



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Politieke gesprekken met dieren

Meijer, E.

Publication date

2013

Document Version

Final published version

Published in

Geert Grote Pen 2013: Nederlandstalige masterscripties van 5 jonge filosofen

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Meijer, E. (2013). Politieke gesprekken met dieren. In C. Dolmans (Ed.), *Geert Grote Pen 2013: Nederlandstalige masterscripties van 5 jonge filosofen* (pp. 267-316). Deventer Universitaire Pers. http://www.geertgrotepen.nl/download/GGPen_2013_digi.pdf

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

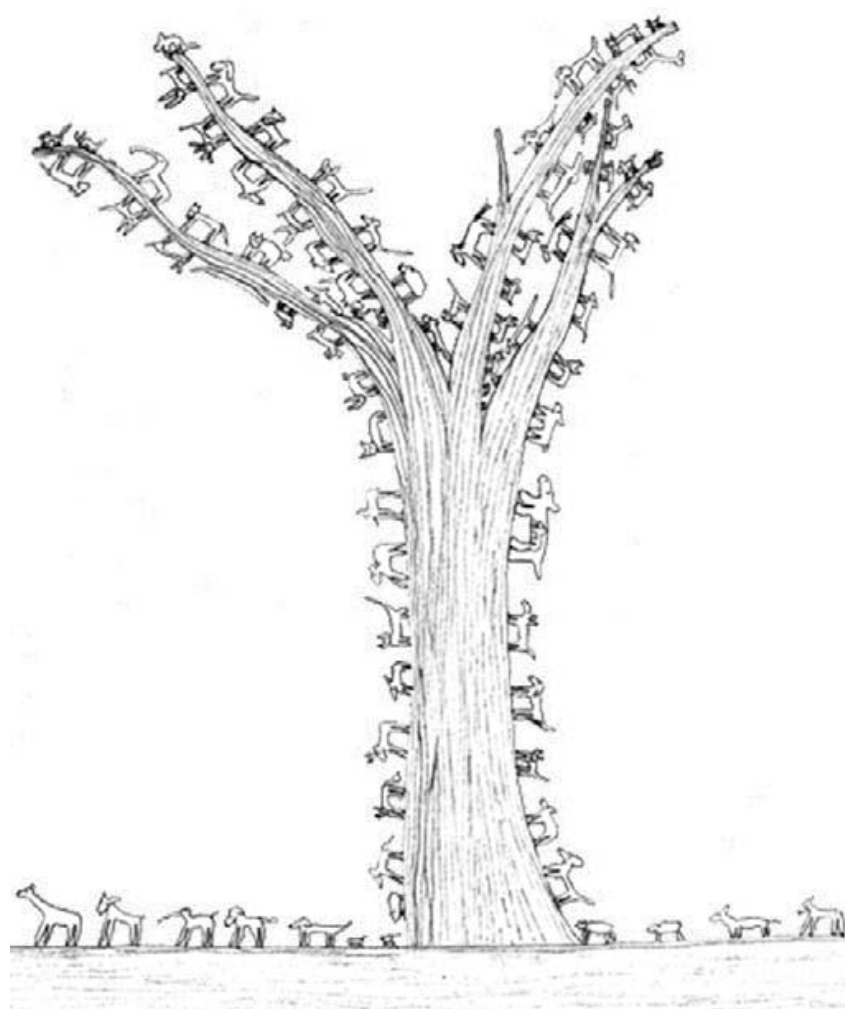
If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

POLITIEKE GESPREKKEN MET DIEREN

EVA MEIJER

INHOUDSOPGAVE

0	INLEIDING	271
	Zoopolis	271
	Gedeelde taal	272
	Gesprekken in de politiek	273
	Opzet	275
1	POLITIEK HANDELEN	276
1.1	Universele rechten voor dieren	277
1.2	Het politieke model van Zoopolis	280
	Gedomesticeerde dieren	281
	Politieke vertegenwoordiging	283
	Wilde dieren	286
	Liminal animals	288
1.3	Problemen in Zoopolis	291
	Problemen met dependent agency	291
	Interactie met wilde en liminal dieren	292
2	GESPREKKEN	294
2.1	Een gesprek met een papegaai	294
2.2	Van taalspelen naar gesprekken	295
2.3	De leeuw, zekerheid en kennis	297
2.4	Kevers, kennen en antropomorfisme	300
2.5	Gesprekken	302
3	POLITIEKE GESPREKKEN	305
3.1	Directe politieke agency door gesprekken	305
3.2	Tolk	307
4	CONCLUSIE	309
	LITERATUUR	312



INLEIDING

Mensen spreken, niet-menselijke dieren¹ zingen, blaffen, brommen, piepen, knorren, roepen en zwijgen. Dieren en mensen hebben verschillende soorten relaties, waarin zowel de dieren als de mensen op verschillende manieren handelen en zich op verschillende manieren uitdrukken. Hoewel mensen en dieren met en tegen elkaar praten, worden dieren vaak als stom voorgesteld. Dit is een politiek probleem en leidt tot politieke problemen.

In deze scriptie onderzoek ik daarom mogelijkheden tot politieke gesprekken met dieren. Als uitgangspunt voor het onderzoeken van politieke *agency* van dieren neem ik de politieke theorie over dieren die Sue Donaldson en Will Kymlicka in *Zoopolis. A Political Theory Of Animal Rights* (2011) beschrijven. In *Zoopolis* wordt een groot aantal manieren genoemd waarop dieren politiek handelen en *agency* uitoefenen. In het politieke model dat Donaldson en Kymlicka voorstellen, worden de wijzen waarop dieren politieke *agency* kunnen uitoefenen echter ingeperkt op manieren die onvoldoende recht lijken te doen aan de manieren waarop dieren politiek handelen en de veelheid van interacties tussen dieren en mensen, wat leidt tot inhoudelijke en praktische problemen. Ik stel daarom voor om hun theorie aan te vullen met een theorie over gesprekken met dieren, gebaseerd op begrippen die ik ontleen aan het late werk van Ludwig Wittgenstein, in het bijzonder zijn notie van taalspelen. Hiermee wil ik bestaande interacties verhelderen en een basis leggen voor nieuwe politieke gesprekken. Het doel hiervan is de politieke stem van dieren te versterken.

Zoopolis

Donaldson en Kymlicka ontwikkelen in *Zoopolis* een politieke theorie over dieren waarin dieren gezien worden als politieke actoren. Dit is een nieuwe stap in het denken over dieren, die tot nu toe voornamelijk als object van morele consideratie² of wetenschappelijk onderzoek werden beschouwd. Ze schetsen een rijk palet aan mens-dier interacties en beschrijven verschillende manieren waarop groepen dieren en individuele dieren politiek handelen, zoals wilde dieren die stemmen met de voeten, werkdieren die protesteren, dieren in gevangenschap die zich verzetten en dieren die discriminatie van andere dieren tegengaan of de publieke ruimte veiliger maken. Hierin noemen ze verschillende kenmerken van politieke *agency* van dieren: er zijn verschillende vormen en het bereik is nog onbekend, we moeten ernaar zoeken en het aanmoedigen, het uitoefenen ervan heeft tijd nodig en dieren en mensen beïnvloeden elkaar wederzijds.

Donaldson en Kymlicka stellen voor om relaties van groepen dieren tot menselijke gemeenschappen te onderzoeken en op te vatten naar het model van relaties tussen groepen mensen in

¹ Hierna aangeduid als dieren.

² In dierenrechtentheorieën, ik kom hier in het eerste hoofdstuk op terug.

de liberale democratie. Ze onderzoeken hoe begrippen als democratie, burgerschap, soevereiniteit en *denizenship* op dieren toe te passen zijn. De politieke *agency* van dieren wordt binnen dit model verbonden met de positie die ze hebben ten opzichte van menselijke gemeenschappen. In het geval van gedomesticeerde dieren is er relationele politieke *agency* die gebaseerd is op vertrouwen, zogenaamde *dependent agency*, waarin dieren op basis van het kennen en vertrouwen van mensen aan die mensen zaken duidelijk maken die de laatsten vervolgens aan andere mensen duidelijk kunnen maken. Wilde dieren en *liminal animals*, dieren die niet gedomesticeerd zijn maar tussen mensen leven, vermijden mensen en verzetten zich wanneer dit niet mogelijk is, waardoor onze rechten en plichten ten opzichte van hen voornamelijk gericht zijn op het houden van afstand.

Hoewel de politieke lens die Donaldson en Kymlicka voorstellen dieren op een nieuwe manier laat zien en het toepassen van begrippen als burgerschap en soevereiniteit rechten en plichten in relatie tot dieren zichtbaar kan maken en kan duiden, lijken de wijzen waarop dieren binnen het model van *Zoopolis* politieke *agency* kunnen uitoefenen geen recht te doen aan de diversiteit van eerder genoemde relaties en interacties. Daarnaast levert de voorgestelde indeling problemen op, bijvoorbeeld in het geval van ontmoetingen met wilde dieren die hulp nodig hebben, bij grensconflicten tussen wilde dieren en mensen, en omdat gedomesticeerde dieren in dit model afhankelijk zijn van mensen, wat niet voor alle dieren even goed werkt en inhoudelijk problematisch is.

Gesprekken kunnen hierop een aanvulling zijn. In gesprekken kunnen dieren en mensen zonder vertrouwen op te hoeven bouwen hun standpunten aan elkaar duidelijk maken. Donaldson en Kymlicka stellen in *Zoopolis* terecht dat negatieve rechten voor dieren onvoldoende zijn, omdat dieren en mensen een wereld delen. Het lijkt me op grond daarvan ook belangrijk om na te denken over communicatie in politieke interactie tussen mensen en dieren. Zowel om politieke problemen beter bespreekbaar te maken als om dieren meer stem te geven in kwesties die hun leven betreffen.

Gedeelde taal

De meeste mensen gaan ervan uit dat er communicatie mogelijk is tussen mensen en (sommige) dieren, maar deze communicatie lijkt omgeven door onzekerheid en onduidelijkheid, alsof het lastig of zelfs onmogelijk is om te begrijpen wat dieren denken en wat ze bedoelen. In het verlengde daarvan wordt betwijfeld of communicatie tussen dieren en mensen taal genoemd kan worden. Er is bijvoorbeeld discussie in de ethologie en filosofie (zie Hearne 1994: 3) over de vraag of het taalgebruik van papegaaien, een van de weinige diersoorten die mensenwoorden goed kunnen uitspreken, taal is of een trucje dat de dieren aangeleerd is of dat ze zichzelf aangeleerd hebben³. Het is volgens sceptici de vraag of de papegaaien begrijpen wat ze zeggen (of ze de mensenbegrippen die met woorden verbonden zijn, begrijpen zoals mensen die begrijpen), of we dit taalgebruik taal kunnen noemen en of er werkelijk sprake is van contact of dat het aanleren van de woorden conditionering is.

Volgens mij leidt dit soort vragen af van wat er werkelijk aan de hand is. Wanneer een mens

³ Zoals het paard Slimme Hans. Mensen dachten dat hij goed kon rekenen, maar na een onderzoek waarin men een gordijn hing tussen Hans en degene die de sommen opgaf, bleek dat niet zo te zijn. Hans kon niet rekenen maar goed de lichaamstaal lezen van de mensen die hem de sommen opgaven, hij was op een andere manier slim dan men dacht.

een gesprek aangaat met een papegaai (en vice versa), bijvoorbeeld door de papegaai woorden aan te leren, ontstaat er een gedeeld vocabulaire waarin woorden een niet vooraf vaststaande betekenis krijgen tussen die mens en die papegaai. Deze betekenis komt tot stand in en door interactie, naar elkaar luisteren, leren, uitproberen, fouten maken enzovoort. Hierin spelen allerlei zaken een rol, zoals de (al dan niet gedeelde) geschiedenis van de papegaai en de mens, de context, locatie, het onderwerp van gesprek, de bereidheid aan beide kanten om naar elkaar te luisteren en elkaar te leren begrijpen. Het gaat in communicatie om deze betekenis, niet om de vraag of door een partij of beide partijen menselijke taal gebruikt wordt.

Wat ik hier wil onderzoeken is dus niet of dieren in staat zijn menselijke taal aan te leren. Ik wil niet betogen dat alle dieren daartoe in staat zijn of dat er (ooit) sprake kan zijn van een gedeelde taal die volkomen door mens en dier (of mens) begrepen wordt. Het omgekeerde, dat er nooit sprake kan zijn van begrip van taal door dieren of van gedeelde taal, lijkt me eveneens onwaar.

Wetenschappelijk onderzoek naar dieren kan mensen in bepaalde gevallen helpen om dieren beter te begrijpen. Er wordt op dit moment veel biologisch en ethologisch onderzoek gedaan naar de emotionele en morele capaciteiten van dieren (Bekoff 2007; 2009; De Waal 2009; Peterson 2011) waarin ook communicatie wordt onderzocht. Dergelijk onderzoek kan helpen om dieren beter te begrijpen en om mensen beter te begrijpen, bijvoorbeeld met betrekking tot het ontstaan van taal of moraliteit. Donaldson en Kymlicka wijzen erop dat het de politieke positie van dieren ook kan versterken, omdat het de beeldvorming kan beïnvloeden. Op de hoogte zijn van wetenschappelijk onderzoek is echter geen noodzakelijke voorwaarde voor gesprekken omdat mensen en dieren op allerlei manieren contact hebben en mensen op verschillende manieren van en over dieren leren (bijvoorbeeld in de dagelijkse omgang met huisdieren). Het is ook niet voldoende; veel van iemand weten is geen garantie voor een succesvol gesprek of begrip.

Mensen en dieren hebben verschillende soorten relaties en ontmoetingen met elkaar, net zoals mensen dat onderling hebben. Soms lijken gesprekken tussen mensen en dieren op die tussen mensen onderling, zoals gesprekken tussen een mens en een papegaai die mensenvoorden gebruiken, of tussen mensen en mensapen die communiceren in gebarentaal, soms helemaal niet.

Het late werk van Wittgenstein, en in het bijzonder zijn notie van taalspelen, leent zich goed voor het denken over taal en dieren, vanwege de nauwe relatie tussen taal en handelen en omdat het zowel heel simpele als complexe talige handelingen kan duiden. In het denken over politieke gesprekken met dieren kan het begrip familiegelekenis behulpzaam zijn; politieke gesprekken met dieren zijn niet gelijk aan politieke gesprekken met mensen, maar ze kunnen er wel op lijken. Het gebruiken van Wittgensteins werk in het denken over dieren als politieke actoren is een nieuwe stap, waarbij het de bedoeling is dat het politieke kader en het talige kader elkaar wederzijds ondersteunen en versterken.

Gesprekken in de politiek

Kunnen spreken wordt in de filosofische traditie⁴ en in de politieke praktijk over het algemeen als voorwaarde beschouwd om als politiek subject gezien te kunnen worden. Er zijn twee problemen met die vooronderstelling. Ten eerste is betwistbaar of dit inderdaad een noodzakelijke

⁴ Van Aristoteles tot Rawls en Habermas.

voorwaarde is voor politiek handelen, iets waar ik in het eerste hoofdstuk op terugkom, en ten tweede is taal geen duidelijk afgebakend gebied, waar ik me in het tweede hoofdstuk op richt. Zowel wat betreft politiek handelen als wat betreft taal is er sprake van een spectrum tussen dieren van wie het handelen veel op mensen lijkt en dieren van wie het handelen daar helemaal niet op lijkt. Mensen zijn dieren en lijken meer op mensapen dan op spinnen; de gebarentaal van een gorilla staat veel dichterbij taal van mensen (die van dove mensen die zich uitdrukken in gebarentaal) dan het waarschijnlijk woordloze politieke handelen van mieren of bijen. Jacques Derrida (2002) merkt in deze context op dat mensen zichzelf het recht hebben gegeven om alle andere dieren te noemen, en dat dat een politieke daad is. Derrida stelt daarom voor om het woord *animal* te vervangen door *animot*, om aandacht te vestigen op de moeizame gedeelde geschiedenis, waarin dieren functioneerden als ander tegenover wie het menselijke subject zich – gepaard met geweld – vorm kon geven en kan geven, en op het feit dat er niet zoiets als ‘het dier’ bestaat maar dat er sprake is van een veelheid aan dieren die niet in een woord te vangen zijn.

In politieke communicatie tussen mensen spelen gesprekken op verschillende niveaus een rol: tussen burgers en/of politici, in verschillende instituties (lokaal tot internationaal), in de media, op internet. Ook kunnen vluchtelingen zich in gesprekken uitdrukken, kunnen gesprekken verzet funderen en kunnen door het voeren van gesprekken conflicten uitgewerkt worden. Hoewel gesprekken tussen mensen en dieren niet in alle situaties vergelijkbaar zijn met gesprekken tussen mensen onderling en we zullen moeten nadenken over nieuwe vormen, kunnen ze ook op verschillende niveaus bestaan. Gesprekken tussen dieren en mensen zullen net als gesprekken tussen mensen niet automatisch tot begrip of een betere samenleving leiden. Gesprekken zijn vaak niet harmonieus en het serieus nemen van dieren als gesprekspartners zal het contact niet eenvoudiger maken omdat het vraagt om het herzien van gewoontes, opnieuw afwegen van belangen en opnieuw bepalen van standpunten. Bovendien kan ieder contact misverstanden opleveren. Het ophelderden van misverstanden kan leiden tot meer begrip, maar dat is niet gegarandeerd. Een gesprek kan ook een brug vormen tussen de ene en de andere wereld, die niet tot overeenstemming leidt maar functioneert als een manier om aan te geven dat beide partijen van goede wil zijn (of niet van goede wil zijn).

Een belangrijk kenmerk van gesprekken is dat vooraf niet duidelijk is wat de uitkomst zal zijn. Hannah Arendt (1958) wijst met het begrip nataliteit op de mogelijkheid van het nieuwe in politiek handelen. De uitkomst van politiek handelen is niet af te leiden uit de optelsom van eigenschappen of geschiedenissen van individuen (in haar theorie mensen die spreken), in het politieke handelen kan altijd iets nieuws en onverwachts ontstaan, mensen kunnen opnieuw beginnen. In gesprekken tussen dieren en mensen staat het verloop ook niet vast. Omdat er altijd iets nieuws kan ontstaan wanneer dieren en mensen samen handelen (omdat de afloop van gesprekken niet vooraf te bepalen is), en omdat er nog weinig politieke gesprekken tussen mensen en dieren plaatsvinden en er niet eerder over nagedacht is. Het voeren van gesprekken is geen garantie voor een goede uitkomst, maar biedt wel nieuwe mogelijkheden, en daarmee hoop. Mijn hoop is dat denken over een gedeelde taal en gesprekken een basis kan vormen voor nieuwe manieren van politieke interactie met dieren, waarin ze zelf hun stem kunnen laten horen.

Opzet

In hoofdstuk een bespreek ik eerst het politieke model dat Donaldson en Kymlicka in *Zoopolis* voorstellen. Daarna bespreek ik het uitbreiden van universele mensenrechten naar dieren en de verhouding daarvan tot bestaande dierenrechtentheorieën. Vervolgens onderzoek ik de vormen van politiek handelen en politieke *agency* die Donaldson en Kymlicka onderscheiden in *Zoopolis* en de manier waarop die gestalte krijgen in hun politieke theorie. Tenslotte formuleer ik problemen met betrekking tot *dependent agency* en interactie met wilde en *liminal* dieren.

In het tweede hoofdstuk onderzoek ik mogelijkheden tot een gedeelde taal en gesprekken met dieren, gebaseerd op het begrip taalspelen van Wittgenstein. Ook ga ik in op het kennen van dieren en de vermeende dreiging van antropomorfisme, en bespreek ik misverstanden omtrent de rol van dieren in Wittgensteins werk.

In het derde hoofdstuk onderzoek ik hoe gesprekken een aanvulling kunnen zijn op het politieke handelen van en met dieren dat in *Zoopolis* besproken wordt. Ik opper twee aanvullingen, namelijk directe politieke *agency* die gebaseerd is op gesprekken en de figuur van een tolk of vertaler, die gesprekken tussen dieren en mensen kan ondersteunen.

In de conclusie bespreek ik wat dit betekent voor het liberaal democratische model van *Zoopolis* en voor opvattingen over taal en politiek in relatie tot dieren.

1

POLITIEK HANDELEN

Donaldson en Kymlicka constateren in de inleiding van *Zoopolis* dat de dierenrechtenbeweging zowel politiek als intellectueel in een impasse is geraakt. Ze stellen daarom voor om de negatieve rechten zoals die gethematiseerd en ontwikkeld zijn door dierenrechtentheorieën (onder andere het recht om niet gedood, gemarteld, gevangen genomen en uitgebuit te worden) aan te vullen met een relationeel model dat gebaseerd is op de verschillende manieren waarop dieren zich verhouden tot menselijke gemeenschappen en instituties. Ze wijzen erop dat het niet mogelijk is om dieren alleen negatieve rechten toe te kennen omdat we een wereld delen en dat het niet wenselijk is omdat het een eenzijdig en negatief beeld schetst van mens-dier relaties.

Hierin staat de gedachte dat dieren niet als morele objecten maar als politieke subjecten beschouwd moeten worden centraal. De politieke filosofie biedt volgens Donaldson en Kymlicka een nieuw kader voor het denken over dieren, zowel met betrekking tot regelgeving en instituties als met betrekking tot verplichtingen tegenover gemeenschappen. Dit maakt problemen zichtbaar die in een ethische benadering onzichtbaar blijven. Donaldson en Kymlicka wijzen bijvoorbeeld op verplichtingen tegenover gedomesticeerde dieren, die voortkomen uit de geschiedenis van overheersing en de ruimte die we delen, en bieden een kader om na te denken over niet-gedomesticeerde dieren die in steden leven, waarbij vragen over hoe deze dieren in steden terecht gekomen zijn en hun relaties tot mensen cruciaal zijn in het bepalen van rechten en plichten. Door dieren vanuit de politieke filosofie te benaderen en te kijken naar relaties tussen gemeenschappen komen nieuwe vragen in beeld, over het soort gemeenschappen dat mensen en dieren samen vormen, het soort gemeenschappen dat dieren vormen, en of groepen dieren contact willen met menselijke gemeenschappen. De onderliggende gedachte is dat politieke filosofie bij uitstek geschikt is om bepaalde problemen aan te kaarten omdat het morele inzichten naar politieke instituties of systemen kan vertalen, en dat begrippen als democratie en burgerschap hierin een leidende rol kunnen spelen.

Ik sluit me aan bij de uitgangspunten van Donaldson en Kymlicka. De politieke filosofie biedt inderdaad een nieuw kader om over dieren te denken en kan vragen adresseren die eerder onderbelicht bleven. Daarnaast doet het model dat ze voorstellen meer dan de traditionele dierenrechtentheorieën⁵ recht aan relaties tussen dieren en mensen, het feit dat dieren en mensen een wereld delen, en aan de dieren zelf als subjecten. De veelheid aan mens-dier relaties en politiek handelen van dieren die besproken worden in *Zoopolis* schijnt nieuw licht op (politieke) verbanden tussen mensen en dieren en laat dieren op een andere manier zien. De verschuiving van het onderzoeken van capaciteiten van dieren naar het onderzoeken van relaties kan rech-

⁵ Ik ga hier in het volgende hoofdstuk dieper op in.

ten en plichten beter duiden en biedt een kader om bestaande hiërarchische verhoudingen te bevragen.

Het model van Donaldson en Kymlicka roept echter ook vragen op. Vragen over politieke communicatie, maar ook over het indelen van dieren in groepen. Dieren beschouwen als burgers, soevereine volkeren of *denizens* biedt een nieuwe manier om relaties met deze groepen dieren te duiden en lijkt een richtlijn te kunnen verschaffen; onze plichten tegenover wilde dieren zijn anders dan die tegenover gedomesticeerde dieren en tegenover de dieren die tussen mensen in de stad leven. Maar de grenzen tussen groepen zijn moeilijk te trekken en de wijzen waarop groepen politiek handelen zijn ook niet eenduidig (vanwege hun heterogene karakter en de veelheid aan soorten). In het politiek handelen van dieren zijn er gedomesticeerde dieren die zo min mogelijk contact met mensen zoeken en wilde dieren die juist met mensen samenwerken⁶. Er zijn ook problemen met geografische grenzen en de manier waarop gemeenschappen geordend zijn, sommige dieren hebben heel grote leefgebieden en er zijn veel dieren die trekken. Daarnaast is het zo dat in bijna alle gebieden ter wereld verschillende gemeenschappen (dier en mens) door elkaar leven. Een begrip als soevereiniteit zal met betrekking tot verschillende groepen heel verschillend vorm moeten krijgen (herten vragen om een andere benadering dan slakken); deze verschillen zijn groter dan die tussen menselijke gemeenschappen. Ook zijn er groepen dieren waarbij niet duidelijk is of het menselijke model handvaten biedt, omdat ze te weinig op mensen lijken of we te weinig van ze weten. Donaldson en Kymlicka bespreken vooral zoogdieren en vogels, het is de vraag hoe bijvoorbeeld insecten in hun model passen.

Donaldson en Kymlicka zijn zich bewust van deze problemen en bespreken ze onder andere in relatie tot soevereiniteit van wilde dieren. Hierin verwijzen ze steeds naar vergelijkbare voorbeelden in het geval van mensen. Dat kan verhoudingen verhelderen, maar het samenleven van dieren en mensen roept ook andere vragen op dan het samenleven van groepen mensen, zowel wat betreft communicatie als wat betreft de machtsverhoudingen binnen gedeelde gebieden en gemeenschappen. Een probleem dat hiermee samenhangt, is dat in het model dat in *Zoopolis* wordt voorgesteld mensen degenen zijn die, op grond van rechtvaardigheid, het kader bepalen waarbinnen gehandeld wordt. Ik vraag me af of dit dieren voldoende serieus neemt als politieke subjecten en recht doet aan de wederzijdsheid waar Donaldson en Kymlicka voor pleiten. Dit roept zowel de vraag op of dieren in te passen zijn in de menselijke liberale democratie zoals die nu bestaat, als de vraag of hun interpretatie van het handelen van dieren in relatie tot mensen niet nog te sterk beïnvloed is door het morele model dat dieren als object beschouwt. Ik denk dat het zinnig is om de liberale democratie als beginpunt te nemen omdat het een kader biedt en aansluit bij de westerse politieke praktijk. Maar ik vat het in wat volgt sterker dan Donaldson en Kymlicka op als een taalspel, dat niet noodzakelijk of metafysisch gefundeerd is. Uitgaan van de liberale democratie werkt twee kanten op: het model van de liberale democratie kan een kader vormen om vragen over dieren opnieuw te bekijken en denken over dieren kan de bestaande liberale democratie bevragen.

1.1 Universele rechten voor dieren

Donaldson en Kymlicka presenteren het relationele gedeelte van hun politieke theorie nadrukkelijk in combinatie met onvervreembare universele rechten. Ze gebruiken het idee van uni-

⁶ Zoals dolfijnen die samenwerken met vissers in Brazilië (Daura-Jorge et al. 2012).

versele rechten voor mensen als uitgangspunt voor universele rechten voor dieren. Dit leunt grotendeels op dezelfde principes als bestaande dierenrechtentheorieën⁷. Ik bespreek eerst waarom dieren volgens Donaldson en Kymlicka universele rechten zouden moeten hebben en daarna waarom zij vinden dat bestaande dierenrechtentheorieën tekort schieten.

Volgens Donaldson en Kymlicka hebben alle dieren recht op bepaalde onvervreemdbare rechten omdat ze *sentient* (in staat tot het voelen van pijn en het ervaren van plezier) individuen zijn met een subjectieve ervaring van de wereld. Deze basisrechten kunnen niet opgeofferd worden voor het goed van anderen.

In het geval van mensen gelden deze rechten voor iedereen, los van eigenschappen of capaciteiten. Donaldson en Kymlicka stellen dat in dat idee van universele rechten besloten ligt dat ze ook voor dieren gelden, waarin ze aannemen dat we niet mogen discrimineren op basis van soort⁸. Discriminatie op basis van soort wordt ‘speciesisme’ genoemd en vergeleken met discriminatie op basis van bijvoorbeeld huidskleur en gender⁹. Zowel utilistische als deontologische dierenrechtenbenaderingen stellen dat het problematisch is om rechten of waarde aan individuen toe te kennen op basis van soort, omdat er geen moreel relevant kenmerk is waarop we onderscheid kunnen maken tussen alle mensen aan de ene kant en alle dieren aan de andere kant. In utilistische benaderingen wordt daarom uitgegaan van het vermogen tot het voelen van pijn en het ervaren van plezier, en is het uitgangspunt dat gelijke belangen van dieren en mensen gelijk gewogen moeten worden (Bentham 1823; Singer 1975; 1979; 2006). Deontologische theorieën (Francione 2008; 2010; Regan 1983; 1989) stellen dat alle dieren, net als mensen, een leven hebben dat voor hen van belang is en dat ze niet gedood of gebruikt mogen worden voor het belang van anderen. Donaldson en Kymlicka baseren zich zoals gezegd op het (deontologische) idee van mensenrechten. Ze stellen dat, hoewel er discussie is over de uitwerking en toepassing, het idee van universele rechten voor mensen door de meeste mensen geaccepteerd wordt en dat we, omdat we niet kunnen discrimineren op basis van soort, deze rechten moeten uitbreiden naar dieren¹⁰.

Traditioneel wordt in discussies over rechten voor dieren verwezen naar problematische gevallen bij mensen, het zogenaamde ‘*argument from marginal cases*’ (Regan 1983; Singer 1975). Tegen posities die capaciteiten van dieren, zoals kunnen spreken, rationaliteit, kunnen stemmen in verkiezingen, of bijdragen aan de economie, noodzakelijk achten voor het recht op rechten wordt ingebracht dat we in het geval van mensen niet zo redeneren en dat er mensen zijn (zoals sommige heel gehandicapte mensen, jonge baby’s en ernstig zieken) die ook niet tot deze dingen in staat zijn en die wel recht op rechten hebben. Donaldson en Kymlicka wijzen

7 Er zijn drie belangrijke stromingen in het denken over dieren: welzijnsbenaderingen (utilisme, met als meest belangrijke werk Singer 1975), theorieën die uitgaan van ecosystemen (Palmer 2008; 2010) en dierenrechtentheorieën (deontologisch, bijvoorbeeld Regan 1983; Francione 2008; 2010).

8 Ze stellen dat deze rechten alleen voor mensen laten gelden het idee van universele rechten uitholt (zie ook Cavalieri 2001; Eskens 2010).

9 Hoewel de term speciesisme voor het eerst gebruikt werd door psycholoog Richard Ryder, die hem gebruikte om vooroordelen tegenover niet-menselijke dieren die niet gebaseerd zijn op moreel relevante fysieke kenmerken door mensen te beschrijven, werd de term bekend door Peter Singers *Animal Liberation* (1975), het boek dat dierenrechten zowel binnen de filosofie als daarbuiten op de kaart zette.

10 Robert Nozick omschreef het standpunt van de meeste mensen in deze overigens treffend als ‘*utilitarianism for animals, Kantianism for humans*’ (1974: 35-42).

erop dat iedereen op momenten in haar of zijn leven (meer of minder) afhankelijk van anderen is (bijvoorbeeld wanneer we heel jong of heel ziek zijn). Het Kantiaanse autonome subject is iets wat we als mens hooguit af en toe zijn. Er is in een mensenleven daarom sprake van een verschuivend spectrum van rechten en plichten, en Donaldson en Kymlicka stellen dat dit voor dieren ook geldt.

Ook richten traditionele dierenrechtentheorieën zich zoals gezegd met name op negatieve rechten voor alle dieren. Donaldson en Kymlicka stellen voor om het idee van negatieve rechten voor dieren aan te vullen met een theorie over positieve rechten en plichten die gebaseerd is op het spectrum aan rechten en plichten dat binnen de menselijke liberale democratie bestaat. Ze stellen dat bestaande dierenrechtentheorieën onvoldoende rekening houden met het feit dat relaties tussen dieren en mensen onvermijdelijk zijn, omdat we een wereld delen, en daarnaast een te negatief beeld van dier-mens relaties schetsen.

Dit komt het duidelijkst tot uiting in de abolitionistische benadering van Gary Francione (2008; 2010), die over gedomesticeerde dieren betoogt dat we de dieren die er zijn goed moeten behandelen maar verder moeten zorgen dat ze zich niet voortplanten, omdat de domesticatie historisch gezien verkeerd was en het verkeerd is dat de dieren die er nu zijn afhankelijk zijn van mensen; alle dieren zouden in vrijheid moeten leven, waarbij hij vrijheid definieert als vrijheid van menselijke interventie. Donaldson en Kymlicka stellen hier tegenover dat afhankelijkheid geen onwaardigheid inhoudt en dat gedomesticeerde dieren vanwege de gedeelde geschiedenis recht hebben om deel uit te maken van onze gemeenschappen. Ze wijzen ook op de politieke gevolgen van een positie die zich alleen richt op negatieve rechten, namelijk dat het mensen die van dieren houden maar geen dierenrechtenactivist zijn¹¹ van de strijd voor dierenrechten verwijdert, terwijl deze mensen belangrijk zijn voor maatschappelijke verandering. Ze stellen daarom voor om de gerichtheid op bevrijding en afschaffing van mens-dier relaties te vervangen door een gerichtheid op respectvolle relaties. In het geval van wilde dieren betekent respect inderdaad dat ze zoveel mogelijk vrij moeten zijn van menselijke interventie, maar in het geval van gedomesticeerde dieren zijn relaties onvermijdelijk en moeten we die respectvol invullen.

De stap van negatieve rechten naar een politiek model dat zich baseert op relaties is volgens mij inderdaad noodzakelijk om de redenen die Donaldson en Kymlicka noemen; ze stellen terecht dat relaties tussen mensen en dieren onvermijdelijk zijn, omdat we een wereld delen en gemeenschappen vormen, en dat ze niet per definitie onwenselijk zijn, het is mogelijk om op een andere manier met dieren om te gaan. Het is theoretisch en politiek een stap vooruit. Het lijkt me hierin belangrijk om de (politieke) *agency* van dieren te benadrukken en de aandacht te vestigen op anders kijken naar dieren (dieren herkennen als wezens met een subjectieve ervaring van hun leven). Dat kan vervolgens als basis dienen voor morele en politieke argumenten. Donaldson en Kymlicka refereren terecht vaak aan mens-dier relaties die er zijn; ideeën over een gedeelde taal zijn daar ook in geworteld.

Wat betreft het uitbreiden van mensenrechten is het belangrijk dat Donaldson en Kymlicka pleiten voor rechten voor alle dieren, in tegenstelling tot een groep dieren. Er zijn ook initiatieven, zoals het *Great Ape Project*¹², die pleiten voor rechten voor een groep dieren, in het geval van

11 Hoewel rechtvaardigheid losstaat van dierenliefde, zoals een voorkeur hebben voor (of een hekel hebben aan) bepaalde (groepen) mensen niet betekent dat we hun rechten daarom wel of niet kunnen respecteren.

12 Het *Great Ape Project* is een project van filosofen (Cavalieri, Singer), ethologen en andere wetenschap-

het *Great Ape Project* mensapen. Derrida (2002; zie ook Oliver 2010) bekritiseert het toekennen van rechten aan een groep dieren in plaats van aan alle dieren omdat het de logica van uitsluiting herhaalt. Derrida stelt dat ons systeem van rechten onderdeel uitmaakt van een traditie waarvan het conceptuele systeem leunt op het uitsluiten en gebruiken van dieren¹³. Volgens Derrida functioneren dieren in de filosofische traditie en in de praktijk als ‘ander’ tegenover wie het Cartesiaanse subject zich vorm kan geven. Het toekennen van rechten aan een groep herhaalt en bevestigt een interpretatie van dit subject dat over de rug van dieren tot stand is gekomen en tot stand komt; het verheft weliswaar de status van die groep, maar houdt het systeem in stand dat functioneert door andere dieren uit te buiten. Het is daarin mede problematisch dat rechten toegekend worden op basis van eigenschappen die beoordeeld worden naar een menselijke standaard.

De initiatiefnemers van het *Great Ape Project* spreken de wens uit dat hun initiatief de deur open zal zetten naar rechten voor andere dieren, maar de analyse van Derrida laat zien dat er een verschil is tussen het toekennen van rechten aan een groep dieren en aan alle dieren. Wanneer rechten worden toegekend aan een groep dieren, verlaagt het alleen de drempel en stelt het de onderliggende hiërarchie niet ter discussie. Dat kan leiden tot een oneindig proces van groepen die toegevoegd worden, maar ook tot extra problemen met uitsluiting voor dieren die weinig op mensen lijken. Bovendien blijft de vee-industrie gewoon bestaan. Wanneer rechten aan alle dieren toegekend worden, wordt bovengenoemde logica van uitbuiting wel ter discussie gesteld. Het zou grote maatschappelijke en politieke consequenties hebben.

1.2 Het politieke model van Zoopolis

Zoals gezegd vullen Donaldson en Kymlicka in *Zoopolis* bestaande dierenrechtentheorieën die ervoor pleiten om dieren als leden van onze morele gemeenschap te zien aan met positieve rechten en plichten die ze baseren op kernbegrippen uit de menselijke liberale democratie. Hierin maken ze enerzijds gebruik van recent werk over *agency* van dieren (bijvoorbeeld in *animal geography*: Palmer 2010; Wolch 2002; maar ook in ethologie: Bekoff en Pierce 2009; Peterson 2011) en anderzijds onder andere recente literatuur over burgerschap voor zwaar gehandicapte mensen (Francis en Silvers 2007; Kittay 2005a; 2005b) en soevereiniteit (zie ook Goodin et al. 1991; Hadley 2005).

Om te bepalen welke rechten en plichten voor wie gelden, maken ze een onderscheid tussen drie groepen dieren. Ze stellen voor om gedomesticeerde dieren te zien als burgers, wilde dieren zijn in hun eigen gemeenschappen zelfvoorzienend en zouden recht moeten hebben op soevereiniteit en *liminal animals* zouden gezien moeten worden als *denizens*. Mensen hebben verschillende plichten jegens deze groepen en dieren uit deze groepen hebben verschillende plichten tegenover mensen.

pers die pleiten voor rechten voor mensapen (chimpansees, bonobo's, gorilla's en orang-oetans), in de vorm van een VN-verklaring (Cavaleri en Singer (red.) 1993). Mensapen zouden tenminste recht moeten hebben op leven, vrijheid en om niet gemarteld te worden. Ze hebben volgens bovenstaande auteurs recht op deze rechten vanwege hun gelijkenissen met mensen, zoals dat ze rationele dieren zijn die zich bewust zijn van zichzelf als wezens met een verleden en een toekomst.

13 In *'The Animal That Therefore I Am (More to Follow)'* onderzoekt Derrida deze logica van uitsluiting en uitbuiting van dieren in relatie tot de filosofische traditie en patronen van uitsluiting van groepen mensen.

Gedomesticeerde dieren

Donaldson en Kymlicka stellen dat we gedomesticeerde dieren moeten beschouwen als burgers. Ze baseren hun theorie over burgerschap enerzijds op ideeën uit de dierenrechtenbeweging, die stellen dat dieren in onze morele gemeenschap moeten worden opgenomen, en anderzijds op nieuwe ideeën over het uitbreiden van burgerschap naar zwaar gehandicapte mensen (Francis en Silvers 2007; Kittay 2005a; 2005b). Ze stellen dat gedomesticeerde dieren er recht op hebben om als volwaardige leden van menselijke gemeenschappen gezien te worden. Mensen zijn moreel verplicht ze als burgers in hun gemeenschappen toe te laten, ze hebben ze met dwang de gemeenschap ingebracht en de dieren wonen hier nu, ze horen hier thuis. Ook hebben deze dieren vaak menselijke ondersteuning nodig om te kunnen overleven, mensen hebben ze (door fokprogramma's) afhankelijk gemaakt; ze kunnen niet zomaar vrijgelaten worden, met alleen negatieve rechten kunnen ze (vaak) geen goed leven leiden. De eigenschappen waarop ze geselecteerd en gefokt zijn, maken ook dat burgerschap mogelijk is, gedomesticeerde dieren zijn goed in staat tot het leven in gemengde mens-dier gemeenschappen en kunnen ook voldoen aan de plichten die burgerschap meebrengt.

Kymlicka en Donaldson onderscheiden drie kenmerken van burgerschap: '*residence*' (ergens wonen), behoren tot een volk en *agency*, het mede vormgeven van de regels van het samenleven. Dat de dieren ergens wonen en daar tot het volk behoren is in principe voldoende om recht te hebben op burgerschap. Donaldson en Kymlicka betogen echter ook dat dieren in de context van burgerschap politieke *agency* kunnen uitoefenen. Voor het uitoefenen van politieke *agency* onderscheiden ze drie voorwaarden¹⁴: de mogelijkheid een subjectief welzijn te hebben en dat te communiceren naar aan anderen, de mogelijkheid om te gehoorzamen aan sociale normen en bij te dragen aan de gemeenschap en de mogelijkheid om deel te nemen aan het vormen van regels en wetten. Deze capaciteiten worden in de politieke filosofie vaak intellectualistisch of rationeel geïnterpreteerd; voor het vormen van wetten wordt bijvoorbeeld vaak aangenomen dat individuen moeten kunnen deelnemen aan publieke discussies, hun redenen moeten kunnen articuleren om keuzes te onderbouwen en de standpunten van anderen moeten kunnen begrijpen en evalueren. Wanneer we dit zo nauw interpreteren wordt het voor dieren inderdaad lastig om deel te nemen aan het debat. Het kan echter ook ruimer worden opgevat.

Om dit te onderzoeken, wenden Kymlicka en Donaldson zich tot recent werk over burgerschap voor zwaar gehandicapte mensen (Kittay 2005a; 2005b; Francis en Silvers 2007). Ze stellen dat er verschillende manieren zijn waarop gehandicapte mensen zich kunnen uitdrukken en kijken met name naar relationele manieren van uitdrukken van *agency* die gebaseerd zijn op vertrouwen. De politieke *agency* van gehandicapte mensen kan worden ondersteund door een helper of '*collaborator*', iemand die ze kennen en vertrouwen en met wie er wederzijds begrip is, die hun ideeën kan begrijpen en door kan geven aan andere mensen of instituties.

Wanneer we een dergelijk model als uitgangspunt nemen, kunnen de drie capaciteiten opnieuw geformuleerd worden, als de mogelijkheid tot het hebben van een subjectief goed, dat tot uitdrukking gebracht kan worden in verschillende vormen van gedrag en communicatie, het vermogen om te gehoorzamen aan sociale normen (in en door relaties) en het vermogen om deel te nemen aan het vormen van de voorwaarden van interactie. In deze nieuwe formulering kunnen ze volgens Donaldson en Kymlicka ook als uitgangspunt dienen voor het denken over

¹⁴ Gebaseerd op de zogenaamde '*moral powers*', voorwaarden voor burgerschap zoals gedefinieerd door Rawls (1971) (zie 2011: 103).

burgerschap voor dieren. Toegepast op het samenleven met bijvoorbeeld een kat of een hond gaat het over het volgende: katten en honden kunnen goed laten merken wat ze willen en hoe ze zich voelen, het is mogelijk ze sociaal gedrag aan te leren, en ze kunnen zelf laten blijken hoe ze hun leven willen leiden en wat ze vinden van de regels die in een huis of in de publieke ruimte gelden. Donaldson en Kymlicka wijzen erop dat dit een wederzijds proces is, we leren van dieren en ontdekken samen nieuwe dingen, afhankelijkheid is hierin geen eenrichtingsverkeer. Ze stellen ook dat dit ons iets laat zien over de manieren waarop mensen in gemeenschappen afhankelijk van elkaar (kunnen) zijn.

Zoals ik in het vorige hoofdstuk besprak, wordt onze relatie tot gedomesticeerde dieren in dierenrechtentheorieën traditioneel gezien (Regan 1983; Singer 1975) negatief gedefinieerd: mensen mogen ze niet uitbuiten, de dieren moeten bevrijd worden van de gevangenschap waarin ze gehouden worden. Wat er daarna moet gebeuren is onduidelijk, behalve in de theorie van Francione (2008, 2010), die stelt dat we ze moeten laten uitsterven omdat ze alleen afhankelijk van mensen kunnen leven en dus niet vrij kunnen zijn, waarin hij vrijheid opvat als vrijheid van menselijke interventie. In beide voorstellingen hebben gedomesticeerde dieren zelf geen inspraak in hoe ze hun leven willen leiden.

Donaldson en Kymlicka stellen hier tegenover dat we deze groep dieren als burgers moeten beschouwen en dat ze er recht op hebben deel uit te maken van onze gemeenschappen. Zo maken ze op een nieuwe manier rechten en plichten duidelijk en kunnen ze historische onjuistheden vertalen naar het heden. Hierin wijzen ze op manieren waarop dieren en mensen wel samen kunnen leven en op het feit dat dieren en mensen al gemengde gemeenschappen vormen, waarin afhankelijkheid geen onwaardigheid hoeft in te houden; zowel mensen als dieren zijn op momenten in hun leven afhankelijk van anderen. Ook wijzen ze op manieren waarop gedomesticeerde dieren bijdragen aan de samenleving en op het feit dat de dieren zelf in staat zijn om over hun belangen te communiceren.

Door deze dieren als burgers te beschouwen, laten Donaldson en Kymlicka ze in een nieuw licht zien. Tegelijkertijd vraagt het toevoegen van deze nieuwe groep om een herinterpretatie van burgerschap. Donaldson en Kymlicka stellen voor om te kijken naar manieren waarop zwaar gehandicapte mensen politieke *agency* uitoefenen en wijzen op manieren waarop mensen afhankelijk van elkaar zijn in gemeenschappen. Dit kan tot op zekere hoogte helpen in het denken over burgerschap voor dieren. Ook kan een vergelijking met een groep mensen die zich politiek anders (niet-verbaal) uitdrukt vooroordelen over het uitdrukkingsvermogen van dieren ontkrachten. Dit is echter een vertaling van het handelen van dieren naar burgerschap, terwijl er meerdere mogelijk zijn. Ik denk dat het idee van burgerschap voor gedomesticeerde dieren heel waardevol is, omdat het rechten en plichten duidelijk kan maken en een kader biedt waarin dieren kunnen meewerken aan het vormen van de voorwaarden van het samenleven en zo inspraak kunnen hebben in hoe ze hun leven willen leiden. Maar de manier waarop Donaldson en Kymlicka dit (institutioneel) vorm willen geven, door middel van *dependent agency*, lijkt me te eng voor de soorten relaties en politiek handelen die er tussen deze groep dieren en mensen bestaan; net als mensen kunnen deze dieren zich zowel in en door relaties als direct zelf uitdrukken. Donaldson en Kymlicka lijken hier op twee gedachten te hinken: enerzijds houden ze vast aan een traditionele interpretatie van burgerschap¹⁵ die ze uitbreiden zodat dieren erin passen, anderzijds benadrukken ze dat dieren als groep om een nieuwe definitie van burgerschap

¹⁵ Ze baseren hun model op het werk van Rawls en Habermas (2011: 276).

– of in ieder geval aanpassingen van de oude – vragen. De vorm van *dependent agency* lijkt de politieke mogelijkheden die het idee van burgerschap voor dieren meebrengt weer in te perken.

Er is bovendien een aantal problemen met het idee van *dependent agency*. Donaldson en Kymlicka betogen het volgende over politieke *agency* van gedomesticeerde dieren. Deze *agency* is relationeel en gebaseerd op banden met mensen die de dieren kennen en vertrouwen, die de wensen van de dieren vervolgens politiek articuleren. We moeten de politieke *agency* van dieren opvatten als een proces, iets wat duurt en verandert, in tegenstelling tot een sociaal contract dat op een moment en voor altijd gesloten wordt of stemmen voor een referendum of verkiezingen¹⁶. En het is van belang om te zoeken naar *agency*; wanneer we ervan uitgaan dat een dier niet in staat is tot *agency* zullen we signalen niet opmerken of verkeerd interpreteren, mensen zullen bereid moeten zijn om vooroordelen opzij te zetten en opnieuw naar dieren te kijken¹⁷. Met de laatste twee punten, dat het een proces is en geen momentopname en dat het belangrijk is om te zoeken naar *agency*, ben ik het eens, dat sluit ook aan bij het idee van gesprekken. Hoe relaties vorm krijgen, is in het denken over een politiek die verder gaat dan het garanderen van negatieve rechten ook belangrijk. Het uitoefenen van politieke *agency* baseren op relaties van vertrouwen waarin mensen die de dieren goed kennen als helper of medewerker fungeren, kan daarvoor een vorm zijn, maar het lijkt me niet voor alle dieren of voor alle beslissingen even goed werken. Er zijn gedomesticeerde dieren die niet op deze manier met mensen kunnen of willen omgaan, er is een probleem met *adaptive preferences* en het maakt een kwetsbare groep afhankelijk van de groep die ze lang gedomineerd heeft. Bovendien kunnen deze dieren zich op andere manieren uitdrukken. Het lijkt me daarom goed om dit aan te vullen met politieke gesprekken, die neutraler zijn en meer gebaseerd op gelijkheid¹⁸.

Politieke vertegenwoordiging

Donaldson en Kymlicka stellen dat gedomesticeerde dieren als burgers rechten en plichten hebben. Hoe deze precies ingevuld moeten worden, is vooralsnog onduidelijk omdat ze de uitkomst moeten zijn van een proces van interactie, maar het gaat onder andere om recht op gezondheidszorg, bewegingsvrijheid, socialisatie¹⁹, bescherming tegen andere mensen en die-

¹⁶ Dit is niet de enige manier waarop politieke beslissingen in het geval van mensen genomen worden, Iris Marion Young (2000) wijst bijvoorbeeld met nadruk op doorlopende processen van deliberatie in hedendaagse democratieën.

¹⁷ Er zijn veel (vaak op soort gebaseerde) vooroordelen over dieren (over gedomesticeerde dieren maar ook over wilde en liminal dieren) die zichzelf kunnen bevestigen. Wanneer we honden zien als slaafs of afhankelijk, zullen we ons eigen gedrag daarop instellen en signalen die honden geven op die manier interpreteren, wat vervolgens het vooroordeel bevestigt. Wanneer we ze zien als wezens met een eigen mening die ons dingen duidelijk willen maken, zullen we anders handelen waardoor zij anders kunnen handelen en/of wij hun gedrag anders kunnen lezen, waardoor vooroordelen ontkracht kunnen worden.

¹⁸ Ik kom aan het eind van dit hoofdstuk uitgebreider terug op bezwaren.

¹⁹ In de praktijk houdt dit ten aanzien van socialisatie en bewegingsvrijheid bijvoorbeeld het volgende in. Het recht op socialisatie betreft wat een dier moet leren om te kunnen functioneren als burger, net zoals mensen dingen moeten leren om te kunnen functioneren in een gemengde dier-mensgemeenschap. Dit gaat om zaken als opvoeding, het leren van regels, leren omgaan met mensen, andere dieren en verkeer. En zoals dieren moeten leren te functioneren in een gemeenschap zullen mensen ook moeten leren om met dieren om te gaan. Verder is socialisatie geen levenslang proces van controle en interventie, het is er juist op gericht vrijheid mogelijk te maken, zoals kinderen dingen leren

ren en hulp bij natuurrampen, een verbod op het gebruik van dierlijke producten en verplicht werk, en het recht op het vinden van een partner en voortplanting, binnen bepaalde restricties (bijvoorbeeld in het geval van erfelijke afwijkingen). Ook zouden dieren politiek vertegenwoordigd moeten worden in verschillende instituties en bestuurslagen, hun belangen zouden moeten meewegen in alle beslissingen die hen betreffen. Donaldson en Kymlicka wijzen erop dat we moeten denken over nieuwe manieren van vertegenwoordiging.

In de huidige politiek zijn dieren grotendeels onzichtbaar. Er zijn twee uitzonderingen: in Spanje hebben mensapen een aantal negatieve rechten²⁰ en in Nederland is er een politieke partij die zich inzet voor dierenwelzijn, de Partij voor de Dieren. Problemen met het toekennen van rechten aan een groep dieren op basis van hun gelijkenis met mensen heb ik in het hoofdstuk over universele rechten voor dieren besproken; in Spanje werd in de discussie rondom het toekennen van rechten aan mensapen veelvuldig verwezen naar het feit dat stierenvechten niet verboden werd. Met de Partij voor de Dieren zijn ook problemen, met name omdat ze pleiten voor dierenwelzijn en niet voor dierenrechten, ook al zetten ze dierenkwesties wel op de kaart en maken ze dieren daarmee politiek zichtbaar.

De Partij voor de Dieren is een politieke partij die momenteel twee zetels in de Tweede Kamer heeft en vertegenwoordigd wordt in gemeenteraden, provinciaal bestuur en waterschappen. Hoewel ze soms letterlijk pleiten voor rechten, stellen ze in hun beginselverklaring²¹ dat belangen van dieren en mensen tegen elkaar afgewogen moeten worden, waarbij de belangen van mensen doorslaggevend zijn. Hun positie is niet deontologisch maar utilistisch.

De Partij voor de Dieren maakt problemen die dieren betreffen zichtbaar in een politieke context. Ze problematiseren zaken die anders onzichtbaar zouden blijven. Omdat veel dieren zelf geen mogelijkheid hebben om dit te doen (dieren in de vee-industrie kunnen bijvoorbeeld niet protesteren), lijkt het vaak alsof er geen probleem is. Dit is vergelijkbaar met het probleem van de *différend* van Jean-Francois Lyotard waarin een slachtoffer niet alleen kwaad is aangedaan maar diegene ook geen mogelijkheid heeft om het kwaad te benoemen omdat een gedeelde taal, of een kader dat voldoende overeen komt om het probleem te bespreken, ontbreekt. Dieren in de vee-industrie hebben geen mogelijkheid om het kwaad dat ze aangedaan wordt te benoemen (in de taal van de macht) en hun probleem naar buiten te brengen, waardoor het voor veel mensen lijkt alsof dat probleem niet bestaat. Veel mensen zien het feit dat ze vlees eten of dierlijke producten gebruiken bijvoorbeeld als een privézaak. Maar ten eerste heeft degene die ervoor kiest om vlees te eten (of andere dierlijke producten te gebruiken) direct te maken met het dier op haar of zijn bord en ten tweede heeft het eten van vlees consequenties voor andere

om te kunnen functioneren als volwassene (dieren als kinderen blijven zien is denigrerend). Bewegingsvrijheid en het delen van de publieke ruimte in mens-dier gemeenschappen betekent niet alleen dat dieren niet in gevangenschap leven en vrij zijn van andere fysieke belemmeringen maar ook dat ze veilige toegang hebben tot de publieke ruimte. Donaldson en Kymlicka noemen bijvoorbeeld openbaar vervoer, in Canada mogen dieren (in tegenstelling tot in Nederland) niet met het openbaar vervoer. Ze wijzen op de rol die zichtbaarheid speelt; wanneer mensen zien dat dieren zich goed gedragen in de trein, zullen ze ze ook hoger achten en het normaler vinden dat ze deelnemen aan het publieke leven. Zichtbaarheid is belangrijk in het ontkrachten van stereotypes.

20 Gebaseerd op de verklaring van rechten van mensapen van het eerder genoemde *Great Ape Project*, zie: <http://www.reuters.com/article/2008/06/25/us-spain-apes-idUSL256586320080625> (laatst bezocht op 9 juni 2012) en Cavalieri en Singer (1993).

21 Bron: <https://www.partijvoordedieren.nl/departij/beginselverklaring> (laatst bezocht op 9 juni 2012)

mensen (bijvoorbeeld in de Derde Wereld) en het milieu. Voor de vleesetende mens lijkt er geen probleem, terwijl er in de wereld wel degelijk een probleem is, dat voor veel dieren hun enige realiteit vormt. De Partij voor de Dieren benoemt en expliciteert problemen en maakt ze daarmee zichtbaar. Hiermee geven ze dieren stem.

Pleiten voor dierenwelzijn, in tegenstelling tot rechten, is echter problematisch omdat het dierenbelangen afweegt tegen mensenbelangen en omdat het zich alleen richt op het verbeteren van de situatie en de onderliggende hiërarchie intact laat. Het vergroten van stallen in de vee-industrie kan gezien worden als vooruitgang omdat het de leefomstandigheden van individuele dieren kan verbeteren, maar het verandert niet dat dieren nog steeds gebruikt en gedood worden voor de belangen van mensen. Het kan ook leiden tot een intensivering van de sector; kleine verbeteringen leiden af van de werkelijke misstanden, doen het lijken alsof het beter gaat en kunnen leiden tot bestendiging van praktijken en een groei van de industrie omdat een vergroting van het welzijn van dieren die acceptabeler maakt²². Donaldson en Kymlicka stellen dat deze verbeteringen misschien de grenzen iets verleggen maar dat het voor werkelijke verandering nodig is om het onderliggende patroon van uitbuiting te adresseren (zie ook Francione 2008; 2010).

Daarnaast is het zo dat een partij met twee zetels in de Tweede Kamer die dierenbelangen vertegenwoordigt, onvoldoende is om de stem van de dieren gewicht te geven²³. Donaldson en Kymlicka wijzen erop dat dieren zelf stem zouden moeten hebben in besluitvorming die hen betreft en op alle institutionele niveaus vertegenwoordigd zouden moeten zijn. Hoewel ik problemen zie met de vorm die Donaldson en Kymlicka voorstellen, waarin mensen dieren door middel van *dependent agency* vertegenwoordigen, lijkt me het uitgangspunt, dat dieren overal vertegenwoordigd zijn, inderdaad belangrijk.

In de opvatting van politieke representatie van Donaldson en Kymlicka zijn het mensen die de belangen van dieren vertegenwoordigen, op basis van rechtvaardigheid en compassie. Dit lijkt op gespannen voet te staan met de wending die ze voorstellen, van dieren als moreel object zien naar dieren als politiek subject zien²⁴. Het lijkt me daarom belangrijk om (ook) na te denken over manieren waarop dieren zichzelf (of hun groep) kunnen vertegenwoordigen. Denken over burgerschap van gedomesticeerde dieren vraagt niet alleen om het onderzoeken van mogelijkheden tot politieke *agency* van dieren (zowel wat betreft waar de dieren toe in staat zijn als hoe we daden van dieren duiden), maar in relatie daartoe ook om onderzoeken welk type instituties en procedures geschikt zijn. Donaldson en Kymlicka beschouwen dit als een vervolgvraag en richten zich op het onderliggende systeem, maar vragen over politieke *agency* van dieren en vragen over de politieke inrichting van de samenleving zijn met elkaar verbonden. Op hoe dieren hierin zelf een rol kunnen spelen, kom ik terug in hoofdstuk drie.

Tenslotte zijn vragen over politieke representatie niet alleen aan de orde in het geval van gedomesticeerde dieren, maar ook in het geval van wilde en *liminal* dieren. Voor veel van deze

22 Stephen Gardiner (2010) wijst in het geval van geo-engineering op het risico van morele corruptie: wanneer we ons richten op verbetering van symptomen van een probleem, lijkt het probleem minder erg waardoor het onderliggende probleem togedekt wordt. De vergelijking met geo-engineering is letterlijk te maken in het geval van het genetisch aanpassen van varkens of kippen in de vee-industrie.

23 Hier kan de Partij voor de Dieren niets aan doen maar het is niet zo dat dieren nu voldoende vertegenwoordigd worden.

24 Naast het feit dat ‘rechtvaardigheid’ heel verschillend geïnterpreteerd wordt door mensen, bijvoorbeeld met betrekking tot het eten van dieren.

dieren is een institutioneel model dat gebaseerd is op *dependent agency* of hechte relaties ongeschikt. Het is voor deze groepen daarom van belang om na te denken over andere vormen van vertegenwoordiging en manieren waarop zij zichzelf kunnen vertegenwoordigen, zodat ook zij inspraak kunnen hebben in kwesties die hen betreffen.

Wilde dieren

Gedomesticeerde dieren zijn in meer of mindere mate afhankelijk van interactie met mensen, maar wilde dieren hebben geen menselijke assistentie nodig om hun welzijn te interpreteren en te waarborgen, en ze vermijden contact met mensen zoveel mogelijk. De beste manier om met ze om te gaan is door ze zoveel mogelijk met rust te laten en zelf dingen te laten bepalen in hun gemeenschap, dat is onderdeel van het functioneren en floreren als gemeenschap. Daarom zouden ze als gemeenschappen volgens Donaldson en Kymlicka een vorm van soevereiniteit moeten krijgen. Dit betekent niet dat de enige rechten die ze zouden moeten hebben de universele negatieve rechten zijn. Deze zijn belangrijk, maar ze zijn niet voldoende; om te kunnen floreren als gemeenschappen is het ook van belang dat hun leefgebied beschermd wordt (zowel tegen mensen die dieren verjagen als tegen andere veranderingen door menselijk handelen zoals boskap). Ook hebben ze recht op bescherming tegen *spillover harms*, onbedoelde bijeffecten van handelingen die gevolgen hebben voor het leefgebied van wilde dieren, zoals de aanleg van snelwegen, vervuiling en klimaatverandering, maar ook geluid van schepen en booreilanden dat zeedieren fysiek kapot maakt. In aanvulling op deze negatieve rechten zijn er situaties waarin we de plicht hebben om gemeenschappen of individuen te helpen, bijvoorbeeld wanneer een gemeenschap getroffen wordt door een natuurramp, bij het uitzetten van wilde dieren in natuurgebieden of bij het helpen van individuen in nood.

Het model van soevereiniteit dat Donaldson en Kymlicka voorstellen is gebaseerd op de morele inhoud van het idee van soevereiniteit, of dieren zich op een systematische manier als een staat kunnen presenteren is voor het erkennen van hun soevereiniteit niet van doorslaggevend belang. Donaldson en Kymlicka vergelijken dit met bepaalde *indigenous* groepen die zich op een andere manier verenigden en organiseerden dan in het Westen gebruikelijk was en daarom door de westerse staten niet of moeizaam als gemeenschap erkend werden.

Wilde dieren zijn als individuen en gemeenschappen in staat om voor zichzelf te zorgen. Hoe dit werkt en hoe autonoom ze zijn, is per soort, gemeenschap en individu anders. Het is voor mensen in sommige gevallen makkelijker te herkennen dan in andere. Maar of mensen hun autonomie of mogelijkheden herkennen is geen noodzakelijke voorwaarde voor soevereiniteit. Ook hebben we te weinig kennis van ecosystemen om te weten wat voor effect eventueel ingrijpen zal hebben, wat het praktisch onwenselijk of zelfs onmogelijk maakt om bijvoorbeeld de ene soort tegen de andere soort te willen beschermen.

De vormen van politieke *agency* van wilde dieren die Donaldson en Kymlicka bespreken betreffen vooral situaties waarin hun rechten niet gerespecteerd worden; waarin de dieren ‘stemmen met de voeten’ of zich verzetten. Jason Hribal (2010) verzamelde een groot aantal verhalen over wilde dieren, zoals primaten, orka’s, leeuwen en olifanten, die in gevangenschap leven (in dierentuinen, circussen en dolfinaria) en in opstand komen. Ze doen dit door te ontsnappen of door mensen (verzorgers of bezoekers) te verwonden of te doden, iets waar over het algemeen een geschiedenis van mishandeling aan vooraf gegaan is. Hribal stelt dat deze uitingen van verzet structureel onder het tapijt geveegd worden door de instellingen waarin

ze plaatsvinden, met name vanwege economische motieven; een orka kan in haar of zijn leven miljoenen euro's voor een bedrijf als Sea World verdienen. Deze politieke *agency* wordt dus niet zozeer niet herkend – dat dit verzet is, is ondubbelzinnig – maar verdoezeld.

Het model van soevereiniteit dat Donaldson en Kymlicka voorstellen, benoemt inderdaad wat waardevol is in contact met wilde dieren. Het toont dat wilde dieren en mensen op verschillende manieren verbonden zijn en dat alleen negatieve rechten niet genoeg zijn – daden van mensen hebben direct en indirect invloed op het leefgebied van deze dieren en vice versa, en er zijn situaties denkbaar waarin we de plicht hebben wilde dieren te helpen; dit zijn geen toevallige omstandigheden maar ze zijn inherent aan het feit dat verschillende gemeenschappen de aarde bevolken. Tegelijkertijd benadrukt het dat gemeenschappen zelfvoorzienend zijn en dat het zelfvoorzienend kunnen zijn onderdeel is van het floreren als gemeenschap. Het vermijdt daarmee het *too little – too much* dilemma; dierenrechtentheorieën betogen dat we wilde dieren zoveel mogelijk met rust moeten laten (Francione 2008; Singer 2006), maar dat is zoals Donaldson en Kymlicka laten zien onvoldoende, terwijl critici van dierenrechten erop wijzen dat een recht op leven ook in positieve zin geïnterpreteerd kan worden en mensen daarom bijvoorbeeld de plicht hebben om antilopen tegen leeuwen te beschermen (2011: 159), wat tot absurde consequenties kan leiden. Soevereiniteit biedt hier een nieuwe lens om rechten en plichten te bepalen.

Problemen (die Donaldson en Kymlicka zelf benoemen) hebben vooral te maken met het delen van leefgebieden en het duiden van gemeenschappen. Behalve dat groepen mensen en dieren leefgebieden delen²⁵, zijn er dieren die leefgebieden met andere dieren delen en zijn er dieren die trekken; het komt zelden voor dat dieren ergens op een afgelegen plek zonder inmenging van anderen als gemeenschap leven. Hier komt bij dat we grote zoogdieren eenvoudiger een plek kunnen geven (letterlijk en figuurlijk) dan kleine dieren. Soevereiniteit lijkt een goed uitgangspunt, maar in de praktijk zal de context de uitwerking grotendeels bepalen.

Om bovenstaande redenen is er ook een noodzaak voor een theorie over politieke communicatie. Hoewel wilde dieren contact met mensen normaal gesproken vermijden, zijn er gevallen waarin het niet mogelijk is om niet met elkaar te communiceren en waar een theorie over benaderen, ontmoeten, groeten en het voeren van gesprekken nodig is. Donaldson en Kymlicka noemen deze situaties en wijzen op manieren waarop levens van wilde dieren en mensen elkaar raken. Ze bespreken wat belangrijk is in het delen van gebieden en manieren waarop dieren meer ruimte kunnen krijgen, ook wijzen ze erop dat wederzijdse risico's inherent zijn aan het samenleven van mensen en wilde dieren. Ze bieden echter geen theorie over communicatie; het wederzijdse handelen is gebaseerd op afstand houden.

Er zijn twee hoofdredenen waarom een uitgebreidere theorie over (politieke) communicatie nodig is. Ten eerste overlappen leefgebieden vaak. Er zijn dieren en mensen die leefgebieden delen en dieren die door menselijk gebied trekken en vice versa (dit is niet beperkt tot land en geldt ook voor lucht en water). Mensen en dieren zullen elkaar ontmoeten, moeten onderhandelen over ruimte en voedsel, waarin ook de (gedeelde) geschiedenis een rol kan spelen. Daarnaast zijn er conflicten, zoals bijvoorbeeld het *human-elephant conflict*, een verzamelnaam voor toenemende conflicten tussen olifanten en mensen in Azië en Afrika die voortkomen uit de groei van de menselijke populatie en het verlies van habitat van olifanten²⁶. Ten tweede zijn

²⁵ John Hadley (2005) pleit er in deze context voor om wilde dieren eigendomsrechten van land te geven.

²⁶ Omdat de habitat van de olifanten steeds kleiner wordt en ze onvoldoende voedsel kunnen vinden

er gevallen waarin mensen dieren in nood assisteren (groepen of individuen), of waarin dieren mensen helpen²⁷.

Liminal animals

De derde groep die Donaldson en Kymlicka onderscheiden, noemen ze *liminal animals*. Dit zijn dieren die tussen mensen leven zonder gedomesticeerd te zijn²⁸. Donaldson en Kymlicka betogen dat we deze dieren als *denizens* moeten beschouwen. Ze zijn (permanente of terugkerende) inwoners van ons leefgebied maar ze zijn niet gedomesticeerd en houden over het algemeen afstand van mensen, waardoor burgerschap niet mogelijk is. De grenzen tussen wilde, gedomesticeerde en *liminal* dieren zijn veranderlijk en niet aan soort gebonden; van sommige diersoorten, zoals vossen, zijn bepaalde gemeenschappen wild terwijl andere in stadsparken leven; ook kunnen dieren (individuen of groepen) van wild of gedomesticeerd naar *liminal* gaan en andersom.

Liminal dieren hebben net als de andere groepen recht op de universele negatieve rechten. Omdat ze niet gedomesticeerd zijn, is het burgerschapsmodel ongeschikt. Ze domesticeren zou verkeerd zijn omdat het met geweld en gevangenschap gepaard zou gaan, maar omdat we een ruimte delen, hebben we wel een model nodig om te denken over rechten en verantwoordelijkheden, dat sterker dan bij wilde dieren gebaseerd is op nabijheid. Donaldson en Kymlicka vergelijken *liminal* dieren met groepen mensen die geen volwaardig lid willen of kunnen zijn van de gemeenschap waar ze wonen, zoals seizoensarbeiders, sommige vluchtelingen en immigranten, en geïsoleerde gemeenschappen als de Amish. Deze groepen hebben moreel en praktisch verschillende relaties tot de inwoners van het land waar ze verblijven, dit geldt ook voor *liminal* dieren. Donaldson en Kymlicka verdelen *liminal* dieren in vier groepen, gebaseerd op hun herkomst en relaties tot mensen: opportunisten, die flexibel en mobiel zijn en ervoor gekozen hebben om bij mensen in de buurt te wonen maar zich ook elders kunnen redden; niche specialisten, dieren die op weinig andere plekken kunnen leven en vaak al in gebieden waren voor mensen daar kwamen (en kwetsbaar zijn voor veranderingen in hun leefgebied); exoten (zoals halsbandparkieten in stadsparken); en verwilderde gedomesticeerde dieren, herkomst en context zijn belangrijk in het bepalen van rechten en plichten. Een dier dat nergens anders heen kan en van wie mensen het gebied hebben ingenomen, heeft andere rechten dan een kraai die kan kiezen tussen een leven in de stad of daarbuiten.

Liminal dieren zullen, afhankelijk van waar ze wonen, hoe goed ze zich kunnen aanpassen en hoe afhankelijk ze van mensen zijn, meer of minder contact met mensen zoeken en nodig hebben. Over het algemeen houden ze echter afstand. Donaldson en Kymlicka definiëren op basis van deze spanning tussen afstand en nabijheid drie clusters rechten. Ten eerste recht op veilige woonruimte, dieren hebben recht hier te wonen en we moeten rekening met ze houden in het ontwerp van de publieke ruimte; ten tweede wederkerigheid van de rechten en plichten in het *denizen*-model, deze rechten en plichten zijn zwakker dan die in het burgerschapsmodel; en ten

eten ze bijvoorbeeld de oogst op van mensen; hier komen conflicten uit voort waarin mensen olifanten doden en getraumatiseerde olifanten mensen doden.

27 Er zijn veel verhalen over dieren (uit uiteenlopende soorten, van vleermuizen tot mensapen tot ratten tot vogels) die elkaar (zowel binnen de eigen soort en gemeenschap als daarbuiten) en mensen helpen; er wordt ook steeds meer onderzoek naar gedaan (Bekoff 2007; Bekoff en Pierce 2009; De Waal 2009).

28 Voorbeelden zijn muizen, verwilderde katten en ganzen.

derde antistigma bescherming, *denizen*-dieren mogen niet als minderwaardig gezien worden omdat ze geen burgers zijn.

De politieke *agency* van *liminal* dieren kan variëren van vormen die lijken op *dependent agency*, bijvoorbeeld in relaties tussen zwervkatten en mensen die ze voeren en vertegenwoordigen, tot verzet wanneer dieren gevangen worden; alle eerder genoemde vormen zijn terug te vinden. Omdat veel soorten *liminal* dieren vanwege gedeelde leefgebieden regelmatig contact met mensen hebben en omdat menselijke beslissingen vaak bepalend zijn voor hoe hun leefomgeving eruit ziet, is het zeker voor deze groep belangrijk om te denken over communicatie.

Veel *liminal* dieren zijn onzichtbaar. Ze zijn soms fysiek onzichtbaar, maar ze zijn als groep ook grotendeels onzichtbaar in de filosofie en in het wereldbeeld van mensen (ze worden wel regelmatig als metafoor gebruikt). Veel soorten worden gezien als indringers en ‘plaagdieren’ of ‘ongedierte’ genoemd, en geassocieerd met ziektes en vuilnis. Welke soorten dieren als plaag gezien worden, verandert door de tijd. In een artikel over hoe duiven de bijnaam ‘ratten met vleugels’ gekregen hebben, onderzocht Colin Jerolmack (2008) de veranderende houding tegenover duiven in Amerika. Hij laat zien dat het stigmatiseren van duiven gelijk opgaat met het stigmatiseren van bepaalde groepen mensen (in dit geval daklozen en homoseksuelen) en dat duiven, daklozen en homoseksuelen vaak met elkaar vergeleken worden. Mussen, die voor duiven gezien werden als plaag, werden aan het begin van de negentiende eeuw vooral vergeleken met immigranten, die toen als probleem gezien werden (zie voor de vergelijking tussen immigranten en ongedierte ook Wolch 2002). Deze dieren worden dus vergeleken met bepaalde groepen mensen om ze te stigmatiseren en vice versa, en duiven worden met andere dieren vergeleken, met ratten²⁹. Ratten zijn de enige groep dieren die werkelijk op grote schaal ziekte verspreid hebben, namelijk de pest, door vlooien met de ziekte over te brengen. Dit is nu geen dreiging, ratten zijn niet onhygiënischer of gevaarlijker dan andere dieren (Donaldson en Kymlicka 2011)³⁰.

Omdat *liminal* dieren als indringers gezien worden, die niet in onze steden of cultuur thuishoren en terug zouden moeten gaan naar de natuur, waar ze ‘horen’, wordt er in het ontwerpen van steden en de aanleg van infrastructuur weinig rekening met ze gehouden. Voor sommige soorten vogels (bijvoorbeeld zwaluwen en uilen) wordt nestgelegenheid in huizen aangebracht, en sommige dieren (zoals vleermuizen) zijn beschermd, maar dat zijn uitzonderingen. Een ander gevolg is dat mensen zich gerechtvaardigd voelen om deze dieren op grote schaal uit te zetten of te doden (denk bijvoorbeeld aan het afschieten en vergassen van ganzen, het vergifti-

29 Ratten hebben een slechte naam (na kakkerlakken waarschijnlijk de slechtste naam van alle dieren), ‘rat’ is een (historisch beladen) scheldwoord. Ratten lijken ook veel op mensen, mensen en ratten delen veel DNA en er wordt daarom veel onderzoek op ze uitgevoerd, waaruit gebleken is dat ratten intelligent zijn en lachen als ze plezier hebben of gekieteld worden. Bekend is het onderzoek waarbij ratten zagen dat soortgenoten een stroomstoot kregen als zij op een knop drukten voor eten, waarna de dieren liever zelf stierven van de honger om te voorkomen dat anderen pijn hadden (Bekoff en Pierce 2009). Onderzoek naar empathie (bij ratten maar ook bij andere soorten, bovenstaand onderzoek is ook uitgevoerd op resusapen, met hetzelfde resultaat) is paradoxaal genoeg vaak bijzonder wreed.

30 Ook in Nederland hebben gemeenten, GGD’s en ongediertebestrijdingsbedrijven het over plagen en plaagdieren, met betrekking tot dieren als duiven, ratten en muizen. Dit draagt bij aan hun slechte naam, wat consequenties heeft voor hun positie in de samenleving. Jerolmack wijst hier op de financiële belangen van ongediertebestrijdingsbedrijven.

gen van duiven en ratten, het doden van mollen bij voetbalvelden en in parken en het plaatsen van muizenvallen en gif in huizen).

Het idee van indringers verwijst naar een problematische oppositie tussen natuur en cultuur, waarbij dieren in de natuur thuishoren³¹. Deze grens is conceptueel problematisch³², maar ook praktisch niet te trekken³³. Zowel in steden (Palmer 2003a; 2003b; Wolch 2002) als in rurale gebieden (Hovorka 2008; Whatmore en Thorne 1999; Yeo en Neo 2010) zijn levens van dieren niet los te denken van die van mensen; niet alleen fysiek maar ook in beeldvorming, economie, politiek, enzovoort. Daarnaast is het niet zo dat er een tegenstelling is tussen dieren die ongeorganiseerd en alleen gedreven door instinct leven en mensen die geordend en rationeel gemeenschappen vormen; dieren vormen geordende gemeenschappen en mensen zijn niet volkomen rationeel en geordend.

Donaldson en Kymlicka willen de oppositie tussen wild en gedomesticeerd, die in het denken over dieren normaal gesproken gehanteerd wordt, ter discussie stellen. Daarom wijzen ze in het geval van gedomesticeerde en wilde dieren op een spectrum van rechten en plichten, en daarom introduceren ze een nieuwe groep, *liminal* dieren. Dat is enerzijds terecht, er zijn dieren die niet wild of gedomesticeerd zijn, en het maakt de problemen van een groep die eerder onzichtbaar bleef zichtbaar. Maar het lijkt ook paradoxaal om van de dieren die niet binnen een van de twee andere categorieën vallen, en jegens wie rechten en plichten heel verschillend zijn, een derde groep te maken.

Vanuit praktisch oogpunt lijkt het zinnig deze groep als groep te benoemen, bijvoorbeeld in verband met (politieke) problemen die deze dieren in steden ervaren. Grootschalige dodingsacties van groepen dieren die als *liminal* beschouwd kunnen worden, vertonen gemeenschappelijke kenmerken, zoals het feit dat ze zelden tot nooit effectief zijn omdat wanneer de omstandigheden niet veranderen de dieren zullen terugkomen en zoals het feit dat ze gelegitimeerd worden door dieren als minderwaardig voor te stellen. Wijzen op parallellen tussen ratten, mollen, konijnen, duiven en ganzen, is een manier om dit soort problemen te verhelderen en beleid te kunnen structureren. En hoewel problematische mens-dier relaties en onduidelikheden omtrent de grenzen tussen wild en gedomesticeerd er waarschijnlijk altijd geweest zijn, laat het *human-elephant conflict* zien dat er in het geval van wilde dieren, vanwege toenemende bevolkingsgroei van mensen een toenemende noodzaak is om te denken over nieuwe manieren van samenleven en het delen van ruimte.

Verder lijkt het me, net als in het geval van burgerschap en in mindere mate van soevereiniteit, vooral een begin. Naast het feit dat het paradoxaal lijkt om alle dieren die niet in de categorieën wild of gedomesticeerd passen *liminal* te noemen, laat deze groep zien hoe lastig het is om dieren überhaupt in groepen in te delen. Denken over rechten en plichten is belangrijk, Donaldson en Kymlicka laten overtuigend zien dat alleen het toekennen van negatieve rechten onvoldoende is; zowel het recht van de dieren om hier te wonen als hun nadruk op het tegen-

31 Dit is te vergelijken met hoe vrouwen en niet-blanke mensen met natuur geassocieerd worden en overigens ook met dieren. Kelly Oliver (2010) wijst er in deze context op dat geweld tegen groepen mensen vaak gepaard gaat met (en gerechtvaardigd wordt door) een discours waarin de groepen met dieren worden vergeleken.

32 Zie over het problematiseren van de oppositie tussen natuur en cultuur bijvoorbeeld Haraway (1991; 2008) en Latour (1993; 2005).

33 In Nederland is bijvoorbeeld alle natuur aangelegd en mensen bepalen voor een groot aantal soorten welke dieren waar leven.

gaan van discriminatie en stigmatisering is belangrijk. Maar er zijn nog veel vragen.

Naast problemen en vragen omtrent het idee van *denizenship*, laten deze tussendieren overigens ook nieuwe vormen van samenleven zien, waarmee ze inzicht geven in eventuele nieuwe vormen van contact met gedomesticeerde of wilde dieren. Er zijn conflicten maar ook voorbeelden van dieren die zich aanpassen aan het leven in de stad, mensen die de stad aanpassen aan de dieren die er leven en halfwilde dieren die regelmatig contact met mensen opzoeken. Wanneer dieren meer vrijheid krijgen en de gedeelde ruimte veiliger wordt, kunnen er nieuwe verbanden ontstaan.

1.3 Problemen in Zoopolis

In het politieke model dat geschetst wordt in *Zoopolis*, wordt een nauw verband gelegd tussen rechten, plichten, het handelen van dieren en (historische en actuele) relaties met mensen. Gedomesticeerde dieren moeten als burgers gezien worden vanwege historische (moreel dwingende) redenen en omdat ze hier wonen, ook zijn ze er toe in staat door hun relaties met mensen. Wilde dieren vermijden contact met mensen en moeten daarom als soeverein gezien worden, wat mogelijk is omdat ze zelfvoorzienend zijn. *Liminal* dieren wonen tussen mensen, zijn op verschillende manieren in die situatie terecht gekomen en handelen ook op verschillende manieren, waardoor de rechten en plichten die wij naar hen en zij naar ons hebben zullen variëren.

Donaldson en Kymlicka omschrijven de verschillende culturele, historische en fysieke relaties tussen mensen en dieren als een ‘*dizzying array of relationships*’ (2011: 68). In *Zoopolis* worden bovendien talloze vormen van *agency* van dieren besproken, variërend van koeien die ziektes verhelpen door de soorten gras die ze eten, tot een varken dat hulp haalt als haar mens een hartaanval krijgt, tot groepen wilde dieren die gebieden verlaten en *liminal* dieren die zich juist ergens vestigen waar ze niet gewenst zijn. Dit kunnen intentionele acties zijn, maar dieren kunnen ook door zichtbaar te zijn (bijvoorbeeld in het openbaar vervoer) beeldvorming beïnvloeden en stereotypes ontcrachten. Hierin is protest niet voorbehouden aan wilde dieren (Hribal (2007) wijst bijvoorbeeld op protest van werkdieren) en zijn er relaties met wilde dieren (zoals tussen wetenschappers en de dieren die ze bestuderen, of mensen die een wild dier grootbrengen en haar of hem voorbereiden op een leven in het wild, en daarna vrijlaten).

De politieke *agency* van dieren krijgt in hun model in hoofdlijnen echter op twee manieren gestalte. Gedomesticeerde dieren kunnen als burgers door *dependent agency* hun stem laten horen en vertegenwoordigd worden. De rechten en plichten die met betrekking tot wilde en *liminal* dieren gedefinieerd worden, zijn gebaseerd op afstand houden, hoewel Donaldson en Kymlicka erkennen dat er ook sprake zal zijn van interactie en soms zelfs van (wederzijdse) afhankelijkheid, en dat er geen oppositie is tussen wild en gedomesticeerd maar een spectrum van interactie. Volgens mij levert deze indeling een aantal problemen op, die ik in het onderstaande verder zal uitwerken. Ten eerste zijn er problemen met *dependent agency* en ten tweede hebben we ook een theorie nodig over politieke communicatie met wilde en *liminal* dieren.

Problemen met *dependent agency*

Met het idee van *dependent agency* voor gedomesticeerde dieren zijn problemen op verschillende niveaus. Ten eerste zijn er dieren die slechte ervaringen hebben met mensen, die schuw of

verlegen zijn of er gewoon niet van houden om met mensen om te gaan. Voor die dieren zou een afstandelijker model beter zijn, dat niet gebaseerd is op het kennen en vertrouwen van een mens, maar bijvoorbeeld op korte gesprekken, met een bekende of met een onbekende, met meerdere mensen, of met andere dieren.

Ten tweede is er een probleem met dieren als honden, die het hun mens graag naar de zin willen maken. Donaldson en Kymlicka noemen risico's met 'adaptive preferences' (2011: 140), maar alleen bij trainen van dieren, terwijl het volgens mij in een model van *dependent agency* altijd een risico is. Het is goed voorstelbaar dat honden kiezen voor de optie die hun mens prefereert, in plaats van wat ze zelf willen. Deze dieren afhankelijk te maken van een mens (of een familie), die al dan niet moedwillig de keuzes van de hond kan beïnvloeden, is problematisch (voor sommige honden zal dit goed werken, voor andere niet; afhankelijk van de betrokken honden en mensen).

Ten derde is er een probleem met afhankelijkheid van mensen. Niet omdat afhankelijkheid op zich slecht is, maar omdat het een kwetsbare groep opnieuw afhankelijk maakt van de goede wil en het vermogen tot interpretatie van de groep die hen lang onderdrukt heeft. Misschien herinneren de meeste dieren zich dat na een aantal jaren of een aantal generaties niet meer, maar mensen zullen goed begeleid moeten worden en veel moeten leren, zeker in de overgang naar een nieuw respectvol model. Het lijkt me belangrijk om de vrijheid en gelijkheid van dieren te benadrukken en te proberen ze in hun uitdrukkingsmogelijkheden zoveel mogelijk onafhankelijk te laten zijn, zowel in hun relaties met de mensen om ze heen als op institutioneel niveau, ook in verband met de beeldvorming. We moeten daarom nadenken over instituties en procedures waarin de stem van gedomesticeerde dieren kan tellen en waar dieren zelf toegang tot hebben. Hier is het een voordeel dat gedomesticeerde dieren over het algemeen goed in staat zijn om gesprekken te voeren met vreemden.

Interactie met wilde en liminal dieren

Het tweede probleem is dat er ook interacties zullen zijn met wilde en liminal dieren. Donaldson en Kymlicka ontkennen dit niet maar bieden geen kader. Het gaat om individuele gesprekken – met vluchtelingen, immigranten en bij het bieden van hulp – maar ook om interactie met groepen, bijvoorbeeld in het afbakenen van gebieden, het verdelen van voedsel en grensconflicten. In het geval van liminal dieren gaat het daarnaast ook om het delen van huizen en het inrichten van de publieke ruimte.

Het denken over contact met deze dieren in termen van soevereiniteit en *denizenship*, zoals gedefinieerd door Donaldson en Kymlicka, kan een richtlijn bieden. Maar wat deze begrippen precies betekenen, komt tot stand in en door interactie. Hierin speelt mee dat dieren zich op verschillende manieren organiseren en dat er grote verschillen in het formaat van zowel gemeenschappen als leefgebieden zijn. Het is van belang of dieren trekken of ergens permanent wonen, of ze gewend zijn aan de aanwezigheid van mensen, en ga zo maar door. Iedere variant heeft een ander type communicatie nodig. In relaties tussen menselijke gemeenschappen, zowel in het geval van soevereiniteit als in het geval van *denizenship*, spelen gesprekken op verschillende manieren een rol. Deze kunnen een uitgangspunt zijn. Maar dieren en mensen leven vaak nauwer samen – liminal dieren wonen soms in huizen van mensen, en groepen mensen en wilde dieren delen leefgebieden – waardoor er vaker, en andere, communicatie nodig zal zijn.

Bij deze groepen is het moeilijker om te bepalen hoe gesprekken zullen lopen dan bij gedomesticeerde dieren, omdat ze minder bekend zijn en minder gewend om met mensen te communiceren. Soms zal de communicatie veel tijd nodig hebben omdat de dieren contact vermijden. Tegelijkertijd bevinden zich in deze groep ook dieren die in hun manieren van communiceren veel op mensen lijken en van wie we al veel weten, zoals niet-menselijke primaten en Cetacea.

Dat er interactie nodig is met liminal en wilde dieren wijst naar onderliggende problemen die ik eerder benoemde. Donaldson en Kymlicka delen dieren in drie groepen in, wat verhelderend werkt omdat het onze rechten en plichten tegenover gemeenschappen dieren duidelijk kan maken. Ook laat het de dieren zelf op een nieuwe manier zien, namelijk als actoren. Er zijn echter in alle groepen grensgevallen, lijnen zijn niet duidelijk. Dit neemt niet weg dat het waardevol is om door een politieke lens naar relaties met mensen te kijken en dat begrippen als burgerschap en soevereiniteit een richtlijn kunnen bieden, maar eerder genoemde problemen roepen wel vragen op, onder andere over de machtsverhouding. Donaldson en Kymlicka stellen duidelijk dat we de huidige hiërarchie moeten bevragen, maar baseren zich nog sterk op hoe ‘wij’ ‘hen’ moeten behandelen. Daarin lijkt het op het ethische model dat dieren als morele objecten ziet, terwijl ter discussie stellen van de hiërarchie dit ook zou moeten bevragen.

Denken over een gedeelde taal biedt een andere lens om naar deze kwesties te kijken. In de inleiding schreef ik dat veel auteurs spreken als voorwaarde zien voor politiek handelen en ervan uitgaan dat dieren niet kunnen spreken, waardoor dieren niet politiek kunnen handelen. Donaldson en Kymlicka tornen met name aan de vooronderstelling dat dieren niet politiek kunnen handelen. Ze laten zien dat dieren dit zelf al doen en ze laten ook manieren zien waarop dieren samen met mensen politiek kunnen handelen, zoals in het geval van gedomesticeerde dieren. Hun voorstelling van *dependent agency* is onder andere gebaseerd op voorbeelden en verhalen van mensen die dieren goed kennen en daarom goed met ze kunnen communiceren; dit laat een ingang zien tot een gedeelde taal.

Denken over taal met en van dieren vraagt erom bestaand contact te doordenken en opnieuw te duiden, vergelijkbaar met de manier waarop Donaldson en Kymlicka voorstellen om het handelen van dieren opnieuw te duiden, als politiek handelen. Het kan het model van Donaldson en Kymlicka aanvullen, maar ook bevragen, omdat dat nog steeds (tenminste gedeeltelijk) uit lijkt te gaan van het idee dat dieren zich niet in taal (kunnen) uitdrukken. Ik schreef eerder dat het feit dat dieren als stom beschouwd worden een politiek probleem is, of eigenlijk de uitkomst van een politiek probleem – niet het begin ervan, terwijl het vaak zo voorgesteld wordt. Dieren communiceren al, maar er wordt vaak niet naar geluisterd. In het volgende gedeelte ga ik daarom in op mogelijkheden tot een gedeelde taal en gesprekken met dieren.

2 GESPREKKEN

Om te onderzoeken hoe gesprekken tussen mensen en dieren mogelijk zijn en hoe gesprekken in een politieke context kunnen functioneren als een manier om dieren (meer) stem te geven, onderzoek ik de mogelijkheden tot een gedeelde taal tussen dieren en mensen met het late werk van Wittgenstein. Ik onderzoek eerst hoe zijn begrip taalspelen van toepassing kan zijn op het denken over mens-dier communicatie en hoe dat als basis kan dienen voor gesprekken. Daarna ga ik in op twee veelgenoemde bezwaren tegen de mogelijkheid van een gedeelde taal, namelijk dat we dieren niet kunnen kennen zoals we mensen kennen en dat het toekennen van taal aan dieren een uiting van antropomorfisme is.

Het gaat me om een verkenning van (het publieke karakter van) taal, niet om een definitie van wat of hoe dieren denken, als basis voor gesprekken. Het gaat me ook niet om de ethische implicaties van de mogelijkheid tot het gebruiken van taal, een verband dat in discussies over de relevantie van het werk van Wittgenstein voor het denken over dieren vaak wordt gelegd³⁴. Volgens mij spelen daarin verschillende misverstanden een rol. Ten eerste is de vraag naar (gedeelde) taal voor mij een andere vraag dan de vraag naar ethische status. In het denken over taal in het geval van mensen wordt niet automatisch naar ethische vragen gekeken; het wordt gezien als een ander onderzoeksgebied. Hiermee bedoel ik niet dat vragen over taligheid van dieren niet relevant kunnen zijn in het denken over hun ethische status, maar dat ze een ander gezichtspunt inhouden. Ten tweede verwijst het naar een misverstand over de rol van dieren in het werk van Wittgenstein³⁵. Ik denk dat het (automatisch) verbinden van ethiek en taal in het denken over dieren met Wittgensteins werk het nut van het werk van Wittgenstein in het denken over taal met dieren vaak vertroebelt.

2.1 Een gesprek met een papegaai

Papegaaien kunnen praten. Ze kunnen mensenwoorden uitspreken, zoals ‘koppie krauw’ en ‘lorre’ (hun naam – mensen apen elkaar na in welke woorden ze papegaaien leren). Het idee is dat papegaaien napraten; napraten wordt zelfs ‘papegaaien’ genoemd. Napraten is een vorm van contact, een taalspel (het kan letterlijk een spel zijn) maar het is geen gesprek.

Psycholoog/etholoog/filosoof Vinciane Despret (2008) schrijft over Irene Pepperbergs werk (1995) met Alex, een grijze roodstaartpapegaai. Despret noemt Pepperberg de psycholoog die erin slaagde papegaaien te laten spreken. Papegaaien spreken namelijk al lang mensenwoorden uit, maar het aanleren en gebruik van taal werkt bij papegaaien anders dan bij mensen, waar-

³⁴ Ik kom hier in deel drie en vier van dit hoofdstuk op terug.

³⁵ Hier kom ik later in dit hoofdstuk op terug.

door er lang onbegrip was tussen onderzoekers en papegaaien en het leek alsof papegaaien niet in staat waren tot een betekenisvol gesprek.

Voor papegaaien (en andere vogels) heeft het aanleren van een taal sterk te maken met handelen: *'Language must be learned/taught in its pragmatic function: it is an effective means of acting and of making others act.'* (Despret 2008: 3). Om een gesprek met Alex mogelijk te maken, gaf Pepperberg hem de controle over zijn beloningen (als hij objecten juist benoemde of omschreef mocht hij ze hebben, soms wilde hij liever even naar buiten of een snoepje en dan mocht of kreeg hij dat). Op deze manier leerde hij niet alleen objecten herkennen en beschrijven, en concepten als 'hetzelfde' en 'anders' gebruiken, maar ook woorden om het gedrag van anderen te sturen (zoals kom hier, ik wil daar naartoe, ga weg, nee). In het aanleren van deze woorden en begrippen speelden misverstanden een rol; in plaats van te proberen die zoveel mogelijk uit te bannen ontdekte Pepperberg dat ze mee konden helpen in het creëren van betekenis tussen onderzoekers en de papegaai – wanneer Alex per ongeluk een nieuw geluid maakte en de onderzoekers dachten dat het iets betekende, kon het onderzoeken daarvan leiden tot meer begrip over de betekenis van andere geluiden.

Despret omschrijft het werk van Pepperberg als het mogelijk maken, het dier in staat stellen om betekenisvol te spreken. Donna Haraway wijst erop dat dit in staat stellen wederzijds is:

The result is that this parrot and this woman invented an extended conversation that has perplexed professional human linguists more than they enjoy. A specific parrot and woman talked to each other extensively in a language native to neither of them. (...) These companion species rendered each other capable of situated knowledges—of situated capacities, whether or not it was in either of their natures before they learned to recognize each other. (Azeredo en Haraway 2011: 17)

Naast de wederzijdsheid en de gesitueerdheid benadrukt Haraway dat de taal die de papegaai en de wetenschapper met elkaar spreken voor beiden niet de moedertaal is, er ontstaat iets nieuws. Woorden krijgen betekenis in het gesprek, in de ruimte tussen degenen die het gesprek voeren.

2.2 Van taalspelen naar gesprekken

Het gesprek tussen Pepperberg en Alex is een duidelijk voorbeeld van een gesprek tussen dieren en mensen omdat beide gesprekspartners menselijke woorden gebruiken. Dat is in gesprekken tussen mensen en dieren niet vaak aan de orde en het is niet noodzakelijk om een gesprek te voeren – een gesprek gaat over wat gedeeld kan worden (door middel van woorden, lichaamstaal, geluiden), niet over een taal die de ene partij de andere partij oplegt.

Mijn opvatting van gesprekken is daarmee breder dan wat er normaal gesproken onder wordt verstaan. Het is echter niet zo dat alle interactie tussen mensen en dieren of alle talige interactie tussen dieren en mensen opgevat kan worden als een gesprek, zoals we ook niet alle (talige) interactie tussen mensen opvatten als gesprekken. Verschillende soorten talige interacties tussen mensen onderling en tussen dieren en mensen zijn op te vatten als taalspelen. Deze taalspelen kunnen vervolgens als kader dienen om te denken over gesprekken, die ik beschouw als een soort of type taalspelen.

Volgens Wittgenstein is er niet een definitie te geven voor taal³⁶, net zoals er niet een definitie te geven is voor ‘spel’; verschillende spelen worden spel genoemd, er is niet een eigenschap die alle spelen gemeenschappelijk hebben en niet een manier om het totaal te beschrijven. Om iets te kunnen zeggen over taal moeten we kijken naar verschillende manieren waarop we taal gebruiken. De taal bestaat uit taalspelen³⁷. Wittgenstein geeft geen precieze definitie van (het bereik van) taalspelen; soms noemt hij de hele taal een taalspel, soms alleen primitieve (al dan niet fictieve) vormen van taalgebruik, soms clusters van samenhangende talige handelingen³⁸. Ik vat de natuurlijke taal hier op als een verzameling taalspelen, en gesprekken als een familie daarbinnen³⁹. Deze taalspelen vormen geen afgebakend (of af) geheel, het ‘nieuwe, (spontane, ‘specifieke’) is ook altijd een taalspel’ (FO §267); en er zijn meer taalspelen dan we kunnen onderscheiden: ‘de ontzaglijke verscheidenheid van alle dagelijkse taalspelen dringt niet tot ons bewustzijn door, omdat de kleren van de taal alles gelijk maken’ (FO §267).

Een voorbeeld van een taalspel is ‘groeten’. Groeten kan verschillende verschijningsvormen hebben die zelf weer opgevat kunnen worden als taalspelen. Mensen kunnen elkaar groeten door ‘hallo’ te zeggen. Dit kan begeleid worden door het opsteken van een hand maar dat hoeft niet. Alleen het opsteken van de hand, zonder erbij te spreken (of door alleen de lippen te bewegen, bijvoorbeeld tegen iemand die in een auto zit en het toch niet kan horen), is ook groeten. Mensen kunnen hallo zeggen in gebarentaal. Ze kunnen naar elkaar zwaaien, knikken, roepen vanaf de fiets, hallo zeggen in een telefoon, het in een brief of e-mail schrijven. Het woord hallo kan, met de klemtoon op hal, ook bedoeld zijn als ‘kijk eens uit’ (ga weg). We zeggen op een andere manier hallo tegen burens dan tegen kinderen of dan tegen iemand die we van gezicht kennen maar niet direct kunnen thuisbrengen. De manier waarop het woord uitgesproken wordt, kan een uitnodiging voor een langer gesprek inhouden of duidelijk maken dat een langer gesprek niet gewenst is.

Een aantal van deze varianten – er zijn er veel meer te bedenken – lijkt typisch menselijk, bijvoorbeeld het schrijven van hallo in een e-mail (hoewel er chimpansees zijn die goed computers kunnen gebruiken en onderzoek hiernaar in ontwikkeling is⁴⁰), of komen alleen binnen

36 Zoals de Augustiniaanse opvatting van het leren van taal als het leren van woorden die verwijzen naar dingen in de werkelijkheid die hij noemt in het begin van de Filosofische Onderzoekingen (hierna afgekort als FO) of de afbeeldingstheorie van betekenis die hij in de *Tractatus Logico-Philosophicus* ontwikkelde.

37 De betekenis van woorden als ‘betekenis’ en ‘taal’ krijgen ook betekenis in taalspelen.

38 Wittgenstein omschrijft de samenhang van taalspelen als volgt: ‘In plaats van een gemeenschappelijk kenmerk aan te geven dat alles wat we taal noemen bezit, zeg ik dat al deze verschijnselen niet één ding gemeenschappelijk hebben dat er voor zorgt dat we er steeds hetzelfde woord voor gebruiken, – maar wel dat ze met elkaar gerelateerd zijn op vele verschillende manieren. En het is vanwege dat verband, of die verbanden, dat we ze allemaal ‘taal’ noemen.’ (FO §65)

39 Het begrip familiegelijkenis wordt door Wittgenstein (in navolging van Nietzsche, die het voor taal-families gebruikte en daarmee ook de contingentie in de samenhang benadrukte) gebruikt om aan te geven hoe taalspelen verwant kunnen zijn. Ook gesprekken lijken op elkaar zoals leden van een familie op elkaar lijken, de een heeft de neus van haar moeder, van ander van haar vader, oma en kleinkind zijn goed in schaken terwijl vader dat misschien helemaal niet is, en familie hoeft natuurlijk geen biologische familie te zijn. Honden en mensen lijken vaak ook op elkaar.

40 Bijvoorbeeld de chimpansee Ayumu, die zo kan laten zien dat hij een heel goed geheugen heeft, zie: <http://www.bbc.co.uk/programmes/poonzs13> (laatst bezocht op 9 juni 2012). Er is ook een groep orang-oetans in Miami die met iPads werkt, zie: <http://www.ad.nl/ad/nl/5596/Planet/article/detail/3253008/2012/05/09/Orang-oetans-communiceren-met-iPads-in-Miami.dhtml> (laatst bezocht op 9 juni 2012).

bepaalde soorten voor (dolfijnen noemen elkaar als begroeting net als mensen bij hun naam (Janik en Quick 2012)). Maar andere komen dagelijks voor in dier-mens relaties. Een mens en hond die elkaar kennen en aardig vinden, zullen elkaar enthousiast begroeten – de mens zal enthousiast hallo zeggen en de hond zal kwispelend op haar afkomen, haar hand likken, om haar benen draaien – sommige honden springen in de lucht van vreugde. Wanneer ze elkaar voor het eerst zien, zal de mens ook hallo zeggen, maar op een andere toon, en de hond zal aan haar hand snuffelen (sommige heel enthousiaste of jonge honden maken geen onderscheid en zullen evengoed blij reageren). Kennissen, honden en mensen die elkaar soms in het park tegenkomen, zeggen elkaar weer anders gedag. Honden zeggen honden die ze goed kennen anders gedag dan honden die ze niet goed kennen. Sommige honden spelen tijdens de eerste ontmoeting met vreemden, andere niet. Honden en katten zeggen elkaar als ze elkaar kennen ook gedag; de manier waarop is afhankelijk van hun individuele en gezamenlijke geschiedenis.

Het voorbeeld van groeten (als cluster van taalspelen) laat zien dat er een grote verscheidenheid is aan handelingen die als groeten gelden, waarin er geen duidelijk onderscheid is tussen het groeten van mensen en dieren (soms zeggen we tegen allebei hallo), dat het gebruik van menswoorden niet noodzakelijk is, dat er niet van tevoren over nagedacht hoeft te zijn, enzovoort.

Groeten is geen gesprek⁴¹. Het kan leiden tot een gesprek, maar dat hoeft niet. Zoals er een grote verscheidenheid aan taalspelen bestaat, zijn er veel gesprekken mogelijk. En ook in gesprekken zijn opposities als dier/mens, intentioneel/niet-intentioneel, spraak/handeling⁴² niet bepalend. Een gesprek tussen een patiënt en een dokter kan meer lijken op een gesprek tussen een hond en de dierenarts dan op een gesprek tussen twee dierenartsen die bespreken wat ze de vorige avond aten. Soms kan een derde daarbij helpen, in een medische context is het goed voorstelbaar dat dieren en mensen iemand meenemen die ze goed kennen en die, wanneer nodig, kan helpen om het gesprek te voeren of die meedoet aan het gesprek (een gesprek is niet beperkt tot twee personen). Hoewel gesprekken op elkaar lijken zijn de grenzen niet duidelijk afgebakend. Soms is het bij aanvang niet duidelijk of een taalspel een gesprek is, wanneer de situatie nieuw is of wanneer het onduidelijk is of beide partijen begrijpen wat er besproken wordt, maar dit wordt tijdens het gesprek, als het een gesprek is, wel duidelijk.

2.3 De leeuw, zekerheid en kennis

Dat mensen tegen dieren kunnen praten zullen weinig mensen ontkennen. Dat dieren iemand kunnen begroeten waarschijnlijk ook niet. Maar de volgende stap, de mogelijkheid van een

41 Groeten lijkt geen expliciet politieke handeling, maar Young (2000) noemt groeten als een voorwaarde voor politieke communicatie in het geval van mensen, op een praktisch-politiek en ontologisch niveau. Groeten speelt een rol in politieke rituelen, het heeft een formele functie in veel niet-westerse maar ook in westerse politieke praktijken (Young noemt het introduceren van een spreker). Daarnaast heeft het een ontologische (normatieve) betekenis, groeten is een manier om de gesprekspartner te erkennen als gesprekspartner. Het herkennen en erkennen van de gesprekspartner is vervolgens belangrijk in het politieke proces (als beginpunt, niet als eindpunt), hoewel oprechtheid natuurlijk niet afte dwingen is. Op beide manieren kan het ook een rol spelen in politieke interactie met dieren; zowel in het erkennen van de ander als gesprekspartner als in het ontwikkelen van rituelen.

42 Bij Wittgenstein valt het vellen van complexe oordelen niet per se samen met het gebruik van woorden; Wittgenstein wijst in de *Lectures on Aesthetics* (1967) bijvoorbeeld expliciet op de rol van gezichtsuitdrukking en gebaren in esthetische oordelen en stelt dat die daarin belangrijker zijn dan woorden.

gedeelde taal of een gesprek, lijkt minder vanzelfsprekend⁴³. Hierin lijken twee vragen van belang: of we kunnen weten of dieren begrijpen wat er gebeurt, wat ze denken en of ze dingen denken en niet een soort Cartesiaanse machines zijn die automatisch op prikkels reageren (of, een variant hiervan, of honden geen hondendingen denken, zoals mensen mensendingen denken), en of het toekennen van begrip van taal aan dieren geen vorm is van antropomorfisme.

Het lijkt alsof Wittgenstein zelf de mogelijkheid van gesprekken met dieren uitsluit. In de *Filosofische Onderzoekingen* schrijft hij: ‘Wanneer een leeuw kon praten, zouden we hem niet kunnen begrijpen.’ (FO Iixi: 223). Dierentrainer en filosoof Vicki Hearne reageert hierop (1994: 168) met het voorbeeld van een leeuwentemmer. Hearne betoogt dat het vreemd is om te denken dat een leeuw en een mens die dagelijks contact met elkaar hebben, elkaar opeens niet meer zouden begrijpen als de leeuw in mensentaal zou spreken. Volgens mij gaat dit fragment van Wittgenstein echter niet speciaal over het kennen van dieren of de vreemdheid (onbekendheid, onkenbaarheid) van dieren⁴⁴. Dit wordt duidelijk als we de twee alinea’s die eraan vooraf gaan erbij lezen:

We zeggen ook van iemand dat we hem doorzien. Maar in verband met deze observatie is het belangrijk dat een mens voor een ander een compleet raadsel kan zijn. Dat merk je wanneer je in een vreemd land met geheel vreemde tradities komt; en zelfs dan, wanneer je de taal van dat land kent. Je begrijpt de mensen niet. (En niet omdat je niet weet wat ze tot zichzelf zeggen.) We kunnen onszelf niet in hen herkennen.

‘Ik kan niet weten wat er in hem omgaat’ is bovenal een beeld. Het is de overtuigende uitdrukking van een overtuiging. Het geeft niet de redenen voor die overtuiging. Die liggen niet voor de hand.

Wanneer een leeuw kon praten, zouden we hem niet kunnen begrijpen. (FO lixi: 223)

Wittgenstein wijst er in dit citaat eerst op dat we mensen uit een land met ‘geheel vreemde tradities’ niet begrijpen, ook al spreken en verstaan we hun taal. Daarna wijst hij erop dat het niet kunnen weten wat er in een ander omgaat een ‘beeld’ is, de ‘uitdrukking van een overtuiging’. Vervolgens geeft hij daar een voorbeeld van, namelijk een leeuw. Wat Wittgenstein daarmee wil zeggen is niet iets over het kennen van een leeuw of het anders zijn van een leeuw, de leeuw dient als (voor)beeld omdat hij tot een andere gemeenschap behoort (met vreemde tradities). Het is veelzeggend dat hij hier een leeuw als voorbeeld neemt en niet een hond, terwijl hij in de *Filosofische Onderzoekingen* regelmatig over honden schrijft – hij had hier niet het voorbeeld van een hond of kat kunnen gebruiken omdat in de gemeenschap waarin hij leefde en schreef ook honden en katten leefden. Als Wittgenstein in een gemeenschap met leeuwen en mensen had geleefd, zou hij waarschijnlijk voor een ander voorbeeld/beeld gekozen hebben om zijn punt te illustreren.

43 Hoewel mensen veel tegen dieren praten – mensen die met huisdieren leven praten tegen ze, dierenartsen praten tegen dieren, boeren – en dat over het algemeen niet alleen doen om zichzelf te horen praten.

44 Hoewel het wel vaak zo geïnterpreteerd wordt en de leeuw steeds terugkeert in teksten over dieren en taal (bijna als poortwachter van de mensentaal).

Het gaat hem dus volgens mij niet om de leeuw als dier maar als beeld, dat verband houdt met hoe goed we leeuwen kennen (of hoe goed hij leeuwen kende, op dat moment in de tijd, in zijn gemeenschap), als illustratie bij zijn opmerkingen over hoe we andere mensen kunnen kennen en dat het spreken van de taal geen garantie is voor begrip. Wittgenstein zou het, wanneer hij meer over leeuwen geweten zou hebben, hoogstwaarschijnlijk niet met Hearne oneens zijn geweest.

Wat Wittgenstein bedoelt met de opmerking dat een taal spreken geen garantie is voor begrip, verwijst naar het onderscheid dat hij in *On Certainty*⁴⁵ maakt tussen zekerheid en kennis.

Zekerheden zijn niet gefundeerd (en niet te funderen) maar ze maken kennis mogelijk, ze constitueren het referentiekader dat we nodig hebben om te kunnen kennen. Er zijn wel oorzaken voor zekerheden maar die zijn, net als zekerheden zelf, contingent; zekerheden zijn eerder gebaseerd op instinct (Wittgenstein noemt dit ‘animal like’ (OC §475) dan op rationaliteit. De relatie van zekerheden tot handelen is een praktische, ze maken praktijken mogelijk en zijn geen fundering (zekerheden zijn zaken die als zekerheid functioneren, ze hebben geen speciale eigenschappen of inhoud; ze tonen zich in ons handelen). Zekerheden zijn niet alleen niet gefundeerd maar ze zijn ook niet te betwijfelen.

Kennis is daarentegen intrinsiek verbonden met rechtvaardiging en het geven van redenen. Om iets te kunnen weten, moeten we het (in principe) kunnen betwijfelen. Er zijn talloze manieren waarop we ‘ik weet’ gebruiken, afhankelijk van het betreffende taalspel (weten betekent in de rechtszaal iets anders dan in een filosofische discussie of bij het tuinieren). Waar zekerheden het referentiekader constitueren, betreft kennis de taalspelen daarbinnen.

Hoewel zekerheden niet betwijfeld kunnen worden en begrensd worden door externe factoren, kunnen ze wel veranderen (OC §555). Wittgenstein vergelijkt dit met een rivierbedding (OC §97 en §99). De rivier (onze kennis) stroomt door een rivierbedding (zekerheid) die bestaat uit harde steen die niet of nauwelijks (of niet tijdens ons leven) verandert maar ook uit zand, dat wel kan verplaatsen. Een aardbeving kan de hele rivier doen verplaatsen, er kan een steen in vallen etcetera; zo kunnen zekerheden in kennis veranderen die betwijfeld kan worden; dat kan zijn omdat de realiteit verandert, vanwege veranderingen binnen culturen, wetenschappelijke ontdekkingen, maar ook op individueel vlak of door filosofie. Waarheid, of wat als waarheid telt, is altijd verbonden met een referentiekader, met zekerheden, en kan dus veranderen.

Om elkaar te begrijpen, taalspelen te kunnen delen, moeten onze referentiekaders voldoende overeen komen, we moeten zekerheden delen. Leeuwen hebben in de ogen van Wittgenstein een ander referentiekader dan mensen (in ieder geval dan de mensen in de gemeenschap waarin hij zich bevindt). Als we elkaar zouden ontmoeten en dezelfde taal zouden spreken, zouden we elkaar niet begrijpen, we zouden eerst tot overeenstemming moeten komen over wat woorden betekenen. De leeuwentrainer van Hearne bevindt zich in een heel andere situatie. Haar of zijn referentiekader is mede gevormd door kennis van en ervaring met leeuwen waardoor er taalspelen mogelijk zijn (en een gedeelde taal), waardoor wanneer de leeuw opeens mensentaal zou spreken, dit betekenis zou hebben. Zoals het samenleven met (maar ook het lezen en praten over) een hond taalspelen (een gedeelde taal, begrip en kennis) tussen mensen en honden mogelijk maakt. Dit wil niet zeggen dat leeuwen totaal buiten ons referentiekader vallen, wanneer een leeuw pijn heeft of kwaad is, herkennen we dit als zodanig (onderdeel van ons referentiekader is dat we geloven dat anderen pijn kunnen voelen en geen machines zijn), en vice versa,

⁴⁵ In verwijzingen hierna afgekort als OC.

maar het heeft gevolgen voor de mogelijkheid van een gedeelde taal.

Dit is van belang voor een gedeelde taal met dieren omdat het iets zegt over hoe (en dat) begrippen en begrip tot stand komen. Dat is per definitie gesitueerd en contingent; er is geen universele rangorde die a priori bepaalt hoe relaties eruit zien en hoe subjecten zich ten opzichte van elkaar verhouden. Taal komt tot stand en heeft betekenis in een gemeenschap. Hieruit volgen bovendien consequenties voor de taligheid van de niet-menselijke leden van een gemengde mens-dier gemeenschap, omdat dieren begrippen mede bepalen en omdat mensen en dieren samen beïnvloeden hoe begrippen in de tijd veranderen⁴⁶.

Tenslotte laat het voorbeeld van de leeuw iets zien over de rol van dieren in Wittgensteins werk. Wittgenstein maakt veel gebruik van voorbeelden waarin dieren een rol spelen, van een eekhoorn die niet via inductie tot de conclusie komt dat z/hij in de winter een voorraad heeft (OC §287) tot dieren die niet kunnen hopen (FO lixi: 174) en honden die niet kunnen huichelen (FO lixi: 229⁴⁷), maar hij gebruikt dieren hierin met name als metaforen en vergelijkingen (in positieve en negatieve zin) om iets over mensen duidelijk te maken. De spaarzame gevallen waarin hij wel ingaat op de capaciteiten van dieren, zoals over hun besef van tijd, of de manier waarop ze (kunnen) denken, zijn over het algemeen door empirisch onderzoek weerlegd of te weerleggen (zie ook DeGrazia 1994). De waarde van zijn werk in het denken over dieren lijkt me daarom niet gelegen in wat hij schreef over dieren, het is zinvoller om te onderzoeken in hoeverre wat hij schreef over mensen en taal relevant is voor dieren en mens-dier contact en communicatie.

2.4 Kevers, kennen en antropomorfisme

Het verschil tussen zekerheid en kennis komt ook tot uitdrukking in wat we met zekerheid over onszelf en over anderen kunnen zeggen, het onderscheid dat Wittgenstein maakt tussen de eer-

46 Michael Leahy (1994) neemt een conservatieve positie in en verwijst naar citaten als: '(w)at geaccepteerd dient te worden, het gegevene – zou je kunnen zeggen – zijn levensvormen (FO lixi: 226) om een anti-dierenrechtenpositie te onderbouwen (Cora Diamond (1978) neemt een soortgelijke positie in met betrekking tot het eten van vlees, waarin ze wijst op het feit dat bestaande mens-dier relaties constitutief zijn voor wat het betekent om mens te zijn). Nigel Pleasants (2006) wijst er echter op dat de inhoud van de levensvormen in het vorige citaat niet vaststaat – kritisch denken is ook een levensvorm, debatten over moraal, conflicten en activisme zijn dat ook. Deze praktijken maken niet alleen deel uit van bestaande levensvormen maar vormen ze ook; zo zijn verschillende mens-dier relaties constitutief en betekenisgevend. Deze discussie verwijst naar een spanning tussen het beschrijvende en normatieve karakter van Wittgensteins late werk, Wittgenstein stelt enerzijds te beschrijven wat er is en wil anderzijds voorstellen om wat er is anders te zien. Pleasants betoogt dat Wittgensteins werk vanuit verschillende achtergronden te lezen is.

47 Wittgenstein schreef veel over honden maar herhaalde daarin vooral clichés. Een opmerking als 'een hond kan niet huichelen' (FO lixi: 229) zou iemand die een hond van nabij kent bijvoorbeeld niet maken; iedereen met ervaring met honden kent voorbeelden van honden die doen alsof, bijvoorbeeld om meer eten te krijgen. In OC §540 geeft Wittgenstein het voorbeeld van een hond die geleerd heeft om bij de naam M naar M te rennen en bij N naar N: 'A dog might learn to run to N at the call 'N' and to M at the call 'M', - but would that mean he knows what these people are called?' Dit is een suggestieve opmerking; het idee is dat de hond dat niet weet en dat honden dat ook niet kunnen weten. Terwijl het duidelijk een taalspel is, en honden ook in staat zijn tot andere taalspelen. Het is goed mogelijk om honden aan te leren hoe mensen heten en het is ook mogelijk om honden aan te leren bij een bepaalde naam naar een bepaalde persoon te rennen – maar dat zijn twee verschillende taalspelen.

ste en derde persoon. In het idee dat het moeilijk of onmogelijk is om een dier te kennen, zitten twee aannames: een bepaald beeld over hoe we iemand anders (mens of dier) kunnen kennen, en een beeld of aanname over het kennen van dieren, namelijk dat dat moeilijker is dan het kennen van mensen omdat dieren geen mensentaal spreken.

Het eerste verwijst naar een Cartesiaans beeld van het innerlijk als afgesloten ruimte waar anderen geen toegang tot hebben. Het tweede verwijst naar een idee van taal als afspiegeling van een beeld of gedachte – dat er iets achter de taal ligt waar we naar verwijzen als we spreken (en omdat dieren niet in mensentaal denken, zijn hun gedachten onbegrijpelijk voor mensen, waardoor we de dieren niet kunnen kennen). Wittgenstein stelt dit idee over het kennen van de ander en het gebruik van taal ter discussie in het geval van mensen op een manier die ook opgaat voor het kennen van dieren⁴⁸.

Met betrekking tot hebben van pijn wordt over het algemeen bijvoorbeeld aangenomen dat we van onszelf zeker weten dat we pijn hebben, terwijl we dat van anderen nooit zeker kunnen weten. Wanneer we echter kijken naar hoe we het woord ‘weten’ gebruiken, zien we dat dit ‘aan de ene kant niet waar en aan de andere kant onzinnig’ (FO §246) is. We weten van onszelf niet of we pijn hebben, omdat het niets toevoegt aan het feit dat we pijn hebben; we hebben pijn, dat komen we niet te weten, het weten voegt niets toe aan de ervaring. Van anderen kunnen we wel weten of ze pijn hebben, daar kunnen we aan twijfelen, en weten, kennis, is verbonden met de mogelijkheid om te twijfelen. (Aan het feit of anderen überhaupt pijn kunnen hebben twijfelen we overigens niet; we beschouwen anderen niet als machines maar als mensen, dat valt onder de zekerheden die het mogelijk maken ons leven te leiden.) Voor dieren geldt hetzelfde; we twijfelen er niet aan dat dieren pijn kunnen voelen en dat we van dieren kunnen weten (wanneer we er getuige van zijn), dat ze pijn voelen^{49 50}.

Er is ook niet iets (privé of onkenbaars) achter de pijn. Wittgenstein (FO §293) beschrijft om dit te illustreren een situatie waarin iedereen een doosje heeft met een kever. Niemand heeft ooit de kever van een ander gezien en het zou kunnen dat iedereen een ander ding of dier in haar of zijn doosje heeft, dat we het allemaal over iets anders hebben als we het over een kever hebben. Het zou zelfs kunnen dat kevers steeds van vorm veranderen. Het gaat erom dat wat het ding in het doosje is geen deel uitmaakt van het taalspel (het doosje kan ook leeg zijn); het kan ‘uit de vergelijking weggestreept worden’ (FO §293). Wanneer we het uitdrukken van een

48 Sommige interpretaties van het private language argument, bijvoorbeeld die van Bernard Rollin (1990), beschouwen het als een argument tegen de mogelijkheid voor taal bij dieren (Rollin betoogt dat Wittgenstein Cartesiaanse opvattingen over dieren heeft, omdat Wittgenstein een nauw verband legt tussen taal en denken). DeGrazia (1994) betoogt echter overtuigend dat het alleen laat zien dat dieren geen privétaal kunnen hebben, waardoor het juist een goed argument is tegen het idee dat honden hondendingen denken (die mensen niet kunnen kennen) en voor het idee dat gedeelde taal iets is dat tussen mensen en dieren plaatsvindt en niet in hun hoofden (iets wat Haraway goed uitdrukt in het citaat over Pepperberg in deel een van dit hoofdstuk). Bovendien is er geen harde grens tussen mensen en dieren, ook niet wat betreft het gebruik van taal.

49 Het Cartesiaanse beeld van dieren als machines (die niet kunnen voelen) is, hoewel duidelijk aangetoond is dat dieren geen machines zijn, nog op veel manieren aanwezig in onze maatschappij, bijvoorbeeld in politieke discussies over te voeren beleid waarin vragen gesteld worden over of ganzen pijn kunnen voelen als ze levend geplukt worden en of dieren die vergast worden, pijn voelen. Wittgenstein zou waarschijnlijk zeggen dat het blijkbaar een goed beeld is, zoals het beeld van de aarde als een bal een goed beeld is (OC §147).

50 En veel dieren begrijpen wanneer mensen of soortgenoten pijn voelen.

gewaarwording construeren volgens het model van voorwerp en aanduiding valt het voorwerp als irrelevant uit onze beschouwing weg.

Het woord pijn kan op verschillende manieren betekenis hebben in een gemeenschap (de betekenis is afhankelijk van het taalspel). Het heeft betekenis tussen mensen en tussen mensen en dieren. De betekenis van woorden als pijn, vreugde, schaamte, maar ook eten, bal, koekjes, maar ook fiets, huis, park, maar ook kom hier, blijf, maar ook lieverd, foei enzovoort – komt tot stand (en kan veranderen) in een gemeenschap die bestaat uit mensen en dieren. Omdat mensen in een gedeelde mens-dier gemeenschap opgroeien, leren ze wat ‘pijn’ betekent mede door de dieren die ze kennen en de pijn die zij soms hebben; dit geldt ook voor de dieren. (Veel mensen zullen bij vreugde aan jonge hondjes denken en de meeste mensen denken bij spelende jonge hondjes aan vreugde.) Sommige begrippen zijn specifiek voor mens-dier relaties, sommige zijn dat voor relaties tussen mensen, andere zijn van toepassing op allebei. Als een mens zijn been breekt bedoelen we met het woord pijn hetzelfde als wanneer een hond zijn been breekt.

Hier verdwijnt ook de dreiging van antropomorfisme⁵¹. Honden hebben geen hondenpijn, ze hebben pijn. Honden herkennen mensen niet op een hondenmanier, ze herkennen mensen. Dat is wat we bedoelen als we over herkennen praten en dat is mede gevormd door de honden die mensen herkennen.

Raimond Gaita (2002) betoogt het volgende over intenties van dieren: *‘(T)here is no reason to think we form the concept of intention, for example, first in its application to human behaviour and that we then apply it to animals, when, for example, we see a dog running after a cat’* (2002: 60). Het begrip ‘intentie’ wordt gevormd in en door relaties met mensen en dieren. De reden waarom een opmerking over intenties niet antropomorf is, is niet omdat het de gedachten (intenties) van een dier correct beschrijft, maar omdat de intenties van dieren mede gevormd hebben wat we verstaan onder ‘intenties’.

Wittgenstein stelt dat we ons dieren niet hopen kunnen voorstellen (FO Iii: 174). Hierin legt hij een verband tussen hopen en (mensen)taal. Maar wanneer een hond op een brokje hoopt (bijvoorbeeld wanneer een hand in een zak verdwijnt, iets wat soms wel en soms niet een brokje oplevert), noemen we dat hopen en wat we hopen noemen hebben we mede geleerd door hopende honden. Honden zijn hierin geen passieve ontvangers op wie een term wel of niet van toepassing is; door hun gedrag en interactie geven ze mede vorm wat hopen betekent⁵².

2.5 Gesprekken

Donaldson en Kymlicka verwijzen in *Zoopolis* op twee niveaus naar gemengde gemeenschappen. Ze wijzen erop dat gedomesticeerde dieren deel zouden moeten uitmaken van onze gemeenschap (als burgers) en ze geven praktische voorbeelden van manieren waarop dieren en mensen nu al samenleven, zoals boerderijen waar geredde dieren van verschillende soorten door elkaar leven (*‘sanctuary farms’*), als een model voor nieuwe manieren van samenleven. Gedeelde taalspelen en gesprekken kunnen ook een ingang zijn voor het denken over nieuwe manieren van samenleven en het vormen van gemeenschappen, of ideeën daarover ondersteunen. Sommige mensen gaan makkelijker relaties met elkaar aan dan met dieren, andere niet (dit geldt ook

⁵¹ Met de aantekening dat natuurlijk niet alle taalspelen voor alle dieren gelden; dat denken zou net zo goed onzinnig zijn. Het is ook niet zo dat alle taalspelen voor alle mensen gelden.

⁵² Meer aandacht voor *agency* van dieren kan daarom de betekenis van begrippen veranderen.

voor dieren). Er zullen mensen zijn die elkaar in veel taalspelen kunnen vinden, maar er zijn ook mensen die weinig met elkaar delen. En er zijn dieren en mensen die wel veel met elkaar delen. Daarom is het goed voorstelbaar dat een hond en haar mens meer gemeen hebben (in voorkeuren, begrip, hoe goed ze elkaar kennen, hoe ze hetzelfde op dingen reageren) dan die mens en een willekeurige buurvrouw. Er zijn allerlei dwarsverbanden mogelijk – de mogelijkheid van een gedeelde taal laat zich niet tegenhouden door een vacht of een staart. Het gedeelde (kunstmatige) vocabulaire kan bovendien groeien (zoals Pepperberg en Alex al lieten zien).

In het denken over een gedeelde taal tussen dieren en mensen zijn zowel de relatie tussen ervaring en kennen, de relatie tussen taal en handelen en de relatie tussen begrippen (betekenis van woorden) en gemeenschap belangrijk. Er zijn tussen mensen en dieren allerlei talige interacties, waarin zowel mensen als dieren dingen duidelijk maken. Soms worden hierin woorden gebruikt, maar dit is niet noodzakelijk. Welke taalspelen tussen mensen als gesprek gezien kunnen worden, is over het algemeen duidelijk – hoewel er grensgevallen denkbaar zijn, weten we ongeveer wat wel en niet als gesprek telt. Gesprekken tussen mensen en dieren kunnen op gesprekken tussen mensen onderling lijken, zoals in het geval van de papegaai Alex of het communiceren in gebarentaal met primaten, maar dat hoeft niet. Een gesprek tussen een mens en een hond die samenleven kan gaan over eten, spelen, slapen, dagbesteding, of de hond op de bank mag. Het kan ook gaan over waar ze wil wonen en met wie ze om wil gaan. Dit zijn zaken die voor de hond van belang zijn, ook kan een hond hierover op een zinvolle manier haar mening geven. Gesprekken met onbekende mensen kunnen bijvoorbeeld plaatsvinden tijdens ontmoetingen in het park, op straat, of in de trein.

Een voorbeeld van gesprekken tussen dieren en mensen in een politieke context is te vinden in het mens-dier activisme rondom het Laurel Canyon Dog Park in Los Angeles dat Stacy Rowe en Jennifer Wolch (Wolch 2002) onderzochten. Het park was verloederd en er was overlast van drugsgebruikers en prostituees. Een groep hondeneigenaren besloot het park op te knappen en liet er illegaal los honden wandelen. Het park werd veiliger, waarna andere buurtbewoners lieten weten dat ze het park wilden gebruiken en bezwaar maakten tegen de aanwezigheid van honden die niet aan de riem liepen. De hondenbezitters slaagden erin de plek voor honden te behouden en de conversaties tussen verschillende groepen vergrootten het begrip tussen mensen met en zonder honden en tussen honden en mensen. Het park is nu een plaats waar mensen en dieren graag komen en waar verschillende partijen zorg dragen voor het onderhoud. Gesprekken zijn in dit voorbeeld onder andere terug te vinden tussen hondeneigenaren, honden en overlastgevers, honden en overige buurtbewoners die het park gebruiken, honden onderling. De honden en mensen maakten het park als ontmoetingsplaats mogelijk; gesprekken kunnen nu doorlopend plaatsvinden.

Het voeren van gesprekken met dieren als vrije en gelijke gesprekspartners vereist een omwenteling in het denken over de hiërarchie tussen mensen en dieren, maar deze kan ook in het gesprek ontstaan, omdat mensen dieren anders gaan zien. Gesprekken zijn een mogelijkheid om tot gedeelde taal en begrip te komen maar dit is geen noodzakelijke uitkomst. Ze kunnen door de mens of het dier geïnitieerd worden en kort duren of over verschillende dagen doorlopen. Gesprekspartners hoeven elkaar niet volkomen te begrijpen om voldoende te begrijpen wat er aan de hand is of om met elkaar te kunnen praten (zoals mensen die niet dezelfde taal spreken elkaar kunnen begrijpen, met handen en voeten). Dieren hebben projecten, wensen en belangen, in privé-situaties en in politieke situaties. In gesprekken kunnen ze deze articuleren.

Gesprekken kunnen allerlei functies hebben, dieren en mensen kunnen elkaar in gesprekken geruststellen of troosten, maar ze kunnen ook dienen om informatie te verstrekken. In wat volgt, richt ik me op politieke gesprekken.

3

POLITIEKE GESPREKKEN

Aan het einde van het eerste hoofdstuk signaleerde ik een aantal problemen met de wijze waarop politieke *agency* van dieren in het model van *Zoopolis* wordt vormgegeven. Er zijn problemen met *dependent political agency* voor gedomesticeerde dieren. Deze vorm van *agency* is niet voor alle dieren geschikt, omdat er dieren zijn die geen intensief contact kunnen of willen hebben met mensen en omdat er dieren zijn die hun keuzes juist volledig richten naar de mens(en) bij wie ze wonen. Ook is het problematisch dat het uitoefenen van politieke *agency* van dieren afhankelijk gemaakt wordt van mensen terwijl dieren zich op allerlei manieren kunnen uitdrukken. Daarnaast is er een theorie van interactie nodig voor het omgaan met wilde dieren en *liminal* dieren, omdat interactie vaak onvermijdelijk is vanwege het feit dat de levens van mensen en dieren (bijvoorbeeld geografisch) nauw met elkaar verbonden zijn.

Uit een politiek model dat verder gaat dan negatieve rechten en dat gebaseerd is op relaties en interactie, volgt volgens mij dat we een uitgebreidere theorie moeten hebben over communicatie en politieke communicatie; niet alleen voor toevallige ontmoetingen, maar omdat dieren en mensen structureel met elkaar te maken hebben en het voor dieren belangrijk is om stem te hebben in politieke kwesties. Het is belangrijk dat deze theorie geworteld is in de dagelijkse praktijk, voldoende ruimte laat voor (wetenschappelijk) onderzoek (rekbaar is) en niet discrimineert tussen of binnen soorten. In dit hoofdstuk bespreek ik twee manieren om het model van *Zoopolis* aan te vullen, die ook los van dit model inzicht kunnen geven in het politiek handelen met en van dieren, namelijk directe politieke *agency* van dieren in relatie tot mensen, gebaseerd op gesprekken, en het idee van een tolk of vertaler.

3.1 Directe politieke *agency* door gesprekken

Naast uitingen van protest en verzet zijn er politieke interacties die contact met mensen inhouden maar geen uiting zijn van *dependent agency* omdat ze plaatsvinden tussen onbekenden en/of er geen basis van vertrouwen is. Bijvoorbeeld bij grensconflicten met wilde en *liminal* dieren of het delen van ruimte met dieren in de stad, maar ook met gedomesticeerde dieren die geen intensief contact willen of kunnen hebben met mensen.

Donaldson en Kymlicka bespreken vormen van *agency* van gedomesticeerde dieren die hier al naar wijzen, ze noemen ‘*direct agency*’ in het geval van koeien die weten welk gras ze moeten eten bij bepaalde aandoeningen of zwangerschap (2011: 111) en ‘*supported agency*’ (2011: 111). Als voorbeeld van *supported agency* noemen ze de wandelingen van hond Maria, die wanneer ze verdwaalt door onbekende mensen met de auto naar huis wordt gebracht. Maria gaat normaal gesproken wandelen met een andere hond, Mischa. Mischa vindt de weg altijd weer terug. Wan-

neer Maria echter alleen gaat wandelen, raakt ze steevast verdwaald. Ze wordt dan meestal na verloop van tijd thuisgebracht door een mens met een auto die haar adres op de penning aan haar halsband kan lezen. Donaldson en Kymlicka stellen dat de mensen in de auto de *agency* van de hond ondersteunen. Dat lijkt me een kwestie van interpretatie. Als Maria inderdaad naar huis wil, is dit ook op te vatten als liften; een situatie waarin ze zelf aan degene in de auto toont dat ze naar huis wil, zoals een menselijke lifter dat doet⁵³. De mens ondersteunt haar niet, ze maakt iets duidelijk aan een mens.

Dieren zouden in een politieke context op een soortgelijke manier dingen duidelijk kunnen maken. Het is de vraag welke procedures en instituties nodig zijn om dit soort aanwijzingen te faciliteren, maar het toont dat dieren niet per se gebonden zijn aan een persoon om hun wensen aan duidelijk te maken; ze kunnen bepaalde keuzes zelf maken en met onbekende mensen communiceren.

Het idee van directe *agency* waarin dieren duidelijk maken wat ze willen kan vertaald worden naar een politieke setting op een manier die ook voor wilde dieren en liminal dieren werkt. Het onderzoek van Jun-Han Yeo en Harvey Neo (2010) naar grensconflicten tussen makaken en mensen in het Bukit Timah natuurgebied in Singapore is een voorbeeld van een situatie waarin dit mogelijk is en op kleine schaal al gebeurt. In het Bukit Timah natuurgebied staat de makakenpopulatie onder druk door de mensen die er zijn komen wonen. De mensen versperren de toegang van de makaken tot *wildlife corridors* en zijn er in bepaalde gevallen verantwoordelijk voor dat de makaken gedood worden.

De mensen die in het natuurgebied zijn komen wonen, wisten dat de apen er woonden voor ze er kwamen wonen, en noemen dicht bij de natuur willen zijn als een reden waarom ze dat gebied uitkozen. Ook voeren ze de dieren, waardoor die te brutaal geworden zijn en te dichtbij komen. De makaken stelen voedsel en maken lawaai, er zijn regelmatig ontmoetingen die door de mensen als vervelend worden ervaren. De houding van de mensen tegenover de apen is niet alleen negatief, ze vinden ze ook schattig en vinden dat ze niet zomaar gedood mogen worden. In het artikel wordt gesteld dat de machtsverhouding niet vast staat en dat er veel kanten aan het verhaal zijn. Het is echter wel zo dat de mensen bepalen wat hier gebeurt. De directie van het park weegt de wensen van de mensen die er wonen en het beschermen van de makaken tegen elkaar af, waarbij de laatsten meestal het onderspit delven.

Een oplossing zou kunnen zijn dat de mensen vertrekken, ze hebben het gebied van de dieren tenslotte ingenomen en kunnen ergens anders terecht. Als de mensen er echter al een tijd wonen en als er bijvoorbeeld kinderen wonen die er geboren zijn, of als de mensen geen andere plek hebben om naar toe te gaan, of als dieren het gebied van mensen binnentrekken, verandert de situatie en moet er gekeken worden naar manieren om samen te leven.

Yeo en Neo noemen verschillende vormen van communicatie tussen de mensen en de makaken, zoals oogcontact, wederzijds afstand houden, het lezen van elkaars lichaamstaal, toenadering zoeken. De makaken reageren op het praten van mensen⁵⁴ (ze zijn gevoelig voor hun

53 Er doen op internet veel verhalen de ronde van dieren die met het openbaar vervoer ergens naar toe gaan, zoals bijvoorbeeld Jack Russel Ratty, die regelmatig de bus naar de pub nam omdat hij daar worstjes kreeg (zie <http://www.dailymail.co.uk/news/article-398395/Dog-takes-pub-No-10-bus.html>) (laatst bezocht op 20 juni) en kat Casper die het gewoon leuk vond om met de bus te reizen (zie: http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/england/devon/8174850.stm) (laatst bezocht op 20 juni) - beide dieren zijn overigens ondertussen overleden bij een verkeersongeluk.

54 Bewoner Cindy zegt bijvoorbeeld: 'I once reprimanded a monkey for attempting to snatch my bag from me. It

intonatie), mensen reageren op de geluiden van makaken. Nadenken over het vormgeven van deze interactie, zowel het leren over de taal van de apen als het bewerkstelligen van politieke rituelen (te beginnen met groeten) zou kunnen bijdragen aan een model waarin zowel de apen als de mensen aan het woord komen en daarmee nader tot elkaar komen of de grens duidelijker afbakenen. Makaken oefenen hier al directe politieke *agency* uit; ze stellen de hiërarchie ter discussie en communiceren met de mensen. De oplossingen die Yeo en Neo aandragen gaan vooral over het vergroten van kennis aan de kant van de mensen (bijvoorbeeld door het neerzetten van borden met de waarschuwing dat voeren de apen agressief maakt). Wederzijds leren over communicatie zou hier een aanvulling op kunnen zijn.

3.2 Tolk

De overgang naar een andere manier van samenleven met dieren vereist een behoorlijke omslag, zowel in het dagelijks leven van mensen als in de politieke orde (en die twee grijpen in elkaar). Hoewel ik denk dat een andere houding naar en benadering van dieren in veel gevallen goed mogelijk is zonder voorkennis, is dit niet altijd zo. En om samen te kunnen leven of een houding of positie te kunnen bepalen moet er een bepaalde (minimale) hoeveelheid begrip van de ander zijn.

Mijn voorstel is om dit als een vertaalprobleem op te vatten, waarin er weliswaar een tussenpersoon is, maar niet op basis van vertrouwen. Wanneer er twee of meer partijen zijn die verschillende talen spreken, kan een tolk die de verschillende talen spreekt maar verder niet bij de kwestie betrokken is, helpen het gesprek te voeren. Hoewel vertalen in politieke situaties niet noodzakelijk (misschien zelfs vaak niet) moreel of politiek neutraal is, vanwege mogelijke machtsongelijkheden tussen gesprekspartners en omdat vertalen nooit volkomen letterlijk is en er in de taal ruimte is voor machtsuitoefening, werkt de tolk of vertaler anders dan de collaborator. Ten eerste omdat er geen vertrouwen opgebouwd hoeft te worden, ten tweede omdat het gaat over een tussenpersoon tussen twee partijen, die de taal van beide partijen spreekt en niet als vertegenwoordiger van een van beide groepen optreedt, en ten derde omdat de tolk ook een dier kan zijn; het hoeft geen mens die zijn die iets vervolgens aan andere mensen duidelijk maakt.

We hebben in de overgangsfase naar een nieuw model tolken nodig, zowel in contacten tussen mensen als in mens-dier contacten; maar we zullen in een nieuwe samenleving waarschijnlijk ook tolken en vertalers nodig hebben. Donaldson en Kymlicka wijzen in relatie tot het recht op socialisatie op de rol van educatie van mensen: niet alleen dieren moeten gesocialiseerd worden om in een mens-dier gemeenschap te kunnen functioneren, maar ook mensen moeten leren op een goede manier met dieren om te gaan en hun gedrag te begrijpen. Dit is echter vooral van toepassing op dieren in de eigen gemeenschap en op basaal niveau. Tussen mensen is het ook niet zo dat iedereen elke taal spreekt, dat is onmogelijk. In de internationale politiek wordt daarom gebruik gemaakt van vertalers en tolken, en soms van een taal die door verschillende betrokken partijen wordt gesproken, zoals Engels of Spaans⁵⁵. Vanwege grote variaties in

seemed to understand my reaction, like raising my voice, pointing a finger at it, and it backed off. (Yeo en Neo 2010: 14)

⁵⁵ Als politiek neutrale internationale taal is Esperanto ontworpen, maar daar wordt in de internationale politiek niet veel gebruik van gemaakt.

anatomie die het voor soorten lastig maken om elkaar te verstaan, waardoor een gemeenschappelijke taal soms onmogelijk is, richt ik me hier op de figuur van de tolk. Juist ook om degenen te begrijpen die fysiek ver van mensen afstaan (er zijn ook tolken tussen dieren, maar die vallen buiten het bereik van deze scriptie).

In contacten tussen mensen over dieren kunnen verschillende typen tolken en vertalers een rol spelen. Voorbeelden zijn dieronderzoekers, zoals Jane Goodall die chimpansees opnieuw aan mensen liet zien door ze op een andere manier dan gebruikelijk was te onderzoeken (ze gaf ze bijvoorbeeld namen in plaats nummers, zoals daarvoor gangbaar was), filosofen, schrijvers en kunstenaars (van kinderboeken tot Coetzee). Het vertellen van anekdotes en verhalen valt hier ook onder (zowel om kennis te verstrekken als om betekenis te geven). Deze tussenpersonen kunnen begrip bevorderen, maar ook een rol spelen in beeldvorming en de strijd tegen discriminatie van soorten die nu in een slecht daglicht staan, zoals ratten. Ook kunnen dit soort mensen op institutioneel niveau een rol spelen – zoals de dieradvocaten in Zwitserland, of zoals de *intermediaries* waar Yeo en Neo op wijzen in het geval van de makaken, waarmee ze dierenrechtenactivisten en natuurbeschermers bedoelen. Dit is met name van belang in de overgangssituatie naar een nieuw model.

In contacten tussen dieren en mensen gaat het om letterlijk vertalen van een diertaal naar een mensentaal, of andersom. De tolk kan een mens zijn of een dier. Mensen kunnen door middel van een tussenpersoon die goed met dieren kan communiceren bijvoorbeeld aan een groep dieren duidelijk maken dat ze ergens ongewenst zijn, of dat ze ergens juist wel mogen blijven, bijvoorbeeld in het geval van getraumatiseerde olifanten⁵⁶ die zich ergens niet meer veilig voelen. Het is ook voorstelbaar dat een van deze olifanten, bijvoorbeeld een van de dieren die de groep leiden en die wel met mensen wil of kan communiceren, als tolk fungeert, aan wie de mensen hun standpunt duidelijk kunnen maken, waarna zij dit aan de rest van de groep laat weten of aan andere groepen duidelijk maakt (olifanten kunnen met heel lage tonen over grote afstanden communiceren). De olifanten kunnen ook via een tolk hun standpunten duidelijk maken.

Er zijn hierin grote verschillen tussen diersoorten. Makaken en olifanten lijken op mensen (het onderzoek van Yeo en Neo laat zien dat hoewel er wederzijds onbegrip is, signalen als woede en blijdschap zonder voorkennis aan beide kanten accuraat geïnterpreteerd worden), maar er zijn talloze dieren die vooralsnog of per definitie minder goed te lezen zijn, zoals bijvoorbeeld vissen, van wie lang werd aangenomen dat ze geen pijn konden voelen⁵⁷, iets wat verstekkende gevolgen had en heeft voor de levens van vissen. Tolken en vertalers kunnen in vragen over leefgebied, (im-)migratie en bij het verlenen van hulp ondersteuning bieden, zodat ook de dieren die verder van mensen afstaan, geografisch gezien of omdat ze minder op mensen lijken, hun stem kunnen laten horen aan mensen, en vice versa.

⁵⁶ Olifanten geven trauma's generaties lang door (Bradshaw 2004) en kunnen leiden aan een posttraumatische stressstoornis (Bradshaw et al. 2005).

⁵⁷ Of vissen pijn konden voelen, werd pas in 2003 voor het eerst onderzocht, daarvoor werd de vraag niet eens gesteld (Braithwaite 2010).

4

CONCLUSIE

De politieke theorie die Donaldson en Kymlicka in *Zoopolis* ontwikkelen, biedt een nieuw perspectief op dieren. Het biedt een kader om anders te denken over dieren en over het samenleven van dieren en mensen. Zoals ik in de vorige delen heb laten zien, zijn er ook problemen. Een aantal van deze problemen kan geadresseerd worden door het ontwikkelen van een theorie over een gedeelde taal en gesprekken. Taalspelen zijn een geschikte basis om te denken over taal en gesprekken met dieren omdat ze in principe eindeloos zijn en niet discrimineren; taal opvatten als een verzameling taalspelen is een manier om de veelheid van relaties en interacties tussen dieren en mensen te kunnen vatten en duiden, en (opnieuw) betekenis te kunnen geven. Het is echter de vraag of een uitgebreidere theorie over (politieke) communicatie, die in zichzelf inzichtgevend is, de vraag naar de politiek actorschap van dieren voldoende kan beantwoorden.

Zowel Donaldson en Kymlicka als Wittgenstein gebruiken filosofie als een manier om anders te kijken naar wat er is. Voor Wittgenstein⁵⁸ is dit het doel van filosofie, voor Donaldson en Kymlicka is het doel een groep, de dieren, anders te bekijken of te benaderen, vanuit de politieke filosofie.

Volgens mij is de volgende stap dat we de betekenis van bestaande politieke begrippen in relatie tot dieren (en in het verlengde daarvan ook tot mensen) opnieuw moeten onderzoeken. Wanneer we kijken naar het politieke handelen van dieren en mogelijkheden tot politieke agency, beter uitgelicht door taalspelen, communicatie en gesprekken, rijst de vraag welke plek dieren in de democratie zouden moeten en kunnen hebben en wat dat betekent voor de opvatting van democratie of politiek überhaupt; in een nieuw taalspel krijgt een woord opnieuw betekenis, dit keer tussen dieren en mensen. Wat die betekenis is en wat dit betekent voor de vragen omtrent het model dat wordt voorgesteld in *Zoopolis*, is een volgende vraag. Maar het lijkt erop dat er sprake moet zijn van een dubbele beweging, zoals in het denken over taal en taalspelen zowel de taal uitgebreid moet worden als de definitie of betekenis van 'taal' opnieuw moet worden onderzocht.

Donaldson en Kymlicka wijzen op het feit dat begrippen als burgerschap en soevereiniteit uitgebreid moeten worden om ook op dieren van toepassing te kunnen zijn. Door uitgebreid te worden, veranderen ze al van vorm. Maar daarnaast moeten we denken over nieuwe politieke begrippen en instituties, die aansluiten op politiek handelen van dieren, gebaseerd op de manieren waarop dieren handelen en zich uitdrukken.

Met betrekking tot het duiden van politiek handelen van dieren, kan het zinvol zijn om te kijken naar de manier waarop politieke handelingen samenhangen, naar het voorbeeld van

⁵⁸ In zijn late werk.

hoe talige handelingen samenhangen in taalspelen. Protest kan bij mensen bijvoorbeeld verschillende vormen aannemen. Verschillende daden van protest worden protest genoemd, die overlappende kenmerken hebben maar heel verschillende mensen, problemen en handelingen kunnen betreffen. Daden van dieren zijn ook te beschouwen als protest, dat soms op dat van mensen zal lijken en soms niet. Het bereik daarvan staat niet van tevoren vast; het is niet alleen een vraag naar de capaciteiten van dieren of de effecten van hun handelingen maar ook naar de interpretatie van gebeurtenissen.

Jane Bennett (2010) wijst op een zelfde verwikkeling van kennis, betekenis, concepten en instituties, wanneer ze schrijft over het onderzoek naar wormen van respectievelijk Darwin (1881) en Latour (1999), die betogen dat wormen intentioneel handelen. Bennett onderzoekt hoe wormen in staat zijn tot politiek handelen, en stelt dat omdat we gedrag van dieren beter kunnen begrijpen, we het anders kunnen beoordelen en er andere begrippen aan toe kunnen kennen (wormen reageren niet alleen op prikkels maar zijn in staat tot het verrichten van daden). Ze betoogt dat we om wormen serieus te nemen niet alleen het gedrag van de wormen moeten onderzoeken, maar ook bereid moeten zijn om menselijke begrippen, waarvan de betekenis samenhangt met een geloof in de uitzonderingspositie van de mens, opnieuw te definiëren. Het onderzoeken en duiden van gedrag van dieren moet altijd hand in hand gaan met het opnieuw duiden van bestaande politieke begrippen en met het bedenken van nieuwe begrippen. Parallel hieraan moeten we onderzoeken hoe bestaande procedures, technologieën en instituties uitgebreid kunnen worden naar dieren, en denken over nieuwe manieren om het politieke handelen van dieren te kunnen lezen en institutioneel vorm te kunnen geven.

In de conclusie van *Zoopolis* beschrijven Donaldson en Kymlicka een aantal voorbeelden van projecten die respectvol samenleven van dieren en mensen bevorderen (zoals wildtunnels en het diervriendelijk beperken van duivenpopulaties in steden), als richtingaanwijzer in het denken over nieuwe manieren van samenleven. Ik wil daarop aansluiten met een voorbeeld waarin dieren en mensen samen politiek handelen in de richting van een gemeenschappelijk doel, namelijk de zwerfhonden in Moskou die met de metro gaan en daarmee invloed uitoefenen op het stadsbestuur. Ik zie dit als voorbeeld van een situatie waarin het stem geven en het ter discussie stellen van de bestaande politieke orde iets is dat de dieren en mensen samen doen (en waarin de dieren niet afhankelijk zijn van mensen), als politieke actie die gericht is op verandering. De honden reizen met de metro terwijl dit niet mag, daarmee breken ze niet alleen de regels, maar laten ze ook iets zien over politiek handelen van dieren.

In Moskou is een kleine groep zwerfhonden die in de buitenwijken woont en regelmatig de metro naar het centrum neemt omdat daar meer voedsel te vinden is⁵⁹. Zowel forensen als toeristen zijn gesteld op hun aanwezigheid en het verhaal reist via internet de wereld over. De honden gelden hierdoor als een soort ambassadeurs voor andere zwerfhonden⁶⁰ en hun zichtbaarheid heeft invloed op de publieke opinie⁶¹.

59 Bioloog Andrei Poyarkov (2000; 2006) onderzoekt de zwerfhonden in Moskou al dertig jaar en noemt de honden die de metro nemen de intellectuele elite.

60 Dit is te vergelijken met het eerder genoemde voorbeeld van de honden die door hun zichtbaarheid het park veiliger maken (Wolch 2002), alleen zijn de honden hier degenen die politiek handelen; in het voorbeeld van Wolch en Rowe hebben de mensen het plan bedacht.

61 Een paar jaar geleden is een van deze honden vermoord door een vrouw die dacht dat hij haar hondje wilde aanvallen. Er is een standbeeld ter nagedachtenis aan die hond aangebracht, de morele verontwaardiging was groot. Dat is bijzonder want zwerfdieren worden over het algemeen niet erg hoog geacht.

Het is voor honden verboden om met de metro te reizen. De dieren worden soms door mensen binnengelaten, maar vaker glippen ze zelf door de poortjes op momenten dat het druk is. Hiermee stellen ze, al dan niet bedoeld, het feit dat de metro voorbehouden is aan mensen ter discussie, ze nemen het recht om met de metro te reizen. Ook beïnvloeden ze met hun gedrag heersende stereotypes over zwerfhonden⁶².

Op momenten dat het stadsbestuur van Moskou plannen naar buiten brengt om zwerfhonden uit de stad te verwijderen⁶³, laten verschillende groepen hun stem horen, van mensen die iedere dag met de metro reizen tot dierenrechtenactivisten. De honden spelen hierin een belangrijke rol. Ze laten zien dat het onmogelijk is om zwerfhonden uit de stad te weren, ze glippen tussen de mensen door naar binnen als het druk is, en ze laten zien dat het niet nodig is, omdat ze zich goed gedragen. Dieren en mensen handelen hier niet samen op basis van vertrouwen, het is beter te vergelijken met wat Arendt (1958) 'action-in-concert' noemt, een situatie waarin verschillende individuen samen in de richting van een gemeenschappelijk doel handelen.

Door het recht te nemen om de metro te reizen, breken de honden de regels en stellen ze een menselijk privilege ter discussie. Dit is op te vatten als protest. Het handelen van de honden is te vergelijken met situaties waarin mensen regels breken en daardoor een bepaald systeem, of privileges van een bepaalde groep, aan de kaak stellen. Dit heeft op kleine schaal invloed op de positie van andere zwerfdieren⁶⁴ en op hoe ze zelf gezien worden, waarmee ze invloed uitoefenen op de publieke opinie en regelgeving die hen betreft. Niet al het politieke handelen van dieren is zo te begrijpen, en deze vorm van handelen is niet voor alle diersoorten weggelegd. Maar het onderzoeken van dit soort voorbeelden kan als inspiratie dienen voor nieuwe manieren om te denken over politiek en nieuwe manieren om te kijken naar dieren als politieke actoren.

62 Zoals dat zwerfhonden vies en gevaarlijk zijn, zie ook hoofdstuk 1 over stereotypering van gedomesticeerde dieren en liminal animals.

63 Tijdens het Sovjet bewind werden de honden afgeschoten, dat gebeurt niet meer maar er was vorig jaar nog sprake van plannen om de dieren uit de stad te verwijderen, zie bijvoorbeeld: <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/moscows-stray-dogs-retrieved-2229499.html> (laatst bezocht op 20 juni 2012).

64 De honden laten zien dat we zwerfdieren anders kunnen bekijken. Ik wil hiermee niet zeggen dat ze daarmee de problemen van zwerfdieren oplossen; in Moskou overleeft naar schatting maar drie procent van de zwerfhonden (Poyarkov 2000).

LITERATUUR

- ARENDR, HANNAH (1998 [1958]) *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press).
- AZEREDO, SANDRA (2011) 'Multispecies Companions in Naturecultures: Donna Haraway and Sandra Azeredo in Conversation', in Maciel, Maria Esther (red.) *Pensar/Escrever o Animal - Ensaios de Zoopoética e Biopolítica* (Florianópolis: EdUSC), 2-29.
- BEKOFF, MARC (2007) *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy and Why They Matter* (Novato: New World Library).
- BEKOFF, MARC AND JESSICA PIERCE (2009) *Wild Justice* (Chicago: University of Chicago Press).
- BENNETT, JANE (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press).
- BENTHAM, JEREMY (1907 [1823]) *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Oxford Clarendon Press).
- BRADSHAW, ISABEL GAY A. (2004) 'Not by Bread Alone: Symbolic Loss, Trauma, and Recovery in Elephant Communities', *Society and Animals* 12/2: 143-58.
- BRADSHAW, ISABEL GAY A., ALLAN N. SCHORE, JANINE L. BROWN, JOYCE H. POOLE AND CYNTHIA J. MOSS (2005) 'Elephant Breakdown', *Nature* 433/7028: 807-09.
- BRAITHWAITE, VICTORIA (2010) *Do Fish Feel Pain* (Oxford: Oxford University Press).
- BROOM, DONALD (2010) 'Cognitive Ability and Awareness in Domestic Animals and Decisions about Obligations to Animals', *Applied Animal Behaviour Science* 126: 1-11.
- CAVALIERI, PAOLA AND PETER SINGER (ed.s.) (1993) *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity* (London: Fourth Estate).
- CAVALIERI, PAOLA (2001) *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights* (Oxford: Oxford University Press).
- COCHRANE, ALASDAIR (2010) *An Introduction to Animals and Political Theory* (Hampshire: Palgrave Macmillan Animal Ethics).
- COOKE, STEVE (2011) 'Duties to Companion Animals', *Res Publica* 17/3: 261-74.
- DARWIN, CHARLES (1881) *The Formation of Vegetable Mould, through the Action of Worms, with Observations of Their Habits* (London: John Murray).
- DAURA-JORGE, F.G. EN M. CANTOR, S.N. INGRAM, D. LUSSEAU AND P.C. SIMOES-LOPES (2012) 'The Structure of a Bottlenose Dolphin Society is Coupled to a Unique Foraging Cooperation with Artisanal Fishermen', *Biology Letters* online gepubliceerd: doi: 10.1098/rsbl.2012.0174.
- DEGRAZIA, DAVID (1994) 'Wittgenstein and the Mental Life of Animals', *History of Philosophy Quarterly* 11/1: 121-37.
- DERRIDA, JACQUES (2002) 'The Animal That Therefore I Am (More to Follow)', *Critical Inquiry* 28/2: 369-418.
- DESPRET, VINCIANE (2006) 'Sheep Do Have Opinions', in B. Latour en P. Weibel (ed.s.) *Making Things Public. Atmospheres of Democracy* (Cambridge: M.I.T. Press) 360-70.
- DESPRET, VINCIANE (2008) 'The Becoming of Subjectivity in Animal Worlds', *Subjectivity* 23: 123-39.

- DIAMOND, CORA (1978) 'Eating Meat and Eating People', *Philosophy* 53/206: 465-79.
- DIAMOND, CORA (2003) 'The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy', *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 1/2: 1-26.
- DONALDSON, SUE AND WILL KYMLICKA (2011) *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press).
- ESKENS, ERNO (2009) *Democratie voor dieren* (Amsterdam: Atlas Contact).
- FAGOT, JOËL AND ROBERT COOK (2006) 'Evidence for Large Long-term Memory Capacities in Baboons and Pigeons and Its Implications for Learning and the Evolution of Cognition', *PNAS* 103/46: 17564-67.
- FRANCIONE, GARY (2008) *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (Columbia: Columbia University Press).
- FRANCIONE, GARY AND ROBERT GARNER (2010) *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation* (Columbia: Columbia University Press).
- FRANCIS, L.P. AND ANITA SILVERS (2007) 'Liberalism and Individually Scripted Ideas of the Good: Meeting the Challenge of Dependent Agency', *Social Theory and Practice* 33/2: 311-34.
- GAITA, RAIMOND (2002) 'Rush Rhees, Moral Questions', *Philosophical Investigations* 25/1: 94-110.
- GAITA, RAIMOND (2002) *The Philosopher's Dog* (Melbourne: Text Publishing).
- GARDINER, STEPHEN (2010) 'Is "Arming the Future" With Geoengineering Really the Lesser Evil? Some Doubts About the Ethics of Intentionally Manipulating the Climate System', in Stephen Gardiner, Dale Jamieson en Henry Shue (eds.) *Climate Ethics* (Oxford: Oxford University Press), 284-315.
- GARNER, ROBERT (2005) *The Political Theory of Animal Rights* (Manchester: Manchester University Press).
- GOODALL, JANE (1986) *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press).
- GOODIN, R., C. PATEMAN AND R. PATEMAN (1997) 'Simian Sovereignty', *Political Theory* 25/6: 821-49.
- GORDON, DEBORAH (1992) 'Wittgenstein and Ant-watching', *Biology and Philosophy* 7/1: 13-25.
- HADLEY, JOHN (2005) 'Nonhuman Animal Property: Reconciling Environmentalism and Animal Rights', *Journal of Social Philosophy* 36/3: 305-15.
- HARAWAY, DONNA (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge).
- HARAWAY, DONNA (2003) *The Companion Species Manifesto* (Chicago: Prickly Paradigm Press).
- HARAWAY, DONNA (2008) *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- HELD, SUZANNE, JONATHAN COOPER AND MICHAEL MENDI (2009) 'Advances in the Study of Cognition, Behavioural Priorities and Emotions', *The Welfare of Pigs, Animal Welfare* 7: 47-94.
- HEARNE, VICKI (2007 [1986]), *Adam's Task: Calling Animals by Name* (New York: Skyhorse Publishing).
- HEARNE, VICKI (1994) *Animal Happiness* (New York: Harper Collins).
- HOVORKA, ALICE (2008) 'Transspecies Urban Theory: Chickens in an African City', *Cultural Geographies* 15: 95-117.

- HRIBAL, JASON (2010) *Fear of the Animal Planet: The Hidden History of Animal Resistance* (Oakland CA: Counter Punch Press and AK Press).
- HRIBAL, JASON (2007) 'Animals, Agency, and Class: Writing the History of Animals from Below', *Human Ecology Review* 14/1: 101-12.
- JANIK, VINCENT AND NICOLA QUICK (2012) 'Bottlenose Dolphins Exchange Signature Whistles When Meeting at Sea', *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* online gepubliceerd op 29 februari 2012, 1471-2954.
- JEROLMACK, COLIN (2008) 'How Pigeons Became Rats: The Cultural Spatial Logic of Problem Animals', *Social Problems* 55/1: 72-94.
- KITTAY, EVA FEDER, BRUCE JENNINGS AND ANGELA WASUNNA (2005) 'Dependency, Difference and the Global Ethic of Longterm Care', *Journal of Political Philosophy* 13/4: 443-69.
- KITTAY, EVA FEDER (2005) 'At the Margins of Moral Personhood', *Ethics* 116: 100-31.
- LATOURET, BRUNO (1993) *We Have Never Been Modern* (Cambridge MA: Harvard University Press).
- LATOURET, BRUNO (1999) *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge: Harvard University Press).
- LATOURET, BRUNO EN PETER WEIBEL (red.) (2005) *Making Things Public. Atmospheres of Democracy* (Karlsruhe: ZKM/Cambridge MA: MIT Press).
- LEAHY, MICHAEL (1994) *Against Liberation: Putting Animals in Perspective* (London: Routledge).
- LYNCH, JOSEPH (1996) 'Wittgenstein and Animal Minds', *Between The Species* 12: 47-52.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1998) *The Differend: Phrases in Dispute* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- NOZICK, ROBERT (1974) *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books).
- NUSSBAUM, MARTHA (2006) *Een waardig bestaan* (Amsterdam: Ambo).
- NUSSBAUM, MARTHA (2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge MA: Harvard University Press).
- OLIVER, KELLY (2010) 'Animal Ethics: Toward an Ethics of Responsiveness', *Research in Phenomenology* 40/ 2: 267-80.
- PALMER, CLARE (2003a) 'Placing Animals in Urban Environmental Ethics', *Journal of Social Philosophy* 34/1: 64-78.
- PALMER, CLARE (2003b) 'Colonization, Urbanisation, and Animals', *Philosophy & Geography* 6/1: 47-58.
- PALMER, CLARE (2010) *Animal Ethics in Context* (New York, Columbia University Press).
- PEPPERBERG, IRENE (1995) 'Grey Parrot Intelligence', *Proceedings of the International Aviculturists Society* January: 11-15.
- PETERSON, DALE (2011) *The Moral Lives of Animals* (New York: Bloomsbury Press).
- PLEASANTS, NIGEL (2006) 'Nonsense on Stilts? Wittgenstein, Ethics, and the Lives of Animals', *Inquiry, An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 49/4: 314-36.
- POYARKOV, A.D., VERESHCHAGIN, A.O., GORYACHEV, G.S. (2000) 'Census and Population Parameters of Stray Dogs in Moscow', *Zhivotnye v gorode: Mat-ly nauchno-prakt. konf./ Proc. Scientific and Practical Conf. Animals in the City, Moscow*: 84-87.
- VERESHCHAGIN, A.O., POYARKOV, A.D., RUSOV, P.V. (2006) 'Census of Free-Ranging and Stray Animals (Dogs) in the City of Moscow in 2006', *Problemy issledovaniy domashnei sobaki: Mat-ly soveshch, Proc. Conf. on Problems in Studies on the Domestic Dog, Moscow*: 95-114.

- RANCIÈRE, JACQUES (2006) *Hatred of Democracy* (London: Verso).
- RAWLS, JOHN (1971) *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- Regan, Tom (1983) *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press).
- REGAN, TOM AND PETER SINGER (ed.s.) (1989) *Animal Rights and Human Obligations* (New Jersey: Prentice Hall).
- REID, MARK (2010) 'Moral Agency in Mammalia', *Between the Species* 13/10: 1-24.
- ROLLIN, BERNARD (1990) *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain, and Science* (New York: Oxford University Press).
- SINGER, PETER (1979) *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- SINGER, PETER (1990 [1975]) *Animal Liberation* (New York: Pimlico).
- SINGER, PETER (red) (2006) *In Defense of Animals, The Second Wave* (Malden: Blackwell Publishing Ltd).
- SLICER, DEBORAH (1991) 'Your Daughter or Your Dog? A Feminist Assessment of the Animal Research Issue', *Hypatia* 6/1: 108-24.
- SMUTS, BARBARA (1999) 'Reflections', in J.M. Coetzee, *The Lives of Animals* (Princeton, Princeton University Press), 107-20.
- SPINKA, MAREK, IAN DUNCAN AND TINA WIDOWSKI (1998) 'Do Domestic Pigs Prefer Short-term to Medium-term Confinement?', *Applied Animal Behaviour Science* 58/3-4: 221-32
- O'SULLIVAN, SIOBHAN (2011) *Animals, Equality and Democracy* (Hampshire: Palgrave Macmillan Animal Ethics).
- SUNSTEIN, CASS AND MARTHA NUSSBAUM (eds.) (2004) *Animal Rights: Beyond "Compassion and Humanity"* (Oxford: Oxford University Press).
- TULLY, JAMES (2008) *Public Philosophy in a New Key. Volume 1: Democracy and Civic Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press).
- WAAL, FRANS DE (2000 [1982]) *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press).
- WAAL, FRANS DE (2009) *Een tijd voor empathie. Wat de natuur ons leert over een betere samenwerking* (Amsterdam: Atlas-Contact).
- WEMELSFELDER, FRANCOISE, TONYE HUNTER, MICHAEL MENDEL AND ALISTAIR LAWRENCE (2001) 'Assessing the 'Whole Animal': A Free Choice Profiling Approach', *Animal Behaviour* 62: 209-20.
- WHATMORE, SARAH AND LORRAINE THORNE (1999) 'Elephants on the Move: Spatial Formations of Wildlife Exchange', *Environment and Planning D: Society and Space* 18/2: 185-203.
- WISE, STEVEN (1996) 'Legal Rights for Nonhuman Animals: The Case for Chimpanzees and Bonobos', *Animal Law* 2: 179-86.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1958) *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell).
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1960) *Tractatus Logico-Philosophicus* (Frankfurt a/M: Suhrkamp).
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1965) 'A Lecture on Ethics', *Philosophical Review* 74: 3-12.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1969) *Über Gewißheit. On Certainty* (Oxford: Blackwell).
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1978) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (Oxford: Blackwell).
- WOLCH, JENNIFER (2002) 'Anima Urbis', *Progress in Human Geography* 26/6: 721-42.
- WOLCH, JENNIFER AND STACY ROWE (1992) 'Companions in the Park', *Landscape* 31: 16-33.
- YEO, JUN-HAN AND HARVEY NEO (2010) 'Monkey Business: Human-animal Conflicts in

Urban Singapore', *Social and Cultural Geography* 11/7: 681-700.

YOUNG, IRIS MARION (1990) *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press).

YOUNG, IRIS MARION (2000) *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press).