, en in het bijzonder de genetische manipulatie, te veroordelen. Zoals eerder het geval was met de term 'gezondheid', was ook de betekenis van 'welzijn' dubbelzinnig geworden. De woordspeling in de brochure *Géén/etische manipulatie bij dieren* is dubbel: geen *genetische manipulatie*, maar ook geen *ethische manipulatie*. Er kan zo 'gegocheld' worden met het begrip 'welzijn' dat genetische manipulatie opgevoerd kan worden als bestrijder van welzijnsproblemen. Hoewel 'welzijn' nog steeds een veelgebruikt begrip blijft komt er nu een ander begrip in het middelpunt van de aandacht: 'intrinsieke waarde', 'eigen waarde' of 'integriteit' van het dier. 'Ook dieren hebben een eigenwaarde die moet worden gerespecteerd', meent de Dierenbescherming.

'Naast pijn, gezondheid en welzijn vormt de intrinsieke waarde van het dier een nieuw element waarmee in de ethische afweging rekening gehouden dient te worden' (Rutgers 1993: 19).

Erkenning van de intrinsieke waarde van het dier houdt meer in dan alleen ervoor zorgen dat het welzijn van het dier wordt gegarandeerd. Het begrip geeft aan dat we moreel gezien rekening moeten houden met het dier, waarbij het zorg dragen voor het behoud van welzijn één facet is.

De term 'eigenwaarde' of 'intrinsieke waarde' is een belangrijke rol gaan spelen in de argumenten en de publieke discussie over genetische manipulatie bij dieren. De Leidse bioloog en ethicus Henk Verhoog is één van de mensen die dit begrip heeft gintroduceerd (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 100). Binnen dierenbeschermingskringen wordt dit begrip als het grondbeginsel van haar stellingnames beschouwd, en het vormt inmiddels een sleutelbegrip in de ethische discussie over het gebruik van dieren (Rutgers 1993:18)⁶⁰.

De essentie van het begrip term intrinsieke waarde is dat het een waarde postuleert die *onafhankelijk* is van het belang dat de mens bij het dier heeft. Het toekennen van intrinsieke waarde aan een dier houdt in dat het dier het waard is om als doel op zichzelf te worden behandeld, en niet alleen als middel voor anderen. Wanneer we het dier louter als middel beschouwen om een menselijk doel te bereiken, zoals in de bio-industrie gebeurt, is dat een ontkenning van de intrinsieke waarde van het dier (Linskens e.a. 1993: 53).

⁶⁰Ook door de overheid is het een min of meer geaccepteerd begrip. In de Nota Rijksoverheid en dierenbescherming staat dat '[h]et dierenbeschermingsbeleid zal moeten worden ontwikkeld vanuit de erkenning van de intrinsieke waarde van het individuele dier.' Dit uitgangspunt heeft ten grondslag gelegen aan de Gezondheids- en Welzijnswet voor dieren.

Hiermee vormt het begrip een meer radicale veroordeling van de instrumentele waarde van het dier in de bio-industrie en van het reduceren van het dier tot object, dan welzijn. Welzijn veroordeelde deze zaken weliswaar eveneens, maar niet onvoorwaardelijk, zoals 'intrinsieke waarde' dat impliceert.

Met deze term tracht men ook het bovengenoemde onderscheid tussen individu- en soortenbescherming te verzoenen.

'In de optiek van de Dierenbescherming is de bescherming van zowel individuele dieren als van diersoorten de logische consequentie van de erkenning van de intrinsieke waarde van dieren in het algemeen. Het is voor de Dierenbescherming niet relevant om hier een verschil aan te brengen tussen individuele dieren en diersoorten. Ze streeft immers naar optimaal welzijn van alle dieren, zowel van gehouden dieren als in het wild levende dieren. Voor in het wild levende dieren houdt dit in de eerste plaats in dat zij over kwalitatief en kwantitatief goede leefgebieden moeten beschikken waarin zij hun natuurlijke gedrag kunnen uitvoeren zonder hierin door menselijk ingrijpen te worden gestoord. De Dierenbescherming heeft er dus vanuit haar doelstelling belang bij dat de natuur in stand blijft zodat dieren op natuurlijke wijze kunnen leven en zich als soort kunnen handhaven.

Respect voor dieren houdt tevens in dat de mens de dieren in hun leefgebieden zoveel mogelijk met rust laat. Het resultaat van een dergelijke benadering vanuit de erkenning van de intrinsieke waarde van dieren is dat individuele dieren kunnen leven in omstandigheden die met hun natuurlijke behoeften overeen komen. Dit heeft weer tot gevolg dat de diersoort niet in haar voortbestaan wordt bedreigd. Bescherming van individuele dieren en diersoorten liggen op deze wijze in elkaars verlengde' (Nota Dierenbescherming, augustus 1992).

onveranderlijk en waar

Door het toekennen van een intrinsieke waarde creëerde men een nieuwe morele sfeer rondom dieren, die schijnbaar onvermijdelijke was (Tester 1991: 171). Het is een begrip dat blijk geeft van een zekerheid dat dieren onveranderlijke en a-historische claims maken. Het is als het ware een diepere, ware realiteit die achter de constructies van het sociale leven verscholen gaat (Tester 1991: 174).

Intrinsieke waarde, en daarmee de onvervreembare rechten van het dier, is met andere woorden een ideaal dat onafhankelijk gedacht wordt van sociale relaties, en daarmee onafhankelijk van belangen die aan dergelijke sociale relaties verbonden zijn (Tester 1991: 149). Daarmee wordt het morele principe losgemaakt van de sociale en historische voorwaarden van haar bestaan.

De zo onstane natuurlijke, a-historische Waarheid (Tester 1991: 178) kan alleen gevoeld worden, zoals honger of pijn. Het wordt als zo vanzelfsprekend gepresenteerd dat het niet 'bewezen' kan worden. Het is daarom niet zo verwon-

derlijk dat verwijzingen naar deze onvervreembare waarde dikwijls worden verpakt in teleologisch taalgebruik:

'Neem de rage van de varkensraces. Het dier zal daar op zich niet zo veel schade van ondervinden, maar wij vinden dat je zoiets niet met varkens moet doen. Daarvoor is het dier niet geschapen' ().

In wezen verschilt dit standpunt niet veel van de (streng-)christelijke weerstand tegen het 'sleutelen aan de schepping'. Het genetisch manipuleren van dieren of mensen gaat niet gepaard met respect voor 'God', 'de natuur' of voor 'het leven'.

Je zou de verwijzing naar deze 'a-historische Waarheid' kunnen opvatten als een reactie op de grote onzekerheid en verwarring die is ontstaan door de nieuwe mogelijkheden van de bio-techniek, als onderdeel van het streven van de mens alles aan zich te onderwerpen. De vaststaande grenzen blijken ineens niet meer zo vast te zijn. Misschien versterkt door het naderen van de eeuwwisseling, lijkt het gevoel te ontstaan dat men in een nieuw tijdperk is beland. Vanuit de onzekerheid en weerstand die de nieuwe ontwikkelingen en veranderingen oproepen, wordt er gestreefd orde te scheppen gebaseerd op een Waarheid die buiten het sociale ligt, een universele a-historische en pre-sociale Waarheid. De 'Waarheid' werd eigenlijk uitgevonden in een sociale context die het tegensprak.

Zekerheden zoekt men niet in de sociale en maatschappelijke context (de grenzenverleggende techniek en immorele beheersing van de natuur zijn daar immers deel van), maar in iets dat er buiten ligt; pre-maatschappelijk, a-historisch en universeel. De zekerheid wordt gezocht in de natuur, als tegenpool van het sociale. Een van de belangrijkste argumenten van de tegenstanders van genetische manipulatie is dat het nog nooit in de natuur is voorgekomen dat genen van de ene soort in een andere soort doelbewust zijn ingebouwd. De natuur heeft zogenaamde soortbarrières opgeworpen, waardoor soorten die niet tot dezelfde 'familie' behoren niet gekruist kunnen worden, of waarvan de nakomelingen zichzelf niet kunnen voortplanten, zoals het geval is bij muilezels of 'scheiten' (kruising tussen een schaap en een geit). De natuur wordt de mens in een hoek gedrukt, en de mens staat nu op het punt de grenzen te overschrijden die de essentie van de natuur bepalen; dat zou het einde van de natuur betekenen.

'is biotechnologie (...) de minnaar van Moeder Natuur, of haar verkrachter? Werd met de geboorte van de transgene stier Herman een stap gezet in de richting van een door de mens *verbeterde* natuur, of wordt juist het *einde* van de natuur zoals wij die kennen erdoor bespoedigd?' (Glastra van Loon & Kuiper 1995: 16-7).

distantie is vrijheid

Tester merkt op dat het idee van dierenrechten (zijn concept van 'animal rights' is vergelijkbaar met intrinsieke waarde) vooral of alleen hoog wordt gehouden door personen met een sterk geïndividualiseerd zelfbeeld en die daarom kritisch staan ten opzichte van de samenleving. In een sterk geïndividualiseerde maatschappij waar machtsverschillen zijn gedaald, uitingen van superioriteit worden afgewezen, en vrijheid als een hoge waarde wordt beschouwd, zoals in het voorgaande hoofdstuk uiteen is gezet, wordt elke inbreuk op vrijheid, ook van een ander, zelfs van een dier, steeds meer als pijnlijk ervaren. In een dergelijke samenleving wordt geweld geassocieerd met het lijden dat voortkomt uit de inbreuk op individualiteit (Tester 1991: 185).

'Cruelty is cruelty because it infringes the right of restricted freedom (...) The basic assertion is that animals have a right to individual restricted freedom, and any treatment which transgresses that core of individuality is immoral' (Tester 1991: 157).

Elke handeling die dieren te veel in hun vrijheid belemmert is per definitie wreed. Daarom moeten de mensen die de intrinsieke waarde van dieren respecteren, zich in alle opzichten van dieren distantiëren. Met de introductie van het begrip intrinsieke waarde in de meest radicale toepassing, werd bijna elk menselijk (sociaal) contact met dieren immoreel gemaakt (Tester 1991: 159). Het respecteren van de rechten of de intrinsieke waarde van dieren, dus het respecteren van hun vermeende vrijheid, wordt dan zelf als bevrijdend ervaren. Dit idee van vrijheid houdt dus een hoge mate van zelfcontrole en zelfbeheersing in. In het volgende citaat, afkomstig uit een Amerikaans onderzoek naar psychologische aspecten van betrokkenheid bij de beweging voor de rechten van dieren, komt dit naar voren.

'On a personal level, after two years of veganism, I can honestly say that I feel good knowing that I can go through my life, my entire day, without imposing any cruelty on animals in any way. All my toiletries are cruelty-free, my household products are cruelty-free. This gives me a sense of freedom. I am free. I think that in exploiter and exploitee relations, the exploiter is held prisoner in a psychological sense. I am no longer an exploiter. I'm not tied to tradition. I don't perpetuate violence simply because that's the way it has always been done. I've learned that I can live healthily without having the four food groups like the Dairy Council would have everyone believe that you will die without. That's freedom' (Herzog 1993: 111).

Om vrij te zijn moeten mensen zich in elk opzicht van dieren distantiëren. Daarmee proberen zij zichzelf als mens te onderscheiden, niet alleen ten opzichte van het dier zelf, maar ook ten opzichte van hun medemens. En dan niet alleen ten

opzichte van hun medemens als 'dierenmishandelaars' in de ouderwetse zin van het woord, maar ook van 'dierenvrienden'.

Het is helemaal niet nodig van dieren te houden; het enige wat wij zouden moeten doen is ze alleen moeten laten. Peter Singer verwoordt het in *Dierenbevrijding* op de volgende manier:

'Korte tijd nadat ik begonnen was met het schrijven van dit boek werden mijn vrouw en ik (...) op de thee uitgenodigd door een mevrouw die had gehoord dat ik van plan was over dieren te gaan schrijven. Ze zei dat zijzelf ook zeer geïnteresseerd was in dieren en dat ze een vriendin had die al een boek had geschreven over dieren en die ons zo graag eens zou ontmoeten. Toen we binnenkwamen, zat de vriendin van onze gastvrouw er al, en ze was er inderdaad op gebrand om over dieren te praten. 'Ik ben gek op dieren', begon ze, 'ik heb een hond en twee katten, en weet u dat ze het goed met elkaar kunnen vinden? Kent u mevrouw Scott? Ze heeft een ziekenhuisje voor zieke huisdieren (...)' en zo ratelde ze maar door. Ze stopte toen er broodjes op tafel kwamen, nam er een met ham en vroeg ons toen wat voor huisdieren wij hadden.

We zeiden dat we die helemaal niet hadden. Ze keek een beetje verbaasd en nam een hap van haar broodje. Onze gastvrouw, die ondertussen klaar was met het presenteren van de broodjes, kwam weer bij ons zitten en zette het gesprek voort: 'Maar u bënt toch wel geïnteresseerd in dieren, meneer Singer?'

We probeerden uit te leggen dat we geïnteresseerd waren in het voorkomen van leed en ellende, dat we bezwaar hadden tegen willekeurige discriminatie, dat we het verkeerd vonden om een ander wezen onnodig leed toe te brengen ook al was dat wezen geen lid van onze eigen soort, dat we van mening waren dat dieren op een meedogenloze en wrede manier door de mens werden uitgebuit, en dat we wilden dat dat zou veranderen. We zeiden dat we voor de rest niet bijzonder 'geïnteresseerd' waren in dieren. We waren geen van beiden ooit uitzonderlijk dol geweest op honden of katten of paarden op de manier waarop veel mensen dat zijn. We wilden alleen dat ze behandeld zouden worden als de onafhankelijke, gevoelige wezens die ze zijn, en niet als middelen voor menselijke doeleinden - zoals het varken waarvan het lichaam nu tussen de boterhammen van onze gastvrouw zat (...). De veronderstelling dat men een 'dierenvriend' zou moeten zijn om belangstelling te hebben voor dergelijke zaken, is op zichzelf al een aanwijzing dat men er geen flauw idee van heeft dat de morele normen die wij hanteren tussen mensen onderling zouden kunnen worden uitgebreid naar andere dieren' (Singer 1994: 13-4).

Zoals liefdadigheid of filantropie tegenwoordig wordt verworpen en meer plaats heeft gemaakt voor een algemeen abstract sociaal gevoel, heeft dierenliefde plaats gemaakt voor het meer abstracte en algemene 'respecteren van de intrinsieke waarde van het dier'. Het is mogelijk om niet van dieren te houden maar wel te geloven in hun onvervreembare rechten (Tester 1991: 176-7). Mensen zouden een leven moeten leiden dat op geen enkele manier in contact komt met met dieren behalve als gelijken, en zelfs als zij onze gelijken zijn, zouden we ze eigenlijk niet in ons sociale leven mogen betrekken (Tester 1991: 175). Dat dieren intrinsieke

waarde hebben wordt immers beschouwd als een dwingend natuurlijk feit.

fetisj

Tester beargumenteert dat er niets dwingends en niets natuurlijks aan deze waarde is. De intrinsieke waarde van het dier is een sociale en historische uitvinding. Op grond hiervan noemt Tester dierenrechten een 'fetisj' van dieren, naar analogie van Marx, die in dit verband gesproken heeft van het fetisj-karakter van goederen. Men is verslaafd geraakt aan de wereld van de zogenaamde economische waren; de verzelfstandigde, mythologische expressie van wat in feite resultaat van menselijke en maatschappelijke arbeid is (Klapwijk 1977: 7). De maatschappij aanbidt haar eigen creatie als Waarheid (Tester 1991: 171). Zo is ook 'intrinsieke waarde' een sociaal produkt, zoals goederen en religieuze ideeën sociale produkten zijn die worden aanbeden als onveranderlijke dingen op zichzelf (Tester 1991: 172).

In zekere zin geldt dit eveneens voor de universele rechten van de mens. Opvallend aan het idee van intrinsieke waarde van dieren is dat het veel overeenkomsten vertoont met het idee van mensenrechten:

'Mensenrechten zijn universele rechten die zijn gegrondvest op de erkenning van de inherente waardigheid van alle leden van de mensheid' (Berting 1990: 59).

Het idee van dierenrechten of intrinsieke waarde is als het ware in de schaduw van het idee der mensenrechten opgekomen. Ook dit idee getuigt van een individualistische mens- en maatschappijopvatting. De elementaire bouwstenen van de sociale werkelijkheid zijn individuele personen, die hun identiteit in zichzelf - hun 'reële zelf' - bezitten, zonder dat sociale en historische omstandigheden een wezenlijke rol spelen (van der Wal 1990: 84)⁶¹. Het menselijk individu, als individu, bestaat los van iedere context, en is uit hoofde daarvan drager van rechten. Ook aan het individu, aan zijn waarde en aan zijn persoonlijke autonomie wordt een status toegekend van iets dat als het ware 'heilig' is. 'Men meent over een onveranderlijk en boventijdelijk begrip der mensenrechten te kunnen beschikken' (Van der Wal 1990:). Door de beklemtoning van zijn absoluteheid wordt het begrip losgemaakt uit elke historische, geografische, economische en culturele verwevenheid, zodat dezelfde inhoud die voor de westerse wereld geldt, voor alle continenten en culturen van toepassing

⁶¹ Elias spreekt in dit verband over *homo clausus*; de versterkte zelfervaring van de enkeling als een geheel op zichzelf staand, van andere mensen en dingen onafhankelijk en afgesloten individu (Elias 1990b: 387).

wordt geacht. Maar natuurlijk was het begrip der mensenrechten niet altijd als de richtinggevende norm aanwezig in een algemeen bewustzijn en in het denken van de rechtsfilosofische en juridische wereld, het idee is van betrekkelijk recente datum, zoals ook de vriendelijke houding ten opzichte van dieren.

Hoewel de nadruk op het individu gelegd wordt, gaat het eveneens om een erkenning van 'elk afzonderlijk en allen tezamen'. Individubescherming en soortenbescherming gaan samen, om de Dierenbescherming te parafraseren.

'Het idee der mensenrechten ontleent haar bepaling aan het algemene. Het algemene moet in het wezen der menselijke soort liggen. Dat betekent dat ze zijn bijzondere aard als mens betreffen, die hem van alle andere levende wezens onderscheidt. Het begrip van een universeel recht van de mens of recht van de mensheid impliceert dus antropologische en ontologische vooronderstellingen: het duidelijke onderscheid tussen mens-zijn en andere soorten van zijn; de onveranderlijkheid en universaliteit van soortbepalende eigenschappen of karaktertrekken van het 'menselijke wezen' (Van der Wal 1990:).

Het verschil tussen mensen- en dierenrechten echter, zo zou Tester in ieder geval beargumenteren, is dat mensenrechten mensen betreffen, maar dat dierenrechten niet echt dieren betreffen. Het toekennen van rechten is namelijk een puur sociale, menselijke bezigheid. Dierenrechten 'are (...) indicating what actions individuals can and should rightly take. The animals are nothing more than objects to which something is done.' In de gedaante van een fetisj geven dierenrechten aan hoe mensen 'menselijker' worden als we een zelfbeeld creëren dat op afstand is geplaatst van dieren (Tester 1991: 176-7).

SLOT

Een zachte houding ten opzichte van dieren is sinds twee eeuwen voor mensen een manier is om zich te onderscheiden; om daarmee hun menselijkheid te etaleren en zeker te stellen. We hebben gezien dat dit in dubbele zin gebeurt. In de meest letterlijke zin probeert de mens zich te onderscheiden van het dierenrijk, (of in bredere zin, als cultureel wezen, van de natuur). Daarnaast is zachtheid jegens dieren een distinctiemiddel ten opzichte van de (lager staande) medemens, zoals duidelijk het geval was voor de gegoede burgerij in de negentiende eeuw.

Wat men 'menselijkheid' noemt, wordt daarmee gekenmerkt door een soort morele bevrediging, een in staat zijn juist, 'moreel' gedrag te vertonen.

Betekende dat in de eerste periode, die in deze scriptie is behandeld, dat men 'beschaafd' handelde, in de tweede periode was dit omgebogen tot het meer algemene 'ethisch' handelen. Uit het betoog kunnen een aantal overgangen gededuceerd worden die hier op wijzen. Meer of minder expliciet zijn de ontwikkelingen in ideeën en houdingen binnen de dierenbeschermingsbeweging door mij beschreven als de overgang van een gerichtheid op 'incidentele' gevallen van dierenmishandeling en wreedheid, naar gerichtheid op het collectieve, geïnstitutionaliseerde gebruik van dieren; als een verschuiving van persoonlijke schuld en immoreel gedrag, naar gegeneraliseerde verantwoordelijkheid; als een verschuiving van subjectief 'mededoogen' naar objectieve welzijnsbepaling. Of als een verschuiving van verwerping van wreedheid tegenover dieren uit 'sociale motieven' naar een verwerping van bijna elk sociaal contact met dieren uit respect voor de 'intrinsieke waarde' van het dier; in het betoog is een beeld geschetst van enerzijds een brave elitaire organisatie in de negentiende eeuw en anderzijds min of meer militante, tegen de maatschappelijke orde gerichte organisaties in de jaren zestig en zeventig.

Zo gesteld impliceren deze overgangen echter een abrupte breuk en tegenstelling die geen recht doet aan de werkelijkheid. We zagen dat in de vorige eeuw al

stemmen opgingen die getuigden van zoiets als respect voor de intrinsieke waarde van het dier; net zoals de dierenbescherming zich heden ten dage nog steeds óók richt tegen zogenaamde 'incidentele gevallen' van wreedheid ten opzichte van dieren. De woorden van de voorzitter van de Dierenbescherming uit 1908 (zie hoofdstuk 2, pagina 32), bezitten nog een hoge actualiteitswaarde. Hij stelde dat het streven van de dierenbescherming het meest is gebaat bij;

'hen, die medelijden met [de dieren] gevoelen en, gedreven door mededoogen zich aan hun lot laten gelegen liggen [,] veel meer dan door het houden van wijsgeerige redeneeringen of het geven van eene uiteenzetting van theologische en philosophische stellingen die wellicht hare waarde hebben, maar zeker nooit genoegzamen invloed op de openbare meening zullen uitoefenen om tot het beoogde doel te geraken'.

Met andere woorden; de meeste leden van de dierenbescherming zullen waarschijnlijk, ook nu nog, het meest geraakt worden door de directe, zichtbare ervaring van fysiek lijden, zoals in hoofdstuk 3 naar voren kwam, of door de hoge 'aaibaarheidsfactor' van een dier (met betrekking tot het veroordelen van wreedheid kwam dit in hoofdstuk 2 ook ter sprake). Dit zijn individuele, persoonlijke ervaringen, die dikwijls lijken voort te komen uit het 'dierlijk medelijden' waar Bauman over spreekt.

Desalniettemin spreekt uit de introductie en het gebruik van algemene, abstracte begrippen als 'intrinsieke waarde', en bijvoorbeeld uit de verwerping van antropomorfsatie van het dier een poging om los te komen van deze subjectieve drijfveren. Het wordt gevoeld als tegenstrijdig en hypocriet. Anders uitgedrukt menen mensen tegenwoordig dat ze zich niet door gevoel maar door verstand moeten laten leiden. Dit is een uiting van een toenemende 'affectneutraliteit', wat echter niet moet worden opgevat als 'gevoelloosheid'.

Op het eerste gezicht lijkt dit in tegenspraak te zijn met de toenemende acceptatie van emoties als richtsnoer van gedrag, die Wouters constateerde (zie hoofdstuk 5). Hij wijst er echter eveneens op dat desondanks de grotere aandacht voor emoties en het uiten van gevoelens in de jaren zestig en zeventig niet kan worden opgevat als afname van zelfbeheersing. Het is veeleer een '*controlled decontrolling*' van emoties. Voordat men emoties kan uiten neemt men er afstand van en analyseert ze.

Welbeschouwd is dus het beginsel van respect voor de intrinsieke waarde van het dier, hoe algemeen en abstract ook, wel gebaseerd op deze emoties. Deze worden op deze wijze op een gecontroleerde en beheerste manier geuit; tegelijkertijd is erkenning van een intrinsieke waarde op te vatten als een appèl op de zelfbeheersing van mensen; door zich van het dier te distantiëren (dit kwam in hoofdstuk 6 aan de orde).

Deze vereiste zelfregulering is dus een wapen in de statusstrijd; gevoel van eigenwaarde en identiteit zijn er afhankelijker van geworden. 'Dierenliefde', 'dieren leuk vinden' worden als uitingen van subjectieve gevoelens verwerpelijk. Mensen die daarentegen respect hebben voor de eigenwaarde van het dier kunnen zich laten voorstaan op hun zelfbeheersing, en een superieure kennis: zij kennen 'de Waarheid'. Het meer 'objectieve' karakter van de argumenten waarmee binnen de dierenbeschermingsbeweging vanaf de jaren zestig werd geschermd, wordt dus onder meer bepaald door de opvatting dat het argumenten waren die niet 'gekleurd' waren door subjectieve, menselijke (machts)belangen. Zoals in hoofdstuk 5 naar voren kwam waren immers uitingen van superioriteit (en ook inferioriteit) met de afname van machtsverschillen pijnlijker worden.

De argumenten van de dierenbescherming in de negentiende en begin twintigste eeuw, die - onder andere getuige de 'sociale motieven' - nog meer een particulier, door klassebelangen gekleurd beginsel heette te zijn, werden als het ware geabstraheerd en gegeneraliseerd. De definitie van menselijkheid was, zoals we in het tweede hoofdstuk zagen, in de negentiende eeuw nog sterk in handen van de maatschappelijke sterke gegoede burgerij. Menselijkheid kon bereikt worden door het beheersen van de innerlijke 'natuur'. Dit verwijst naar een geloof in de morele verdiensten van de maatschappelijke, sociaal gereguleerde orde; beschaving was bijna vanzelfsprekend een morele vooruitgang. Immoreel gedrag was met andere woorden een gebrek aan beheersing van de innerlijke natuur. Beheersing van de natuur, zowel de innerlijke als de externe natuur, betekende per definitie vooruitgang; vooruitgang was een ideaal. Het vooruitgangsgeloof impliceert dat het beeld van de wereld in het hier en nu per definitie onvolmaakt is en in permanente wording verkeert (Schacknat 1993: 89). De groep die, door de maatschappelijke functies die het innam in het netwerk van vervlechtingen, het meeste 'beheerst' was, die zich het meest ver had verwijderd van zijn natuurlijke driften, was daarom het meest 'mens'. De stedelijke elite kon door haar aldus verkregen machtsvoorsprong het lagere volk als 'dierlijker' bestempelen.

Het beginsel dat het lagere volk beschaving bijgebracht moest worden en dat de zachtaardige behandeling een uitdrukking was van beschaving, kreeg in de jaren zestig en zeventig een bredere weerklank, de betekenis van een meer algemeen kenmerk van 'humanere maatschappijvorm'. Eenmaal losgemaakt van menselijke, maatschappelijke belangen, werd het een absolute waarheid boven tijd en ruimte, tot een eeuwig beginsel.

Deze ideeën en houdingen werden met andere woorden hoog gehouden als algemene normen, 'die zich keerden tegen de concrete maatschappelijke onderdrukkingssystemen waarin ze eerst waren ingebakerd' (Klapwijk 1977: 13).

Dit weerspiegelt zich bijvoorbeeld ook in het neomarxistisch getinte verzet van de emancipatiebewegingen van de jaren zestig en zeventig. Het verzet tegen het heersende cultuurpatroon in deze periode was verschilde in zoverre van de mar-

xistische beweging, dat het geen kritiek was op een bepaalde produktiewijze als oorzaak van onderdrukking en menselijk leed, zoals bij Marx, maar 'op een collectieve denk-en handelwijze, een mentaliteit, een systeem van onderdrukking dat niet maar een klasse, maar de hele menselijke samenleving bedreigt, inclusief de geëxpoliteerde natuur' (Klapwijk 1977: 19). De kritiek is niet ingegeven door solidariteit met de arbeidersklasse, het gaat nu meer om een lotsverbondenheid met de onderdrukte natuur en het onderdrukte mensenleven als zodanig, waar en in welke vormen deze zich ook voordoen (Klapwijk 1977: 58).

In zich verdichtende netwerken van interdependenties wordt met de toename van zelfbeheersing en dwang van anderen, het verlangen aan die dwang te ontsnappen, ook groter. Dit verlangen weerspiegelt de sociale en psychische spanningen van de figuraties waaruit ze voort zijn gekomen. De drang naar toenemende beheersing - in de vorm van sociale restricties en beheersing van de natuurlijke wereld - die de beschavingsgeschiedenis kenmerkt, werd in de jaren zestig en zeventig aangevallen. Daaraan kon men niet langer haar prestige, haar menselijkheid ontnemen. Menselijkheid werd niet meer gedefinieerd in termen van voldoende sociale restricties en beheersing van animale impulsen, want dit was geen waarborg gebleken voor morele vooruitgang (naar maatstaven die dezelfde beschaving had voortgebracht). Dit impliceerde dat menselijkheid niet gezocht kon worden in de constructies van het sociale, maatschappelijke leven. 'Menselijkheid' werd gedacht 'pre-societal' te zijn, in termen van Bauman. De dierenbeschermers van de jaren zestig en zeventig ontleenden morele bevrediging en distinctie aan de grotere solidariteit en humaniteit waarop ze met hun gedrag aanspraak maakten (Wouters 1990: 43). Iemand die twijfelt aan het 'feit' dat dieren individualiteit en daarom rechten bezitten, verraadt een gebrek aan menselijkheid (Tester 1991: 155). Alleen 'menselijke mensen' weten dat dieren vrije individuen zijn.

Met de glans van het vooruitgangsideaal verdwenen, ontstond er een verlangen naar een 'eenvoudiger leven'. Maar aangezien de terugkeer naar de oude 'onschuld' of 'eenvoud' onmogelijk is - de weg terug is afgesneden (Wouters 1990: 184) - ontstaan in plaats daarvan gestileerde en 'geraffineerde' reproducties van datgene waarnaar terug verlangd wordt. Terug naar de natuur is terug naar een natuur zonder scherpe kantjes. De natuur wordt neergezet als 'een verkleind model van een Gouden Tijd waarin mens en dier in harmonie met elkaar leven' (Schacknat 1993: 103).

Een dergelijk verlangen en ideaal is echter een immanent onderdeel van dezelfde, vermaledijde 'beschaving' die het heeft voortgebracht. Schacknat noemt ter illustratie hiervan volkenkundige musea, waar getracht wordt om aan de hand van objecten en reconstructies oude culturen te doen herleven. Alleen wordt vergeten dat diezelfde musea een voortbrengsel zijn van een beschaving die deze oude culturen doelbewust hebben vernietigd. Hetzelfde vervreemdingsproces doet zich volgens haar voor in botanische tuinen, dierentuinen en in reservaten. Dit zijn

'bewaakte ensceneringen, beplakt met het etiket van echtheid' (Schacknat 1993: 103). Zo aanschouwt men bedreigde diersoorten in hun 'natuurlijke omgeving'; beschermd en gevoed door de vriendelijke mens.

Het beschermen van dieren bewerkstelligt in deze visie dus geen daadwerkelijke vrijheid van dieren, maar juist de definitieve verdwijning ervan; haar transformatie in iets anders. Daarom meent Tester dat;

'It is most seriously irresponsible to pretend that the morality has developed exclusively for the good of animals, or to suggest that they naturally demand a certain treatment, or, indeed, to maintain that they are being released from social power. Animals have been made moral subjects because society demands that they be made moral subjects for *purely social reasons*' (Tester 1991: 207).

Ondanks de schijnbaar universele, a-historische waarheden die heden ten dage in de argumentatie van de dierenbescherming worden gebruikt, geldt nog steeds dat dieren alleen belangrijk zijn voor zover zij iets zeggen over 'wat het is, een mens te zijn'; de stelling waarmee ik het betoog opende. Mensen zijn telken male subjecten; van classificatie, van beheersing, van morele beoordeling, en ook van het toekennen van rechten.

De algemene, abstracte, van de maatschappij en de mens losgemaakte begrippen en beginselen moeten *door de mens* nageleefd worden; de mens is de enige die deze rechten kan toekennen en de enige die ze zou kunnen overschrijden.

Tot slot één illustratie die aangeeft hoe 'respect voor de intrinsieke waarde van het dier' - wanneer het als het ware wordt terugvertaald naar de 'maatschappij' - tot uitdrukking komt in de praktijk. Dat respect moet vaak gezocht worden in letterlijk een paar vierkante centimeter meer (schijn)'vrijheid' voor het dier; bijvoorbeeld toen in 1994 het zogenaamde kalverenbesluit van kracht werd, waardoor boeren werden verplicht de kisten van de kalveren te vergroten van 65 centimeter bij 1.65 naar 75 bij 1.80.

De boeren hebben tot het jaar 2004 gekregen om hun kisten aan te passen.

BIBLIOGRAFIE

- Achterberg, W. & Visser, M.B.H.; 'Levende artefacten. Ethiek en genetische manipulatie van dieren'. In: Visser, M.B.H., Grommers, F.J. (red.); *Dier of Ding. Objectivering van dieren*. Wageningen: Pudoc 1988.
- Adams, Carol J.; *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Cambridge: Polity Press 1990.
- Algra, S e.a.; *Bio-industrie. Natuur en milieu 1*. Amsterdam: Stichting Natuur en Milieu 1972.
- Baretta, J.W. (red.); *Handboek voor de slager*. Amsterdam: Universum 1955.
- Bauman, Zygmunt; *Culture as Praxis*. London: Routledge & Kegan Paul 1973.
- Bauman, Zygmunt; *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, New York: Cornell University Press 1989.
- Beek-Mulder, Irene van & Polman, Mariëtte; *De Hallen in Haarlem*. Zwolle: Waanders Uitgevers 1993.
- Berting,
- Bonjer, Jan; *Revolutie uit de reageerbuis*. Baarn: In den Toren 1983.
- Boon, Dirk; *Een Wet voor het Welzijn van Dieren*. Den Haag: Nederlandse Vereniging tot Bescherming van Dieren 1985.
- Corbey, Raymond H. A.; *De Mens een Dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*. Nijmegen: Proefschrift 1988.
- Davids, C.A.; 'De Amsterdamse Dierenbeschermers en het Palingoproer'. in: *Ons Amsterdam*, jrg. 35 (1983), p.122-127.
- Davids, Karel; *Dieren en Nederlanders. Zeven eeuwen lief en leed*. Utrecht: Matrijs 1989.

- Driel, C.A. van; 'Het Palingoproer te Amsterdam in juli 1886'. in: *Maandblad Amstelodamum*, jrg. 23 (1936), p. 109-111.
- Elias, Norbert; *Het Civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Utrecht: Het Spectrum 1990.
- Foucault, Michel; *De Woorden en de Dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*. Baarn: Ambo-Herdruk 1966.
- Gastel, Philo van; *Beresporen. Over mensen en beren in de Pyreneeën*. Amsterdam: Het Spinhuis 1994.
- Glastra van Loon, Karel, Kuiper, Karin; *Herman. De biografie van een genetisch gemanipuleerde stier*. Amsterdam: L.J. Veen 1995.
- Gordon, Linda; *Heroes of Their Own Lives. The politics and history of family violence, Boston 1880-1960*. New York: Penguin Books 1989.
- Harrison, Ruth; *Beestenmachines. Dieren aan de lopende band*. Amsterdam: De Bezige Bij 1965.
- Herzog, Harold A. Jr.; "'The Movement is My Life": The Psychology of Animal Rights Activism. In: *Journal of Social Issues*, Vol. 49, no. 1, 1993, pp. 103-119.
- Klapwijk, Jacob; *Dialektiek der Verlichting*. Assen: Van Gorcum 1977.
- Linskens, M., Achterberg, W., Verhoog, H.; *Het maakbare dier. Ethiek en transgene dieren*. Den Haag: NOTA 1990.
- Mason, Jim & Singer, Peter; *Dierenfabrieken. De massaproductie van vlees en eieren en de gevolgen daarvan voor het leven van consumenten, boeren en de dieren zelf*. Baarn: In den Toren/Anthos 1981.
- Regt, Ali de; *Arbeidersgezinnen en Beschavingsarbeid. Ontwikkelingen in Nederland 1870-1940; een historisch-sociologische studie*. Amsterdam: Boom 1993.
- Roo, André de; *Natuurlijk, ethisch en gezond. Vegetarisme en vergetariërs in Nederland 1894-1990*. Amsterdam: Het Spinhuis 1992.
- Rooy, Piet de; *Een revolutie die voorbij ging. Domela Nieuwenhuis en het Palingoproer*. Bussum: Fibula-van Dishoeck 1971.
- Rutgers, Bart; *Het wel en wee der dieren. Ethiek en diergeneeskundig handelen*. Utrecht: Proefschrift 1993.
- Ryder, Richard D.; *Animal Revolution. Changing Attitudes Towards Speciesism*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.

- Schacknat, Karin; 'Op Zoek naar de Natuur'. In: Beumer, Guus & Bergen, Ineke van den; *De Nieuwe Kleren: Over modevormgeving en ecologie*. Amsterdam: de Balie 1993.
- Schenk, Paul M.; 'Het dier als voedsel. Van extensieve naar intensieve veehouderij'. In: Visser, M.B.H., Grommers, F.J. (red.); *Dier of Ding. Objectivering van dieren*. Wageningen: Pudoc 1988.
- Singer, Peter; *Dierenbevrijding*. Breda: Uitgeverij de Geus - Stichting Natuur en Milieu 1994.
- Spierenburg, Pieter; *De verbroken betovering. Mentaliteitsgeschiedenis in preïndustrieel Europa*. Hilversum: Uitgeverij Verloren 1990.
- Stol, Albert; *Leed eten. Aspecten van de bio-industrie*. Bussum: Uitgeverij Agathon 1977.
- Swaan, Abram de; *Zorg en de Staat. Welzijn, onderwijs en gezondheidszorg in Europa en de Verenigde Staten in de nieuwe tijd*. Amsterdam: Bert Bakker 1990.
- Tester, Keith; *Animals and Society. The humanity of animal rights*. London: Routledge 1991.
- Thomas, Keith; *Het verlangen naar de natuur. De veranderende houding tegenover planten en dieren 1500-1800*. Amsterdam: Agon 1990.
- Turner, James; *Reckoning with the Beast. Animals, Pain and Humanity in the Victorian Mind*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1980.
- Waal, Daniëlle de; *Welzijn van Dieren in Nederland*. Den Haag: Staatsuitgeverij 1987.
- Wal, van der
- Wouters, Cas; *Van minnen en sterven. Informalisering van omgangsvormen rond seks en dood*. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker 1990.