

OVER DE ONVERMIJDELIJKE VERMENSELIJING VAN
(SOMMIGE) DIEREN

Een kleine fenomenologische schets

Jacques De Visscher

Het menselijke van de mens kan niet verklaard worden uit een natuurlijke evolutie, maar het verwijst naar de ondoorgrondelijke grond van alle Zijn.

*F.J.J. Buytendijk*¹

1

Zelden heb ik aan *De avonturen van Nero* zoveel genoegen beleefd als aan *De Bonobo's* die in het najaar van 2001 als stripverhaal in de kranten van *De Standaard*-groep verscheen. Marc Sleen en zijn medewerkers hadden een mooie ingeving: ze brachten twee sprekende apen op het toneel. Omdat ik al een halve eeuw een zwak heb voor de chimpansee-achtigen, begon ik elke ochtend met nieuwsgierigheid, daarna met groeiende aandacht en tenslotte met veel genoegen m'n ontbijt met de krant naast mij, opengeslagen op de strippagina voor het *Bonobo*-feuilleton tot de aapjes helaas van het toneel verdwenen, waarna het verhaal in zijn gebruikelijke onnozelheid verviel.

De twee apen – Nero noemt ze doodgewone apen – willen zich voor bonobo's uitgeven die hebben leren spreken. Achteraf blijkt – althans in het verhaal – dat ze 'wetenschappelijk' helemaal geen bonobo's zijn, maar tot een bepaald type chimpansee behoren en dat ze regelrecht uit het laboratorium van een Duitse zoöloog zijn ontsnapt. Om geen slachtoffer te worden van wrede experimenten, worden ze niet aan de Duitse wetenschapper teruggegeven, maar naar het oerwoud in Zwart-Afrika, hun thuisland, overgebracht om hun plaats in de natuur weer in te nemen. En zo verdwijnen ze, weliswaar na enkele heldendaden, uit beeld.

Het grappige van het verhaal is dat het op een ongerijmdheid inspeelt, wat trouwens een spelregel van de humor is. Nero bestrijdt de gedachte dat mensen en apen familieverwanten zijn en dus ongelijk, maar tegelijk spreekt hij hen aan en begint met hen een heel dispuut, zoals uit volgend citaat² blijkt: (zie volgende bladzijde).

Al krijgen de eigenaars van huisdieren geen antwoorden zoals Nero er krijgt van de zogenaamde bonobo's en worden zij niet op allerlei grappige

fratsen onthaald – ze installeren zich aan tafel als parvenu's, bestellen mosselen met frieten waarna ze een sigaar opsteken, een borrel drinken en een dutje doen – niettemin is deze conversatie tussen de stripheld en zijn rustverstoorders illustratief voor onze verhouding tot de dieren die we als onze huisgenoten beschouwen of die we bij anderen en zelfs op straat of in de dierentuin aantreffen. Goedwetend dat deze levende wezens niet denken en spreken zoals wij, spreken we ze aan alsof ze ons zouden kunnen verstaan en van antwoord dienen. We weten dat dit antwoord niet komt, bijgevolg kunnen we ons ongegeneerd en misschien wel schaamteloos tot hen richten. Indien er plotseling wel een antwoord zou komen, zoals in sprookjes of in het verhaal van Nero's wedervaren, ja, dan zouden we ons een aap schrikken, geloven dat we worden beetgenomen of dat het spookt, we zouden het hazenpad kiezen. Dat doet Nero niet, hij maakt zich, tot groot jolijt van zijn bezoekers, bijzonder boos, ook op z'n vrouw die de apenstreken als grillen of kattenkwaad van kinderen beschouwd en hen dus tegemoetkomt, want spontaan gedrag wekt vertedering op.

Nero

DE BONOBO'S

Marc Sleen



2.

Dieren een naam geven en ze aanspreken, vinden we vanzelfsprekend. We volgen hier de eerste mens na die in het paradijs de opdracht krijgt de dieren te benoemen:

En de Here God formeerde uit den aardbodem al het ongedierte des velds en al het gevogelte des hemels. Ook bracht Hij het tot den mens, om te zien hoe deze het noemen zou; en zoals de mens elk levend wezen noemen zou, zo zou het heten. En de mens gaf namen aan al het vee, aan het gevogelte des hemels en aan al het gedierte des velds (...) (*Genesis 2:19-20a*)³

Het geven van namen vooronderstelt nog geen gesprek. Wat de eerste mens doet blijft uiterst elementair en verplicht hem tot niets. In een zekere zin is hij als de moderne wetenschapper die, om te kunnen classificeren, de fenomenen moet benoemen. We zijn nu eenmaal ordenende wezens, en wat wetenschappers systematisch doen, doet elke mens op een alledaagse wijze, opdat z'n huis en z'n omgeving geen warboel zouden worden. We nemen de zoölogische classificatie van bijvoorbeeld Linnaeus' *Systema naturae* niet over, maar we maken wel een onderscheid tussen insecten en zoogdieren, tussen vissen en vogels, tussen reptielen en sponsachtigen. Deze onderscheidingen leren we op school en het veronderstelt al een zekere geleerdheid om geen vergissingen te maken. In de alledaagsheid houden we ons aan het grote verschil tussen de huisdieren en de wilde dieren. We komen immers als kind in een wereld terecht die ons al vlug duidelijk maakt dat er tamme en wilde dieren zijn en dat de tamme speelkameraadjes kunnen zijn als we ze maar niet tergen. De wilde dieren houden we op afstand. We zien ze op de TV, we treffen ze aan achter een veilige afsluiting in de dierentuin, ze zijn merkwaardige personages in sprookjes en stripverhalen.

Echte gelijkwaardige partners zijn de huisdieren niet; we gaan met 'hen' geen *ich-du*-relatie aan. Ook dat vinden we in het paradijsverhaal gesuggereerd. Aan het zopas geciteerde fragment gaat het volgende vooraf:

En de Here God zeide: Het is niet goed, dat de mens alleen zij. Ik zal hem een hulp maken, die bij hem past (*Genesis 2:18*).

God brengt dan de mens voor de dieren die Hij uit de aardbodem heeft geformeerd; na de naamgeving volgt dan echter:

(...) maar voor zichzelf vond hij geen hulp, die bij hem paste (20b),

waarop God een nieuwe creatuurlijke daad stelt en van een van de ribben van de eerste mens, een man, een vrouw maakt

... en Hij bracht haar tot den mens. Toen zeide de mens: Dit is nu eindelijk been van mijn gebeente en vlees van mijn vlees; deze zal 'mannin' heten, omdat zij uit den man genomen is (*Genesis 2:23*).

Sommigen gaan in hun relatie met huisdieren wel heel ver in het 'alsof' ze medemens zijn. Dit mondt in groteske situaties uit, zoals we die soms in patisserieën kunnen zien, of in perversies die meestal achter gesloten deuren blijven. Dit is uiteraard niet de norm. Tot de normaliteit behoort wel dat we ons aan huisdieren kunnen hechten en dat we verdriet kennen wanneer een lang gekoesterd en geliefd dier, een hond of een poes, of zelfs de runderen in een stal, doodgaan. Deze dieren horen tot het huis, ze zijn zelfs zinnebeelden van huiselijkheid en herbergzaamheid. Nu echter stellen dat we van een hond of een kanarievogel meer vriendschap krijgen dan van een mens, gaat te ver. Zo'n uitspraak kan niet anders dan het gevolg zijn van sociale ontgoochelingen en zegt bijgevolg meer over het psychisch leven van de spreker dan over de eigen aard van het huisdier.

Naast de quasi-vriendschap met de dieren is er ook de utilitaire verhouding tot de dieren. De idee dat dieren aan de mens ondergeschikt zijn, behoort eveneens tot het mythisch geïnspireerde bewustzijn van de mens. Onder meer in de joodse bijbel staat de volgende passage die de westerse mensheid tot op vandaag als een vanzelfsprekendheid aanvaardt – al zijn er in toenemende mate gemeenschappen en individuen die zich tegen deze gedachte verzetten:

En God zeide: Laat Ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over het vee en over de gehele aarde en over al het kruipend gedierte, dat op de aarde kruipt. En God schiep den mens naar zijn beeld; naar Gods beeld schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen. En God zegende hen en God zeide tot hen: Weest vruchtbaar en wordt talrijk; vervult de aarde en onderwerpt haar, heerst over de vissen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt.

En God zeide: Zie, Ik geef u al het zaaddragend gewas op de gehele aarde en al het geboomte, waaraan zaaddragende vruchten zijn; het zal u tot spijze dienen. Maar aan al het gedierte der aarde en al het gevogelte des hemels en al wat op de aarde kruipt, waarin leven is, (geef Ik) al het groene kruid tot spijze; en het was also (*Genesis 1:26-31*).

De draagwijdte van deze tekst heeft in sterke mate onze verhouding tot de dieren bepaald: ze zijn er voor ons. Dit belet niet dat er ook een en ander voor

de dieren voorbehouden wordt: ze krijgen het groene kruid 'tot spijze', waar mee ten minste impliciet een hiërarchie wordt ingesteld: eerst de mens, dan de dieren en tenslotte de gewassen, waarvan het zaaddragend gewas voor de voeding van de mensen en het groene kruid voor de dieren is geschapen. Dat de mensen de dieren zouden slachten en opeten, komt hier niet ter sprake (maar wordt ook niet verboden).

Voorlopig kunnen we hieruit besluiten dat voor de westerse mens het dier een ondergeschikt wezen is, hoewel het bijzonder sterk gewaardeerd wordt als gezelschapswezen. Het dier is ook nuttig: het kan lasten verdragen en het kan ons voeden. Niet alle dieren komen in aanmerking, omdat niet alle dieren als huisdieren kunnen doorgaan. Er zijn wilde dieren die we ofwel temmen en bijvoorbeeld in een circus laten optreden ofwel ongetemd laten, maar ze toch op de een of andere manier koesteren om ze aan de nieuwsgierigen te laten zien in zoölogische tuinen, in parken en reservaten. Van deze dieren maken we films die we dan laten zien aan de vele belangstellenden die zich voor de TV ontspannen en vermaken of die gewoon iets over andere levende wezens willen leren. De betekenis van het dier voor de mens is niet alleen meerzinnig, maar ook dubbelzinnig. We weten niet altijd hoe ons tot het dier te verhouden. Andermaal is de *Bonobo*-strip exemplarisch: we weten ons met bepaalde dieren verwant, maar in het dagelijks leven hebben we niet altijd een duidelijke kijk op de aard en op de grenzen van die verwantschap. 'Doodgewone' apen kunnen geen familie zijn, maar wat met sprekende bonobo's? Dit laatste is te gek, maar wat doen we met die in studiecentra ondergebrachte chimanseen en Orang oetans die getraind worden om vliegensvlug allerlei wiskundige permutaties uit te voeren?

3.

De dieren interesseren ons, we trekken ze aan, we bestuderen ze en we gebruiken ze – dat vinden we in alle beschavingen terug. Ze behoren tot de wereld, voor ons zijn ze wereldlijk, hoewel sommige soorten voor ons bijzonder vreemd, ja, zelfs enigmatisch zijn.

Hoe komen de dieren tot ons? Ze zijn ons in de voorstelling gegeven. Dit klinkt kantiaans, maar we bedoelen meer dan dat onze eerste kennismaking met een dier, bij ons een hond of een poes, ons in de voorstelling van de waarneming zou gegeven zijn. Die perceptie is er wel, maar het gaat meestal om de perceptie van een beeld van een dier, de voorstelling, zoals die in ensceneringen ontstaat. De eerste ontmoeting is wellicht zelden een rechtstreeks empirisch contact, maar veeleer een door beelden en verhalen bemiddelde ontmoeting. In plaats van een kantiaanse voorstelling moeten we het misschien eerder over een platoonse verbeelding hebben. De wereld waarin we als kind worden ingelijfd is een wereld waartoe ook de dieren behoren, waarin ze in een

netwerk van betekenissen een plaats hebben gekregen. Onze eerste kennismaking is er dus geen met 'het dier', maar met een ingebedde voorstelling, met een geïntegreerd beeld van een dier, met een levend wezen dat in verhalen zit vervlochten. Het gaat dus niet om 'een' dier, maar om een beertje bijvoorbeeld, dat in een wieg of een bedje of in het hele huis door gezelschap biedt. Sommige kinderen hebben al vlug een hele dierentuin in huis, apen, honden en katten, leeuwen, olifanten en panters, neushoorns en zeehonden met wie ze lange gesprekken voeren. Bovendien ontmoeten ze die niet alleen in huis, maar herkennen ze hun beestjes ook in hun boekjes en geliefde TV-programma's, zodat we kunnen zeggen dat het beeld, vanuit een bepaald perspectief een afschaduwing, aan het empirische contact met de beer, de hond en de poes voorafgaat.

Hoe uitgebreid is de reeks 'afschaduwings' en hoe groot is de afstand tussen het eerste beeld en het eerste empirische contact? Dat zal wel van vele toevallige omstandigheden afhangen. Wat wel een belangrijk feit is, is dat de eerste ontmoeting een imaginaire is, dat wil hier zeggen: gevat in het spel van de beelden en de verhalen, waarin beer, hond en poes bovendien nog niet naar dieren 'elders' verwijzen, maar figureren in een betekenisstructuur. Ze zijn imaginaire figuren, partners in het spel, werkelijke dingen in en van de wereld. Deze situatie geldt vooral in die middens waar geen huisdieren het leven delen, maar zelfs in het geval waar toch huisdieren zijn, spelen ze een analoge rol met de knuffelwezentjes in het bed en de personages in de boekjes en TV-programma's.

Natuurlijk maakt elk geestelijk gezond kind op een bepaald ogenblik een onderscheid tussen de hond-in-bed en de 'echte' hond die in tegenstelling tot het knuffeldier wel eens gevaarlijk kan zijn, echt blaft en ook tot bijten in staat is. De liefelijke sfeer krijgt een deuk en de haast symbiotische relatie met het knuffeldier raakt verstoord. De beer of hond wordt werkelijk een pluchen werkelijkheid die enerzijds wel een eigen bestaan in het verbeeldingsleven van het kind heeft, maar die anderzijds een deel van zijn zelfstandigheid moet inleveren, omdat hij tegelijk slechts een namaakbeer of -hond is. Elk kind komt vroeg of laat uit de platoonse grot om tot de ontdekking te komen dat de afschaduwings waarlijk afschaduwings zijn en dus verwijzen naar een werkelijkheid daar buiten.

4

We kunnen onze kindertijd niet zonder beren, honden of katten, kanarievogels, hamsters of vissen voorstellen. De overgang van het stoffige speelding – soms tot op de draad versleten, want overal en in duizend-en-één omstandigheden meegesleurd en wonderbaarlijk gered uit de wasmachine gekomen – naar het echte dier via de personages in verhalen en TV-programma's en/of de

gekoesterde huisdieren voltrekt zich bij iedereen. We leren allen het onderscheid maken tussen een dier-ding, een dier-personage en een dier-dier, dat niet langer een ding, een personage en natuurlijk ook geen mens is.

Dát we dit onderscheid maken, is een belangrijk feit in onze biografie en beschouwt onze omgeving als een progressieve stap in onze maturiteit; we laten een deel van onze kinderlijke naïviteit achter ons. Het maken van onderscheidingen lijkt op het eerste oog een formele aangelegenheid en blijft eenvoudig als we alleen maar stellen dat deze pluchen hond hier geen hond is zoals deze die we daar, in de tuin van de buurman, horen blaffen of als we stellen dat de zogenaamde Bonobo's in het Nero-verhaal alleen maar in een verhaal passen terwijl de apensoort chimpansee een totaal andere werkelijkheid is. Het maken van de genoemde onderscheiding geschiedt in een overgang: we geloven niet langer dat dit pluchen wezen hier een levend wezen is waarmee we kunnen praten en gelijksoortig is met het blaffende wezen daar bij de buurman dat we met 'Snoopy' aanspreken. Is het nu niet zo dat we in deze overgang veel, heel veel van onze imaginaire relatie met beer, hond en poes meedragen en dat we (of de meesten van ons) dit imaginaire stadium nooit volledig opgeven of definitief achter ons laten?

Zijn we kinderen van onze kindertijd, we hebben met ouder worden afgeleerd kinderlijk met dieren om te gaan, de groteske gevallen waarin dit niet gebeurt, zijn niets anders dan karikaturen van onze moeilijke verhouding tot het huisdier dat een quasi-subjectiviteit heeft meegekregen. In de karikatuur steekt niettemin een kern van waarheid. Zij onthult dat wij in onze omgang met het dier kind zijn van onszelf en dat we voor onze kijk op de wereld en op de samenhang der dingen onszelf als maat en maatstaf nemen. We subjectiveren, we projecteren en over de samenhang der dingen spannen we een subtiel netwerk van betekenissen en verhalen waarvan onze historiciteit de auteur is, die we niet van ons bestaan kunnen losmaken. Wereld en menselijke existentie vooronderstellen zichzelf en het is vanuit onze wereldlijkheid dat wij deelaspecten van de wereld exploreren en beschrijven. Aanvankelijk was onze visie op de wereld kinderlijk – dat zeggen we nu vanuit onze volwassen geleerdheid die we als norm nemen – maar naargelang onze ervaring en vorming ontvouwen we een andere visie op datgene wat we in de wereld aantreffen. Dit belet niet dat elke visie een product is van onze wereldlijkheid, van ons 'in-en-van-de-wereld-zijn'.

Deze werkelijkheid is altijd cultuurhistorisch ingebed en neemt bijgevolg andere gestalten aan naargelang de beschaving. Dat merken we aan de architectuur, aan onze eet- en kleedgewoonten, aan onze juridische en morele beoordelingen, aan onze religieuze gedragingen, aan onze preferenties in de verhouding tot de omgeving die we de natuur noemen, enzovoort. Elke beschaving bouwt, eet en kleedt en omkleedt zich, maar de modaliteiten verschillen.

In onze verhouding tot de dieren is dit niet anders. Naargelang de beschaving krijgen beren, honden en poezen andere connotaties waarvan de prefiguraties en de betekenisdraagwijdte soms bijzonder ver te zoeken zijn. Voor we een beer in zijn 'natuurlijk milieu' aantreffen – en wie heeft ooit zo'n beer (of een aap of een tijger) gezien? – is onze notie 'beer' via de ontelbare metaforen en zinnebeelden onze talige cultuur eigen in die mate van – hoe kan het anders? – antropomorfe projecties doordrongen, dat we hem bijvoorbeeld tijdens een gezellige wandeling in een heuvelachtige streek in Zuid-Frankrijk, in de eerste plaats als een representant van onze verbeelde beer herkennen. We zullen wellicht niet de naïviteit hebben om met die beer een gezellige conversatie te beginnen, ook zullen we het niet over Reynaert de vos hebben, maar we zullen wellicht reageren binnen het spel van onze vooroordelen waaruit de antropomorfismen niet zijn weg te denken. We hebben bovendien geen klaar inzicht in onze antropomorfe projecties. Wat stellen we ons van de beer voor als we hem zien, met een kloppend hart bespieden, of tot onze grote schrik echt tegen het lijf lopen? Gaan we als een gladiator een gevecht aan, verjagen we hem of maken we ons zo vlug mogelijk uit de voeten? Spreken we hem aan? Met dreigende woorden of met zoete woordjes om hem vriendelijk te stemmen? Ach, er zijn zoveel mogelijkheden, maar de kans dat we een houding aannemen die erin bestaat dat we met de beer omgaan zoals hij zichzelf ziet, dus met de beer zoals hij 'werkelijk', in wezen zou zijn, wars van elk cultureel vooroordeel, is onbestaande, omdat de menselijke existentie zonder vooroordelen en vooropstellingen geen menselijke existentie is. Van een beer kunnen we dit misschien nog verwachten, maar de mens zien als een onbeschreven blad is onzin.

5

Vertellen we op een warme zomeravond voor een gezelschap dat we de laatste tijd zo slecht slapen, omdat we elke nacht door muggen worden geplaagd en pas laat kunnen indommelen wanneer we een goed aantal van deze beesten tegen de muur of het plafond hebben platgeslagen met als gevolg akelige bloedvlekken die onze slaapkamer ontsieren, dan zullen onze toehoorders eerder met ons dan met de muggen en hun nageslacht medelijden hebben. De meest empathische toehoorders zullen zelfs 'bravo!' uitroepen. Stel nu dat we tijdens zo'n zwoele nachten niet door muggen worden geplaagd, want een goed afsluitende hor zorgt ervoor dat we, niet door het ongedierte gestoord, 's nachts het raam kunnen openlaten, maar wel door elkaar achterna hollende katten die daarna aan het janken gaan, en dat we, moegetergd, erin geslaagd zijn er enkele te vatten en ze tegen de gevel van het huis dood te slaan, zodat we daarna een en ander hebben moeten opkuisen, dan zal het gezelschap niet met dezelfde sympathie, maar met afgrijzen naar ons wedervaren luisteren. De blikken zouden afkeuren,

sommige dames zullen niet 'bravo!' uitroepen, maar misschien aan het gillen slaan of toch tenminste tranen in de ogen krijgen. De heerlijke maaltijd met de gekoelde *Montrachet* zou niet langer smaken. Misschien zou zelfs iemand boos opstaan en het huis verlaten, zeggend dat we beulen zijn. Hoe zou het gezelschap reageren op de stelling dat katten en muggen toch slechts dieren zijn – waarom zouden we nu een onderscheid maken tussen het platslaan van tergende muggen en van evenzeer tergende jankende katten die ons uit de slaap houden, terwijl we 's anderendaags echt fris moeten zijn voor onze verantwoordelijke maatschappelijke taken?

Op zo'n manier katten doden vinden we wreed en dus ... onmenselijk. Bovendien gaat het om de eigendom van een buur en bijgevolg stellen we een strafbare daad. We houden het bij het onmenselijke, in de zin van inhumaan en niet in overeenstemming met de menselijke waardigheid. Het gaat hierbij niet zozeer om de katten zelf, maar om de manier waarop we ze doden. Vinden we dat onze poes een te groot nest jongen produceert, dan zal onze omgeving wellicht heel wat toleranter staan tegenover het feit dat we die jongen in een zak binden en ergens begraven of in het kanaal gooien. Men kan er ons hoogstens attent op maken dat er tegenwoordig elegantere manieren zijn om een overtollige kroost katten te voorkomen, waarmee men tegelijk te kennen geeft dat het nogal duidelijk is dat we ons huis niet vol katten moeten stoppen, dat we er 'wel iets moeten mee doen'.

Niet het doden van dieren gaat voor inhumaan door, wel de wreedheid die ermee gepaard gaat. Daarom hebben we maatregelen ingesteld om 'onnodige wreedheid' bij het transport van runderen en varkens en bij het slachten te beteugelen; daarom ook is er protest geweest tegen het uit voorzorg massaal vernietigen van hele veestapels; daarom ook onze bescherming van bedreigde diersoorten en onze kritiek op bepaalde jachtpraktijken. We moeten echter vaststellen dat we hierin selectief zijn. Het massaal verdelgen van insecten of het op het plafond platslaan van muggen vinden we niet inhumaan, hoogstens wansmakelijk door het resultaat van de bloedvlekken. Vanwaar dit onderscheid? Vanuit een abstraherend rationalistisch gezichtspunt is er geen reden om een onderscheid te maken. In beide gevallen van het pletten van muggen en poezen tegen de muur, hebben we gewelddadig dieren gedood. Het 'alledaagse' antwoord is dat de dieren *niet* gelijk zijn en dat we een onderscheid naar grootte maken: hoe groter het dier we doden, hoe problematischer. Dit is een feitelijke overtuiging waarvoor weinigen een verklaring hebben – men aanvaardt dit standpunt zonder meer. Het niet gefundeerde feit echter dat we ook een onderscheid maken tussen huisdieren en wilde dieren doorkruist het al genoemde argument van de grootte. Bovendien zijn er op wereldschaal allerlei culturele onderscheidingen die in de westerse wereld op het eerste oog niet meespelen: sommige dieren zijn heilig, demonisch, magisch, onrein; sommige *moeten* gedood worden, andere zijn onaantastbaar; sommige dieren *moet* men

voor het offer voorbehouden en in het perspectief van het ritueel gekoesterd, andere zouden onheil meebrengen indien men ze voor de ritus zou gebruiken, enzovoort. Kortom, in de beschaving ingebedde gebruiken en gewoonten conditioneren de beoordeling: wat en hoe we mogen of moeten doden kent een situationeel gebonden regulering die, hoe onduidelijk ook, onze wreedheid inperkt en over onze humaniteit waakt. Dat deze reguleringen fluctueren, staat buiten kijf. In de westerse wereld groeit een bezorgdheid om het voortbestaan van bepaalde diersoorten in de westerse en niet-westerse wereld. Er zijn ideeën van natuurbehoud – wat dit ook moge betekenen – gegroeid die we vanuit een zin voor een vage natuurreligiositeit en een even vaag moreel respect voor het gegevene (en verder niet gespeend van een dosis exotisme, sentimentalisme en conservatisme) ondersteunen. Het klinkt inderdaad allemaal heel onduidelijk en onzeker; niettemin is er een toenemend besef dat het niet goed is louter berekenend en utilitair met het dierbestand om te springen – zoals men dat ook niet met het bosbestand wil. De heideggeriaanse kritiek op het instrumentele berekenende denken en het pleidooi om ‘de aarde te redden’ heroriënteert vele gemoederen in de westerse wereld. We kunnen zelfs gewagen van een nieuw type devotie voor bergen en bomen, voor diersoorten en landschappen; kerkelijke diensten maken plaats voor de zondagse wandeling in een natuurreservaat; er ontstaan natuurplegrimages; en zoals het bij elke nieuwe verering past verandert ook het consumptie- en eetgedrag dat met de nieuwe liefhebberij rekening houdt.

6

Zijn er heel wat beschavingen die bepaalde dieren magisch-animistisch in het ene geval gevaarlijk, in het andere heilzaam vinden of die in dieren reïncarnaties zien, uiteindelijk maken die beschavingen een onderscheid tussen mens en dier. Vele initiatierituelen beklemtonen de noodzakelijke afstand die de jonge volwassene moet veroveren; zij mogen zich niet als dieren gedragen, dat wil zeggen ‘ongeordend’ (seksueel) leven, zo zullen ze ook niet als dieren sterven en begraven of gecremeerd worden. Wat hier voor ‘dierlijk’ doorgaat, is natuurlijk een figuur of vinden we in ontelbare figuren terug. Vaak wordt het dierlijke met het infra-humane of met het monsterachtige of het diabolische geassocieerd. We treffen dit bijvoorbeeld aan op de kapitelen van de romaanse kerken en in de hellevoorstellingen in de christelijke schilderkunst. Het dierlijke is vaak zinnebeeld van het chaotische en het ongebreidelde. De beschaving staat haaks op dit ongeordende en heeft dus als taak de dierlijke natuur te overheersen, te temmen of zelfs ritueel te doden. Vermoedelijk moeten we in dit licht de tauromachie of het stierengevecht zien. Natuurlijk ontbreekt ook hier de dubbelzinnigheid niet: de stier is een edel dier, zodat van de matador verwacht wordt dat hij op een edele, kunstzinnige, virtueuze manier doodt. De

verlichte mens uit Noordwest-Europa zal deze praktijk in de arena barbaars vinden, terwijl de mediterrane mens – zowel mannen als vrouwen – voor zo'n verwijt de schouders zal ophalen en de noorderling in de schoenen zal schuiven dat hij geen levenskunst kent.

Nu de religieuze inspiratie uit ons wereldbeeld traag maar zeker schijnt te verdwijnen of voor een andere, een natuurreligieuze, plaatsmaakt, valt ook het nadrukkelijk onderscheid tussen mens en dier in ongenade. In de Angelsaksische vakliteratuur heeft men het in toenemende mate over 'human and non-human animals'; kinderen in de lagere school krijgen – soms tot hun grote verbazing – te horen dat zij, zoals alle mensen, zoogdieren zijn en in TV-programma's, vooral de *National Geographic Channel*, leren we hoe 'menselijk' de dieren leven: ze zouden kunnen denken en talig zijn, ze hebben sociale en politieke structuren, ze hebben sociaal-psychologische relaties, hebben een gedifferentieerd seksueel en erotisch leven, ze maken zich zorgen over de toekomst van hun nakomelingen, ze raken in allerlei omstandigheden sterk geëmotioneerd. Alleen hebben de vorsers nog geen artistiek en religieus leven ontdekt, maar zoiets zullen de wetenschappers wel vroeg of laat ontdekken.

Over dieren spreken alsof ze zich menselijk gedragen, is niet langer een denkbeeld van kinderen of een fantasie in sprookjes en stripverhalen. De nog niet zo lang geleden en nu populair geworden bonobo's zijn nu eenmaal *mensapen*. Dat wil zeggen dat ze op mensen lijken en dat ze in hun verschijning aan ons verwant zijn. Kunnen we ontkennen dat we ons in hun bewegingen en uitdrukkingen herkennen, dat we bij die uiterst interessante – en dus geen doodgewone – apen gedragingen kunnen zien die op agressie, jolijt, bedachtzaamheid, beminnelijkheid en verwondering lijken?⁴ Maar bestaat de dubbelzinnigheid er niet in dat we tegelijk geloven en niet geloven dat al die menselijkheid er is?

In de alledaagse omgang met huisdieren is de antropomorfe projectie vanzelfsprekend, anders zouden we geen huisdieren houden; de quasi-subjectiviteit, resultaat van het domesticeren en temmen, is waarlijk een eigenschap van het huisdier, zodat het slechts vanuit de mens te begrijpen is. De hond en de kat zijn daarom verlijfelijkingen van de mens, ze liggen in het verlengde van onszelf, ze maken deel uit van onze huiselijke levensscenering. Dat was destijds nog veel sterker in de pre-industriële landbouw: alles wat op en rond het erf liep behoorde tot het familiale economische leven, waarbij de instrumentele rede aan de affectief-sociale ondergeschikt was. Vandaag is in de westerse stedelijke beschaving de verhouding tot de huisdieren een gesofisticeerde relatie met gesofisticeerde hondjes en poesjes die een leven toebedeeld krijgen alsof het om uiterst verwend prinsesjes gaat.

Dieren krijgen hun gestalte en verschijningsvorm in onze voorstelling zoals die door de beschaving is geconditioneerd. Als we het over dieren hebben,

over heel specifieke dieren, dan zetten we een wereld in, een referentiekader waarin dat dier betekenis heeft. Verandert het referentiekader, dat gebeurt niet zelden, dan veranderen de dieren. Er is niet zo maar een hond, we hanteren in het dagelijks leven geen louter begrip of een schema waarmee we in de verbeelding iets algemeen als een vierpotig wezen voorstellen dat ver afstaat van het concrete van de ervaring. Tegenover dit kantiaanse schema⁵, dat uiteraard niet losstaat van wat we hebben geleerd, citeren we liever Shakespeare die zijn Macbeth laat zeggen dat er niet zo maar mensen zijn als een van zijn huurmoordenaars zijn zelffierheid wil affirmeren door te stellen dat zij mannen zijn:

Ja, op de lijst staat gij gekend als mannen,
 Zoals men setter, windhond, bastaard brak,
 Fik, dashond, poedel, alle honden noemt:
 Die ranglijst onderscheidt wie vlug, wie traag,
 Wie listig, wie een goede waker is
 En wie een jachthond, elk naar de eigenschap
 Die in haar mildheid de Natuur hun schonk;
 Hij krijgt dus een bijzondere benaming,
 Al geeft de catalogoog hun allemaal
 De naam van hond. (*Macbeth* III, 1.91-100a; vertaling: Willy Courteaux).⁶

De schema's van dieren komen tot werkelijkheid als zij dank zij de metaforisatie betekenis krijgen. Door overdacht nemen zij een plaats in in een referentiekader. Zo is de slang 'het listigste van alle dieren des velds' geworden (*Genesis* 3:1) en kan Lady Macbeth vanuit die geijkte metaforisatie haar man aanmanen dat hij 'als een onschuldige bloem moet lijken, maar moet zijn als de slang die eronder zit' (*Macbeth* I, 5.65b-66a).

Wat blijft er van de dieren over als ze buiten elk metaforiserend referentiekader zouden vallen? Zouden er nog trouwe honden en valse katten, moedige leeuwen en fiere flamingo's, bloeddorstige hyena's en bevallige gazellen rondlopen? En zouden de bonobo's niet ophouden grappig te zijn en nog alleen doodgewone apen worden, kantiaanse schema's? Of de dieren daar iets zouden mee verliezen, kunnen we niet weten (hoewel velen daar eindeloos lang willen over redetwisten), maar de wereld, de onze, de enige die we hebben, zou armer worden, want we zouden het moeten stellen zonder Ovidius' *Metamorfosen* en zonder de kapitelen van Vezelay, we zouden heel wat uit het poëtische oeuvre van Gezelle en Rilke moeten missen en van het picturale werk van Jeroen Bosch en Marc Chagall zou niet veel overblijven. We hebben de dieren nodig, niet zozeer deze van Darwin of van Köhler, wel en vooral deze van de literatuur en van de schilderkunst die ons over alle schema's heen onze ogen voor de wereld – waartoe ook de dieren horen – openhouden. Het zijn de

metaforisaties, die ons mentale leven voeden, die de dieren uit de mogelijke vergetelheid hebben gehaald. Hun bestaan is een wereldlijke aangelegenheid en het is vanuit een beschouwing van de wereldlijkheid van de wereld dat we op een onmenselijke behandeling van de dieren kritiek kunnen formuleren, niet vanuit het dier 'an sich' of het objectivistische dier dat het magerste product van onze verbeelding is.⁷

Neen, de wetenschappelijke dierpsychologie bestudeert geen waarachtiger aap of hond dan diegene die in de evocatieve literatuur voorkomt, zoals in de novellen van Anton Koolhaas. Deze dierpsychologie, die haar concepten uiteraard uit de 'humanistische' psychologie haalt, heeft alleen andere voorstellingen, nieuwe voorstellingen van apen en honden gecreëerd, het zijn de verwetenschappelijkte apen en honden, 'bewoners' van laboratoria, subjecten van het experiment, gedrilde actoren in het onderzoek. Voorzichtige psychologen zijn zich daarvan bewust en blijven, zoals Adolf Portmann, bij de gedachte dat het dier raadselachtig is⁸. Deze dierpsychologie is een wetenschappelijk specialisme naast andere. Meet het zich geen ideologische pretenties aan, zoals het *per se* willen uitwissen van de verschillen tussen mens en dier, dan is er voor de reflectie geen reden om argwaan te koesteren en op de 'category mistakes' te wijzen.

7

Dieren zijn geen mensen en mensen zijn geen dieren. Als mensen verdierlijken, hebben we het niet over dieren, maar over mensen die op de een of andere manier hun waardigheid verliezen, afstompen, onverschillig of bijzonder grof reageren. Dieren vermenselijken doen we onvermijdelijk tot op zekere hoogte, hoewel dit een delicate aangelegenheid is. In beginsel aanvaardt elke beschaving een zekere vermenselijking, maar tegelijk stelt ze grenzen, dit om zowel mens en dier te beschermen, de mens tegen zijn verdierlijking in de vermenselijking van het dier, het dier tegen de onmenselijke behandeling.

Het antropomorfisme, dat onvermijdelijk is omdat wij onszelf in de perceptie (en projectie) inzetten, komt steeds ter discussie wanneer we het over de verhouding mens-dier hebben, zoals in een aantal interessante essays van Jacques Dewitte⁹, die aandacht vraagt voor een kritisch antropomorfisme in tegenstelling tot het naïeve of sentimentele antropomorfisme dat we aantreffen bij sommige bezoekers van de dierentuin of in nog groteskere vormen in de patisserieën waar dames met hun schoothondje allerlei lekkers komen degusteren. Het merkwaardige is nu dat wij de indruk hebben dat bepaalde dieren zich gemakkelijker dan andere tot het antropomorfisme lenen en dat juist daarom deze het sterkst in de metaforisering betrokken worden. Honden en paarden, apen en katten laten zich in de wereld assimileren en schijnen bereid te zijn zich aan ons aan te passen, zodat we zelf een zekere empathie kunnen

ontwikkelen om ze beter te verzorgen als dit nodig is. De relatie blijft natuurlijk asymmetrisch, want het zoömorfisme die sommige onderzoekers in het 'bewustzijn' van dieren vooronderstellen, kent niet de kritische, metaforiserende of organisatorische afstandname die wij in onze – liefst kritische – vermenschelende projectie kennen. Wellicht beschermt zo'n zoömorfisme hoogstens het bestaan van de mens, zoals in het uiteindelijk dierlijke bestaan van de destijds in Indië ontdekte wolfskinderen, die bij hun ontdekking nog nauwelijks te 'her-menselijken' waren, maar een dierlijke visie op de mens die in circussen en dierentuinen, in verhalen en wetenschap gestalte krijgen is onbestaande. Vandaar dat het eigenlijk van gezond verstand getuigt kritisch te blijven ten aanzien van de hypothesen die over onze verwantschap met (bepaalde) dieren uitspraken doen. De verwantschap is eerst en vooral metaforisch, terwijl de biologische steeds een abstractie en reductie doorvoert en slechts kan vergelijken wat na simplificatie te vergelijken valt. Hierbij sluit men de menselijke uniciteit uit die erin bestaat dat we, bijvoorbeeld, een essay kunnen schrijven zoals het onderhavige opstel. Het kritisch antropomorfisme dat we met Jacques Dewitte delen, is tegelijk een kritisch humanisme dat de menselijke uniciteit niet wil loochenen of in de menselijke 'soort' geen diersoort wil zien die op een voorlopig onverklaarde manier de evolutionistische richting is uitgegaan die we (menen te) kennen. De menselijke uniciteit valt niet te verklaren en het humanisme dat we voorstaan en dat zichzelf niet misprijst door steeds eerst het dierlijke te zien, is een goede zaak die ons, ondanks het kwaad in de wereld, dankbaar en vreugdevol stemt. We kunnen heel goed Marc Sleens 'Bonobo's' begrijpen die Nero niet komen zoölogiseren, maar die, integendeel, in het gezelschap van de mensen willen vermenschelijken. In het hedendaagse (mythische) referentiekader van de antropoïde status van de bonobo, noemen ze zich vanzelfsprekend 'bonobo's', want dat schijnt het paspoort bij uitstek te zijn tot mens en wereld; ze mikken op een soort regularisatie ... die het verhaal hen niet gunt, vandaar dat ze naar het oerwoud terugmoeten, naar de natuur, waar ze, nu ze kunnen spreken, niet langer op hun plaats zijn en het slachtoffer zullen worden van de wreedheid van de dieren.

Noten

¹F.J.J. Buytendijk, *Mens en dier*. Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum (aula 474), 1972, p. 149.

²In: *De Standaard* van 6 oktober 2001.

³We nemen de uitgave van Het Nederlandsch Bijbelgenootschap, Amsterdam, 1955.

⁴Het loont de moeite boeken in te zien zoals: Frans de Waal & Frans Lanting, *Bonobo. De vergeten mensaap*, Utrecht-Antwerpen, Kosmos – Z & K – uitgevers, 1997.

⁵Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 141.

⁶Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1959.

⁷Over de ontwikkeling naar het objectivisme in de dierbeschrijving, in het bijzonder in de nomenclatuur, zie: Jan Hendrik van den Berg, *De kop van de bromvlieg. Een metabole studie*, Nijmegen, SUN, 2001.

⁸zie: Adolf Portmann, *Het sociale leven der dieren*. Utrecht-Antwerpen, Het spectrum (aula 83), 1962, p. 336.

⁹Jacques Dewitte, 'Animalité et humanité. Une comparaison fondamentale. Sur la démarche d'Adolf Portmann', in: *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXVII, 1999, nr. 115, pp. 9-31; 'Noblesse oblige. Réflexions sur la dignité et l'indignité de l'homme à partir de l'oeuvre de H. Hediger', in: *La dignité de l'animal* (Le champ éthique nr. 36), Genève, Labor et Fides, 2000, pp. 69-88.