

## Het waarom van waardigheid. Over de diepere grond van een fundamenteel moreel en juridisch beginsel.

Jan Verplaetse<sup>1</sup>

### Inleiding

Net als rechtseconomie heeft moraalpsychologie de ambitie om de kloof tussen 'zijn' en 'moeten' wat kleiner te maken. Of het nu gaat om juridische of morele normen, beide menswetenschappen eisen dat voorschriften bij onze zogenaamde "menselijke natuur" aansluiten en keren zich tegen een exclusief theoretische rechtvaardiging van gedragsregels. Want regels die te ver verwijderd zijn van onze economische preferenties of morele intuïties, zijn geen lang leven beschoren, hoe rationeel ze misschien ook mogen zijn. Het is altijd verstandig om bij de invoering van nieuwe normen na te gaan hoe economische belangen of morele sentimenten deze normen kunnen uithollen. Dit niet alleen om frustratie te vermijden, maar ook om erger te voorkomen, want - zoals de geschiedenis ons voortdurend doceert - komt het "kwaad" dikwijls met de beste bedoelingen. Zie je onze "menselijke natuur" over het hoofd, dan dreigt onmenselijkheid.

De Gentse hoogleraar Boudewijn Bouckaert aan wie dit hoofdstuk en vriendenboek is opgedragen heeft zijn leven lang geijverd voor een economische reflectie over juridische normen. Recht moet behalve aan een interne logica ook aan een sociaal werkelijkheid beantwoorden. Die sociale werkelijkheid is gebouwd op andere wetmatigheden dan dewelke ons denken en redeneren sturen. Deze wetten ontdek je niet door een louter theoretische analyse maar door empirische kennis over wanneer mensen bereid zijn om regels te volgen, conflicten via juridische weg te beslechten, over te gaan op straffen voor wie de regels niet volgt, enz. Bondig gezegd: door zijn onvolprezen *Encyclopedia of Law and Economics* (met Gerrit De Geest) er op na te slaan.

Als moraalpsycholoog deel ik hetzelfde uitgangspunt. Wie de mens wil veranderen door hem betere gedragsnormen voor te houden, moet eerst weten tot wat hij tot

---

<sup>1</sup> Jan Verplaetse is hoofddocent aan de faculteit Rechtsgeleerdheid van de Universiteit Gent. Hij doceert moraalfilosofie en argumentatieleer. Hij is auteur van *Het morele instinct. Over de natuurlijke oorsprong van de moraal*, Amsterdam, Nieuwezijds, 2008 en *Zonder vrije wil. Een filosofisch essay over verantwoordelijkheid*, Amsterdam, Nieuwezijds, 2011.

staat is. Je kunt van mensen niet het onmogelijke vragen en in de grenzeloze maakbaarheid gelooft intussen niemand meer. Wil toekomstig recht succesvol zijn, dan kan het niet zonder wetenschappelijke rechtvaardiging van hoe dit recht zich ten opzichte van onze “menselijke natuur” verhoudt. In deze bijdrage verken ik de antropologische justificatie van een fundamenteel moreel en juridisch beginsel: menselijke waardigheid. Hoewel fundamenteel want prominent aanwezig in de belangrijkste mensenrechtelijke en grondwettelijke teksten is dit beginsel niet vrij van kritiek. ‘Waardigheid’ zou een containerbegrip zijn zonder eigen kernbetekenis. Wie het gebruikt, kan er gelijk wat onder begrijpen. Bovendien kan je het even goed vervangen door beginselen wier betekenis wel helder is (autonomie, non-discriminatie, gelijkheid). Zich beroepen op waardigheid zou nutteloos of zelfs gevaarlijk zijn. Politiek klinkt het krachtig, maar rechtsfilosofisch is het beginsel niet meer dan holle retoriek. Is dit het geval, dan springen we er inderdaad beter voorzichtig mee om of verwijzen we er liefst zo min mogelijk naar. Voor wie gelooft dat normen bij onze menselijke natuur moeten aansluiten, zijn beginsels zonder antropologische noodzaak onverdedigbaar.

Ik zal echter aantonen dat die noodzaak er wel degelijk is. Alleen vind je die niet in het recht of de ethiek maar in de moraalpsychologie. Deze discipline biedt ons een overtuigend motief voor het waarom van waardigheid. Menselijke waardigheid behoedt ons immers tegen ondraaglijke vormen van dehumanisering of ontmenselijking, waaronder animale dehumanisering die de mentale grens tussen dier en mens overschrijdt. In deze bijdrage laat ik zien hoe belangrijk het bewaken van die grens tussen mens en dier voor ons is en bijgevolg ook hoe fundamenteel een principe als menselijke waardigheid is.

### **Het belang van menselijke waardigheid<sup>2</sup>**

Dat menselijke waardigheid een fundamenteel rechtsbeginsel is hoeft weinig betoog. ‘Waardigheid’ verschijnt in de Preambule van Universele Verklaring van de Rechten van de Mens RM en in Art. 1 van diezelfde Universele Verklaring. Eveneens verwijst de Preambule van het Handvest van de Grondrechten van de Europese Unie naar dit beginsel, evenals Art. 1 van dit Handvest dat onze Europese Grondwet moet

---

<sup>2</sup> Voor dit overzicht maakte ik gebruik van E. KLEIN en D. KRETZMER (eds), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, Den Haag, *Kluwer Law International*, 2002 en Ch. McCRUDDEN, “Human dignity and judicial interpretation of human rights”, *EJIL* 2008, 655-724.

worden. Waardigheid komt als zodanig niet voor in de preambule of tekst van Europese Verklaring voor de Rechten van de Mens, maar is impliciet aanwezig in het krachtige want absoluut geïnterpreteerde Art. 3 EVRM dat mensenwaardige en vernederende handelingen zoals foltering verbiedt. Voorts verschijnt waardigheid op manifeste wijze in allerlei protocollen en conventies die de rechten van kwetsbare groepen beschermen, evenals in nationale grondwetten zoals in Art. 1 van de Duitse grondwet, Art. 24. van de Japanse grondwet, Art. 3, 27 en 41 van de Italiaanse grondwet en Art. 23 van de Belgische grondwet.

Hoewel niemand de prominente rol van waardigheid in mensenrechtelijke teksten en debatten ontkent, mist dit beginsel een onmiddellijke, heldere betekenis die iedereen onderschrijft. Waardigheid staat open voor subjectieve interpretatie en persoonlijke invulling. Hierdoor kan het beginsel wrevel opwekken bij diegenen die er zich - in hun ogen - ten onrechte mee geconfronteerd worden. Zo is de lijn tussen paternalisme en waardigheid dun. Afwijkend gedrag dat voorstanders of beoefenaars als autonoom gedrag verdedigen dat geen overheidsinterventie verdraagt, kunnen tegenstanders bestempelen als gedrag dat in strijd is met de menselijke waardigheid. In het recente verleden werden "dwergerpen", gewelddadige computergames, prostitutie, sadomasochisme, pornografie of het vrijwillig verkopen van organen als strijdig met de menselijke waardigheid geclaimd. In sommige gevallen met succes waardoor de controversiële act werd gecriminaliseerd. Voorstanders of beoefenaars van dit gecontesteerde gedrag ervaren waardigheid als het bemoeizuchtig principe dat zondigt tegen de liberale grenzen van aanvaardbaar overheidsingrijpen. Waardigheid is het oubollige excuus om gedrag dat niemand schade berokkent toch te criminaliseren. Om die reden kan waardigheid in progressief-liberale kringen op weinig populariteit rekenen.

Maar zelfs wie waardigheid enthousiast omarmt staat soms versted van de betekenislegte van dit beginsel. 'In strijd met de menselijke waardigheid' is een morele kreet die je in tegengestelde kampen van maatschappelijke discussies hoort. Denk hierbij aan de controversie rond commercieel draagmoederschap waarbij een draagmoeder de verbintenis aangaat om het kind na de geboorte aan wensouders af te staan en daarvoor een vergoeding ontvangt. Tegenstanders van draagmoederschap protesteren dat dit in strijd is met de menselijke waardigheid. De draagmoeder wordt immers een soort "kweekmoeder" of zelfs "kweekfabriek", terwijl je het kind herleidt tot "koopwaar". De termen tussen haakjes zijn bedoeld om sterke afkeurende gevoelens op te wekken. Ze herinneren aan tijden van slavernij waarbij het verhandelen van mensen toegestaan was. Slavernij geldt immers als het

prototypische voorbeeld van menselijk onwaardigheid. Wie draagmoederschap tolereert, zet dus de deur open voor mensonterende praktijken waarbij mensen niet meer dan koopwaar zijn. Maar voorstanders verwijzen evenzeer naar waardigheid. Wie het commerciële draagmoederschap verbiedt voor koppels die op geen enkele andere wijze kinderen kunnen krijgen en waarvoor draagmoederschap de enige oplossing is, ontnemt deze koppels de vervulling van hun kinderwens. Ze blijven kinderloos. In een samenleving waar het hebben van kinderen een voorwaarde kan zijn om echt mee te tellen, kunnen kinderloze echtparen zich buitengesloten voelen. Ze voelen zich geen volwaardig lid van de samenleving maar zijn slechts tweederangsburgers. Die ervaring van uitsluiting kan een gevoel van waardeloosheid teweegbrengen. Je bent immers geen volwaardig burger. Om die reden kun je een verbod op draagmoederschap als een ultiem middel om toch kinderen te hebben verwerpen als een maatregel die in strijd is met de menselijke waardigheid. Het verbod voedt immers een stigma voor kinderloze paren.

In bio-ethische kwesties zoals abortus, euthanasie, draagmoederschap, stamcelonderzoek, orgaandonatie, adoptie door homoseksuele koppels, therapeutische klonen, enz. is het dubbele gebruik van menselijke waardigheid schering en inslag. In die mate zelfs dat filosofen zoals Ruth Macklin en Steven Pinker in hun strijd tegen het dominante conservatieve denken over bio-ethische kwesties in de V.S. ten strijde trekken tegen dit beginsel.<sup>3</sup> Volgens Macklin is het beginsel van menselijke waardigheid waardeloos. Wie zich op dit principe beroept kan zich evengoed op meer heldere beginselen zoals respect of autonomie baseren. Die zouden een meer nauwkeurige definitie toelaten. Een beroep op waardigheid is niet meer dan een emotioneel surplus dat slechts je verontwaardiging uitdrukt. Wie echter een rationele discussie over deze gevoelige kwesties voorstaat, hoort deze verontwaardiging net onder bedwang te houden en een zakelijke toon te zoeken waarbij nauwkeurige begrippen en feitelijke informatie doorslaggevend zijn. Eenzelfde punt maakt Pinker die een beroep op waardigheid zelfs 'stom' (*stupid*) noemt. Beroep op dit principe verhit de debatten terwijl er net nood is aan een rationele analyse van de opgeworpen argumenten. Kreten in de trant van 'dit is in strijd met de menselijke waardigheid' maken een rationeel debat onmogelijk terwijl rationaliteit precies datgene is wat ons zo menselijk maakt.

---

<sup>3</sup> R. MACKLIN, "Dignity is a useless concept", *British Medical Journal* (BMJ) 2003 (327), 1419 en S. PINKER, "The stupidity of dignity", *The New Republic* (May 28 2008), online raadpleegbaar op <http://pinker.wjh.harvard.edu/articles/media/The%20Stupidity%20of%20Dignity.htm>

Ik geloof dat Macklin en Pinker ongelijk hebben. Zo is vooreerst niets mis met een beginsel dat gevoed wordt door sterke emoties zoals verontwaardiging of boosheid. Dit bewijst de kracht en levendigheid van dit beginsel. Ik zou me meer zorgen maken mocht het tegendeel het geval zijn. Wanneer een beginsel geen emotionele mobilisatie meer bezit of wanneer de rationele interpretatie de emoties verdooft. Verder moet die onderliggende emotie wel voldoen bijzonder zijn, wil waardigheid een apart beginsel zijn. Het sentiment dat waardigheid voedt mag niet samenvallen met emoties die aan de basis liggen van andere beginselen zoals respect, autonomie, enz. Kortom, waardigheid is niet waardeloos of stom als dit beginsel een eigen kernbetekenis heeft die uniek is voor dit beginsel. Wanneer diverse aanspraken of beroepen op dit beginsel toch iets gemeenschappelijks bezitten dat je niet met ander beginsel kunt aanwijzen, is er geen enkele reden om voorgoed afscheid te nemen van dit fundamentele beginsel. Het is dus zaak om die kernbetekenis te expliciteren waardoor ook een meer verfijnd beroep op waardigheid mogelijk wordt. Slaag je hierin, dan overbrug je meteen ook de vermeende tegenstelling tussen emotioneel appel en rationeel debat. Niets staat dan een omzetting van je morele verontwaardiging in precieze argumenten in de weg.

### **Vier betekenisvelden**

Ik geloof dat zo'n kernbetekenis inderdaad bestaat en dat je die ook antropologisch kunt rechtvaardigen. Dat komt straks. Eerst geef ik een bondig overzicht van het beroep op menselijke waardigheid in internationale en nationale wetgeving en rechtspraak. Zo krijg je een beeld van de betekenisvelden van dit beginsel. Want al geloof ik in een kernbetekenis, menselijke waardigheid is niettemin een complex en breed principe dat uiteenlopende individuele grondrechten en overheidsverplichtingen omvat. Voor dit overzicht maak ik gebruik van het uitstekende artikel van de Engelse rechtsfilosoof Christopher McCrudden die vier toepassingsgebieden onderscheidt.<sup>4</sup>

Een eerste betekenisveld omvat het *verbod om een ander mens onmenselijk te behandelen*, zoals bij uitstek vervat in Art. 3 EVRM dat stelt dat "niemand onderworpen mag worden aan folteringen of aan onmenselijke of vernederende behandelingen of bestraffingen." Handelingen die in strijd zijn met Art. 3 botsen tevens met de menselijke waardigheid. Het Europese Mensenrechtenhof veroordeelde ondermeer

---

<sup>4</sup> Ch. McCrudden, "Human dignity and judicial interpretation of human rights", *Supra* 2, 686-694.

lijstraffen op school (*Campell and Cosans v. UK*, *Tyrer v. UK*), het gedwongen scheren van gevangenen (*Yankov v. Bulgaria*), een vader die geconfronteerd werd met het gemutileerde lichaam van zijn zoon (*Akkum and others v. Turkey*), smerige gevangencellen met tekort aan ventilatie, sanitair, overvloed aan insecten en de noodzaak om naast toilet te eten (*Kalashnikov v. Russia*), naar toilet moet gaan in een omgeving die niet afgeschermd is van blikken van anderen, ontkleed en betast worden op intieme plekken in het bijzijn van personen van het andere geslacht en voedsel krijgen dat door anderen met blote handen is vastgenomen (*Peers v. Russia*). Uit de rechtspraak komt een vrij nauwkeurige opsomming van mensenwaardige handelingen naar voren. Het gaat om het opwekken van gevoelens van angst, kwelling of inferioriteit die ertoe kunnen leiden dat een slachtoffer vernederd of verlaagd wordt, het breken van iemands fysieke of morele weerstand, het verplichten van slachtoffers om tegen hun wil of geweten te handelen, maar ook een behandeling die een negatieve invloed heeft op de persoonlijkheid van een slachtoffer.

Een tweede betekenisveld heeft betrekking op de garantie van een *menswaardig bestaan*, zoals bijvoorbeeld vervat in Art. 23 GW dat Belgische onderdanen het recht verzekert op sociale zekerheid, gezondheidszorg, behoorlijke huisvesting en gezond leefmilieu. Beschermt het eerste betekenisveld individuen tegen acute inbreuken op het waardigheidsbeginsel, dan verweert het tweede betekenisveld zich tegen een chronische schending ervan. Bovendien legt deze betekenis van waardigheid een extra positieve verplichting bij de overheid. De overheid moet er niet alleen voor zorgen dat burgers niet het slachtoffer worden van mensenwaardige behandelingen, ze moet er ook over waken dat mensen permanent in mensenwaardige omstandigheden leven. Dit betekent het lenigen van elementaire behoeften van burgers, zoals voeding, woning, kleding, verpleging of veiligheid wanneer ze hiervoor zelf niet kunnen instaan. Hierdoor vormen het toelaten van verkrachting binnen het huwelijk door de Britse overheid en het doelgericht doden van Palestijnse "outlaws" in de bezette gebieden door Israel een manifeste schending van deze notie van waardigheid aangezien de meest elementaire menselijke behoefte, met name het recht op een veilig leven, niet gegarandeerd wordt. In dezelfde geest gaf het Duitse *Bundesverfassungsgericht* haar afwijzend oordeel over een artikel uit de *Luftverkehrsgesetz* dat de overheid toestaat om gekaapte vliegtuigen neer te halen en de kaper te doden. Dit artikel is immers in strijd met Art. 1 van de Duitse Grondwet.

Zelfs al kunnen je mensen redden door andere mensen te doden, eenmaal je die afweging toelaat verliezen sommige burgers het recht op een menselijk bestaan.<sup>5</sup>

In een derde betekenisveld overlapt menselijke waardigheid met het recht op zelfbeschikking en autonome beslissingsbevoegdheid. Deze invulling legt overheden een verbod op om tussen te komen bij hoogstpersoonlijke beslissingen, zoals het recht op euthanasie (“waardig” sterven) of abortus. Wie dit recht schendt, gelooft dat individuele mensen op deze terreinen onvoldoende competent zijn om weloverwogen keuzes zelf te maken. De overheid of wetgever weet beter dan de individuen wat zij echt willen of steunt hogere belangen die de persoonlijke beslissing overtreffen en buitenspel zetten. Terwijl de keuze (in hoge mate) alleen gevolgen heeft voor het beslissende individu, komt ze als vreemd over, wat het gevoel van waardigheid van de betrokkene aantast. Een paternalistische overheid behandelt je als een kind dat kennelijk geen eigen mening heeft en niet kan handelen in overeenstemming met zijn eigen opinie. In het verleden verwierpen Amerikaanse rechtbanken een algemeen abortusverbod als strijdig met waardigheid, want “weinig beslissingen zijn persoonlijker en intiemmer, en bijgevolg hoogst privaat, en meer fundamenteel voor de individuele waardigheid en autonomie, dan een keuze van een vrouw om – begeleid door een arts en binnen de grenzen bepaald in *Roe vs Wade* - haar zwangerschap te beëindigen.”<sup>6</sup> Ook de toestemmingsvereiste van een wilbekwame patiënt bij het uitvoeren van medische handelingen in het Belgische en Nederlandse recht leunt op deze betekenis van waardigheid. Het uitvoeren van een dwangbehandeling bij wilbekwame patiënten – bijvoorbeeld dwangvoeding bij hongerstakers – wordt beschouwd als een handeling die de menswaardigheid van een patiënt ontkent.

Ten slotte valt een laatste betekenisveld van waardigheid nagenoeg samen met een verbod op discriminerende behandeling van kwetsbare groepen in onze samenleving. Regels die deze groepen van openbare activiteiten (school, arbeid, dienstverlening) uitsluiten, uitzonderingen maken op sociale en politieke rechten die voor iedereen gelden of die afwijkend (maar schadeloos) gedrag ronduit criminaliseren, worden veroordeeld als in strijd met de menselijke waardigheid. In het recente verleden oordeelden rechtbanken dat de waardigheid in het geding was bij de “aparte” behandeling van Roma-zigeuners in Oost-Europa en Frankrijk, de

---

<sup>5</sup> Over deze opmerkelijke uitspraak, zie ook T. RUYSS & R. LEMAITRE, “Gekaapte vliegtuigen neerhalen is strijdig met recht op leven”, *De Juristenkrant* 2006 (125), 1 & 7.

<sup>6</sup> *Thornburg v. American College of Obstetricians and Gynaecologists*, 476 US 747 (1986), 772, geciteerd in Ch. McCRUDDEN, “Human dignity and judicial interpretation of human rights”, *Supra* 2, 689.

strafbaarheid van homoseksualiteit of het uitsluiten van vrouwen uit exclusief mannelijke serviceclubs. Deze bijzondere regels kwetsen leden van reeds kwetsbare groepen en legitimeren het stigma en de discriminatie waarvan zij al het slachtoffer waren. Door die discriminatie te tolereren of te installeren maakt de overheid duidelijk dat burgers met deze identiteit geen volwaardige lid van de samenleving zijn. Onwaardigheid staat hier voor het ondraaglijke gevoel van uitsluiting of de vernietigende ervaring van niet aanvaard te worden zoals je bent. Voor een elementair gebrek aan respect voor je eigen identiteit.

### **Dehumanisering**

Menselijke waardigheid is, zoals al gezegd, een complex en breed beginsel. Niettemin kun je over de vier toepassingsgebieden heen een gemeenschappelijke betekenis ontwaren. In alle betekenisvelden keert er iets terug wat precies de kernbetekenis van waardigheid uitmaakt, met name dat mensen worden gereduceerd of herleid tot iets minder of lager dan een mens. In het eerste betekenisveld, dat van een verbod op onmenselijke behandeling, biedt waardigheid je bescherming om niet als een dier behandelend te worden. Respecteer je dit verbod niet, dan herleid je mensen tot dieren die geen schroom, schaamte, doodsangst of behoefte aan hygiëne bezitten. Ze zijn overgeleverd aan een eigenaar die volledig naar eigen goeddunken over hen beschikt. In het tweede betekenisveld, dat van het recht op een menswaardig bestaan, garandeert waardigheid ons dat we niet als wilde beesten moeten leven. Wilde dieren zijn nooit zeker dat er voldoende voedsel, beschutting en veiligheid is. Ze leven van dag tot dag. Elke dag kan hun laatste zijn. Menselijke waardigheid verwerpt dit soort reductie van mens tot wild dier. In het derde betekenisveld, dat van autonomie en zelfbeschikkingsrecht, beklemtoont waardigheid dat mensen volwassen beslissers zijn die hun eigen keuze kunnen maken. Negeer je die vorm van waardigheid dan herleid je mensen tot kleine kinderen die geen eigen beslissingen kunnen nemen. Volwassenen moeten voor hen beslissen. Ten slotte vind je die herleiding van mens tot iets minder dan mens ook terug in het vierde betekenisveld, dat van een discriminatieverbod voor kwetsbare groepen. Hier behoedt waardigheid je voor een reductie tot onvolwaardig lid van de gemeenschap. Je bent geen echt burger, geen sociaal en politiek mens die meetelt in de samenleving, maar een tweederangsburger.

In de moraalpsychologie heet deze herleiding van mensen tot iets minder of lager dan een mens, tot een dier, tot een kind of tot een onvolwaardig burger,



*dehumanisering*. Willen we de kernbetekenis van menselijke waardigheid beter vatten, dan is een beter begrip van dehumanisering dus gewenst. De wetenschappelijke literatuur onderscheidt immers verschillende vormen van dehumanisering. Niet elke vorm is overigens even ingrijpend of vernederend. De Australische psycholoog Nick Haslam maakt een vruchtbaar onderscheid tussen animale en machinale dehumanisering.<sup>7</sup> Bij *animale dehumanisering* ontken je uniek menselijke eigenschappen of kenmerken die je alleen maar terugvindt (of waarvan aangenomen wordt dat je ze alleen maar bestaan) bij volwassen mensen. We hebben het dan over rationaliteit, culturele expressie, ethiek of geweten, gesproken en geschreven taal, de zogenaamde “vrije wil”, schaamte en schroom, zelfrespect, doodsangst, persoonlijkheid. Dieren maar ook kinderen hebben die (nog) niet. Bij animale dehumanisering behandel je mensen dus als een dier of een kind. Anderzijds is er *machinale dehumanisering* waarbij je essentiële menselijke eigenschappen ontkent. Er is een verschil tussen een ‘uniek’ en ‘essentieel’ kenmerk. Niet alles wat essentieel is, is ook uniek, en omgekeerd. Denk hierbij aan vleugels waardoor een vogel kan vliegen. Vleugels zijn essentieel om te kunnen vliegen, maar ze zijn niet uniek voor vogels. Je vindt die ook bij insecten terug. Machinale dehumanisering ontkent essentiële menselijke eigenschappen zoals emotionele warmte, ondernemerszin en individualiteit. Eigenschappen zonder dewelke iemand geen echte mens is. Je herleidt hen tot een robot, een machine of een voorwerp. Je beschouwt een draagmoeder als een kweekfabriek, een wenskind als koopwaar. Meestal kun je gemakkelijk uitmaken of er van animale dan wel machinale dehumanisering sprake is. Een arts die een geamputeerde arm als “materiaal” ziet of een politicus die een tegenstrever “een linkse rat” noemt. Het zijn duidelijke voorbeelden. Niettemin zijn er ook twijfelgevallen. Is “dwerpwerpen” of het zich vrijwillig laten werpen van mensen met dwerggroei tegen betaling en voor het loutere amusement in dancings of op feestjes een vorm van machinale dan wel van animale dehumanisering? Het antwoord hangt enigszins van je onmiddellijke associaties af. Moet je bij “dwerpwerpen” meteen ook denken aan de Ieperse kattenworp waarbij levende katten uit de Belfortoren werden gegooid, dan beschouw je dit wellicht als animale dehumanisering. Ken je dit voorbeeld niet, vind je dit te barbaars om eraan te denken en zie de geworpen man met dwerggroei als een voorwerp, als een stuk speelgoed, dan typeer je “dwerpwerpen” als een voorbeeld van machinale dehumanisering.

---

<sup>7</sup> N. HASLAM, “Dehumanization: An integrative review”, *Personality and Social Psychology Review* 2006, 252-264.

Er zijn ook andere en lichtere vormen van dehumanisering die niet juridisch gesanctioneerd worden als strijdig met de menselijke waardigheid, maar die niettemin een wrange nasmaak kunnen achterlaten bij wie ermee wordt geconfronteerd. Zo kun je een individueel persoon herleiden tot een gemiddeld mens. Neemt een ambtenaar je klacht naar aanleiding van een incident niet ernstig met het argument dat dit incident statistisch gezien weinig voorkomt. Of wimpelt een arts je bekommernis over een aandoening af met het argument dat de meeste mensen daar geen last van hebben. Dan is er sprake van een herleiding van individueel mens tot gemiddeld mens. Hoewel je je diep gekwetst, verkeerd begrepen of onprofessioneel behandeld kunt voelen, beschouwen we deze dehumanisering eerder in strijd met de deontologie dan met de strafwet. Hoe naar deze ervaringen ook zijn, ze zijn geen echte misdaden tegen de menselijke waardigheid. Hetzelfde geldt voor *infrahumanisering* waarbij je het gevoelsleven van anderen niet typeert aan de hand van meer complexe secundaire emoties (liefde, schuld, nederigheid, trots, hoop, etc.) maar alleen door ruwe basisemoties (verdriet, vreugde, angst, verbazing, walging). Zo wijst onderzoek uit dat infrahumanisering automatisch optreedt wanneer we over mensen spreken die niet tot één of andere ingroup (familie, kennissenkring, collega's, sportvrienden) behoren. Hebben we het over "vreemden", dan hebben we spontaan de neiging om te geloven dat hun gevoelsleven minder complex en meer basaal is. We beschouwen – gemiddelde genomen weliswaar - de emotionele ervaringen van outsiders als minder gestuurd door typische menselijke secundaire emoties. Infrahumanisering is dus een lichte vorm van animale dehumanisering.

Het onderscheid tussen animale en machinale dehumanisering is vruchtbaar omdat het aansluit bij twee invloedrijke filosofische tradities die greep trachtten te krijgen op het waarom van menselijke waardigheid. Enerzijds is de filosofische traditie die de plicht tot menswaardig gedrag fundeert op het verschil tussen mens en dier. Precies omdat we geen dieren zijn maar mensen, zijn we natuurrechtelijk verplicht tot het stellen of nalaten van bepaalde handelingen. Zo gaf Hugo De Groot in zijn beroemdste werk *De iure belli ac pacis* (Over het recht van oorlog en vrede) uit 1625 een positief antwoord op de vraag of je de menselijke plicht hebt om gesneuvelde vijanden te begraven. Hij motiveerde zijn antwoord als volgt: "de duidelijkste verklaring ligt in de waardigheid van de mens die andere schepselen overtreft (*dignitas hominis*). Want het zou beschamend zijn indien het lijk ten prooi valt aan beesten. Verscheurd worden door wilde beesten ontnemt ons een eer, zelfs in de dood, die berust op onze gemeenschappelijke natuur." Begrafenisrituelen zijn uniek menselijke handelingen waarmee we ons van dieren onderscheiden. Die hebben er

geen problemen mee om geconfronteerd te worden met het onbegraven kadaver van een soortgenoot. Wij maken er echter een eer van om dode mensen te begraven, ook de lijken van gesneuvelde vijanden. Respect voor het dode lichaam van een vijand overtreft de grootste haat die je voor een levende soldaat voelt. Waardigheid vindt zijn grondslag in een bescherming tegen animale dehumanisering.

De andere filosofische traditie neemt het verzet tegen machinale dehumanisering als fundament voor waardigheid. Immanuel Kant is de belangrijkste filosoof binnen deze traditie. In zijn *Metaphysik der Sitten* (1797) stelde hij dat "je je medemens nooit louter als een middel, maar ook tevens als een doel moet beschouwen." Onwaardig gedrag is niet zozeer verwerpelijk omdat je een uniek menselijke eigenschap ontkent waardoor de grens tussen mens en dier of volwassen en kind onduidelijk wordt, maar omdat je voorbijgaat aan een zekere meerwaarde die het menselijke bestaan bezit. Die meerwaarde vormt onze menselijke essentie. Zo kun je een mens nooit herleiden tot een louter middel want de waarde van een mens is altijd meer dan zijn functies en zo kan je een mens nooit herleiden tot de som der delen want zijn geheel is altijd meer dan zijn delen. Artsen die patiënten herleiden tot "materiaal" of bedrijfsleiders die werknemers beschouwen als "productiefactoren" gaan voorbij aan die essentie en handelen in strijd met de menselijke waardigheid. Zij vergeten dat mensen ook meer zijn dan functies en onderdelen. Ze gaan met mensen om alsof het voorwerpen zijn die geen intrinsiek doel hebben en niet meer zijn dan de som van hun onderdelen. Het is een vorm van dehumanisering die we zelfs onze huisdieren besparen. Ze zijn meer dan een speeltje voor onszelf of voor onze kinderen.

### **Is animale dehumanisering erger dan machinale?**

Het is opvallend dat drie van vier juridische betekenisvelden van menselijke waardigheid animale dehumanisering willen verhinderen en niet zozeer machinale dehumanisering. Het vierde betekenisveld, het verbod op discriminatie van kwetsbare groepen, waarbij je vermijdt dat burgers herleid worden tot onvolwaardige leden van de gemeenschap, is een geval apart dat je niet in één van beide categorieën kunt onderbrengen. Ik kom er later nog op terug. Neem je aan dat recht vooral de ergste vormen van mensenwaardigheid bant en lichtere vormen van dehumanisering ongemoeid laat of hoogstens aan morele afkeuring overlaat, dan moet je besluiten dat onze samenleving animale dehumanisering erger vindt dan machinale. Dit lijkt eigenaardig omdat je intuïtief verwacht dat machinale dehumanisering erger is dan animale. Een voorwerp heeft immers nog een lager

status dan een dier. Iemand als een ding behandelen lijkt dus erger dan als een dier. Toch ervaren we dit anders. We zijn meer gechoqueerd als we mensen reduceren tot dieren dan tot voorwerpen.

Een gedeeltelijke verklaring voor deze paradox is dat machinale dehumanisering soms algemeen aanvaard wordt of zelfs normaal wordt bevonden. Wanneer de machinale dehumanisering die een arts of bedrijfsleider toepast ervoor zorgt dat die arts of bedrijfsleider zijn job beter uitvoert, dan kun je weinig tegen deze vorm van ontmenselijking hebben. Voorwaarde is wel dat die dehumanisering tijdelijk is en een hoger doel dient zoals betere geneeskunde of betere bedrijfskunde. Een andere voorwaarde waardoor we de ontmenselijking minder erg vinden is de instemming van de verontmenselijkte partij. Wanneer vrouwen toestemming geven om zich te laten reduceren tot pornografische lustobjecten, wanneer arbeiders een contract ondertekenen waardoor ze acht uur lang monotoon bandwerk moeten verrichten, wanneer iemand in het *Guinness Book of Records* wil komen door dagenlang een keukentafel te imiteren, dan heeft dit een invloed op onze afkeuring. De toestemming neemt het protest tegen deze ontmenselijking weg, hoewel ik zeker niet ontken dat sommige mensen pornografie, bandarbeid of dwaze recordpogingen weerzinwekkend blijven vinden, al geeft het "slachtoffer" zijn toestemming.

Animale dehumanisering blijft weerzin opwekken, ook al geven mensen hun toestemming tot deze vorm van ontmenselijking of kan je die toestemming vermoeden. Onze afschuw verdwijnt er niet of nauwelijks door. Een verslaafde die zijn laatste vleugje zelfrespect verliest door op een druk stadsplein openlijk zijn behoefte te doen, een oude bedelaar die in een metro een nauwelijks te harden geur verspreidt of een liefhebber van SM die ervan houdt om 's nachts als een hond vastgebonden te liggen, we blijven dit walgelijk vinden, al geloven we best dat dit hun eigen keuze was. Laat me dit laatste punt illustreren met zowel een historische als een eigentijdse casus.

De recente bioscoopfilm *Vénus Noire* (Black Venus) (Abdellatif Kechiche, 2010) vertelt het lijdensverhaal van Saartje Baartman. Dit is een Zuid-Afrikaanse vrouw die tot de Khoikoi behoort en die begin 19<sup>de</sup>-eeuw naar Europa werd gehaald. Met haar uitzonderlijke anatomie, haar omvangrijke billen, trok ze veel bekijks als kermisattractie in Londen en op chique Parijse seksfeestjes, maar gleed af naar de prostitutie en zocht vergetelijkheid in alcohol. Ze overleed in 1815. In 2002 keerden haar stoffelijke resten terug naar Zuid-Afrika nadat ze anderhalve eeuw te zien waren geweest in het Parijse *Musée de l'homme*. De film laat mooi zien wat Baartman het vreselijkst vond. Tijdens haar "shows" voerde ze wilde dansjes uit, gromde en

beet ze naar het publiek dat haar kon aanraken terwijl ze vastgeketend lag. Wie durfde mocht haar aaien of op intieme plekken betasten. Al werd ze behandeld als een gevangengenomen dier, ze was dit geenszins. Ze wist wat ze deed en speelde het spel mee. Haar publiek wist niets van deze toestemming af, waardoor sommige verlichte geesten tegen haar mensonterend behandeling protesteerden en haar werkgever voor het Londense gerecht daagden wegens slavernij. Baartman verklaarde volledig uit vrije wil te handelen en haar werkgever ging vrijuit. Maar al gaf Baartman haar toestemming en kon je haar werkgever legaal niets verwijten, haar animale dehumanisering blijft vreselijk. Niet alleen omdat je ziet welke psychische schade die vernedering aanrichtte. Ze geraakte aan de drank en moet zich prostitueren om te overleven. Alle fatsoen en zelfrespect zijn verdwenen. Animale dehumanisering kan slachtoffers maken die hun levenlang met trauma's worstelen of eraan kapotgaan. Maar zelfs al zijn die er niet, dan nog zijn die vernederingen ondraaglijk voor de (hedendaagse) kijker. Het is verrassend om vast te stellen dat animale dehumanisering ook weerzin oproept bij waarnemers of getuigen die zelf geen slachtoffer zijn, maar die het tafereel aanschouwen. Animale dehumanisering zien ook ondraaglijk voor buitenstaanders, hoe graag de "slachtoffers" het ook hebben en hoe vrij ze ook waren om hun toestemming te geven.

Een recent voorval in Nederland toont hoe sterk animale dehumanisering de gevoelens van een publiek dat geen rechtstreekse schade ondervindt beroert. In januari 2011 toonde de Evangelische Omroep (EO) beelden van Brandon, een jongeman van 18 jaar met een lichte verstandelijke handicap en hechtingsproblemen in een instelling in 's Heeren Loo, die een groot gedeelte van de dag met een band vastligt aan een haak in een naakte muur. Brandon is zo onberekenbaar agressief dat er, aldus de instelling, geen alternatief is. De beelden zetten Nederland voor een week in rep en roer. De dag na de publicatie was er spoeddebat in de Tweede Kamer en gingen ongeruste politici op onderzoek uit naar de instelling. De kranten diepten uit hun beeldarchieven oude foto's van vergelijkbare voorvallen op. Eind de jaren '80 was er grote maatschappelijke verontwaardiging over een foto van Jolanda Venema. Venema was een verstandelijk gehandicapte vrouw van 23 jaar die geheel naakt aan een touw vastgebonden aan een muur van haar geblindeerde kamer in de instelling van Assen. Na een reeks Kamervragen en -debatten stelde de Regering drie dagen na het bekendmaken van de foto drie miljoen gulden ter beschikking voor de menswaardige opvang van gedragsgestoorde gehandicapten.

Beelden van vastgeketende mensen zijn ondraaglijk. Ze roepen sterke gevoelens van verontwaardiging op. Dit komt maar gedeeltelijk omdat we vermoeden – doorgaans

terecht - dat zulke animale dehumanisering grote lichamelijke of psychische schade bij de betrokkenen zal aanrichten. Schade die niet in verhouding staat met het probleem waarvoor je een oplossing moet bedenken. We protesteren omdat we uit moreel oogpunt niet willen dat mensen lijden die het niet verdienen. Brandon en Jolanda liggen niet vastgebonden omdat ze het vroegen of omdat ze het leuk vinden, maar omdat men ze door hun aandoening als onhandelbaar beschouwd. Maar is meer dan alleen moreel protest tegen lijdende mensen in nood. Wanneer je op rationele wijze tot de ethische conclusie komt dat uitzonderlijke patiënten alleen tegen henzelf of anderen kunt beschermen met behulp van die methode, kortom als je gelooft dat je moreel protest eigenlijk geen rationele grond heeft, dan nog blijven dit ondraaglijke beelden. Onze onmiddellijk emotionele afkeuring of weerzin laat zich niet gemakkelijk door rationele argumenten overreden. Zelfs al is het ethisch niet verkeerd om Brandon en Jolanda als een dier te knevelen en is moreel protest bijgevolg ongepast, we hebben het emotioneel moeilijk met dergelijke taferelen van animale dehumanisering. Animale dehumanisering roept iets op wat machinale dehumanisering niet oproept, met name weerzin of walging waardoor je die ergere vorm van ontmenselijking minder snel kan neutraliseren. Onze verontwaardiging blijft staande ondanks de toestemming, de tijdelijkheid en de ethische rechtvaardiging die bij machinale dehumanisering de emotionele verwerping doven.

### **Handhaving van de grens tussen mens en dier**

Al staan we er in het industrialiseerde en verstedelijkte Westen nog weinig bij stil, we hebben een grote behoefte om ons van dieren te onderscheiden. We hebben grote nood aan een soort mentale grens tussen mens en dier. Kijk maar naar onze culturele productie waar we zo fier op zijn. Muziek, dans, architectuur, mode, literatuur: welke specifieke vorm ze ook aannemen, ze onderstrepen impliciet onze menselijke uniciteit. Bij dieren tref je dit soort kunst en cultuur niet aan. Cultuurparticipatie bevestigt onze afstand tot dieren die zich in hoofdzaak om hun primaire behoeften (voedsel, beschutting, veiligheid) bekommeren. Bij mensen kan de honger naar kunst even dwingend zijn als die naar calorieën. We houden erg van activiteiten die exclusief menselijk zijn. Bij activiteiten die we met dieren gemeen hebben, zoals eten, slapen, wonen, sociaal contact of zich aan elkaar vertonen, doen we er alles aan om niet dierlijk over te komen. Cosmetische producten verbergen lichaamsgeuren en kleuren lichaamsdelen zoals nagels, wangen en lippen. Bijzondere meubels en voorwerpen bieden onze slaap, onze voedselbereiding en ons toiletbezoek een uniek menselijk aanzien. Bestek vermijdt dat we voedsel met de handen vastnemen of vlees

met onze tanden van het bot moeten rukken. Vlees is geen vlees meer, in die zin dat het de afdruk van het dier draagt waarvan het afkomstig is, maar is verworpen tot kotelet, charcuterie, worst of kalfslap. Kledij beschut ons tegen barre weersomstandigheden, maar verbergt ook het blote lichaam. Mannen scheren zich en we gaan op regelmatige tijdstippen naar de kapper om zo weinig mogelijk op een behaard zoogdier te lijken. We volgen omgangsregels die ons verbieden om te dicht bij iemand te gaan staan, te geeuwen zonder hand voor onze mond en onze neus met onze vingers te snuiten. Beleefdheid is een uniek menselijke eigenschap.

Mensen zijn zulke gesofisticeerde culturele wezens dat onvoorbereide confrontatie met wat van onze animale natuur overblijft, schokkend of erg gênant kan zijn. Een scheet op een verkeerde plek, het laten van een boer in een restaurant, stoelgang die je vergat door te sassen of zwemvijvers vol zweet: ze wekken zowel schaamte als walging op. Met uitzondering van de erotische ervaring die erg selectief is, willen we zo min mogelijk met het lichaam van anderen geconfronteerd worden. De gedachte alleen al dat je zintuiglijk contact maakt met het slijm, het zweet, de poep, de lichaamsgeur, het bloed of het sperma van je collega of je buurman, is voor velen ondraaglijk. Alleen erotische opwindings, medische noodzaak of familiale intimiteit neutraliseren de weerzin, angst en schaamte die je ervaart bij confrontatie met andermans lichaam.

Wil je iemand vernederen of beledigen dan komt dit contact met onze animale natuur of oorsprong net goed van pas. Je spuwt iemand in het gezicht, je urineert op een lijk (zoals Amerikaanse soldaten recentelijk nog deden) of je duwt iemand in de stront. Zo overschrijd je de grens tussen mens en dier. Dat is ook het geval als je bepaalde mensen met dieren vergelijkt. Christenen zijn beledigd als je een kip Jezus noemt en Moslims als jouw hond de naam Mohammed draagt. Onlangs vond een historicus in Berlijn dertig archiefmappen met correspondentie en diplomatieke telegrammen uit de Nazi-periode die handelen over een hond die door zijn Fins baasje Hitler genoemd werd. De hond Hitler kon op commando van zijn baasje een Hitlergroet brengen door zijn voorpoot hoog in de lucht te steken. Of Hitler zelf op de hoogte was van deze spot is onduidelijk, maar de massale diplomatieke correspondentie en de pogingen van het Duitse Ministerie van Buitenlandse Zaken om het bedrijf van het Finse baasje te saboteren, illustreren - naast hun totale gebrek aan humor - hoe krampachtig nazi's de mentale grens tussen mens en dier bewaakten. Althans die tussen Arische Duitsers enerzijds en dieren anderzijds.

Of die nood aan een grens tussen mens en dier universeel menselijk is, en dus overal en altijd heeft bestaan, blijft punt van discussie. In elke mensengemeenschap komen

vormen van culturele expressie voor en bestaat er wel enige weerzin voor te intiem contact met lichamelijke afvalstoffen, maar dit bewijst een algemene behoefte aan een mentale grens tussen mens en dier nog niet. Die universele weerzin kan hygiënische redenen hebben en die algemene culturele productie kan voortkomen uit een drang naar symboliek of onderscheiding ten opzichte van andere gemeenschappen. Bovendien is er de invloedrijke historische theorie van Norbert Elias die in zijn *Het Civilisatieproces* (1939) een magistrale beschrijving gaf van het geleidelijke verzet dat tegen animale gedragingen ontstond. Er waren tijden waar men zich niet stoorde aan spuwen, met de handen eten, het snuiten van de neus met de vingers, het poepen in elkaars aanwezigheid, het contact met lichaamsvochten van anderen, etc. Die weerzin groeide, aldus Elias, met de vorming van grote Europese staten die, met het oog op het geweldmonopolie, het impulsieve gevoelsleven van hun onderdanen ombogen naar meer rationele zelfdiscipline. 'Goede manier hebben' werd onderdeel van een nieuw ethos dat ontremde passies en wilde verlangens weerde en hogere waarden als evenwichtigheid, redelijkheid en verfijning centraal stelde. Je kunt je afvragen of je deze dynamiek niet in elke beschaving terugvindt. Elke beschaving die greep wil krijgen op onze onmiddellijke, basale en animale behoeften zal gedrag promoten dat met onze dierlijke aard in tegenstrijd is, en bijgevolg kenmerken en vermogens accentueren die exclusief menselijk zijn. Dat alleen bijzondere politieke ontwikkelingen, zoals de groei naar een grote natiestaat in West-Europa, een nood aan een duidelijke grens tussen mens en dier zou genereren lijkt me hoogst twijfelachtig. Het lijkt me eerder zo dat Westerse natiestaten van een diepere, reeds bestaande, maar niet altijd nageleefde behoefte gebruikmaakten om hun nieuwe ethos te verspreiden. De nood aan een scherpe grens tussen mens en dier is meer dan de creatie van eenmalige politieke strategie. Het vermoeden is sterk dat die grens tegemoet komt aan een diepere, antropologische behoefte.

### **Twee theorieën over de grens tussen mens en dier**

Althans dat is de gemeenschappelijke idee van twee theorieën die verklaren waarom het handhaven van die grens tussen mens en dier zo belangrijk is, en bijgevolg animale dehumanisering zulke ernstige gevolgen heeft. Zowel de *terror management theory* (TMT) als de *social exclusion theory* (SET) geven een dieper inzicht in het waarom van menselijke waardigheid, maar vertonen niettemin ook enkele gebreken.



## 1. Terror management theory (TMT)<sup>8</sup>

De TMT die heden ten dage door Tom Pyszczynski, Jeff Greenberg, Jamie Goldenberg en Sheldon Solomon verdedigd wordt, gaat terug op theoretische beschouwingen van Ernest Becker uit de jaren '60 en '70, Norman Brown uit de jaren '50 en Otto Rank uit de jaren '30 van de vorige eeuw. Die beschouwingen beklemtonen de angst van de mens voor de dood. De mens zou een grote angst hebben om te sterven, zelfs in die mate dat de gedachte alleen al aan zijn sterfelijkheid ondraaglijk is. TMT-onderzoekers nemen aan dat we, in tegenstelling tot dieren, niet alleen angst ervaren wanneer we met reëel gevaarlijke voorwerpen geconfronteerd worden, zoals contact met spinnen, waarvoor we een aangeboren gedragsrepertorium aanspreken, maar ook in situaties waarbij we ons een risico op een fatale afloop voorstellen. Zo is het plaatsnemen in een vliegtuigzetel voor mensen met vliegangst een nachtmerrie. Ze kunnen het risico om dood te gaan niet van zich afzetten, hoe veilig het vliegtuig ook is. Door onze hogere cognitieve vermogens kunnen we beter dan dieren een beeld vormen van wat ons te wachten staat. Dit anticiperen biedt vele voordelen, maar verschijnt onze eigen dood in gedachten, ingebeeld is of niet, dan ervaren we doodsangsten die ons verlammen, zelfcontrole aantasten, zelfrespect doen verliezen, ons depressief en volkomen apathisch kunnen maken.

Doodangsten zijn zulke ingrijpende, negatieve ervaringen, zo stellen TMT-psychologen, dat we ons er tegen wapenen. Doen we dat niet dan overvalt ons een soort existentiële coma die ons verlamt. Het verzet tegen doodsangsten neemt vele vormen aan. Godsdiensten verzekeren ons een leven na de dood. Cultuur onderstreept onze menselijke uniciteit zodat we niet langer denken aan doodgaan dat we met dieren gemeen hebben. Wereld- en mensbeelden structureren onze werkelijkheid waardoor we er greep op krijgen en doodgaan nog slechts een metafysisch detail is. Hygiënische verzorging van lichaam en huis geeft ons een opmonterend gevoel van reinheid en zuiverheid. Zelfvertrouwen geeft ons voldoende vitaliteit om onze aandacht en energie op levensdoelen te richten. Mentale bescherming tegen doodsangsten is meteen ook de basisfunctie van menselijke waardigheid. Menselijke waardigheid is een buffer tegen de ondraaglijke idee dat we sterfelijke, vergankelijke dieren zijn en respect voor dit beginsel schept een mentale

---

<sup>8</sup> De literatuur over Terror Management Theory is erg omvangrijk. Een goed en recent overzicht biedt J. HAYES, J. SCHIMEL, J. ARNDT, E.H. FAUCHER, "A theoretical and empirical review of the death-thought accessibility concept in terror management research", *Psychological Bulletin* 2010 (136), 699-739.

comfortzone waarin dood en verlies niet langer zichtbaar zijn. Omgekeerd zorgt overschrijding van de grens tussen mens en dier voor een verhoogd risico op onuitstaanbare doodsangsten. Als geen enkele godsdienst of ideologie ons psychisch beschermt, de culturele beschermlaag is afgebrokkeld, er een gebrek aan hygiëne heerst of ons zelfvertrouwen laag is, kan confrontatie met onze animale natuur tot een existentiële crisis leiden. In die omstandigheden kan contact met andermans lichaam of het (moeten) blootgeven van je eigen lichamelijke een erg pijnlijke ervaring zijn. TMT-onderzoekers gaan hier erg ver in. Zo appelleert ook seks, door het intrinsiek dierlijke karakter van deze activiteit, aan onze sterfelijkheid en lichamelijke eindigheid en kan het behalve lust en opwinding ook angst, walging en ongemak opwekken. Om die reden maakt pornografie eerder gebruik van machinale dan van animale dehumanisering. In porno worden vrouwen doorgaans verlaagd tot seksobjecten, maar niet tot lustvolle dieren, de Playboy-konijnen uitgezonderd natuurlijk.

TMT verklaart de psychische impact van mensonwaardig gedrag op slachtoffers als een verpletterende doodservaring die tot stand komt door het verlagen van mens tot dier. Verdwijnen ideologie, cultuur, hygiëne of zelfvertrouwen dan breken mensen. Ze verliezen alles wat hen onderscheidt van dieren, zoals persoonlijkheid, vrije wil, geweten, schaamte, trots, zelfs taal en worden een soort zombies die met lede ogen en krachteloze gebaren hun dood aanvaarden. In hun teksten verwijzen TMT-onderzoekers naar de vele slachtoffers van de Holocaust die op weg naar de gaskamers en verbrandingsovens alle controle over hun lichamelijke en geestelijke vermogens kwijtwaren. Als genummerde dieren lieten ze zich afvoeren naar de slachthuis. Kampgevangenen waaruit alle levensenergie verdwenen was door een combinatie van ontbering, honger, dwangarbeid en brute mishandeling duidt men in de kampliteratuur aan als 'Muselmann', 'Gamel', 'Krypel'. Apathisch aanvaardden ze hun mensonwaardige lot. Gelaten en mentaal uitgeput ondergingen zij de wanhopig toestand waarin ze zich bevonden. De Italiaanse auteur en Holocaustslachtoffer Primo Levi vertelt in zijn *Se questo è un uomo? (Is dit een mens?, 1947)* hoe deze wanhoop onherroepelijk eindigde in de dood of de zelfmoord van de betrokkene. Ze hadden het leven al opgegeven waarna het daadwerkelijk vlug teneinde kwam. Levi beschrijft ook dat je aan kleine dingen merkte dat die ultieme wanhoop toesloeg. Die details hadden precies betrekking op het opgeven van elke grens tussen mens en dier. De gevangene verloor de moed om zich te scheren, kon geen tikkeltje altruïsme - hoe onbeduidend die ook was - meer opbrengen, waste zich niet meer en at zijn schamele eten niet langer met een lepel. Voor veel kampoverlevenden waren literatuur en muziek een manier om hun menselijkheid te

onderstrepen. Zo geraakten ze niet in een apathische toestand en werden ze niet geplet onder het verlamrende effect van continue doodsangsten. Door cultuur en hygiëne gaven ze niet op en lieten ze de autoriteiten merken ze niet opgaven.

De TMT ligt aan de basis van tientallen studies sinds de jaren '80 waarmee aanhangers nagingen of deze theorie ook experimenteel standhield. Een typisch onderzoek is dat van Cathy Cox en haar collega's uit 2007 waarin proefpersonen beelden te zien krijgen van vieze toiletten, bloedende ledematen, dode mensen, kortom van voorwerpen die walging opwekken en herinneren aan onze dierlijke oorsprong, en daarna onvolledige woorden zoals COFF., GRA., KI.ED moeten aanvullen.<sup>9</sup> Je kunt die woorden aanvullen tot woorden die met dood en verlies hebben te maken (COFFIN, GRAVE, KILLED) maar ook tot vrolijker termen (COFFEE, GRAPE, KISSED). De onderzoekers vonden inderdaad een verband tussen vieze beelden en doodgerelateerde concepten. Participanten kozen vaker voor doodgerelateerde begrippen na het zien van vieze beelden. Maar critici merken op dat dit de juistheid van TMT nog niet bewijst. Misschien wekken meer emotionele beelden gewoon een meer emotionele woordkeuze op. Het is een terugkerende kritiek. Uit de experimentele studies valt moeilijk rechtstreeks af te leiden dat doodsangsten die voortkomen uit het overtreden van de grens tussen mens en dier de effecten veroorzaken. Alternatieve verklaringen blijven mogelijk.

Ook theoretisch vertoont de TMT enkele zwakheden.<sup>10</sup> Zo is niet duidelijk waarom het ene soort gedrag dat we met dieren gemeenschappelijk hebben tot weerzin en doodsangst leidt, maar ander dierlijk gedrag niet. Schrokken, ontlasten, zweten en seks herinneren ons aan onze sterfelijkheid, maar slapen, ademen en lopen helemaal niet, terwijl dieren dat toch ook doen. Een slapende mens op een bank in een luchthaven doet ons weinig. De herinnering aan onze dierlijke oorsprong of de overschrijding van de grens tussen mens en dier biedt een te ruime verklaring. De weerzin voor contact met en besmetting door vieze, want onhygiënische lichaamsproducten speelt ook een rol bij het ondraaglijke gevoel dat een mensonwaardige behandeling teweegbrengt. Behalve de herinnering aan onze sterfelijke want dierlijke natuur, is er ook de afkeer voor intens lichamelijk contact met voorwerpen die ziekte en dood voortbrengen. (Sterfelijke) dierlijkheid moet je dus combineren met (pathogene) lichamelijkheid wil je verklaren waarom animale

---

<sup>9</sup> C.R. COX, J.L. GOLDENBERG, T. PYSZCZYNSKI, D. WEISE, "Disgust, creatureliness and the accessibility of death-related thoughts", *European Journal of Social Psychology* 2007 (37), 494-507.

<sup>10</sup> Voor kritiek op en repliek door TMT-onderzoek(ers), zie special issue van *Psychological Inquiry* 2006 (17), 4, 277-356.

dehumanisering een grote emotionele en existentiële impact heeft. Echter, die combinatie zit niet in het basisprogramma van TMT.

Een andere zwakheid is dat niet duidelijk is wat TMT bedoelt met doodangst, hoe het zich precies uitdrukt en hoe het is ontstaan. Niemand ontkent dat mensen bang kunnen zijn wanneer ze zich in gevaarlijke omstandigheden bevinden of menen te bevinden. Maar betekent dit dat ze bang zijn voor de dood en angst hebben om te sterven? We zijn bang om klappen te krijgen bij een overval, om door dieren te worden aangevallen wanneer we verdwaald zijn in een donker bos, om door angst verlamd te worden wanneer we oog in oog staan met de militaire vijand, om besmet te worden met een dodelijk virus zoals AIDS. Al die angsten herken ik. Maar hebben we, naast angsten voor directe bedreiging, ook een aparte angst voor de dood? Kennen we een aparte vrees om er niet meer te zijn? De TMT gelooft van wel, maar geeft bewijs dat doodangst ook als aparte angst bestaat, universeel menselijk is en een afgebakende symptomatologie heeft. Niettemin is doodsangst cruciaal in de TMT. Indien de aanhangers van deze theorie met doodsangst gewoon bedoelen een angst voor voorwerpen of situaties die een mogelijk dodelijke afloop kunnen hebben, wanneer doodsangst niet meer is dan angst voor bedreiging die feller of minder fel kan zijn, dan is hun theorie triviaal. Zij beweren dan dat animale dehumanisering mensen angstig kan maken. Dit ontkent niemand. Maar het is net door een aparte 'doodsangst' dat TMT ook iets bijzonders wordt. Helaas geven zij geen voldoende duidelijk beeld van die bijzondere angst. Wat meer aandacht voor een accurate beschrijving van die doodsangst, zijn symptomen en (evolutionaire) oorsprong is dringend nodig.

Er zijn nog problemen met TMT. Als walging volgens deze theorie een verdediging vormt tegen doodsangsten die gepaard gaan met het herinneren aan onze animale herkomst, dan zou je verwachten dat oudere mensen meer walging dan jongere ervaren. Deze staan dicht bij de dood en hebben meer kans om te sterven dan jongere mensen. Uit onderzoek blijkt evenwel het tegendeel.<sup>11</sup> Oudere mensen ervaren minder walging voor weerzinwekkende voorwerpen zoals dode lichamen, afgerukte ledematen of lichamelijke afvalproducten. Niettemin heeft TMT ook sterke punten. Eén van de sterkste punten is ongetwijfeld dat deze theorie goed verklaart waarom niet alleen slachtoffers van mensenwaardig gedrag te lijden hebben onder dit gedrag maar ook waarnemers of getuigen die er eigenlijk niets mee hebben te maken. Mensonwaardig gedrag schokt ook buitenstaanders. Dus niet alleen Brandon

---

<sup>11</sup> D.M.T. FESSLER & C.D. NAVARETTE, "The effect of age on death disgust: Challenges to Terror Management perspectives", *Evolutionary Psychology* 2005, 279-296.

of zijn ouders vonden zijn lot als een vastgebonden hond verschrikkelijk, ook de Nederlandse publieke opinie en politici vonden deze behandeling weerzinwekkend. De TMT-aanhangers verklaren ook deze verontwaardiging van buitenstaanders als het emotionele gevolg van een dreigende existentiële crisis die ontstaan wanneer de grens tussen dier en mens overschreden wordt. We huiveren van zulke beelden omdat een vastgeketende Brandon ons herinnert aan onze dierlijke oorsprong en onze eindige toekomst. Brandon wekt een ondraaglijke gedachte aan onze eigen dood op. Met walging of weerzin verzetten we ons tegen deze verlamme gedachte en herstellen we ons psychische evenwicht en onze mentale controle. De morele walging van toeschouwers is dus niet meer dan een graduele variant van de existentiële coma die slachtoffers zelf ervaren. TMT zegt niet dat de emotie van toeschouwer en slachtoffer volledig identiek zijn, er kunnen zich zeker verschillen voordoen zijn, maar beide vinden niettemin hun oorsprong in de ondraaglijke overschrijding van de mens-diergrens. Wat de slachtoffers schokt, choqueert de buitenstaanders ook, op voorwaarde natuurlijk dat die toeschouwer zich met het slachtoffer identificeert, deze als een mens of als gelijke beschouwen. Want gebeurt dit niet, dan vindt de toeschouwer die ontmenselijking niet meer dan normaal of scheidt hij er zelfs plezier in. Het "slachtoffer" is maar een dier.

## 2. Social exclusion theory (SET)<sup>12</sup>

De concurrent van de TMT, de sociale uitsluitingstheorie (SET), heeft nog meer sterke punten zoals zal blijken, maar mist nu net een goede verklaring voor dit fenomeen. Een sterk punt is alvast dat deze theorie, die verdedigd wordt door Daniel Fessler, Carlos Navarrete en Mark Schaller, vertrekt van een onloochenbare psychische ervaring: het gevoel van uit een groep of gemeenschap geweerd te worden. "Er niet (meer) bij horen" is voor de meeste mensen ronduit een traumatische ervaring. SET vertrekt van het probleemloze universele gegeven dat sociale uitsluiting of ostracisme mensen ingrijpend beïnvloedt. In het verleden net zoals in het heden en

---

<sup>12</sup> Je vindt deze theorie, hoewel niet altijd even expliciet, niettemin toch het duidelijkst terug in Navarrete, C.D. & Fessler, M.T. (2005). "Disease avoidance and ethnocentrism: the effects of disease vulnerability and disgust sensitivity on intergroup attitudes". *Evolution and Human Behavior*, 27, 270-282 en Faulkner, J., Schaller, M., Park, J.H., & Duncan, L.A. (2004). Evolved disease-avoidance mechanisms and contemporary xenophobic attitudes. *Group Processes and Intergroup Relations*, 7, 333-353.

aan het andere eind van de wereld net zoals hier. In tegenstelling tot doodsangst twijfelt niemand aan de realiteit van deze ingrijpende ervaring.

Ostracisme is een mechanisme waarbij groepen zich kunnen beschermen tegen individuen die de collectieve samenwerking bedreigen. Of de bedreiging terecht of ingebeeld is, beslist de groep, waarmee we de gevolgen van onterechte uitsluiting zeker niet minimaliseren, maar dit doet weinig af van het feit dat een groep een onterechte uitsluiting als terecht kan ervaren. Wil de uitsluiting effectief zijn en de bedreiging voor het collectief ophouden, dan moeten de leden alle contacten met het buitengesloten individu verbreken. Niet alleen nu maar voor altijd. Maar hoe zorg je hiervoor? De aanvankelijke woede die je voor een bedrieger voelde kan geleidelijk aan wegebben. Andere groepsleden hebben er mogelijks voordeel bij om de contacten met het buitengesloten individu te herstellen of verder te onderhouden. Een geslaagde sociale uitsluiting volhouden is niet zo eenvoudig. Nooit verbroken of opnieuw aangeknoopt contacten ondermijnen de schijnbaar beveiligde collectieve samenwerking op langere termijn. De banden met het schadelijke individu blijven voortbestaan.

Voor de SET is dat animale dehumanisering een uitstekend middel om permanente en volledige sociale uitsluiting te bekomen. Wanneer je het buitengesloten ex-lid tot een dier herleidt, dan voel je weerzin voor dit wezen. Je vermijdt contact omdat je bang bent om ziek of besmet te worden en bijgevolg ook om zelf buitengesloten te worden. De walging die met animale dehumanisering gepaard gaat remt onze neiging af om het contact met het buitengesloten individu toch te herstellen, naarmate onze boosheid wegebt of de voordelen van hersteld contact toenemen. Dankzij deze vorm van ontmenselijking is de sociale uitsluiting volledig en permanent. Je stelt het buitengesloten lid niet alleen als een asociaal mens voor die de sociale cohesie verziekt, maar ook letterlijk als een ziekteverwekkend dier dat de gezondheid van alle leden aantast.

De SET rust dus op de stelling dat animale dehumanisering walging oproept. Maar wat is er zo walgelijk aan (sommige) dieren waardoor we vies worden van mensen als we hen met deze dieren vergelijken? We vinden een koe in de weide of een paard voor een koets toch niet vies? Het is bekend dat de overgang van een gemeenschap van jagers en verzamelaars naar een landbouwsamenleving, vanaf 10.000 tot 5.000 jaar voor onze tijdrekening afhankelijk van de regio waar je het over hebt, gepaard

ging met een veelheid van infectieziekten.<sup>13</sup> Het kweken van gedomesticeerde dieren bracht niet alleen een overvloed aan dierlijke producten zoals vlees, melkproducten, leder met zich mee, maar ook pokken, griep, tuberculose, malaria, mazelen, etc. Landbouw bedrijven betekent nu eenmaal intense contact tussen mens en dier waarbij het aanraken uitwerpselen, bloed en andere afvalstoffen onvermijdelijk is. Bovendien zorgde de landbouw voor een toegenomen bevolkingsdichtheid waardoor infectieziekten zich bijzonder snel en massaal konden verspreiden. Het is bijgevolg niet uitgesloten dat men in die gemeenschappen bepaalde handelingen of contacten met dieren als gevolg van dit verhoogde infectierisico als weerzinwekkend ging ervaren. Denk bijvoorbeeld aan seks met dieren waarover het Bijbelboek Leviticus zo streng oordeel. Mens en dier moeten onmiddellijk ter dood gebracht worden. Hoe radicaal ook, op die manier dijkte men infectie en besmetting snel in. Om te nauw contact met dieren te ontmoedigen, schakelde men walging in. Walging is een uiterst flexibele maar niettemin bijzonder krachtige emotie. Wie in te nauw contact leefde met landbouwdieren vond men walgelijk. Even vies als de beesten waarmee hij geen afstand hield. Restanten van deze weerzin voor al te nauw contact met huisdieren komen heden ten dage nog altijd voor. Wie de kat het dessert mee laat oplikken, de hond in het eigen bed laat slapen of een rat als huisdier neemt, stuit nog altijd op afkeurende blikken. Nog altijd vinden veel mensen dit vies. Wie bij de hond slaapt vangt zijn vlooiën.

Het verschil tussen SET en TMT kunnen we nog als volgt illustreren. Wanneer de vermoorde Nederlandse cineast Theo Van Gogh Nederlandse moslims 'geitenneukers' noemde, dan was deze belediging gebaseerd op animale dehumanisering, of ze nu komisch bedoeld was of niet. Volgens SET verlaagde deze belediging uitgesloten mensen tot vieze beesten. Behalve dat je moslims uitsluit, label je hen ook als onhygiënisch, ziekteverwekkend, gevaarlijk, besmettelijk. Je beoogt een permanente en volledige uitsluiting want niemand wil contact met mensen die in te nauw (seksueel) contact met dieren leven. Niemand wil zelf ziek worden en walging behoedt ons net voor contact met ziekelijke personen. De TMT ziet dit anders. De animale dehumanisering in de belediging van Van Gogh haalt de

---

<sup>13</sup> Je vindt deze stelling terug in een recent overzichtsartikel over de oorsprong van walging waar de auteurs schrijven dat "Most of the pathogens that form, our current disease burden emerged in the last 11,000 years. This is because of a shift to living in larger groups that are able to sustain epidemic diseases and because of close contact with animals via agriculture", M.J. OATEN, R.J. STEVENSON, T.I. CASE, "Disgust as a disease-avoidance mechanism", *Psychological Bulletin* 2009 (135), 303-321. Citaat op p. 303 met verwijzing naar N.D. WOLFE, C.P. DUNAVAN, J. DIAMOND, "Origins of major human infectious diseases", *Nature* 2007 (447), 279-283.

existentiële grens tussen mens en dier omlaag waardoor we een moment van doodsangst ervaren. Slaagt de belediging in haar opzet dan ervaren we een existentieel zwart gat. We voelen ons verpletterend door de eindigheid van ons bestaan en door het nihilistische moment dat we er zelf niet meer zijn. Wie meeleeft met die belediging van moslims ervaart iets soortgelijks. Ook de buitenstaander staat eventjes oog in oog met het ondraaglijke Niets.

De SET biedt enkele voordelen die de TMT niet heeft. Niet alleen vertrekt deze theorie van een basiservaring die iedereen als ingrijpend erkent – de sociale uitsluiting – ze verklaart ook waarom niet alle diervergelijkingen gepast zijn voor een animale dehumanisering, laat staan dat we alle handelingen die we met dieren gemeen hebben afstotelijk vinden. Slappende mensen op een luchthaven vinden we niet weerzinwekkend en uitlatingen in de trant van “Je bent sterk als een beer”, “Je bent snel als een luipaard” zijn complimenten geen beledigingen. Animale dehumanisering werkt subtieler dan dat de TMT laat uitschijnen. De SET kan die subtiliteiten wel duiden. Die theorie beperkt het soort dieren en het soort handelingen die je met dieren gemeenschappelijk hebt en dewelke walging uitlokken. Het betreffen dieren waarvan vermoed wordt dat ze drager zijn (of gedacht worden te zijn) van ziekten en het betreffen handelingen die intens contact met zich meebrengen. Alleen door dit contact kunnen we ziek of besmet geraken. Weerzin ontstaat niet door iemand te zien liggen of zien lopen. Wel door iemand te zien zweten of te horen poepen en boeren. Bij die laatste acties moeten we onwillekeurig denken aan de kwalijke geur die deze handelingen verspreidt. Een onaangename geur komt onze neus en mond (al dan niet denkbeeldig) binnen en wekt het gevoel van intens contact met die afvalstoffen op.

Maar de SET heeft ook nadelen. Zoals ik al zei, geeft de SET geen verklaring waarom buitenstaanders of getuigen van ontmenselijkte mensen zich zo overrompeld kunnen voelen. Denk terug aan de Nederlandse politici die zo geschokt waren toen ze de beelden van een vastgeketende Brandon op televisie en in kranten zagen. Nochtans zijn het niet de politici die uitgesloten worden. Het is Brandon die uitgesloten wordt en voorgesteld wordt als een ziekteverwekkend dier waarvoor je walging moet hebben. SET verklaart niet waarom we in opstand komen tegen ontmenselijking. Waarom we zo fel reageren op vormen van animale dehumanisering. Die vernederingen zelf weerzinwekkend vinden. Ik beweer niet dat aanhangers van de SET hiervoor geen verklaring kunnen bedenken. Ze verwijzen naar medeleven of empathie met het slachtoffer of naar het mechanisme van morele walging waarbij inbreuken op de meest fundamentele waarden die iemand aanhangt omgezet



worden in felle weerzin. Al deze verklaringen hebben iets plausibels. Alleen maken die verklaringen geen deel uit van de SET zelf. De theorie voorspelt en verklaart deze felle reactie van sympathiserende buitenstaanders niet. Wil je dit toch doen, dan moet andere theorie die aanleveren.

Ten slotte is er nog een tekortkoming. De SET verklaart ook niet waarom animale dehumanisering bij slachtoffers zo psychisch verlamrend werkt en slachtoffers zo wanhopig kan maken waardoor alle levensenergie wegebt. Hoewel sociale uitsluiting enorme gevolgen kan hebben op slachtoffers, waaronder psychische verlamming of depressie, denk maar aan zelfmoord ten gevolge van pesten, vloeien deze gevolgen niet automatisch uit de ervaring van sociale uitsluiting voort. Sociale uitsluiting kan zonder twijfel de levenslust wegnemen, maar ze kan ook zorgen voor woede, boosheid en behoefte aan wraak. Sociale uitsluiting kan leiden tot een gevarieerd palet aan emoties. Maar waarom geraakt de ene ontmenselijkte persoon psychisch verlamd terwijl de andere er energie uitput en zijn verdere leven in het teken stelt van vergelding? Wat leidt er toe dat uitsluiting door animale dehumanisering bij sommige mensen tot een volledige existentiële crash leidt? Hierop geeft de SET geen antwoord. De TMT daarentegen wel. Oog in oog staan met je sterfelijkheid is onverdraaglijk. Heb je onvoldoende zelfvertrouwen, dan ga je aan die doodsangst kapot.

### **Ten slotte: over dierlijke waardigheid?**

Al is het nog wat te vroeg om partij te kiezen voor de juiste psychologische theorie die de mentale impact van dehumanisering perfect verklaart, ik hoop in deze bijdrage niettemin duidelijk gemaakt te hebben dat menselijke waardigheid geen overbodig, leeg of gevaarlijk want paternalistisch moreel en juridisch beginsel is. Over alle toepassingsgebieden in het recht heen is er een gemeenschappelijke kern. Waardigheid bewaakt het verbod om mensen te verlagen tot iets minder dan mensen. Wie dit beginsel schendt, verlaagt mensen tot dieren, kinderen of machines. Vooral animale dehumanisering kan enorme psychische gevolgen hebben. Mensen hechten immers veel belang aan het handhaven van de grens tussen mens en dier. Het neerhalen van die grens kan traumatisch werken. Aan de hand van twee psychologische theorieën heb ik laten zien waarom dat dit zo is. Dit niet alleen voor diegene die de dehumanisering ondergaat maar ook voor wie er getuige van is. Dit effect op getuigen en buitenstaanders maakt ook duidelijk waarom we het altijd moeilijk zullen blijven hebben met animale ontmenselijking, zelfs indien het

“slachtoffer” ermee instemt. Ook “vrijwillige” animale dehumanisering stuit op een diepe antropologische behoefte aan het handhaven van de grens tussen mens en dier. We kunnen dit moeilijk tolereren zonder aan menselijkheid in te boeten. Het is een menselijke trek waar juridische of ethische normen die het tegendeel willen bereiken machteloos tegenover staan. Het is een culturele norm die botst of klinkt met een dieper antropologisch feit.

Deze analyse van waardigheid stelt ten slotte vragen bij de uitbreiding van dit principe naar dieren. Zo gaf een Israëlische rechtbank in 1997 een dierenbeschermingsorganisatie gelijk in haar geschil met een plaatselijke zoo waar gespierde mannen worstelden met alligators. De dieren ervoeren pijn en angst, liepen kneuzingen op maar geraakten niet dodelijk verwond en werden nadien niet afgemaakt. Niettemin oordeelde de rechtbank dat dit spel dat alleen tot doel had om een publiek te vermaken in strijd is met de waardigheid van deze dieren. De rechtbank wierp zelfs op dat mogelijks sprake is van vernedering. Hoewel het dier dit niet zelf zo ervoer, verlaagt de worstelaar het dier tot een “lifeless rag doll” (voddenpop).<sup>14</sup> Andere voorbeelden zijn: dansende beren die nog steeds populair zijn in Oost-Europa, olifanten die aangeleerd worden om te doen alsof ze dood zijn, slachtdieren die onverdoofd de keel worden overgesneden omwille van religieuze redenen, wetenschappelijke experimenten op primaten, enz. In al deze discussies beroepen tegenstanders zich op ‘dierlijke waardigheid’ en spreken zij over ‘vernederingen van het dier’.

Zelfs al is moreel protest tegen dergelijke praktijken gerechtvaardigd, het zich beroepen op ‘dierlijke waardigheid’ is niet vrij van problemen. Enerzijds is het duidelijk dat je moeilijk kunt spreken van animale “deanimalisering”. Je kunt dieren niet tot dieren herleiden want dat zijn ze nu eenmaal. Animale “deanimalisering” is een logische onmogelijkheid. Je kunt weliswaar werken met een hiërarchie van dieren zodat je betekenis kunt geven aan de notie ‘vernedering’. Zo is een olifant geen mier want een olifant beschikt over hogere mentale vermogens (cognitie, empathie, hechting, etc.) waarover een mier niet beschikt. Maar ook deze invulling gaat voorbij aan de antropologische behoefte die menselijke waardigheid voedt: de mentale impact die het neerhalen van de grens tussen mens en dier heeft op menselijke slachtoffers en getuigen. Ontbreekt die bijzondere impact, dan bezit waardigheid niet langer een eigen want bijzondere invulling. Dan kun je waardigheid evengoed vervangen door een ander principe, bijvoorbeeld respect voor

---

<sup>14</sup> *Let the Animals Live v. Hamat Gader Spa Village Inc* (1997), geciteerd in geciteerd in Ch. McCRUDDEN, “Human dignity and judicial interpretation of human rights”, *Supra* 2, 708.

de eigenheid van een dier. Je behandelt een alligator met respect als je rekening houdt met zijn eigenheid als alligator. Je bent niet respectvol ten overstaan van een olifant als je zulk verstandig dier zulke stomme trucjes laat uitvoeren. Respect vervult die job even goed als waardigheid.

Anderzijds kun je ook moeilijk spreken van machinale “deanimalisering”. De Israëlische rechtbank oordeelde dat je een alligator niet tot een levensloze voddenpop mag verlagen. Je mag een dier niet tot een ding reduceren. Maar die vorm van “ontdierlijking” is schering en inslag. Deze invulling van waardigheid is onhoudbaar in een samenleving die toelaat dat dieren gekweekt worden louter en alleen om hun vlees, melk, pels, eieren, kracht, snelheid, etc. Met uitzondering van het verwennen van onze huisdieren zoals honden en poezen is onze omgang met dieren uitermate instrumenteel. Slachtdieren leven (weliswaar erg tijdelijk) alleen omdat ze kunnen geslacht en opgegeten worden. Renpaarden alleen omdat erop gewed kan worden tijdens paardenraces. Je kunt aan de ene kant niet toelaten dat dieren gekweekt, verkocht, gedood, gegeten mogen worden en aan de andere kant machinale “deanimalisering” bestrijden. Wil je een verbod op machinale ontdierlijking, dan wil je eigenlijk een heel andere maatschappij. Je kunt deze notie niet consequent gebruiken zonder een radicaal pleidooi voor vegetarisme of zelfs veganisme gebaseerd op dierenrechten. Of hiervoor goede rationele argumenten bestaan is een heel ander verhaal. Ik wilde hier enkel benadrukken dat je een elementair grondrecht zoals waardigheid niet probleem kunt toepassen op dieren. Tot nader orde blijft waardigheid een menselijk beginsel, maar wel één met stevige antropologische fundering.