


“Animal Liberation” : ’n Kritiese bespreking vanuit ’n Filosofies-veekundige perspektief

deur

Johan Francois Kluyts

Tesis ingelewer ter gedeeltelike voldoening aan die vereistes vir die
graad MPhil in Toegepaste Etiek in die
Fakulteit Lettere en Sosiale Wetenskappe,
Universiteit van Stellenbosch

The crest of the University of Stellenbosch is centered behind the text. It features a shield with a red and white design, topped with a crown and a banner. The Latin motto "Pectora subiciant cultus recti" is visible at the bottom of the crest.

Studieleier: Prof. J. P. Hattingh
Fakulteit Lettere en Sosiale Wetenskappe
Departement Filosofie

Desember 2012

Verklaring

Deur hierdie tesis elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (derhalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

F gugo dgt"2012

OPSOMMING

1. Die doel van die eerste hoofstuk was om 'n kort inleiding tot die studie te gee. Filosofie is die strewende en soeke na wysheid; om te weet wat 'n deugsame lewe is, en om te weet wat moreel korrek en aanvaarbaar is. Ons verhouding met diere, ons ingesteldheid teenoor diere, asook die manier hoe ons diere behandel, is slegs enkele van die kwessies wat filosofie dwing om daarvoor na te dink. 'n Belangrike vraag in die verband is die volgende: Is dit moreel aanvaarbaar om vleis te eet, of moet die mens 'n vegetariese dieet volg? Om hierdie vraag te beantwoord word die "Animal Liberation"-argument, soos aangebied deur Peter Singer, krities ontleed. Is hierdie argument in staat om ons kommer oor die behandeling van diere met menslike belange te balanseer?

2. Om die mens se houding en ingesteldheid teenoor diere beter te verstaan, word 'n oorsig van die Joods-Christelike en filosofiese tradisies in Hoofstuk 2 gedoen. Die verskillende sienings, wat verband hou met hierdie tradisies, word ook kortliks bespreek. Die Joods-Christelike siening is gebaseer op 'n spesifieke vertolking van Genesis en die idee van menslike heerskappy. Die filosofiese sienings van die morele status, en gevolglik ook die morele inagneming van diere, kan in drie kategorieë, naamlik indirekte teorieë, direk-maar-ongelyke teorieë en die gelyke-morele-status teorieë, opgedeel word.

3. Die aard en omvang van die beesvleisproduksie-debat word in Hoofstuk 3 bespreek. Die belangrikste kwessies, onderliggend aan hierdie debat, het betrekking op die omgewingsimpak van vleisproduksie, sosio-ekonomiese en menslike gesondheidskwessies, asook etiese kwessies wat verband hou met die onaanvaarbare behandeling van diere. Die gevolgtrekking is dat die meeste aanvalle op vleisproduksie eensydig is en ook nie konteks in ag neem nie.

4. Die "Animal Liberation"-argument word in Hoofstuk 4, 5 en 6 krities ontleed vanuit 'n logiese perspektief met behulp van die sogenaamde FRISCO-metode – waarin die klem val op die Fokus van die argument, Redes wat aangevoer word vir die konklusie, die gehalte van die afleidings, die Situatie of konteks van die argument, en die helderheid van die argument. Die gevolgtrekking is dat die argument nie objektief en rasioneel is nie, en gebuk gaan onder denkfoute, vals stellings en emosionele taal. Idees, konsepte en beginsel word ook nie konsekwent toegepas nie. Die argument is dus nie betroubaar nie.

5. In Hoofstuk 7 word die bevinding van die tesis gestel, naamlik dat die “animal liberation” benadering nie ‘n betroubare argument vir ’n vegetariese dieet kon formuleer nie. Die argument was ook nie in staat om ons kommer oor diere met menslike belange te balanseer nie, en het in die proses menslike waardigheid en vryheid gekompromitteer. Die mens se houding en behandeling van diere, moet egter verander.

ABSTRACT

1. The purpose of the first chapter was to give a short introduction to the study. Philosophy is the search for wisdom; to know what a virtuous life is and to know what the morally correct thing to do is. Our lifelong relationship with animals, our attitudes towards them and the ways we treat them are some of the issues that beg philosophers to think. An important question in this regard is if it is morally correct to eat meat or should humans become vegetarian. To answer this question the ‘Animal Liberation’ argument, as presented by Peter Singer, was critically analyzed. Does this argument balance our concern for animals with human interests?

2. To understand our attitude towards animals, reviews of the Judeo-Christian and philosophical traditions were done in Chapter 2. The different views related to these traditions were also discussed. The Judeo-Christian view is based on the interpretation of Genesis and the idea of human dominion. Philosophical views on the moral status of animals and moral consideration of animals can be classified in three categories namely indirect theories, direct-but-unequal theories and equal moral status theories.

3. The nature and extent of the current beef production debate was discussed in Chapter 3. The most important issues were the environmental impact of beef production, socio-economic and human health concerns as well as ethical issues related to the inhumane treatment of animals. It was then concluded that most attacks on beef production were biased and did not take context into account.

4. The ‘Animal Liberation’ argument was critically analyzed from a logical perspective in Chapter 4, 5 and 6 by using the so called FRISCO approach – with emphasis on the Focus of the argument, Reasons given for the conclusion, the quality of Inferences, the Situation or context of the argument as well as the Clarity of the argument. This argument lacks objectivity and rationality. It includes a number of fallacies, false statements and emotional language. Ideas, concepts and principles were not applied consistently. The argument was therefore found to be unsound.

5. In Chapter 7 the conclusion was stated namely that the “animal liberation” approach could not formulate a sound argument for a vegetarian diet. The ‘Animal Liberation’ argument was also unable to balance our concern for animals with human interests, in the process compromising human dignity and freedom. However, human attitudes towards animals and the treatment of animals need to be improved.

VOORWOORD

Een van die belangrikste besluite wat die mens nog geneem het was die domestikasie van diere. Hierdie domestikasie het 'n geweldige impak op die mens se leefwyse en menslike samelewing gehad. Hierdie domestikasie het egter ook diere se lewenslange verhouding met mense begin en beïnvloed. 'n Verhouding wat ongelukkig nie altyd deur simbiose, soos wat die diere sou verkies, gekenmerk word nie, maar ook deur onderdrukking, uitbuiting, pyn en lyding.

Dit is in die woorde van die profeet Sagaria waarin die mens se siening van diere en houding teenoor diere, baie duidelik saamgevat word:

“Wees 'n herder vir my slagskape; hulle kopers maak hulle dood, sonder om skuldig te voel; hulle verkopers sê: Geloofd sy die Here; ek word ryk! En hulle herders het geen medelyde met hulle nie. (Sagaria 11:4,5)

Alhoewel hierdie stellings 'n baie dieper simboliese betekenis het, is dit juis die letterlike vertolking daarvan wat filosowe moet dwing om die mens se houding en ingesteldheid teenoor diere te oordink en te ondersoek.

Die mens se denke oor diere moet, en het tot 'n mate, verander van denke in terme van die morfologie, anatomie, fisiologie, reproduksie, voeding, teling, genetica, gedrag en selfs die ekonomie van diere tot denke in terme van die mens se verhouding met diere, ons ingesteldheid teenoor diere, ons behandeling van diere en selfs denke oor diere se unieke behoeftes. Onderliggend hieraan is dat hierdie denke egter steeds gegrond is op slegs die instrumentele waarde wat diere vir mense kan hê.

Die kernprobleem van hierdie studie sal daarom in terme van die volgende vrae opgesom en aangespreek word: Hoe het die mens se unieke verhouding met diere ontstaan en hoe gaan ons die aanvaarbaarheid al dan nie, daarvan ondersoek? (Voorwoord, Hoofstuk 1 en 2). Wat behels hierdie verhouding? (Hoofstuk 2). Is hierdie verhouding aanvaarbaar en wat is die gevolge daarvan? (Hoofstuk 3 en 4). Indien hierdie verhouding nie aanvaarbaar is nie behoort ons dit te verander? (Hoofstuk 4, 5 en 6). Indien ons dit verander, hoe moet ons dit doen? (Hoofstuk 4, 5 en 6). Wat gaan die gevolge van die verandering, vanuit 'n Suider-Afrikaanse perspektief, wees? (Hoofstuk 7). Hierdie ondersoek sal afgesluit word deur 'n gevolgtrekking (Hoofstuk 7).

Ek wil graag die volgende persone en instansies bedank en verseker van my opregte waardering:

Professor Johan Hattingh vir wysheid, insig, aanmoediging, leiding en ondersteuning.

Al die doseerpersoneel van die Departement Filosofie deur wie ek na wysheid kon strewe.

Liesl vir ondersteuning, administrasie en selfs koffie.

Al die skrywers wie se werk ek kon lees en gebruik in hierdie studie.

Die Universiteit Stellenbosch vir die voorreg en geleentheid om weer student te wees.

My familie vir vriendskap en belangstelling.

Barbara en Ilse vir liefde, begrip, ondersteuning, eindelose besprekings en gelukkige tye saam.

Ons Hemelse Vader vir die geleentheid om hierdie studie te voltooi.

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1	Algemene Inleiding	1
HOOFSTUK 2	Tradisionele godsdienstige en filosofiese sienings van diere	6
	2.1. Inleiding	6
	2.2. Tradisionele sienings van diere	6
	2.2.1. Joods-Christelike tradisie en geloof	7
	2.2.2. Filosofiese tradisie	13
	2.2.2.1. Algemene oorsig	13
	2.2.2.2. Klassieke Griekse en Middeleeuse sienings	16
	2.2.2.3. Modernistiese sienings	18
	2.3. Verandering in die tradisionele siening	22
	2.4. Spesies-isme	29
	2.5. Samevatting	31
HOOFSTUK 3	Die vleisproduksiedebat	33
	3.1. Inleiding	33
	3.2. Ekologiese kwessies	34
	3.3. Sosio-ekonomiese en gesondheidskwessies	43

3.4. Etiese kwessies	49
3.5. Gevolgtrekking	53
HOOFSTUK 4 Evaluering van <i>Animal Liberation</i> : Deel 1	55
4.1. Inleiding	55
4.2. Raamwerk vir argumentevaluering	56
4.3. Ondersoek van die dierebevrydingsargument	60
4.3.1. Fokus	61
4.3.2. Redes en Inferensie	63
HOOFSTUK 5 Evaluering van <i>Animal Liberation</i> : Deel 2	74
5.1. Inleiding	74
5.2. Denkfoute	74
5.3. Non-kontradiksie / Konsekwentheid	83
5.4. Weerhouding van relevante inligting	92
5.5. Vals stellings	94
5.6. Opsommende gevolgtrekking	99
HOOFSTUK 6 Evaluering van <i>Animal Liberation</i> : Deel 3	101
6.1. Inleiding	101

6.2. Situasi	101
6.3. Klarheid / Duidelikheid	102
6.3.1. Emosionele woordkeuse	103
6.3.2. Definisies	106
6.3.3. Onduidelikhede	108
6.4. Verdere substantiewe kritiek	111
6.5. Oorsig	120
HOOFSTUK 7 Algemene gevolgtrekkings	122
VERWYSINGS	131

HOOFSUK 1

Algemene Inleiding

Moraliteit handel oor geen geringe saak nie, maar oor hoe ons behoort te leef (Sokrates, in Plato se *Republic*, c.390 BCE). Om te bepaal hoe ons in ons privaatlebens moet leef is moeilik genoeg; om 'n regverdigde gemeenskap te ontwikkel is selfs moeiliker; om 'n regverdigde, volhoubare en biodiverse manier van lewe op aarde te skep is 'n bykans onbegonne taak (VanDeVeer & Pierce 2003: 1). Dit lyk of ons, as lede van die spesie *Homo sapiens*, nie opgewasse is vir hierdie taak nie. Ons kibbel oor nietighede terwyl die onbeheerde en onverantwoordelike groei in die menslike bevolking voortduur, tydens die grootste vloed van spesies-uitwissing sedert die laaste Ystydperk, en tydens onomkeerbare, mens-geïnduseerde veranderinge in daardie prosesse wat, tot dusver, lewe op aarde kon onderhou. Die ekologiese krisis is nie 'n enkel diskrete probleem nie, maar eerder 'n massiewe mosaïek van onderling verweefde probleme wat die mens, diere en alle ander entiteite nadelig beïnvloed (Nash 1991: 23). Ekologiese probleme stel ook nie bloot wetenskaplike, tegnologiese, politieke of strategiese vrae nie. Dit is fundamenteel morele kwessies aangesien dit mensgemaak is en deur mense aangespreek moet word. Ekologiese perspektiewe dring aan op morele waardes en dit behels houdings en optredes wat as moreel reg of verkeerd, goed of sleg, aanvaarbaar of onaanvaarbaar, geoordeel kan word. Ekologiese probleme is daarom ook morele uitdagings wat geen persoon of groep persone kan ignoreer of verwaarlos nie.

Reeds in 1798 het Thomas Malthus gewaarsku dat die mens se begeerte om voort te plant, 'n situasie sal skep waar bevolkingsgroei die unieke dra vermoë van die aarde sal oorskry (Tietenberg 1996: 2). Veral omdat moderne tegnologie die limiete voortdurend kon verhoog, het die mens egter, in sy stryd om oorlewing en vooruitgang, nie ag geslaan op hierdie waarskuwing nie. Oor tyd het die mens ook sy ingesteldheid verander van 'aanpas' by die omgewing tot 'bestuur' van die omgewing. Gedurende die vroegste tye was die mens deel van die natuur, nou is hy die buitestaander en die uitbouter. Mens en natuur is nou twee verskillende entiteite en mens is die oorheerser (White 2003: 55). Met hierdie oorgang word diere en die omgewing ook net as hulpbronne gesien; hulpbronne wat slegs instrumentele waarde vir die mens kan inhou. Die mens beskou homself ook nie as 'n gelyke lid van die omgewingsgemeenskap nie en verkeer, as gevolg van verskeie tradisies, soos onder andere die klassieke Griekse humanisme, Cartesiaanse dualisme en Joods-Christelike leerstellinge, onder die wanpersepsie dat hy 'n verhewe en onaantasbare posisie beklee (Taylor 2003a: 82).

Hierdie geweldige bevolkingsgroeï het die vraag na voedsel, in terme van sowel kwaliteit as kwantiteit, eksponensieel verhoog. 'n Vraag waaraan slegs voldoen kon word deur die revolusionêre veranderinge wat in tradisionele boerdery-metodes plaasgevind het. Hierdie verandering is veral moontlik gemaak deur die ontwikkeling van tegnologies gevorderde intensiewe produksiestelsels (die sogenaamde 'fabrieksplase') en die ondersteuningsdienste vir daardie stelsels. Veeboerdery het in die proses drasties verander van die eens simbiotiese verhouding tussen mens, dier en natuur na 'n verhouding wat gekenmerk word deur misbruik, uitbuiting en wanbestuur (Rollin 2009: 495).

In die woorde van Wilkinson (1980: 8), is dit in diere en met diere waar die mens naby aan homself kom; hul blote vorme verklaar beide ons verwantskap en ons verskille. Ons het egter 'n lang dubbelsinnige en teenstrydige lewe saam met diere gelei; ons het hulle ons troeteldiere en metgeselle gemaak, maar ook ons slawe, ons simbole en ons kos. Alhoewel ons diere soms met welwillendheid en liefde behandel het – selfs in die kring van ons wêreld ingebring het – het ons hulle eerder gesien as die roumateriaal wat ons werk verrig en ons produkte voorsien, sonder om die feit dat hulle mede-lewende-wesens is, in ag te neem. Alhoewel dit soms aanvaarbaar is om diere te gebruik om die mens se welsyn te bevorder, vereis dit ingesteldhede van veeboerdery en rentmeesterskap wat feitlik nie meer bestaan nie. Erger nog is die feit dat diere waarvoor ons tot dusver geen nut kon vind nie, as irrelevant beskou word; ons vernietig hulle habitat en bedreig hulle voortbestaan. Alhoewel ons kommer oor die lot van diere nooit groter was as juis nou nie, is ons ook pynlik bewus van die feit dat ons feitlik niks kan doen om hulle situasie te verander nie (Wilkinson 1980: 9).

Dit was veral die invloedryke "Animal Liberation"-argument, soos aangebied deur die bekende filosoof Peter Singer (1975; 1995), wat 'n totale nuwe bewustheid by morele agente, ten opsigte van die mens se afkeuringswaardige houding en ingesteldheid teenoor diere en die mens se onaanvaarbare mishandeling van diere, geskep het. Hierdie argument, wat spesifiek ook die mishandeling en uitbuiting van diere in intensiewe vleisproduksiestelsels openbaar, het tot die vestiging van 'n wye verskeidenheid aktivistebewegings, tot veranderende eetgewoontes, meer aanvaarbare produksiestelsels en 'n vlag verbandhoudende argumente aanleiding gegee (Ball 2006: 181; Jamieson 1999: 1). Die vraag is egter of hierdie argument werklik genoeg doen om sinvolle veranderinge in die mens se gesindheid teenoor diere en die omgewing te bewerkstellig. Kan die argument 'n radikale diere-belange-aktivis tevrede stel; laat die argument 'n gewetenlose uitbouter bedreig voel? Is die argument versoenbaar met die hedendaagse praktyke en ingesteldhede wat voorkom in vleisproduksie? Word die teenstrydighede en wanbalans wat tussen dierebelange en ekonomiese oorwegings bestaan, suksesvol aangespreek. Wat het die argument vir my, as veeboer, vleisprodusent en veekundige, te sê? Is die argument hoegenaamd betroubaar? Op grond waarvan kan ons bepaal wat aanvaarbaar, regverdig en volhoubaar is, of sal wees?

Volgens Hattingh (1999: 68) streef omgewingsetiek daarna om 'n rasionele basis daar te stel waarvolgens ons omgewings-gesonde praktyke van omgewings-ongesonde praktyke kan onderskei: praktyke wat dus aanvaarbaar, regverdig en volhoubaar sal wees. Hierdie praktyke sluit in vorme van produksie en gebruik, lewensstyle, handelswyses en beleid. Omgewingsetiek, in die breë gesien, streef spesifiek ook daarna om te onderskei tussen 'n sosiaal aanvaarbare en 'n sosiaal onaanvaarbare ingesteldheid teenoor diere en die behandeling van diere (Hill 2007: 682; Leopold 2003: 215; Regan 2003: 143; Taylor 2003b: 201). Belangrik egter is dat omgewingsetiek voorstelle maak oor beginsels, strategieë en strukture van besluitneming wat ons in staat stel om ons kommer oor omgewingsdegradasie en die mishandeling van diere met menslike belange te balanseer; sonder om onregverdig teenoor huidige of toekomstige generasies te wees en sonder om vryheid en menslike waardigheid te kompromitteer. Dit beteken dat daar, in omgewings- en diere-etiek, altyd ten minste drie partye – mense, diere en die omgewing – is, waarvan die regte, belange, perspektiewe, wense, gevoelens, verwagtinge, verhoudings en funksies in ag geneem moet word. Ons moet dus weet of en, indien wel, hoe ons kommer oor die onaanvaarbare behandeling van diere met die belange van mense gebalanseer kan word.

Volgens Rachels & Rachels (2010: 13) is 'n konsensieuse morele agent iemand wat 'n onbevooroordeelde kommer het oor die belange van almal wat deur sy of haar optrede beïnvloed sal word; wat die feite volledig ontleed en die gevolge daarvan ondersoek; wat beginsels vir optrede aanvaar slegs nadat seker gemaak is dat die optredes geregverdig kan word; wat gewillig is om na rede te luister en om daardeur van mening te verander en wat, laastens, gewillig is om op grond van die resultate van hierdie beredenering op te tree. Dit sal dus vereis dat ons morele oordeel gegrond moet wees op goeie redes, die onpartydige oorweging van elke party se belange en betroubare argumente.

Meer as een sinikus het egter beweer dat logiese argumente niks anders is nie as rasionaliserings van ons vooroordele (Olen *et al.* 2008: 545). Daar is ongelukkig 'n mate van waarheid in hierdie bewering, veral as dit kom by mense wat rede voer maar nie na rede wil luister nie. As ons egter werklik objektief na die argumente van ander luister is hierdie bewering ongegrond; veral as ons onself toelaat om oortuig te word deur 'n betroubare en dwingende argument, en as gevolg daarvan ook van mening verander. Dit is egter ook so dat morele agente baie keer weet wat die regte ding is om te doen, maar nie die moed het om dit wel te doen nie. Dit vereis veral dapperheid as die gevolge 'n persoonlike invloed op die meer egoïsties ingestelde agent gaan hê. Ons sal egter, soos Sokrates aanbeveel het, hierdie argument moet volg waar dit ons ook al heen lei. Ongeag wat die gevolgtrekking van hierdie ondersoek gaan wees, sal ons dapper genoeg moet wees om dit te aanvaar en daarop te reageer. In hierdie geval kan rede nie deur emosie oorheers word nie aangesien die uitslag verreikende gevolge kan hê. Ons kan nie bloot ons

gevoelens vertrou nie aangesien dit irrasioneel kan wees; niks anders as die produk van ons vooroordele, selfsugtigheid of kulturele beïnvloeding nie (Rachels & Rachels 2010: 11). Om dus die waarheid te ontdek moet ons gevoel so veel as moontlik deur rede gelei word. Die moreel regte ding om te doen, is daarom ook dit wat die beste deur argumente ondersteun word.

Die belangrike vraag is dus of die aanhou van diere, vir die gebruik van hulle produkte en veral die eet van vleis, die moreel regte ding is om te doen. Anders gestel, kan ons vra of, om 'n vegetariese dieet te volg en daarvoor te argumenteer, die moreel regte ding is om te doen. Word 'n vegetariese dieet suksesvol deur 'n betroubare argument, wat die beginsels van 'n gebalanseerde omgewingsetiek erken, ondersteun? Teen hierdie agtergrond is die doel en kernvraag van hierdie ondersoek dus om die "Animal Liberation"-argument, soos deur Peter Singer (1995) aangebied, krities te ondersoek en om ook te bepaal of dit, vanuit 'n filosofiese-veekundige perspektief betroubaar is en, tweedens, houdbaar is binne 'n Suid-Afrikaanse beesvleisproduksie konteks.

'n Filosofiese-veekundige perspektief beteken dat Singer se argument, ten gunste van 'n vegetariese dieet, eerstens getoets gaan word teen die beginsels van 'n gebalanseerde omgewingsetiek, en, tweedens, spesifiek ook uit die perspektief van hulle – die veeboere, vleisprodusente en veekundiges – wat direk deur die argument beïnvloed word, ondersoek sal word. Hierdie perspektief moet daarom ook die belange, wense, gevoelens en verwagtinge van die veeboer en sy afhanklikes in ag neem en objektief as teenpool stel, ten einde te probeer voldoen aan die vereistes van 'n gebalanseerde omgewings- en diere-etiek. Die argumente ten gunste van 'n vegetariese dieet is oor die algemeen eensydig, daarom is dit vir my as veeboer, vleisprodusent en veekundige belangrik dat hierdie perspektief ook ander waardes, insigte en kennis aanbied om sodoende objektiwiteit en rasionaliteit te verseker. Hierdie perspektief is egter nie bloot 'n onkrities aanvaarde standpunt gebaseer op my eie vooroordeel as boer, produsent en veekundige nie, maar 'n standpunt wat self krities beredeneer moet word.

Voordat hierdie taak aangepak kan word moet 'n paar vrae eers beantwoord word. Sekerlik is die heel belangrikste en eerste vrae wat beantwoord moet word die volgende: Wat presies is die mens se houding en ingesteldheid teenoor diere? Wat is die oorsaak, of het aanleiding tot hierdie ingesteldheid gegee? Hoe dink die mens oor die morele status van diere, en wat is die algemeen aanvaarde siening van hierdie status? Om hierdie vrae te beantwoord sal die Joods-Christelike en filosofiese tradisies ondersoek en bespreek word. Hierdie taak sal in Hoofstuk 2 aangepak word. Die mens se ingesteldheid teenoor diere, en sy siening van die morele status van diere, het ook die wyse waarop diere in vleisproduksie behandel word, beïnvloed en grootliks aanleiding tot die beesvleisproduksiedebat gegee. In Hoofstuk 3 sal die aard en omvang van hierdie debat ondersoek word, en sal die onderliggende ekologiese, sosio-ekonomiese, menslike-gesondheids en etiese kwessies in perspektief gestel word. In Hoofstuk 4, 5 en 6 sal die mees invloedryke argument vir 'n

vegetariese dieet – die sogenaamde “Animal Liberation”-argument – krities vanuit ’n veekundige perspektief ondersoek word. Die vraag is of hierdie argument betroubaar is, en of dit versoenbaar is met die hedendaagse praktyke en ingesteldhede wat in Suid-Afrikaanse vleisproduksie bestaan. Indien die argument betroubaar is en die gevolgtrekking daarvan aanvaar word, moet ons sekerlik ook vra wat die gevolge van hierdie aanvaarding binne ’n Suid-Afrikaanse veeproduksiekonteks sal wees? Kan hierdie gevolgtrekking ’n bydrae maak om ’n resoluksie te vind vir die etikus se dilemma – om die belange van diere en die belange van mense te balanseer? Hierdie vrae sal in Hoofstuk 7, die algemene gevolgtrekking, beantwoord word.

HOOFTUK 2

'n Oorsig van die tradisionele godsdienstige en filosofiese sienings van diere

2.1. Inleiding

'n Groot gedeelte van filosofiese nadenke bestaan uit die kritiese analise van konsepte. Konsepte bestaan egter nie in isolasie nie. Dit is vasgelê in 'n komplekse struktuur wat bestaan uit verbandhoudende idees, aannames, instellings en praktyke; dit is deel van 'n wyer intellektuele raamwerk wat, in kultuur en oor tyd, ontwikkel het. Hierdie komplekse raamwerk beïnvloed gevolglik ons denke oor spesifieke onderwerpe. Byvoorbeeld, hoe ons aan ons verhouding met diere dink, vind plaas binne die konteks van 'n intellektuele raamwerk wat alreeds in plek is. Selfs in die proses om te vra wat die morele verpligtinge van mens teenoor dier is, word die aanname alreeds gemaak dat, bloot op grond van die manier hoe die konsepte 'mens' en 'dier' gewoonlik verstaan word, die mens op unieke wyse van diere verskil. Volgens Rawles (1998: 133) kan hierdie nie 'n onsydige of regverdige beginpunt, vir die debat oor die verhouding tussen mense en diere, wees nie. Mense kan besluit of diere 'n morele status het en, indien wel, wat daardie status is. Diere het nie die vermoë of die voorreg om te kies nie en kan slegs met die gevolge van die mens se besluit saamleef, ongeag van wat daardie besluit is en of diere, as hulle kon, met daardie besluit sou saamstem.

Die doel van etiek is om aan ons 'n taal met effektiewe argumente te voorsien waarvolgens daar tussen reg en verkeerd, goed en sleg, onderskei kan word. Van wie se 'reg of verkeerd', 'goed of sleg' word hier oor gepraat en voor geargumenteer? Die kernvraag was en is daarom nog altyd hoe inklusief ons kring van morele oorweging behoort te wees (Light & Rolston 2003: 6). Wie en wat moet tydens morele oorweging in ag geneem word, wie en wat het 'n morele status, wat is daardie status en waarom, is dus belangrike vrae wat beantwoord moet word. As na die verlede gekyk word, was etiek nie inklusief genoeg nie, en behoort ons meer sensitief te wees oor wie en wat in ag geneem moet word en waarom. In hierdie gedeelte sal 'n kort oorsig gegee word van die tradisionele godsdienstige en filosofiese sienings wat die mens se houding en ingesteldheid teenoor die omgewing in die algemeen en diere in die besonder beïnvloed het.

2.2. Tradisionele sienings van diere

Deur 'n groot gedeelte van die mens se geskiedenis was die menslike samelewing tevrede met 'n baie minimalistiese etiek vir die behandeling van diere (Rollin 2009: 495). Die belangrikste rede waarom so 'n minimalistiese etiek voldoende was, is omdat diere hoofsaaklik in 'tradisionele'

landbou gebruik is (vir voedsel, vesel, werk en ander produkte) en die essensie van landbou was veeboerdery (waarna verwys kan word as ‘*husbandry*’ – wat etimologies gesproke dui op ‘gebonde aan die huis’). Veeboerdery het dus die versorging van diere en ’n simbiotiese verhouding met diere behels. Die etiek van hoe ons diere hanteer was daarom ook nie ’n saak van ernstige filosofiese of politieke belang nie (Goddard 2006: 125). Beide ons godsdienstige en filosofiese tradisies was egter nie gunstig of vatbaar vir die idee dat ons enige morele verpligtinge teenoor ander diere het nie (Olen *et al.* 2008: 453). Hierdie situasie is tans besig om vinnig te verander met die toenemende bewustheid van die mens se onaanvaarbare houding teenoor diere, en die toenemende kommer oor hierdie kwessie. Soos wat die konflik oor aborsie in die 1960s gewoed het, so het die probleem van die mens se behandeling van diere nou ’n prominente plek in morele debat ingeneem (Oderberg 2000: 97). Die ‘diere-kwessie’, wat sy wortels in die 19de en 20ste eeuse teen-wreedheid-wetgewing en liefdadigheid-organisasies het, is tans, naas aborsie, die kwessie wat tot die meeste passie en tweespalt aanleiding gee. Ondersteuners van die verskillende standpunte het in stormagtige protesaksies, geweld en botsings betrokke geraak. Dit het tot ’n bitter skeiding, tussen hulle wat diere soveel as moontlik teen menslike uitbuiting wil beskerm, en hulle wie se bestaan van die gebruik van diere afhanklik is, aanleiding gegee. Ons moet daarom duidelikheid verkry oor die verskillende sienings wat in terme van hierdie kwessie bestaan. Ons moet ook weet wat die algemene – indien enige – verpligtinge van mense teenoor diere is, voordat ons die verskille tussen spesifieke etiese kwessies, wat betrekking het op die behandeling van diere, en die “Animal Liberation”-argument sal verstaan.

2.2.1. Joods-Christelike tradisie en geloof

Reeds in die skeppingsverhaal word dit duidelik gemaak dat die ander diere op aarde geplaas is vir die mens se doel en tot die mens se voordeel. ’n Sterk idee van ’n natuurlike hiërargie, wat die verskille tussen mens en dier beklemtoon, is geskep. Die mens is byvoorbeeld geskape na die ewebeeld van God en diere nie (Genesis 1: 26; 27); die mens moet die aarde vul en beheer (Genesis 1: 28); die mens het heerskappy oor al die diere; die mens het ’n onsterflike siel, diere nie; mense behoort aan die geestelike en materiële wêreld, diere behoort net aan die materiële wêreld (Olen 2008: 453). Na die Vloed word al die diere ook as voedsel aan die mens gegee (Genesis 9: 3). Dit is wat Christene glo en bely, maar nie noodwendig wetenskaplik kan bewys nie. Die doel van hierdie ondersoek is nie om oor die egtheid of gesag van die Bybel te filosofeer nie. Die punt is dat die letterlike vertolking van hierdie verse die mens se houding teenoor diere beïnvloed het. Die probleem is egter ook dat die simboliese beeldspraak in die Bybel en die werklike boodskap van die Bybel nie noodwendig behoorlik of reg verstaan word nie (Parker 2009). Ten spyte daarvan word

die mens se ingesteldheid en houding teenoor diere op hierdie, waarskynlik verkeerde, vertolking gebaseer.

Nie alle mense, soos byvoorbeeld St. Francis van Assisi (die beskermheilige van diere), het diere bloot as middele tot die mens se doel gesien nie. Die meeste Christelike teoloë het egter dieselfde siening as St. Augustinus gehandhaaf. St. Augustinus het geargumenteer dat irrasionele diere ondergeskik is aan die rasonale mens, en dat mense diere dan kan gebruik soos wat hulle goeddink. (Genesis 9: 2 “Hulle word in julle hande oorgegee.”). In *The City of God* (c. 413) het St. Augustinus ook geargumenteer dat die opdrag “Jy mag nie doodslaan nie” net so min op diere van toepassing is as wat dit op plante van toepassing is (Augustinus 2000: 459).

Die mens se houding en ingesteldheid teenoor diere is, volgens Linzey (2003: 59), geïnspireer deur ’n Christelike doktrine en word gebaseer op Bybelse fundamentalisme. Dit was spesifiek St. Thomas Aquinas wat, in sy *Summa Theologiae* (c. 1270), beweer het dat sekere diere handlangers van satan is:

“instigated by the powers of hell and proper to be cursed”.

St. Thomas gaan verder en sê dat hierdie vervloeking nie gaan teen die diere nie, maar teen die duiwel wat irrasionele skepsels tot die mens se nadeel gebruik. In *Summa Theologiae* argumenteer hy ook dat God ’n hiërargie van lewensvorme in die natuur gevestig het, sodat die laer vorme doodgemaak en geëet kan word deur die hoër vorme (Aquinas 2000: 460):

“dumb animals and plants are devoid of the life of reason whereby to set themselves in motion; they are moved, as it were by another, by a natural impulse, a sign of which is that they are naturally enslaved and accommodated to the uses of others”.

Hiervolgens argumenteer Aquinas dat, aangesien slegs wesens wat rasoneel is in staat is om hulle optredes te bepaal en te rig, dit die enigste wesens is wat opsigself in ag geneem moet word. As ’n wese nie sy eie optredes kan rig nie moet iemand anders dit vir hom doen; hierdie wesens is dus bloot instrumente wat vir die gebruik deur ander wesens bestaan. Verder argumenteer hy dat, as ’n wese gereeld ’n ander wese eet (diere eet plante; mense eet diere) die tweede wese laer op die voedselketting is. Hierdie is dan ’n natuurlike hiërargie waarvoor ons geen morele regverdiging nodig het nie (Wilson 2010). Gewapen met hierdie sienings en uitsprake het Christene vir meer as tien eeue lank die diereryk vervloek en beskimp. Hierdie lae, negatiewe, selfs haatdraende ingesteldheid teenoor diere, wat diere as ’n bron van euwel, instrumente van die duiwel of as wesens sonder morele status sien, was die dominante siening vir die grootste deel van die Christelike geskiedenis. Katolieke handboeke beskou diere steeds as wesens sonder enige morele status. Volgens Linzey (2003: 59) is die probleem dat Christene nie hulle eie evangelie glo nie. Hierdie

evangelie is niks minder nie as die oortuiging en ervaring dat God die hele wêreld liefhet (“Want so lief het God die wêreld – nie net mense nie – gehad dat Hy Sy eniggebore Seun gegee het”). Selfs St. Thomas het verkeerdelik geglo dat God nie diere vir hulself lief het nie, maar net so ver as wat hulle deur mense gebruik kan word (Linzey 2003: 60). Volgens Linzey is daar drie goed wat die mens moet aanleer en doen. Eerstens moet ons ophou om die wêreld te beskou as ‘gemaak vir ons’ en diere as middele vir menslike doelwitte; as hulpbronne, instrumente, masjiene of bloot as goed. Tweedens moet ons die waarde en kosbaarheid van die mens handhaaf deur ook die waarde en kosbaarheid van diere te handhaaf. Derdens moet ons ophou om diere te mishandel en te misbruik.

Volgens Hiebert (2009: 679) is die beeld van oorheersing wat uit die skeppingsverhaal in Genesis 1 verkry is, wel die beeld wat Christelike denke, in terme van die rol van die mens in die natuur, bepaal het. Die kragtige impak van hierdie beeld blyk duidelik uit die geskiedenis van die kerk en die huidige reaksies van Christene op die omgewingskrisis. Hiebert (2009: 680) beweer egter dat hierdie beeld gegrond is op die vertolking van slegs een siening van die mens se roeping en bespreek dan die twee kontrasterende sienings van die mens se roeping; die eerste as die van priester (leier) volgens die eerste skeppingsverhaal (Genesis 1), en die tweede as die van landbouer volgens die tweede skeppingsverhaal (Genesis 2). In die laasgenoemde verhaal is die mens nie geskape na die ewebeeld van God nie, maar uit grond (Hiebert 2009: 681) en dus nie onderskeibaar van die ander lewensvorme (plante en diere) nie. Ontvangs van die ‘asem van lewe’ het ook nie aan die mens ’n siel of spirituele karakter, anders as die van diere, gegee nie. In hierdie weergawe word daar ook nie verwys na ‘onderwerp’ nie maar na ‘dien’, wat dan beteken die mens is die dienaar en nie die meester van die grond (natuur) nie. Vir die priesterlike skrywer (Genesis 1) is die mens se roeping een van ‘oorheersing’ en ‘toesig’ en in die teenstrydige weergawe is dit een van ‘afhanklikheid’ en ‘diens’. Ten spyte van die feit dat die eerste siening Christelike denke oorheers, bestaan daar wel ’n meer gematigde siening van die mens se posisie in die natuur.

Dit was veral Lynn White (1907-1987) wat ons aandag op die negatiewe ingesteldheid teenoor diere gevestig het en wat geargumenteer het dat die kern van die probleem in die Joods-Christelike geloof se idee van menslike heerskappy oor die natuur lê. Wat mense met hulle omgewing doen, hang af van wat hulle oor hulself, in verhouding tot die goed om hulle, dink (White 2003: 55). Die mens se omgewing word dus beïnvloed deur sy sienings oor die natuur en godsdiens; en die oorwinning van die Christendom oor die heidene was die grootste psigiese revolusie in die geskiedenis van ons kultuur. Deur heidense animisme te vernietig het die mens se houding teenoor natuurlike voorwerpe sodanig verander dat dit moontlik geword het om die natuur te misbruik. Die mens se gewoontes en onaanvaarbare optredes is dus gevestig in en word beïnvloed deur die Joods-Christelike teologie. Die vraag, volgens White (2003: 55), is dan: “Wat het die Christendom mense geleer oor hulle verhouding met die natuur?” Die antwoord, in kort, is

dat God alles geskape het; dat die mens opdrag gekry het om aan al die diere name te gee en het sodoende ook sy dominansie oor diere gevestig; alles is beplan tot die mens se voordeel en vir menslike gebruik; geen ding in die heelal het enige doel nie behalwe om die mens se doelwitte te bevredig en, laastens, die mens is geskape na die ewebeeld van God. Volgens White (2003: 56) is die Christelike-geloof die mees antroposentriese geloof op aarde; dit het 'n dualisme tussen mens en natuur gevestig en daarop aangedring dat dit God se wil is dat die mens die natuur vir sy eie doelwitte misbruik. Die moderne wetenskappe, wat as 'n uitvloeisel van natuurlike teologie beskou word, en die tegnologie wat daarop gebaseer is, is die logiese gevolg van die mens se behoefte om die natuur te oorheers (White 2003: 57). Wetenskap en tegnologie, wat dus uit die Christelike ingesteldheid teenoor die natuur ontstaan het, het die mens groter mag gegee om die natuur, met nadelige gevolge, te oorheers en te verander. Voordat die mens dus nie 'n nuwe geloof aanvaar het, of die ou geloof herdink het nie, sal wetenskap en tegnologie ook nie in staat wees om die ekologiese krisis aan te spreek nie.

Volgens Toynbee en Ikeda, soos aangehaal deur Clark (1998: 42), is die regte geloof daardie geloof wat aan die mens respek vir die waardigheid en heiligheid (onskendbaarheid, reinheid) van die natuur leer. Die verkeerde geloof is daardie een wat die bevrediging van menslike gulsigheid (hebsug) ten koste van die natuur regverdig. Volgens hierdie skrywers is panteïsme die geloof wat nou aanvaar moet word en is dit die Joods-Christelike geloof wat verwerp moet word. Die nie-teïstiese geloof in wetenskaplike vooruitgang – wat die siening dat die mens moreel geregtig is om die natuur uit te buit van die Christendom oorgeërf het – moet ook verwerp word. Volgens Clark (1998: 44) is panteïsme egter nie noodwendig omgewingsvriendelik nie want, onder andere, beide Spinoza en die Stoïsyne was oortuig dat dit ons plig is om werklik mens te wees en dat simpatie met enigiets sub-mens 'n morele fout is. Ingevolge die eis dat niks saak maak nie, behalwe die menslike verstand en dit wat die verstand kan bevoordeel, moet Stoïsyne-panteïsme dus eerder geblameer word vir menslike arrogansie (Clark 1998: 47). Filosofiese panteïsme, waarvan die hoofvorm wetenskaplike naturalisme is, ontken en verwerp egter antroposentrisme. Hiervolgens is die mens nie die belangrikste skepsel nie en is die mens ook nie die doel waarheen die skepping beweeg nie. Volgens Spinoza beteken dit egter nie dat ons moreel of logies gebonde is om aan enige ander skepsel oorweging te skenk nie (Clark 1998: 54).

Volgens Young (1994: 10) word White se argument teen die Christendom deur die volgende aannames en sienings ondersteun: (1) Die Christendom se oorwinning oor heidense animisme het die natuur onheilig en het daarmee saam die beperkings wat mense verhoed het om die omgewing te misbruik, weggeneem. (2) Die siening dat God se enigste doel met die natuur was om menslike doelwitte en behoeftes te bevredig. (3) Die siening dat menslike transendensie oor die natuur aan die mens die reg gee om die natuur te manipuleer en uit te buit ten einde sy eie belange te bevredig.

Die aanklagte wat hiervolgens deur White en ander skrywers teen die Christelike-geloof gemaak word is dan onder andere die volgende (Young 1994: 12): (1) Die mees algemene aanklag is dat God se opdrag in Genesis 1: 28, om die aarde te onderwerp en daarvoor te heers, aan die mens die heilige goedkeuring gee om die omgewing te plunder vir selfsugtige belange. (2) 'n Verdere aanklag is dat bevolkingsgroei, ook in Genesis 1: 28 (“wees vrugbaar en vul die aarde”), aangemoedig word. (3) Die Christelike-geloof word as die hooforsaak van die antroposentriese siening van die skepping beskou – dat alles tot voordeel van die mens bestaan en dat die mens die reg het tot onbeperkte heerskappy oor die natuurlike orde. (4) Panteïsties ingestelde omgewingsaktiviste kritiseer die Christendom se oorwinning oor heidense animisme aangesien dit tot die ontheiliging van die natuur gelei het. Die siening dat die natuur heilig is, is dus deur Joods-Christelike monoteïsme vernietig. (5) Die Christelike geloof word ook daarvan aangekla dat dit 'n gunstige kulturele milieu geskep het vir die ontwikkeling van wetenskap en tegnologie en het daardeur die onbeperkte oorheersing van die natuur goedgekeur en vergemaklik. (6) Daar het nog altyd 'n tradisie binne die kerk bestaan wat die fisiese gevalueer het en die geestelike verhef het. Hierdie dualisme word deur omgewingsaktiviste as 'n ernstige struikelblok gesien. (7) Baie denkers sien die apatiese houding van Christene teenoor die natuur as direk gekoppel aan eskatologiese verwagtinge (die wederkoms van Christus, die opstanding van gelowiges en die koms van ‘n nuwe hemel en 'n nuwe aarde’). Die siening is dat die ou wêreld besoedel is deur die sonde, geplaas is onder 'n heilige vloek en in elk geval net die alreeds voorafbepaalde vernietiging afwag. Young (1994: 160) doen baie moeite om hierdie aanklagte te ondersoek (deur onder andere die konsepte ‘onderwerp’ en ‘heers’ te analiseer) en kom dan tot die gevolgtrekking dat die Bybelse boodskap binne 'n spesifieke konteks verstaan moet word. Hy stel ook verskillende modelle vir die ‘heerskappy’ idee voor (Young 1994: 170). Dobel (2008: 28) wat ook nie met White se stellings, dat die Joods-Christelike ingesteldheid een van arrogansie en dominansie is, saamstem nie, argumenteer ook, soos Young, dat die ingesteldheid eerder 'n etiek van rentmeesterskap behels. Young, wie die ekologiese krisis as 'n godsdienstige, morele en geestelike probleem sien, se reaksie op die aanklagte moet egter skepties gelees word aangesien hy die Bybelse simboliek met die werklikheid verwar. Die nuwe vlag kritiek is ook meer teen die konserwatiewe sektor in die kerk gerig; 'n sektor wat steeds aan die tradisionele sienings en praktyke vaskleef en ons vermoë om effektief teen die ekologiese krisis op te tree bedreig.

Gordis (2003: 63) waarsku ook dat die teks – Genesis 1: 28, wat die mens beveel om die aarde te onderwerp en daarvoor te heers – buite verband aangehaal en daarom verkeerd vertolk word. Hierdie spesifieke teksvers laat mense nie eers toe om diere as voedsel te gebruik nie aangesien net die volgende verse (Genesis 1: 29; 30) dit duidelik stel dat net plante as voedsel aan mense voorsien word. Hierdie verse hou dus 'n drastiese beperking op die mensdom se regte en vryheid van optrede

teenoor diere in. Eers na die Vloed word die mens toegelaat om vleis te eet. Die eet van bloed, omdat dit die ‘setel van lewe’ is, word egter steeds verbied. Volgens Gordis (2003: 63) is hierdie ’n simboliese erkenning dat alle lewe heilig is. Die Joodse leerstellings, wat die mens se verhouding met die natuur beheer, word daarom in twee etiese beginsels saamgevat. Die eerste beginsel beheer die mens se verhouding met diere en staan as *tza’ar ba’alei chayim* of dan ‘die pyn van lewende wesens’ bekend. Die tweede beginsel beheer die mens se ingesteldheid teenoor nie-lewende entiteite en staan as *bal tashchit* of ‘moenie verwoes nie’ bekend. Verskeie verse, uit veral Deuteronomium, word aangehaal as voorbeelde om hierdie beginsels te regverdig (Gordis 2003: 64). Volgens die Hebreeuse Bybel en Joodse vertolkers word die uitbuiting van diere en die omgewing dus nie toegelaat nie. Die mens deel die aarde as begunstigdes met alle ander lewende wesens en nie as eienaars nie. Elke dier, alle groeiende en alle lewe-gewende goed het dus regte wat die mens, selfs in sy stryd om te oorleef, in ag moet neem (Gordis 2003: 65).

In reaksie op White se aantygings teen die Christelike geloof argumenteer Nash (1991: 72) dat Christene moet erken dat ’n groot deel van die aantygings en beskuldigings waar is. Dit is egter ook waar dat die enkel-oorsaak-teorie van die ekologiese krisis uiters simplisties is. Die hoof oorsake van die ekologiese krisis is, volgens Nash (1991: 75), bevolkingsgroei, ekspansionistiese kapitalisme in die vorme van kommersialisering en industrialisering, die triomf van die Cartesiaanse idee in die wetenskap (wat die ‘dood’ van die natuur beteken), asook die triomf van Francis Bacon se idee van heerskappy oor die natuur. Met ander woorde, die nadelige veranderinge aan die natuur is nie noodwendig afhanklik van enige filosofiese of teologiese konsep soos ‘oorheersing’ nie. Tweedens oordryf die ekologiese aanklag die invloed wat godsdiens op kultuur kan hê. Godsdiens is nie ’n onafhanklike veranderlike wat kultuur op sy eie kan beheer nie. Die ekologiese aanklag ontken, derdens, die komplekse, onduidelike en diverse karakter van die Christelike geskiedenis. Daar bestaan bewyse van ’n ekologiese sensitiwiteit; van sienings wat antroposentriese met bio-sentriese waardes vermeng – soos byvoorbeeld die Woestyn Vaders, Keltiese Heiliges, St. Francis van Assisi en baie ander (Nash 1991: 80). Vierdens is die ekologiese krisis nie tot die Christelike-geloof beperk nie en sal dit sinneloos wees om die Christelike-geloof met ander gelowe te vervang (Nash 1991: 88). Die kerk het dus nie nuwe teologiese of etiese fundamente nodig vir ’n volhoubare ekologiese integriteit nie. Wat dit benodig is uitbreidings en hervertolkings van die hooftemas om, eerstens, historiese identiteit te bewaar en om, tweedens, ekologiese versoenbaarheid te versterk (Nash 1991: 92).

Moncrief (2008: 22) stem grootliks saam met Nash en argumenteer dat die omgewingskrisis eerder ’n kulturele as teologiese (Joods-Christelike) oorsprong het. Volgens Moncrief het die mens van die begin af die omgewing verander en hierdie veranderinge het en vind ook steeds oral plaas. ’n Meer aanvaarbare weergawe van die oorsake van die krisis is kompleks en het te doen met die aard

van kapitalisme en die toename in persoonlike rykdom, tegnologie, demokratisering, verstedeliking, individualisme en 'n aggressiewe houding teenoor die natuur (Moncrief 2008: 27). Volgens Warren (2008: 33) bestaan daar ook 'n verband tussen hierdie aggressiewe houding teenoor die natuur en mans se onaanvaarbare dominansie oor vroue.

2.2.2. Filosofiese tradisie

'n Omgewingsprobleem word gewoonlik as 'n wetenskaplike probleem aangedui, maar dit is altyd ook 'n probleem van waardes (Rawles 1998: 134). Dit vra indringende vrae oor die waardes van morele agente, asook die filosofiese tradisies en etiese teorieë wat hierdie waardes ondersteun. Vir baie omgewings-etici kan die oorheersing van die mens se denke deur antroposentrisme dan ook deur die geskiedenis van Westerse filosofie verduidelik word (Light & Rolston 2003: 9). Omgewings-etiek vra spesifiek ook wat diere se morele status is en watter posisie diere in 'n sosiaal aanvaarbare morele stelsel moet beklee.

2.2.2.1. Algemene oorsig

Filosofiese denke oor die morele status en morele oorweging van diere kan in drie algemene kategorieë ingedeel word naamlik: indirekte teorieë, direkte-maar-ongelyke teorieë, en moreel gelyke teorieë (Fieser 2000: 456; Wilson 2010). Om te sê dat 'n wese morele oorweging verdien, is om te sê dat sodanige wese 'n morele eis het teen daardie wesens wat sodanige eis kan erken. Dit was algemeen aanvaar dat slegs mense sulke eise het en op sulke eise kan reageer, en nie diere nie. Maar, volgens Gruen (2010), is 'n wese wat morele oorweging vereis, 'n wese wat op 'n moreel relevante manier benadeel kan word. Die vraag is nou of dit net mense is wat benadeel kan word. Tog sekerlik nie. Dit beteken dus dat, indien 'n wese benadeel kan word, ongeag of dit mens of dier is, sodanige wese 'n eis het wat erken moet word. Volgens bogenoemde drie kategorieë beteken dit dan dat diere – wat wel op moreel relevante maniere benadeel kan word – se eise óf indirek oorweeg moet word, óf direk, maar nie dieselfde as menslike eise nie, óf direk en gelyk aan menslike eise.

Indirekte teorieë ontken dat diere enige morele status het en dat diere nie dieselfde morele oorweging as mense, op grond van diere se gebrek aan bewussyn, rede (rasionaliteit) of selfstandigheid, kan geniet nie. Alhoewel die teorieë ontken dat diere enige morele status het vereis dit gewoonlik dat diere nie benadeel word nie, al is dit dan net omdat die mens indirek daardeur benadeel sal word (soos wat dit byvoorbeeld by Kant, Descartes en Aquinas die geval is). Twee argumente word gewoonlik teen die indirekte teorieë aangebied. Die eerste is die 'argument van marginale gevalle'. Volgens hierdie argument het sekere mense ook nie 'n morele status nie – op grond van hul gebrek aan bewussyn, rasionaliteit of selfstandigheid – en moet gevolglik ook vanuit

morele oorweging uitgesluit word. Dit is egter onaanvaarbaar. Tweedens kan indirekte teorieë nie intuïsie en emosie akkommodeer nie. Ons weet of voel byvoorbeeld dat dit verkeerd is om 'n dier te mishandel, maar die indirekte teorie gee nie 'n aanvaarbare verklaring hoekom dit verkeerd is nie (Wilson 2010).

Direkte-maar-ongelyke teorieë ken 'n mate van morele oorweging toe aan diere, maar ontken volle morele status omdat diere nie in staat is om 'n ander wese se status te erken of regte te respekteer nie, en ook nie in staat is tot wederkerige (resiproke) morele optredes binne 'n gemeenskap van gelyke agente nie. Argumente in hierdie kategorie beskou waarnemingsvermoë of gevoelsvermoë as voldoende rede om diere in ag te neem en nie direk te benadeel nie. Waar die belange van mense en diere egter in konflik is, verseker die spesiale eienskappe van die mens (rasionaliteit, selfstandigheid, selfbewussyn) dat die belange van die mens belangriker geag word en daarom hoër oorweging moet geniet as die belange van diere.

Voorstanders van direk-maar-ongelyk teorieë moet twee vrae van kritici kan beantwoord. Die eerste vraag is: Hoekom moet diere se belange direk in ag geneem word? Die argument hiervoor is kortliks as volg: As 'n wese 'n voelende wese is, dan het dit 'n morele status wat direkte oorweging vereis. Diere is voelende wesens; hulle het waarnemingsvermoë of gevoelsvermoë. Diere het dus 'n morele status wat direk oorweeg moet word. Gevoelsvermoë verwys na die negatiewe (pyn, angst, depressie, lyding) sowel as die positiewe (plesier, tevredenheid, opgewondenheid) ervarings wat diere kan hê. Die tweede vraag is hoekom die morele status van diere nie gelyk aan die morele status van mense kan wees nie. Die redes wat voorstanders van die teorieë dan gewoonlik verskaf, is die volgende: Slegs mense het regte en ander mense het sekere pligte ten opsigte van daardie regte. Slegs mense het rasionaliteit, selfstandigheid en selfbewussyn en verdien daarom vol en gelyke morele status. Slegs mense kan moreel optree en weet wat dit beteken. Slegs mense kan deel van die morele gemeenskap wees (Wilson 2010). Baie van die gedragseienskappe wat veronderstel is om mense van diere te onderskei word egter tot 'n mindere of meerdere mate ook in diere waargeneem (Gruen 2010).

Moreel gelyke teorieë gee gelyke oorweging en morele status aan diere deur die spesiale eienskappe van die mens as moreel irrelevant te verwerp (sien byvoorbeeld Singer 1995). In die geval word regte ook soms aan diere toegeken op grond van die feit dat hulle dieselfde fisiologiese eienskappe en verstandelike vermoëns het as byvoorbeeld babas en verstandelik gestremdes wat wel regte het (sien byvoorbeeld Regan 2003). Voorstanders van die teorieë bied gewoonlik die argument van marginale gevalle ter verdediging aan, of die meer gesofistikeerde egalitêre (gelykheids) argument. Volgens die laasgenoemde argument is eienskappe soos byvoorbeeld rasionaliteit nie moreel relevant om te bepaal wat die morele status van 'n wese is nie. Indien hierdie eienskappe gebruik word om tussen die morele status van mens en dier te onderskei, is dit niks

anders as spesies-isme nie (Wilson 2010). Die feit dat diere morele eise teen die mensdom kan instel gee egter geen aanduiding van hoe hierdie eise gewaardeer en teenoor teenstrydige eise opgeweeg moet word nie (Gruen 2010). Hoe daar vir die morele oorweging van diere geargumenteer word, sal wel aandui hoe sterk diere se eis teen die mensdom is. Vanuit 'n utilitaristiese siening (byvoorbeeld van Singer) is dit die aard en sterkte van belange wat saak maak en nie wie se belange dit is nie. Volgens die siening dat die dier se morele eis gelykstaande is aan 'n morele reg (sien byvoorbeeld Regan), sal enige optrede wat die dier nie as 'n entiteit met inherente waarde sien nie, die dier se regte misken en daarom onaanvaarbaar wees.

Uit die voorgaande blyk dit duidelik dat die verskillende teorieë, en die onderskeid wat tussen mense en diere getref word, meesal op sekere eienskappe van mense en diere, wat teenwoordig of afwesig kan wees, gegrond is. Die belangrikste eienskap is bewussyn en, volgens Allen (2010), bestaan daar dan ook verskeie redes vir die filosofiese belangstelling in bewussyn. (1) Filosofie begin baie keer met die vraag oor die mens se plek in die natuur en een manier hoe die mens homself kon plaas, was om homself met diere, wat die naaste aan mense is, te vergelyk. (2) Die probleem om te bepaal of diere bewussyn het, strek die limiete van kennis en wetenskaplike metodiek tot die uiterste en is daarom ook 'n stimulerende uitdaging. (3) Die vraag of diere bewuste wesens is of blote outomate (Cartesiaanse siening) is van kritiese morele belang gegewe die afhanklikheid van moderne gemeenskappe van intensiewe produksiestelsels en die gebruik van diere in navorsing. (4) Terwyl teorieë van bewussyn gewoonlik ontwikkel word sonder om vrae oor dierebewussyn in ag te neem, word die aanneemlikheid van die teorieë gewoonlik getoets teen die resultate van hulle toepaslikheid op dierebewussyn.

Wat presies die term 'bewussyn' beteken, is egter nie altyd duidelik nie aangesien verskillende definisies aangebied word. Eerstens kan dit beteken dat die dier of persoon wakker is en nie aan die slaap of in 'n koma is nie. Tweedens kan dit beteken dat die organisme in staat is om sekere eienskappe van sy omgewing waar te neem (sensasie) en dan daarop te reageer. Derdens word 'n meer tegniese idee, 'toegangsbewussyn', aangebied. Dit dui die beskikbaarheid en die gebruik van hoër kennis of bewussyn aan (byvoorbeeld kommunikasie, kategorisering, beredenering, beplanning, en die vrywillige rig van aandag). Twee verdere definisies, wat meer kontroversieel is, word ook aangebied naamlik: 'fenomenale' of 'waarneembare-bewussyn' wat dui op die subjektiewe bewustheid van dit wat jy is en hoe dit is om daardie spesifieke entiteit te wees en, laastens, selfbewussyn (Allen 2010). Ten spyte van al die werk wat oor hierdie kwessie gedoen is bly dit, aan die eenkant, kontroversieel en, aan die anderkant, is dit algemene kennis en aanvaar die meeste mense dat diere waarnemings- en gevoelsvermoë het en dus bewuste ervarings, wat positief of negatief kan wees, kan hê.

Filosowe het egter aanvanklik aanvaar dat ons verpligtinge teenoor diere slegs indirek kan wees. Vir hierdie filosowe was diere onbewuste biologiese organismes wat deur instink aangedryf word en slegs in staat is om pyn waar te neem en te ervaar. Die onderskeie skole van denke het dus 'n formele beginsel aanvaar en verdedig waarvolgens etiese beredenering beperk word, en daarom slegs van toepassing was, op menslike morele agente en pasiënte. Sekulêre filosowe het daarom oor die algemeen ook geen ernstige oorweging aan diere geskenk of waarde aan diere geheg nie (Carter 2010: 742; Olen 2008: 453).

2.2.2.2. Die klassieke Griekse en Middeleeuse sienings van diere

Ten spyte daarvan dat die Griekse filosowe in werklikheid baie min oor diere gesê het, het hulle sienings heel waarskynlik tot die mens se negatiewe gesindheid teenoor diere bygedra.

“Man is the measure of all things” was die benadering van die sofis (drogredenaar) Protagoras van Abdera (c. 485-410 BCE) (MacIntyre 1998: 15). Alhoewel die presiese betekenis van hierdie relativistiese slagspreuk debatteerbaar is (Blackburn 2008: 296), het hy waarskynlik daarmee bedoel dat die vraag of iets reg of verkeerd, goed of sleg is, altyd oorweeg moet word met betrekking tot 'n 'persoon' se behoeftes (Gaarder 2009: 57). Diere is dus in die vroegste filosofiese denke alreeds uit die morele-gemeenskap weggelaat. Slegs die mens se behoeftes was belangrik genoeg om die vraag, van wat reg of verkeerd is, te beantwoord.

Sokrates (470-399 BCE) het geglo dat dit nodig is om 'n stewige fondament vir ons kennis te vestig (MacIntyre 1998: 20; 21). Hierdie fondament lê in die mens se vermoë om iets te beredeneer (rasionaliteit). Vir Sokrates het die regte insig tot die regte optrede gelei en slegs hy wat die regte ding doen kan 'n deugsame mens wees (Gaarder 2009: 63). Niemand kan gelukkig wees as hy teen sy beter oordeel optree nie, daarom sal hy wat weet hoe om geluk te verkry, ook die regte ding doen. Diere het nie hierdie oordeel nie. Sokrates het ook in die bestaan van ewige en absolute reëls, vir wat reg of verkeerd is, geglo. Aangesien menslike rede ewig en onveranderlik is kan ons deur beredenering by hierdie onveranderlike norme uitkom (Gaarder 2009: 76). Hierdie denke van Sokrates het 'n subtiele skeiding tussen mense, wat iets kan oordink, en diere, wat nie daartoe in staat is nie, gemaak.

Volgens Plato (428-347 BCE) kan ons slegs ware kennis hê van dit wat ons deur beredenering kan verstaan – iets waartoe net mense in staat is (Gaarder 2009:79; Thompson 2006: 19). In die wêreld van ons sintuie kan kennis slegs onvolledig wees. Al ons sintuie is gesetel in die liggaam wat verganklik is, maar ons het ook 'n onsterflike siel wat die domein van rede is. Met hierdie denke het Plato waarskynlik die volgende persepsie gevestig: mense kan iets beredeneer en hierdie vermoë is in die siel gesetel; diere kan nie iets beredeneer nie en het gevolglik nie 'n siel nie.

Die vermoë om iets te beredeneer was ook vir Aristoteles (384-322 BCE) die mens se mees onderskeidende kenmerk (Gaarder 2009: 99). Aristoteles het alles in die natuurlike wêreld in kategorieë as lewend en nie-lewend opgedeel (Rachels & Rachels 2010: 54). Alle lewende goed (plante, diere en mense) het die vermoë om voedsel op te neem, te groei en te reproduseer; alle lewende wesens (diere en mense) het ook die vermoë om die wêreld om hulle waar te neem en om rond te beweeg, maar slegs die mens het die vermoë om rationeel te dink (Gaarder 2009: 105). Plante is ook nie tot bewuste ervarings in staat nie, diere en mense wel. Plante is ondergeskik en dien die belange van diere. Mense is, op hulle beurt, weer hoër as diere aangesien die mens die vermoë het om sy optrede deur rede te lei. Diere het nie die vermoë nie, lei hulle optrede deur instink en moet gevolglik die mens se behoeftes dien. Aristoteles argumenteer verder dat slegs die mens 'n rasionele siel het. Diere het slegs 'n lokomotiewe (selfbewegende) siel wat hulle met instinkte toerus om hulle in staat te stel om te reproduseer en te oorleef (Allen 2010). Aristoteles het met die siening 'n duidelike hiërargie in die skepping verdedig. Plante bestaan ter wille van diere en diere bestaan, op hulle beurt, ter wille van die mens. In hierdie raamwerk bestaan diere bloot om menslike belange en begeertes te dien. Diere het ingevolge hierdie siening ook geen betekenisvolle morele status opsigself nie (Olen 2008: 453). Ten spyte daarvan dat Aristoteles 'n duidelike skeiding tussen instink en rede maak, het Darwin (1809-1882) aangedui dat diere se gewoontes en gedrag meer deur rede as deur instink beheer word (Allen 2010).

Die stoïsyn Seneca (4 BCE-65 CE) (Blackburn 2008: 333) se humanistiese slagspreuk "*to mankind, mankind is holy*" gee ook 'n goeie indruk van hoe die mens, gedurende die vroeë tye, oor homself gedink het (Gaarder 2009: 122). Hierdie stelling sal waarskynlik beter verstaan word teen die agtergrond van die godsdienstige sienings wat gedurende daardie spesifieke tydperk geheers het. Volgens MacIntyre (1998: 104) was godsdiens manipulerend en kon die onderskeie klasse nie hulle godsdiens, wat hulle vir politieke doeleindes gebruik het, deel nie. Daar het dus 'n behoefte bestaan na sienings wat, volgens hulle eie standaarde, rationeel was. Seneca se slagspreuk kan dus, eerstens, beteken dat vir die mens net die mens belangrik is, en, tweedens, dat die mens verhewe is bo ander lewende wesens. Die onderdrukte laer klasse, wat blootgestel was aan armoede en siektes, het na die antwoord vir wat reg en verkeerd is, in die ontluikende Christelike geloof gesoek (MacIntyre 1998: 105). 'n Geloof wat, soos ons alreeds gesien het, ook aan die armes 'n verhewe posisie beloof het.

Gedurende die Middeleeue het die Christelik geloof die dominante lewensfilosofie geword (Gaarder 2009: 160). 'n Tipe kruisbestuiwing het tussen Joods-Christelike leerstellings en filosofiese teorieë plaasgevind (MacIntyre 1998: 106-116). Twee van die bekendste filosofiese teoloë wie se sienings oor diere die mens se denke vir baie eeue beïnvloed het, naamlik St. Augustinus en St. Thomas Aquinas, is in die vorige afdeling (Joods-Christelike tradisie) meer volledig bespreek. In

kort kom dit egter op die volgende neer: St. Paul en St. Augustinus het beweer dat daar geen gemeenskaplike regte tussen mense en diere bestaan nie. St. Thomas Aquinas, wat Aristoteliaanse en Christelike geskrifte saamgevoeg het, het dit duidelik gestel dat die lewens en welsyn van diere slegs oorweeg moet word as dit indirekte gevolge vir mense inhou (Singer 2003: 56). Vir Aquinas was die enigste rede om wreedheid teenoor diere te vermy die feit dat dit tot wreedheid teenoor mense kan lei.

2.2.2.3. Modernistiese sienings van diere

Die Renaissance het 'n nuwe siening van die mensdom tot gevolg gehad (Gaarder 2009: 185). Die mens word nou beskou as oneindig groot en waardevol. Die Renaissance humanisme was ook tot 'n groot mate gekenmerk deur individualisme – ons is nie net mens nie maar ook unieke individue. Hierdie nuwe siening van die mensdom het tot 'n heel nuwe lewensuitkyk gelei (Blackburn 2008: 171). Die mens het nie meer net ter wille van God bestaan nie, maar kon die lewe hier en nou geniet; die moontlikhede was onbeperk en die doel was om alle grense te oortref. Die Renaissance het ook 'n nuwe siening van God en die natuur meegebring (Armstrong 1999: 303; 344). Baie mense het die siening gehandhaaf dat God teenwoordig is in Sy skepping, en as Hy oneindig is moet Hy in alles teenwoordig wees. Hierdie siening (panteïsme) het 'n groot invloed op die mens se houding en ingesteldheid teenoor die natuur gehad. In teenstelling hiermee het daar, gedurende die Renaissance, 'n nuwe wetenskaplike benadering, gekenmerk deur die empiriese metodiek, ontwikkel. Hierdie nuwe wetenskaplike benadering het die tegnologiese revolusie moontlik gemaak. Die mens kon wegbreek vanuit sy natuurlike toestand; die natuur was nie meer iets waarvan die mens bloot 'n deel was nie. Die stelling van Francis Bacon, “Kennis is mag”, het ook die praktiese waarde van kennis beklemtoon. Die mens het nou begin om in die natuur in te meng en het probeer om die natuur, met nadelige gevolge, te manipuleer (Blackburn 2008: 33; Gaarder 2009: 189; Thompson 2006: 42).

Soos Sokrates was Descartes (1596-1650) oortuig dat seker kennis net deur beredenering verkry kan word. Descartes, 'n dualis, het gevolglik 'n duidelike onderskeid tussen realiteit van denke en uitgebreide realiteit getref. Volgens Descartes het slegs die mens 'n bewussyn (denke), diere behoort geheel en al aan uitgebreide realiteit (materie). Hy argumenteer verder dat die nie-fisiese bewussyn die setel van sensasie is, en slegs wesens wat tot rede in staat is het 'n nie-fisiese bewussyn; diere, wat nie tot rede in staat is nie, is daarom bloot fisiese wesens wat nie pyn kan ervaar nie. Vir Descartes was die feit dat diere nie gesofistikeerde taal kan gebruik nie die belangrikste bewys dat diere nie 'n bewussyn het nie (Allen 2010). Diere se lewens en bewegings word meganisties bewerkstellig en hulle gedrag word deur die idee van 'n refleks verklaar; diere is dus bloot ingewikkelde outomate sonder bewussyn (Descartes 2000: 461). 'n Skeiding is gevolglik

tussen meganiese reflekse (diere) en rasonele denke (mense) gemaak (Allen 2010). Descartes se gevolgtrekking was dan dat diere nie bewuste wesens is nie en dus geen belange of welsyn het om in ag te neem nie (Wilson 2010). Hierdie sienings van Descartes het vir baie eeue die mens se siening van diere nadelig beïnvloed.

Die Franse Cartesiaanse filosoof Malebranche (1638-1715) (Blackburn 2008: 221), soos aangehaal deur Fieser (2000: 456), het 'n teologiese argument gelewer waarvolgens lyding die gevolg van Adam se sonde is, en aangesien diere nie afstammeling van Adam is nie, kan hulle nie pyn ervaar of ly nie. Malebranche het, met hierdie siening, 'n ander rede as Descartes aangebied waarom diere nie pyn kan ervaar nie, en daarom ook nie kan ly nie. Vir Malebranche was diere dus nie blote outomate nie, maar wel lewende wesens wat nie, saam met mense, vanuit 'n gemeenskaplike voorouer ontwikkel het nie. Hierdie siening sou later deur Darwin (1998) en moderne molekulêre bioloë verkeerd bewys word. Hierdie siening het egter 'n belangrike implikasie waaraan Malebranche waarskynlik nie gedink het nie. Die mens kan pyn ervaar en moet, weens Adam se sonde, boete doen. Diere is nie skuldig aan hierdie sonde nie, het geen nodigheid vir boetedoening nie, en moet daarom ook nie pyn ervaar of ly nie, ongeag of hulle wel pyn kan ervaar.

Kant (1724-1804), wie respek vir persone as die kern van moraliteit beskou het, het ander redes as Descartes gehad om diere van morele oorweging uit te sluit (Olen 2008: 454). Kant se siening van respek vir persone – dat ons nie ander persone net as middele vir die bereiking van ons eie doelwitte kan gebruik nie – vereis dat ons weet wat 'persoon' beteken. Om 'n persoon te wees moet die wese selfstandig wees, in staat wees om sy redes te beredeneer en in staat wees om op die redes te reageer. 'n Wese wat, met ander woorde, die redes van sy optredes kan oordink. Volgens Kant het diere nie hierdie vermoë nie. Diere is dus nie persone nie, verdien nie die mens se respek nie en hoef daarom ook nie moreel direk in ag geneem te word nie. Kant ontken daarom nie, soos Descartes, dat diere pyn en lyding kan ervaar nie, hy ontken wel dat diere persone is.

Rasonele wesens word 'persone' genoem aangesien hulle aard hulle as doelwitte opsigself aanwys; dit is met ander woorde iets wat nie bloot as middel tot 'n doel gebruik kan word nie; dit vereis respek en beperk ander persone se vryheid van optrede. Elke mens, as lid van die spesie, het die potensiaal vir rasionaliteit, al word dit nie ten toon gestel nie, en die feit dat rasionaliteit nie vertoon word nie, kan nie die status van die mens verlaag nie. (Die siening is in werklikheid 'n argument teen die 'argument van marginale gevalle'). 'n Nie-rasonele wese het slegs relatiewe waarde, as 'n middel vir menslike doelwitte, en word daarom 'ding' genoem (Kant 2008: 63). Kant het dus geglo dat mense 'n sekere waardigheid het wat goed, diere ingesluit, nie het nie (Rachels & Rachels 2010: 136). Twee feite ondersteun hierdie oordeel. Eerstens het mense begeertes en dit wat daardie begeertes bevredig, het waarde vir die mens. Diere is te primitief om selfbewuste begeertes en doelwitte te hê. Tweedens het mense intrinsieke waarde omdat hulle rasonele agente is. Dit is

vrye en selfstandige agente wat in staat is om hulle eie besluite te neem, hul eie doelwitte te stel en hul optredes deur rede te laat lei. Diere is nie hiertoe in staat nie. Volgens Kant se morele teorie is selfstandigheid dus die noodsaaklike eienskap vir 'n wese sodat sy belange direk in ag geneem kan word tydens morele oorwegings (Wilson 2010).

Kant (2008: 63) argumenteer verder dat, veronderstel daar is iets waarvan die bestaan opsigself absolute waarde het; iets wat, aangesien dit 'n doel opsigself is, die bron van definitiewe wette kan wees, dan sal hierin, en slegs hierin, die bron van 'n moontlike kategoriese imperatief kan lê. Diere, wat nie persone is nie aangesien hulle nie rasonele, selfbewuste wesens is nie, is wesens wat nie in staat is om hierdie morele wette vas te stel of te verstaan nie. Hiervolgens is diere dan ook nie deel van die koningryk van morele wetgewers nie en skuld mense, wat wel lede van daardie koningryk is, diere niks. Sonder mense het die wêreld dus geen morele dimensie nie. Mense moet wel goedgesind wees teenoor diere want dit sal help om 'n goeie karakter te ontwikkel, en help om ons medemens met groter inagneming en respek te behandel.

Volgens Kant, soos aangehaal deur Wilson (2008: 67), verskil mense dus op verskeie maniere van diere. Mense is wesens ondergeskik aan morele wette en daarom doelwitte opsigself. Diere is nie in staat om onder morele wette te staan nie en het gevolglik nie dieselfde status nie. 'n Ander manier hoe mense van diere onderskei kan word, het te doen met die konsepte van 'vrye wil' en 'vryheid van keuse'. Mense het die moontlikheid van selfstandige optrede gegrond op 'n vrye wil. Diere het nie hierdie selfstandigheid nie en gevolglik nie 'n vrye wil nie. Diere, wat aangedryf word deur instink, het slegs vryheid van keuse (Wilson 2008: 67). Die konsepte 'vrye wil' en 'vryheid van keuse' is egter redelik kontroversieel, selfs al het dit op mense betrekking. Wat presies hierdie konsepte in die geval van diere beteken, is nie duidelik nie. Volgens determinisme het alles 'n oorsaak en het selfs die mens nie 'n 'vrye wil' nie (Thompson 2006: 107). Vir Kant was die rasonele self egter in staat tot vrye optredes (Blackburn 2008: 141). Vryheid kan gesien word as die afwesigheid van beperkings. Hierdie beperkings kan intern (bv. gewete) en ekstern (bv. wette) wees. Diere het waarskynlik geen interne beperkings nie, aangesien hulle geen gewete het nie, en is daarom in daardie opsig vry. Diere is wel onderhewig aan eksterne beperkings – al is dit net grensheinings – en is daarom in die verband weer nie vry nie, en het daarom ook nie vryheid van keuse nie. Darwin (1809-1882) het ook geargumenteer dat diere se gewoontes en gedrag meer deur rede as deur instink beheer word (Allen 2010). Dit kan beteken dat diere, in teenstelling met Wilson se siening, dus ook 'n 'vrye wil' het.

Volgens Wilson verskil mense ook van diere omdat mense in staat is tot die idee van 'ek' (selfbewussyn). Op grond van die vermoë om iets te beredeneer word mense se status ook bo die status van diere verhef. Ons kan diere dus gebruik omdat ons superieur in ons vermoëns is. In die stryd om oorlewing het die mens alle ander diere oortref. Die mens se sukses beteken dat diere nie

meer ons gelykes, ons kamerade of deel van ons gemeenskap is nie. Mense kom dan tot die gevolgtrekking dat hulle nie net die einddoel van die natuur is nie, maar 'n doel opsigself (Wilson 2008: 68). Ons waardigheid as mense word dus gedeeltelik bepaal deur ons vermoë om onself van ons eie dierlikheid, en van diere as sulks, te distansieer; deur hulle as middele tot ons doelwitte te gebruik.

In soverre dit diere aangaan, het die mens dus geen direkte verpligtinge nie (Kant 2008: 64). Diere het nie selfbewussyn nie, bestaan slegs as middele tot 'n doel en daardie einddoel is die mens. Ons verpligtinge teenoor diere is daarom slegs indirekte verpligtinge teenoor die mensdom. Om nie sy menslike gevoelens te onderdruk nie moet die mens egter welwillendheid teenoor diere vertoon; “aangesien hy wat wreed is teenoor diere, hard word in sy verhouding met mense”.

Die sosiale kontrak teorie, soos bespreek deur Locke (1632-1740), Rousseau (1721-1778) en selfs Rawls (1921-2002), skakel ook diere van morele oorweging uit. Volgens hierdie siening is moraliteit 'n informele ooreenkoms tussen lede van 'n gemeenskap. Elkeen van ons stem in om sekere reëls te volg op voorwaarde dat almal dieselfde doen. 'n Belangrike aspek van die sosiale kontrak teorie is dat hierdie informele ooreenkoms die bron van alle morele verpligtinge is. Ons het dus morele verpligtinge teenoor elkeen waarmee ons die ooreenkoms aangegaan het. Ons het geen sodanige verpligting teenoor hulle waarmee ons nie die ooreenkoms aangegaan het nie. Diere, wat nie in staat is om die ooreenkoms aan te gaan nie, is dus nie deel van die ooreenkoms nie en ons het daarom geen morele verpligting teenoor hulle nie (Olen 2008: 454).

Die kernkonsep in Sartre (1905-1980) (Blackburn 2008: 326) se filosofie (soos in die van Kierkegaard) was ‘lewensbestaan’ oftewel eksistensie. Eksistensie is afgelei van die klassieke Latynse woord *existere* – wat etimologies gesproke dui op “te voorskyn tree.” In die geval dui dit spesifiek op die mens wat “te voorskyn tree.” Eksistensialisme is daardie afdeling van filosofie waarin die betekenis van die menslike bestaan – die belangrikheid, doelwitte en algemene doel daarvan – ondersoek word, asook die vryheid en kreatiewe respons van individue op die lewe (Thompson 2006: 209). Dit ondersoek die mens se verhouding met betrekking tot die wêreld om hom, insluitend kwessies van waardes, keuses, betekenis en doel; dit gaan oor betrokkenheid eerder as losliggende waarneming. Vir Sartre was die aard van die menslike lewe en die strukture van bewustheid dus belangrik. Eksistensie beteken daarom nie dieselfde as ‘om te lewe’ nie. Plante en diere lewe, hulle bestaan wel, maar hulle hoef nie na te dink oor wat dit beteken nie. Die mens is die enigste lewende wese wat bewus is van sy lewensbestaan en daarvoor kan nadink (Gaarder 2009: 427). Die mens is dus die enigste wese wat die wese van sy wese kan oordink. Hierdie belangrike onderskeid tussen mens en dier, wat alreeds deur Sokrates gemaak is, word dus steeds gehandhaaf, en dit beïnvloed steeds die mens se siening van diere en die mens se houding teenoor diere.

In die tradisionele Westerse siening skuld ons diere dus niks. Ons het geen direkte morele verpligting teenoor diere nie. Ons het wel, in terme van diere wat mense se eiendom is, morele verpligtinge teenoor ander mense. Hierdie siening het egter mettertyd begin verander, soos wat in die volgende afdeling bespreek sal word.

2.3. Verandering in die tradisionele siening

Volgens Goddard (2006: 127) bestaan daar veral drie faktore wat, oor die afgelope ongeveer 150 jaar, tot 'n verandering in die mens se siening van diere aanleiding gegee het. Hierdie faktore – evolusie, rentmeesterskap en Bentham se stelling (Rachels & Rachels 2010: 105; Rollin 2011: 44) dat diere kan ly ongeag of hulle kan redeneer of praat – het die tradisionele siening bevraagteken en die behandeling van diere as 'n belangrike etiese kwessie gevestig. Hierdie veranderinge, in die tradisionele sienings van diere en denke oor diere, het tot die ontwikkeling van 'n nuwe raamwerk gelei waarin die etiese kwessies, wat betrekking het op diere, aangespreek kan word (Goddard 2006: 129). Twee nuwe morele kategorieë, naamlik spesies-isme en diereregte is, in dié verband, van spesifieke belang. Die kwessie van diereregte sal in hierdie afdeling bespreek word, terwyl spesies-isme in afdeling 2.4. bespreek sal word.

As gevolg van die redelik algemene aanvaarding van die eens revolusionêre evolusieteorie, word die tradisionele gaping tussen mens en dier nou as minder belangrik beskou. Charles Darwin het gedurende 1859 sy boek *The Origin of Species by Means of Natural Selection*, waarin die evolusieteorie verduidelik word, gepubliseer. Volgens Darwin se teorie verander spesies met tyd, kom nuwe spesies te voorskyn, terwyl ander spesies uitsterf, en het mens en dier gemeenskaplike voorouers. Volgens dié teorie bestaan daar geen bewys vir 'n Skepper nie, en word die skeppingsverhaal, asook die menslike status, uitgedaag (*Dictionary of Biology* 2004: 195). Die mens se gemeenskaplike (en genetiese) bande met die res van die diereryk het dan ook daartoe aanleiding gegee dat die mens sy status as unieke en meerderwaardige skepsel herdink het. Christene het ook begin om te vra of die tradisionele begrip van die skepping nie die werklike belang van die natuur en daarmee saam die belangrikheid van die mens se verantwoordelikheid teenoor diere en die natuur, misken nie. Daar word ook geargumenteer dat die mandaat wat God in Genesis aan die mens gegee het, nie verstaan moet word in terme van dominansie, beheer en misbruik nie, maar eerder in terme van sorg en rentmeesterskap. Hierdie argument word versterk deur baie tekens in die Bybel waar God se kommer en sorg vir diere bevestig word. Singer, soos aangehaal deur Oderberg (2000: viii), het, op grond van hierdie sienings, in sy 1995 boek *Rethinking Life and Death* aangekondig dat die 'ou etiek', wat gegrond is in die Joods-Christelike etiese tradisie, nou dood is en dat 'n 'nuwe etiese benadering', waarvan die vorm nog bepaal moet word, op pad is. Oderberg (2000) argumenteer egter dat tradisionele moraliteit nie dood is nie.

Bentham, soos aangehaal deur onder andere Rachels & Rachels (2010: 105), het geargumenteer dat diere, soos mense, pyn kan ervaar en 'n belang het daarin om nie hierdie pyn te ervaar nie. Diere moet daarom, soos mense, as wesens met gevoelvermoë en 'n waardevolle lewe beskou en behandel word. Bogenoemde faktore en voorbeelde van dieremishandeling, soos die wat deur onder andere Singer (1995: 25-94) uitgewys word, het weliswaar die mens gedwing om sy morele verantwoordelikheid teenoor diere te ondersoek, en as gevolg van hierdie ondersoek word verskillende standpunte teen die tradisionele siening (indirekte teorieë) ingeneem. Hierdie verskillende standpunte, wat hieronder kortliks bespreek sal word, verteenwoordig die verskillende teorieë wat direkte morele oorweging vir diere vereis. Dit sluit met ander woorde die direkte-maar-ongelyke benaderings, asook benaderings wat gelyke morele oorweging vir diere vereis, in.

Sekere skrywers wil diere teen wreedheid beskerm aangesien hulle glo dat diere, soos mense, pyn en plesier kan ervaar en dat dit oneties is om hulle te laat ly (sien byvoorbeeld Singer 1995: 1-23). Hierdie beskerming is moontlik deur die gebruik van morele beredenering. Ander skrywers wil die mens se vermoë om diere as middele te gebruik deur selfs sterker maatreëls beperk. Hierdie skrywers wil daarom aan diere regte toeken om hulle veiligheid en welsyn te verseker en te beskerm (sien byvoorbeeld Regan 2003b: 143-149). Hulle wil nie die beperking van die mens se gebruik van diere op subjektiewe gevoelens of op 'n morele ingesteldheid baseer nie, maar op eksterne juridiese magte. Hulle glo dat, om aan diere regte toe te ken vir diere groter beskerming en welsyn sal verseker. Dit sal die status van diere tot die vlak van mense verhoog en sodoende ook verseker dat diere nie meer bloot as middele tot bereiking van die mens se doelwitte gebruik kan word nie (Wilson 2008: 69). Hierdie benaderings, waarvolgens diere se belange direkte oorweging eis, en die teenargumente daarvoor, sal nou kortliks bespreek word.

Die gevolge van ons optredes op diere kan, volgens Singer (2003: 55), op twee verskillende maniere in ag geneem word. Eerstens kan die lewens en welsyn van diere direk in ag geneem word deur daaraan 'n intrinsieke betekenis (waarde) te heg wat dan in ag geneem moet word tydens enige morele oorweging. Tweedens kan dit indirek in ag geneem word sodat die gevolge van ons optredes op diere slegs moreel betekenisvol is wanneer dit gevolge vir mense inhou. Laasgenoemde siening was die oorheersende siening in die Westerse tradisie. Hierdie siening, dat die gevolge van ons optredes op diere geen intrinsieke morele betekenis het nie, is egter arbitrêr en moreel onverdedigbaar (Singer 2003: 57). As 'n wese kan ly is die feit dat dit nie 'n lid van ons eie spesie is nie geen moreel relevante rede om daardie lyding nie in ag te neem nie. Net soos wat ons rassisme verwerp, vereis konsekwentheid dan dat ons spesies-isme ook moet verwerp. Singer argumenteer verder dat wesens wat plesier of pyn kan ervaar belange het wat in ag geneem moet word, en dat daar gelyke oorweging aan soortgelyke belange geskenk moet word. As daar 'n botsing tussen belange is, moet die belange waarvan ons seker is voorkeur geniet bo die belange waarvan ons

onseker is, ongeag of dit 'n mens of 'n dier se belange is. Dit is egter meer verkeerd om 'n wese, wat oor die toekoms kan nadink ('n mens), dood te maak (Singer 2003: 60). Ten spyte van hierdie stelling, moet enige moreel verdedigbare besluit wat die omgewing beïnvloed, verseker dat die minimum diereleuens verlore gaan. 'n Onpartydige oorweging van diere se belange is daarom ook voldoende om te bewys dat ons huidige ingesteldheid teenoor die omgewing moreel onregverdigbaar is (Singer 2003: 61). Singer doen dus 'n morele beroep op die beginsel van utiliteit en argumenteer kortliks as volg: ons is moreel verplig om die maksimum geluk en die minimum pyn en lyding te bewerkstellig; diere is net so in staat as mense om geluk, pyn en lyding te ervaar; diere se belange is net so belangrik as die soortgelyke belange van mense, daarom moet ons oorwegings diere ook direk insluit.

Regan (2003b: 143) wie vanuit 'n deontologiese standpunt op diereregte fokus, argumenteer dat, net soos wat respek vir persone eis dat ons nie ander persone op sekere maniere kan behandel nie (ongeach utiliteit), so sal ons respek vir sekere diere eis dat ons hulle ook nie op sekere maniere behandel nie, ongeach utiliteit. Die diere wat ingesluit word is daardie wat bewus is van hulle eie leuens. Met ander woorde: diere wat bewus is van hulle omgewing, wat begeertes, behoeftes, gevoelens, emosies, geheue, sienings, voorkeure en doelwitte, asook 'n begrip van hulle eie identiteit en toekoms het. Diere met hierdie eienskappe se leuens het, soos die mens se leue, inherente waarde. Hierdie waarde is onafhanklik van enige nut wat die dier vir die mens kan hê (instrumentele waarde). Daarom kan ons hierdie diere nie bloot as middele tot ons eie doelwitte gebruik nie en het ons ook direkte morele verpligtinge teenoor daardie diere.

Regan (2003a: 66) argumenteer verder dat, om bloot teen wreedheid te wees nie goed genoeg is nie. Om wreedheid te verbied beteken dat slegs onnodige of ongeregverdigde pyn voorkom word. Hierdie verbod spreek ook nie die verpligting om die welsyn van diere te bevorder aan nie. Om die welsyn van sekere diere te verminder ten einde die welsyn van ander te verbeter word ook deur die 'teen-wreedheid' argument (utilitarisme) geregverdig en dit is onaanvaarbaar (Regan 2003a: 67). Aan die anderkant moet persone wat die welsyn van diere wil bevorder beide die welsyn van individuele diere sowel as die algemene welsyn van diere in ag neem, en dit skep 'n probleem vir pro-welsyn aktiviste. Aangesien die filosofie van diere-welsyn ook toelaat dat diere vir menslike doelwitte gebruik word, wil kampvegters vir diereregte nie net die bestaande stelsels hervorm nie, maar totaal verwerp omdat dit inherent onregverdig is. Regan (2003a: 68) argumenteer dus dat daar 'n fundamenteel morele verskil tussen teen-wreedheid, pro-welsyn en diereregte bestaan en dat slegs diereregte voldoende is vir die morele inagneming van diere. Die filosofie van diereregte sien die individuele dier se reg om met respek behandel te word as onaantasbaar ongeach of die skending van hierdie reg tot 'n groter goed sal bydra.

Regan (2003a: 71) se diereregte etiek is 'n siening oor die morele regte van individue. Volgens die siening is spesies nie individue nie, en gevolglik het 'n spesie geen regte nie, ook nie die reg op oorlewing nie. Wat die etiek erken is die *prima facie* reg van individuele diere om nie benadeel of doodgemaak te word nie. Taylor (2003: 74) argumenteer ook dat dit die welsyn van individuele organismes is, as entiteite met inherente waarde, wat ons morele verhouding met die natuur bepaal, maar argumenteer, in teenstelling met Regan, dat die etiek van respek vir die natuur ook besorg is oor die mens se behandeling van spesies en die gemeenskappe van natuurlike ekosisteme. Die versoenbaarheid van die etiek van 'diereregtigheid' asook die etiek van 'diereregte' met omgewings-etiek is dus afhanklik van hoe die konsep 'omgewings-etiek' verstaan word (Katz 2003: 85). Omgewings-etiek kan morele kommer vir individue, spesies of ekosisteme bevorder. Indien die spesifieke omgewings-etiek die welsyn van spesies of ekosisteme wil bevorder is dit dus nie noodwendig versoenbaar met die etiek waarop Singer of Regan hulle beroep nie. Varner (2003: 98), aan die anderkant, argumenteer dat die skeiding of gaping tussen dierebelange en omgewings-etiek onnodig oorbeklemtoon word. Die skynbare paradoks, dat diereregte nie aan respek vir elke lewende wese gekoppel kan word nie, bestaan dus nie (Oderberg 2000: 143).

Nash (1991: 179) het geargumenteer dat:

“All things have a right to be treated the way they ought to be treated for their own sake.”

Op grond van hierdie stelling het Nash (1991: 186) die volgende biotiese regte vir nie-mens spesies voorgestel: (1) Die reg om deel te neem aan die natuurlike kompetisie vir oorlewing. (2) Die reg om basiese behoeftes te bevredig, en die geleentheid om hulle individuele en ekosisteme funksies te vervul. (3) Die reg op 'n gesonde en heel habitat. (4) Die reg om te reproduseer. (5) Die reg van spesies om hulle evolusionêre potensiaal te vervul en vry te wees van mens-geïnduseerde uitsterwings. (6) Die reg om vry te wees van menslike wreedheid, verregaande uitbuiting en triviale gebruike. (7) Die reg om te herstel van menslike ingryping; om natuurlike toestande so goed as moontlik te herstel. (8) Die reg op 'n regverdige deel van daardie goedere wat noodsaaklik is vir die volhoubaarheid van jou eie spesie. Hierdie regte is nie absoluut en onskendbaar nie. Dit is *prima facie* regte waarvoor goeie redes bestaan om dit te eerbiedig, behalwe as ons dringender morele redes het om dit nie te doen nie (Nash 1991: 189).

Oderberg (2000: 98), aan die anderkant, het die voorvereistes (noodsaaklik en voldoende) vir 'n wese om regte te hê, ondersoek en argumenteer dat geen dier aan hierdie voorvereistes voldoen nie. Die mees algemene argument vir diereregte is gegrond op die feit dat diere bewustheid het en die minimum kenmerk van bewustheid is die vermoë om pyn en plesier te ervaar. Gedrag is een van die mees belangrike vorme van bewys dat pyn en plesier ervaar word en dat bewustheid dus

bestaan. Volgens Oderberg (2000: 99) is die inferensie van gedrag na bewustheid egter belaaie met probleme, veral as ons gedrag op so 'n manier beskryf dat dit die bestaan van die bewustheid wat ons wil bewys, voorveronderstel of *a priori* aanvaar. Dit word gewoonlik gedoen deur die gebruik van terminologie wat antropomorfisties is; dit is woorde wat slegs van toepassing is op mense maar metafoeries gebruik word om gedrag by plante en diere te beskryf. Oderberg (2000: 101) argumenteer dat bewustheid as kriterium nie regte aan alle diere sal toeken nie en dat die vermoë om pyn en plesier te ervaar ook nie voldoende is om regte toe te ken nie. As pyn as sleg, en plesier as goed vir die bestaan van die wese vertolk word, beteken dit dat alle lewende wesens, plante ingesluit, regte het. Volgens Oderberg bestaan daar wel sekere goed wat as sleg of goed vir die voortbestaan van plante beskou kan word, maar mense dink nie dat plante om daardie rede regte het nie. Net so kan die vermoë om pyn en plesier te ervaar dan ook nie beteken dat diere regte het nie. Bewustheid van pyn en plesier dra dus nie by tot die argument vir diereregte nie. Alhoewel Regan se kriteria vir 'subjek-van-lewe' op 'n meer komplekse vorm van bewustheid, as blote sensasie, gegrond is, lei hierdie bewustheid egter ook nie tot die gevolgtrekking dat diere regte het nie (Oderberg 2000: 105). Daar bestaan ook geen voldoende bewys dat diere selfbewussyn het nie, want om selfbewussyn te hê moet die dier in staat wees om sy eie denke te oordink, 'n oordeel oor sy eie oordeel te maak, en uit sy eie foute te leer (Oderberg 2000: 116). Die gevolgtrekking, volgens Oderberg, is dus dat geen van die eienskappe, optredes of gedragspatrone wat Regan en ander skrywers aan diere toeken, noodsaaklik of voldoende is vir die toekenning van regte nie.

Regte, volgens Oderberg (2000: 121), is 'n tipe morele beskerming wat aan 'n individu voorsien word in sy of haar strewe na iets. Dit veronderstel sekere beperkings of pligte vir ander individue. Hier is die sleutelterm 'nastreef'. Volgens Oderberg kan ons nie ontken dat sekere diere 'n bewustheid het wat verder gaan as blote waarnemingsvermoë nie en, alhoewel, diere iets nastreef, doen hulle dit op 'n manier wat nie noodsaaklik is vir die toekenning van regte nie. Oderberg argumenteer dan dat dit is omdat daar twee voorvereistes, wat noodsaaklik is vir die toekenning van regte, bestaan, wat geen dier, behalwe die mens, bevredig nie. Eerstens moet die houër van regte weet dat hy / sy iets (die 'goed') nastreef en daarom doelbewus optree (Oderberg 2000: 122). Tweedens moet die houër van regte 'n vrye wil hê in sy / haar strewe na die 'goed' (Oderberg 2000: 127). 'n 'Vrye wil' beteken, in kort, dat 'n wese die moontlikheid van selfstandige keuses en optredes het, gegrond op rasonale denke. Volgens Kant, soos aangehaal deur Wilson (2008: 67), het diere nie hierdie selfstandigheid nie. 'n Vrye wil en 'n sekere tipe kennis word dus vereis van enige wese wat regte wil besit, en diere voldoen nie hieraan nie.

Volgens Oderberg (2000: 136) bestaan daar dus twee dilemmas vir die siening dat diere regte het en albei volg uit die bespreking van 'vrye wil'. As 'n persoon aan diereregte glo dan glo daardie persoon ook dat diere die reg het om nie deur die mens doodgemaak en geëet te word nie.

So 'n persoon sal dan ook vegetaries wees op grond van diere se regte. Indien die persoon se siening deur 'n konsekwente etiek ondersteun word (soos wat Singer streef om vir ons te bied), sal die keuse van 'n vegetariese dieet gegrond wees op die feit dat diere pyn en lyding kan ervaar. Die probleem is dat diere aan mekaar pyn en lyding veroorsaak; mekaar doodmaak en eet. Ons kan dit nie verhoed nie, want diere tree op ingevolge instink, het nie verpligtinge teenoor mekaar nie omdat hulle nie 'n vrye wil het nie, en het gevolglik ook nie regte nie. Die eerste dilemma is dus dat die diereregte aktivis óf die belaglikheid glo dat ons diere moet stop om mekaar te eet, óf hy ontken dat die dier 'n vrye wil het, wat dan sy eie posisie ondermyn omdat dit inkonsekwent is (Oderberg 2000: 138). Die tweede dilemma is as volg. As ons aanvaar dat moraliteit 'n samehangende en konsekwente sisteem is, kan dit nie teenstrydige regte of verpligtinge oplê nie. As diere regte het, sal die sisteem egter teenstrydig wees. Om die wildebok se reg op lewe te beskerm sal beteken dat die roofdier se reg om die wildebok te eet, ontken word. As diere regte het moet hierdie regte beskerm, bevorder en gerespekteer word soos wat die regte van mense beskerm, bevorder en gerespekteer word (Oderberg 2000: 138). Hierdie verskillende regte is egter nie versoenbaar nie en kan daarom nie beskerm, bevorder of gerespekteer word nie.

Die feit dat diere nie regte het nie, beteken egter nie dat hulle mishandel of misbruik kan word nie. Volgens Oderberg (2000: 139) moet ons verstaan waar diere in die etiese sisteem inpas. Mense het nie verpligtinge teenoor diere nie, maar het verpligtinge met betrekking tot diere, of verpligtinge wat verband hou met diere. Diere het hulle eie inherente waarde; hulle stimuleer die menslike intellek; voorsien voedsel en produkte aan die mens; hulle dien, vertrou en vermaak ons; hulle verskaf kennis en inligting. Die simbiotiese verhoudings tussen spesies en die diversiteit van spesies is essensieel vir die gesondheid van die natuurlike en die menslike wêreld. Dit skryf sekere verpligtinge van sorg, omgee en respek vir diere voor, en waaksaamheid dat ons hulle nie vir hulle dienste met wreedheid en lyding terugbetaal nie (Oderberg 2000: 139).

Wilson (2008: 65), wie ook 'n probleem het met die toekenning van regte aan diere, argumenteer dat, die kern-rede waarom Kant aan diere 'n laer morele status toeken, is omdat die status van mense verlaag sal word as die status van diere verhoog word. Sekere omgewings-teoretici wil aan diere regte toeken en sodoende die morele status van diere verhoog. Geen van die teoretici is egter bekommerd dat hierdie stap die morele status van mense sal verlaag nie (Wilson 2008: 65). Dit word eenvoudig aanvaar dat die status van mense nie beïnvloed sal word nie. Vir Kant, aan die anderkant, was dit baie belangrik dat die morele status en waardigheid van mense gehandhaaf word. Vir Kant het dit dus beteken dat diere nie regte kan hê nie, en dat diere ook gesien moet word as bloot middele tot menslike doelwitte. Dit beteken egter nie dat diere dieselfde status as goed het nie, maar dat diere ook nie dieselfde status as mense het nie, aangesien hulle nie doeleindes opsigself is nie. Vir Kant was daar dus baie op die spel as aan diere regte toegeken word.

Dit sal ook onder andere beteken dat ons diere nooit sal kan gebruik of help soos wat ons mense gebruik nie want ons kan nie die diere se toestemming (*informed consent*) daarvoor verkry nie. Sonder regte het ons nie die diere se toestemming nodig nie en kan ons hulle gebruik of versorg soos wat ons nodig ag.

Machan (2000: 473) argumenteer dat diere nie morele agente kan wees nie omdat geen morele eise teen hulle gemaak kan word nie. Machan verwerp daarom alle teorieë wat direkte verpligtinge tot diere uitbrei, insluitend Singer se utilitaristiese siening en Regan se siening van diereregte. Machan (2000: 473) beweer gevolglik dat diere nie regte het nie en ook nie bevry moet word nie. Om aan diere regte toe te ken is om hulle te maak wat hulle nie is nie, naamlik mense. Regte en vryheid is politieke konsepte wat van toepassing is op mense omdat mense morele agente is. Die argumente ten gunste van diereregte kan, volgens Machan (2000: 475), in twee dele opgedeel word. Eerstens bestaan daar, volgens Darwin se teorie, geen verskil in tipe tussen mens en diere nie, net in graad en, tweedens, is dit net die ooreenkomste en nie die verskille nie wat saak maak. Vir Machan is die probleem dat die argument, op grond van hierdie sienings matig en aanvaarbaar begin – met die eis dat diere morele oorweging verdien – maar radikaal word as dit eis dat die mens se hele geskiedenis en alle aspekte van sy daaglikse lewe vanuit 'n heeltemal ander perspektief beskou moet word. Een rede vir die regverdiging van ons gebruik van diere, is dat mense meer belangrik of waardevol is as diere en dat sekere van ons projekte diere benodig om te slaag (Machan 2000: 476). Hierdie idee, dat die mens meer waardevol is as diere, is gegrond in die 'waarde-hiërargie' wat in die natuur bestaan. Machan (2000: 479) ontken egter nie dat diere pyn kan ervaar nie en sê dat hierdie pyn ook in ag geneem moet word deur morele agente.

Selfs vir Kant was die goeie behandeling van diere belangrik, want hulle is 'soos ons' en mishandeling van diere sal ons eie menslikheid, waarvoor ons 'n direkte plig het, verlaag. Diere moet nie as goed behandel word nie, maar ook nie as mense nie. Die lokus van ons behandeling moet egter eties wees en nie juridies nie (Wilson 2008: 71). Volgens Kant staan mense onder morele wette en diere nie. Ten spyte daarvan sal diere se kwetsbaarheid en behoeftes egter voldoende redes verskaf om hulle in ag te neem, en om hulle nie te benadeel nie. Alhoewel ons gewoonlik slegs mense as doeleindes behandel, kan ons diere ook as doeleindes opsigself behandel, as ons hulle of hulle omgewing nie deur ons optredes benadeel nie. Kant wil hê dat ons deur ons respek vir ons eie menslikheid gemotiveer moet word om diere goed te behandel. Ons moet nie net diere goed behandel nie, maar ook ons eie menslikheid en waardigheid respekteer. Om dit te kan doen moet ons egter tussen mens en diere onderskei (Wilson 2008: 71).

Steinbock (2009: 651) het ook geargumenteer dat ons moreel verplig is om die belange van alle gevoelswesens in ag te neem, maar dat ons nie hierdie belange as gelyk aan menslike belange moet sien of stel nie. Volgens Steinbock het mense 'n ander morele status as diere en menseleuens

is meer waardevol as dierelebens op grond van sekere kapasiteite en vermoëns wat normale mense het. Hierdie vermoëns waarna Steinbock verwys is, eerstens, dat mense gewoonlik verantwoordelik gehou word vir hulle dade. Hierdie erkenning verleen respek aan so 'n persoon. Tweedens kan van mense verwag word om ander op 'n sekere manier te vergoed deur wederkerige optredes. Diere is nie tot wederkerige (resiproke) optredes in staat nie. Volgens Steinbock kan diere ook nie, soos mense, gemotiveer word deur altruïstiese of morele redes nie. Mense kan ook nie met diere argumenteer om hulle van iets te oorreed nie. Dit beteken dat ons morele verhoudings met diere baie meer beperk is as wat ons morele verhoudings met mense is. Derdens het mense 'n begeerte vir selfrespek en menslike waardigheid, om sy / haar eie doelwitte te realiseer, en om nie as 'n middel tot 'n ander se doel gebruik te word nie. In ons behandeling van ander entiteite moet ons hierdie begeerte vir selfstandigheid, waardigheid en respek in ag neem, maar slegs as daardie begeerte wel bestaan. Steinbock se punt is nie, dat die gebrek aan hierdie vermoëns beteken ons kan diere behandel soos ons wil nie, maar eerder dat die verskille 'n rasonale basis vir verskillende morele handelings en oorwegings voorsien (Steinbock 2009: 650). Volgens Steinbock is Singer se fokus op gevoelsvermoë alleen, as basis vir gelykheid, daarom ook onvoldoende. As ons die lewens van mense hoër as die van diere ag, is dit omdat ons aan sekere kapasiteite van mense, wat diere nie het nie, waarde heg.

Soos hierbo bespreek, het veranderinge in die tradisionele sienings van diere en denke oor diere, tot die ontwikkeling van 'n nuwe raamwerk gelei waarin die etiese kwessies, wat betrekking het op diere, aangespreek kan word. Twee nuwe morele kategorieë, naamlik diereregte (wat hierbo bespreek is) en spesies-isme is, in hierdie verband, van spesifieke belang. Belangrike vrae wat dadelik by mens opkom is: Wat presies is spesies-isme? Hoe beïnvloed hierdie siening ons denke oor diere? Is die argumente wat teen diereregte aangebied word, nie ook spesies-isties nie?

2.4. Spesies-isme

Volgens Blackburn (2008: 345) is spesies-isme die onvanpaste en aanstootlike standpunt waarvolgens respek vir die lewens, waardigheid, regte en belange van dierespesies, wat nie mense (*Homo sapiens*) is nie, geweier word. Spesies-isme is dus 'n negatiewe term wat gebruik word vir die siening dat, bloot omdat 'n wese aan 'n ander spesie behoort, dit vorme van behandeling en patrone van gedrag regverdig wat as immoreel beskou sal word indien dit in terme van 'n mens uitgevoer sou word. Die term spesies-isme is deur die Britse psigoloog Richard Ryder gemunt en vir die eerste keer in 1970 gebruik (Goddard 2006: 130). Ryder het daarom ook daarop aangedring dat die mens die manier waarop diere beskou en behandel word, moet heroorweeg. Menslike chauvinisme, wat by spesies-isme aansluit, is die eis dat waarde en moraliteit uiteindelik beperk kan

word tot sake wat van belang is vir mense of wat op mense betrekking het (Light & Rolston 2003: 6).

Volgens Olen (2008: 455) kan die konvensionele siening egter verdedig word deur te argumenteer dat spesies-isme nie so sleg soos rassisme of seksisme lyk nie. Om nie volle morele gelykheid aan ander mense – ander lede van ’n spesie (*Homo sapiens*) – op grond van ras of geslag toe te ken nie, is totaal arbitrêr aangesien velkleur en geslag van geen morele belang is nie. Die probleem kom egter by die verskille tussen spesies. Kan ons werklik redeneer dat die verskille tussen mens en dier net so onbeduidend is as die verskille tussen wit en swart, man en vrou? Sekerlik nie. Die konvensionele siening eis verder dat moraliteit die mensdom se instelling is, ontwikkel, gehandhaaf en verbeter word vir menslike doelwitte asook vir mense se individuele en sosiale welsyn. Die konvensionele siening heg daarom net instrumentele waarde aan diere, en argumenteer dat die mens geen verpligting het om diere se welsyn te bevorder ten koste van mense se welsyn nie. Om dit te doen sal die hele doel van moraliteit ondermyn.

Die konvensionele siening kan egter, volgens Olen (2008: 455) ook gekritiseer word. Diereregte woordvoerders of kampvegters val die konvensionele siening op twee fronte aan. Eerstens word beweer dat die konvensionele siening nie konsekwent toegepas word nie aangesien mense wat nie volle persone is nie deur ons moraliteit beskerm word; aan mense wat nie ten volle kan deelneem aan ons morele gemeenskap nie word dus morele regte toegeken. Dit is die sogenaamde ‘argument van marginale gevalle’. Tweedens, selfs al word die konvensionele siening konsekwent toegepas, is dit steeds onvoldoende. Ons moet toegee dat spesie nie die enigste verskil tussen mens en dier is nie, maar, volgens Olen, is die verskille wat deur die konvensionele siening beklemtoon word, nie van kritiese morele belang nie. Olen vra dan wat is so belangrik daaraan dat diere nie kontrakte kan aangaan of spesifieke deugde en talente het nie? Teen hierdie tweede punt van kritiek kan die voorstander van die konvensionele siening vra waar die skeidslyn dan getrek moet word. Morele agent, spesie, pyn, lewe? Elkeen is ewe arbitrêr. Wie se skeidslyn is reg?

Wat die konvensionele siening op neerkom is dat slegs morele agente regte het en die logiese vraag is dan: Wat is morele agente? Morele agente word beskou as wesens met twee verbandhoudende vermoëns. Die eerste is die vermoë om morele verpligtinge teenoor ander te kan aanvaar en wat verstaan dat hulle morele verpligtinge teenoor ander het wat hulle moet (behoort te) vervul. Die tweede is die vermoë om morele eise teenoor ander te maak en wat verstaan dat hulle morele regte het wat ander kan skend. Maar waarom is die vermoë belangrik? Omdat moraliteit ’n menslike instelling is wat menslike welsyn verseker, is dit vir die mens belangrik. Daarom word aan mense, ongeag in watter toestand, morele regte toegeken. Daar is ook nie ’n glykskaal van morele regte binne ’n spesie nie – party mense het nie meer en ander minder nie; op grond waarvan kan dit bepaal word? Sal die bepaling hiervan nie ook maar net op moreel irrelevante kriteria gebaseer

word nie? 'n Verdere belangrike vraag is: as daar diere is wat baie soos mense is, het hulle dan ook morele regte? Volgens Oderberg (2000: 141) moet ons beseft dat spesies-isme 'n tweesnydende swaard is en na beide kante werk. Om die mens die voorreg te ontnem om plesier uit diere te verkry, bloot op grond van die feit dat die mens 'n spesie is wat beter in staat is om diere uit te buit, is ook spesies-isme. Volgens hierdie stelling van Oderberg het die mens dus die reg om diere vir sy eie doelwitte te gebruik, en is dit spesies-isme om die mens hierdie reg te ontnem.

In die voorgaande gedeeltes is baie argumente, vir en teen die etiese behandeling van diere, aangehaal. Die argumente is gebaseer op die verskillende sienings wat mense, oor die morele status van diere, het. Hierdie verskillende sienings het weer hulle oorsprong in die Joods-Christelike geloof, filosofiese tradisies, en twee nuwe morele kategorieë naamlik spesies-isme en diere-regte, gehad. Dit is daarom nou belangrik om 'n kort samevatting van die verskillende sienings te gee.

2.5. Samevatting

Opsommend kan gesê word dat die argumente ten gunste van die etiese behandeling van diere op die volgende aannames gegrond word. (1) Mense het geen spesiale plek in die natuur nie (mense dink hulle het en glo volgens die Bybel dat dit so hoort). (2) Menslike welsyn is nie die enigste welsyn wat belangrik is nie. (3) Die biotiese gemeenskap is soos 'n menslike gemeenskap waarin samewerking en respek vir gemeenskaplike welsyn vereis word. (4) Die natuur het nie net instrumentele waarde nie en bestaan nie net vir die mens se doelwitte nie.

Die argumente teen die etiese behandeling van diere is op die volgende aannames gegrond. (1) Om aan diere regte toe te ken sal op 'n absurde manier inmeng met die natuur (diere eet ook ander diere; wie het regte en wie nie, die eter of die een wat geëet word?). (2) Om jou eie spesie eerste te stel is die natuurlike ding om te doen (ons gee meer om vir die wat naby ons is, diere ook). (3) Mense is belangriker as bome. Die omgewing moet vir menslike belange en nie teen menslike belange nie beskerm word. (4) Omgewings-etiek is elitisties. Slegs die welaf kan die natuur as gelyk aan mense stel, die ander kan dit nie bekostig nie. Omgewings-etiek het altyd finansiële implikasies wat die minder welaf swaarder tref as die meer welaf en dit is onregverdig.

Op grond van die mens se onkunde en arrogansie is ons komplekse verhouding met diere, en die debat wat daarvoor gevoer word, gevul met kontroversie en emosie. Argumente aan beide kante van die spektrum varieer van rasonele objektiwiteit tot simplistiese irrasionele emosionaliteit. Hierdie argumente het, in die soeke na 'n resoluë vir die kwessie van die mens se verhouding tot diere, geen sinvolle bydrae gelewer nie, intendeel, dit het eerder die antagonisme in die debat en tussen die onderskeie groepe verhoog. Bevredigende antwoorde word daarom ook nie vir die vraag van wat reg en goed en aanvaarbaar is, in ons optrede teenoor diere, verskaf nie. Nog minder weet

ons waarom dit reg, goed en aanvaarbaar is. Belangrik is egter dat die vrae wel gevra word en dat daar op antwoorde aangedring word.

Een sodanige debat wat tans gevoer word handel spesifiek oor beesvleisproduksie. Die mens se siening van diere en die toenemende vraag na vleis, hoofsaaklik as gevolg van bevolkingsgroei, het die manier hoe diere in vleisproduksiestelsels behandel word, grootliks beïnvloed. Belangrike vrae wat nou beantwoord moet word is die volgende: Wat is die aard en omvang van hierdie debat? Wat is die onderliggende ekologiese, sosio-ekonomiese, menslike-gesondheids en etiese kwessies? Hierdie vrae sal in die volgende hoofstuk ondersoek word. Daarna, in Hoofstukke 4, 5 en 6, sal die mees invloedryke argument vir 'n vegetariese dieet – die sogenaamde “Animal Liberation”-argument soos aangebied deur Peter Singer in sy gelyknamige boek *Animal Liberation* (1995) – krities vanuit 'n filosofies-veekundige perspektief ondersoek word. Die vraag is of hierdie argument betroubaar is en of dit versoenbaar is met die hedendaagse praktyke en ingesteldhede wat in Suid-Afrikaanse vleisproduksie bestaan. Indien die gevolgtrekking van hierdie argument aanvaar word, moet ons sekerlik vra wat die gevolge daarvan binne 'n Suid-Afrikaanse veeproduksiekonteks sal wees? Voordat *Animal Liberation* sinvol ondersoek kan word, moet die beesvleisproduksiedebat, asook die onderliggende kwessies, eers ondersoek en in perspektief gestel word.

HOOFSTUK 3

'n Oorsig van die vleisproduksie-debat met spesiale verwysing na beesvleisproduksie

3.1. Inleiding

Vleisproduksie is 'n komplekse en multi-faset bedryf wat ten nouste gekoppel is aan die totale omgewing waarin dit plaasvind. Hierdie totale omgewing omvat die fisiese-omgewing (bv. grond, reën, water, lug, bestraling, wind), die biologiese-omgewing (bv. diere, plante, parasiete) en die sosio-ekonomiese omgewing (bv. mense en hul godsdienste, kulture, tradisies, ekonomiese status). Die sosio-ekonomiese omgewing sluit ook die bestuurs-omgewing (bv. tipe produksiestelsel), die bemarkings-omgewing (bv. vraag en aanbod van die produk, tipe produk) en die politieke-omgewing (bv. wetgewing, regulasies) in. Vleisproduksie word ook ten nouste gekoppel aan menslike gesondheid en etiese kwessies. Enige aanvaarbare en volledige bespreking van vleisproduksie en enige geldige argument, teen vleisproduksie of ten gunste van vleisproduksie, moet hierdie kompleksiteit erken, al die fasette in ag neem, en binne 'n spesifieke konteks ondersoek word. 'n Duidelik onderskeid moet ook tussen die verskillende stelsels en die diere wat betrokke is in daardie stelsels gemaak word.

Voorspellings vir toekomstige vleisverbruik (tot 2050) dui, in alle lande, op 'n toename en dat die grootste toenames in die ontwikkelende lande sal plaasvind (Kanaly *et al.* 2009). Hierdie toename in die vraag na vleis word veroorsaak deur onder andere bevolkingsgroei, veranderende houdings en ingesteldhede teenoor vleis, hoër relatiewe inkomstes, veranderinge in leefstyl, veranderende eetgewoontes, beleid wat landbou gunstig beïnvloed, internasionale handel en veranderende produksiepatrone. Die vestiging en uitbreiding van meer intensiewe vleisproduksiestelsels is tans die enigste manier om aan hierdie behoefte en stygende vraag te voorsien. Intensiewe produksiestelsels het egter 'n negatiewe impak op die omgewing, sosio-ekonomiese welsyn van veral plattelandse gemeenskappe, openbare gesondheid en die welsyn van diere. Verder is dit belangrik om te besef dat die sukses van intensiewe produksiestelsels grootliks afhanklik is van die beskikbaarheid van relatief goedkoop fossielbrandstowwe (Kanaly *et al.* 2009).

Die debat oor vleisproduksie handel gevolglik oor ekologiese, sosio-ekonomiese en etiese kwessies. In die meeste van hierdie argumente word daar egter 'n kritiese fout begaan deur, eerstens, nie die kompleksiteit van die dilemma in ag te neem of te erken nie, tweedens, nie 'n duidelike onderskeid tussen die verskillende tipes diere, byvoorbeeld herkouters (beeste, skape, bokke) en enkelmaagdiere (varke en hoenders) te maak nie, derdens, ekstensiewe, semi-ekstensiewe en intensiewe produksiestelsels met mekaar te verwar en, vierdens, die argumente op vals aannames en

emosie, en nie op wetenskaplik bewese feite nie, te baseer. Die keuse van die tipe produksiestelsel word beïnvloed deur die totale omgewing en die tipe dier betrokke. Die impak wat die verskillende stelsels op die omgewing, diere en mense het, verskil gevolglik aansienlik en daarom is dit van kardinale belang dat daar behoorlik gespesifiseer moet word wat presies die produksiestelsel behels. Die etiese kwessies wat uit die verskillende stelsels voortvloei, verskil gevolglik ook en moet daarom binne die spesifieke konteks aangespreek word. Volgens Pelser & Heunis (1997: 407) ontwikkel die grootste uitdaging waarteen moderne gemeenskappe te staan kom, uit die interaksie tussen mense en hulle omgewing. Hierdie uitdaging eis dat daar 'n balans tussen die belange van mense en die behoeftes van die omgewing gevind word. Die verskillende produksiestelsels stel egter verskillende vereistes aan hierdie uitdaging om 'n balans te vind en dit moet ten volle in ag geneem word.

Die doel van hierdie hoofstuk is om kortliks die teenstrydige standpunte, in terme van die verskillende ekologiese, sosio-ekonomiese en etiese kwessies wat met vleisproduksie verband hou, te ondersoek en waar moontlik in perspektief te stel.

3.2. Ekologiese kwessies

Volgens Kanaly *et al.* (2009: 12), Fox (2008: 498), Coffin (2008: 493) en verskeie ander skrywers het vleisproduksie heelwat negatiewe eksternaliteite. Soos wat dit sal blyk uit die bespreking, word hierdie eksternaliteite egter hoofsaaklik met intensiewe produksiestelsels geassosieer, en is dit ook nie noodwendig altyd op intensiewe beesvleisproduksie van toepassing nie.

Die verskillende ekologiese aanklagte teen vleisproduksie is dat vleisproduksie, onder andere, tot klimaatsveranderings bydra, dat intensiewe produksiestelsels groot hoeveelhede graan nodig, en dat hierdie behoefte dan grondgebruik-stelsels nadelig beïnvloed, dat groot hoeveelhede water tydens die produksie van vleis gebruik word, dat veeboerdery tot 'n afname in biodiversiteit bydra en, laastens, dat vleisproduksie tot die vrystelling en potensiële akkumulering van swaarmetale in die omgewing bydra. Hierdie aanklagte sal nou kortliks bespreek en in perspektief gestel word.

Die eerste aanklag is dat vleisproduksie op verskeie maniere tot klimaatsveranderings bydra. Lewendehaweproduksie stel groot hoeveelhede kweekhuisgas in die vorm van koolstofdiksied, metaan en stikstofdiksied vry (Kanaly *et al.* 2009). Die relatiewe hoeveelhede van hierdie gasse varieer egter afhangend van die manier van produksie en die intensiteit van produksie. In voerkrale word byvoorbeeld dubbel soveel koolstofdiksied vrygestel as in ekstensiewe stelsels, maar in ekstensiewe stelsels produseer herkouers in verhouding weer meer metaan. Hierdie kweekhuisgasse word tydens respirasie, vertering (rumen-fermentasie) en vanuit afvalprodukte (mis en urien) vrygestel. Die Amerikaanse Omgewingsbeskermingsagentskap (EPA), soos aangehaal deur Loubser

(2011: 13), beweer egter dat landbou se bydrae tot kweekhuisgasproduksie slegs sowat 6.4% is. Volgens Wellington *et al.* (1997: 185) word ook bewys gelewer dat beeste se bydrae tot die kweekhuis-effek minimaal is en dat dit waarskynlik tans laer is as voor menslike vestiging toe wilde herkouters (bison), in Noord-Amerika en Kanada, se getalle meer as dubbel die huidige getal beeste was. Dit laat noodwendig die vraag ontstaan waarom landbou, en veeproduksie in besonder, so maklik as sondebok aangewys word. Is dit blote onkunde of is dit oëverblindery waar ons aandag van ernstiger oorsake en kwessies afgetrek word? Volgens Smith & Niedermeier (1996: 495) is die algemene konsensus dat bevolkingsgroei as sulks 'n ernstige negatiewe invloed op die omgewing het. Vir gegewe vlakke van hulpbron-verbruik is dit logies dat meer mense groter stres op natuurlike hulpbronne sal uitoefen, terwyl ekonomiese groei die situasie verder vererger. Daar word beraam dat totale koolstofdiksied storting (uitskeiding) in die atmosfeer met meer as 3% per jaar toeneem en dat bevolkingsgroei vir ongeveer 66% van hierdie toename verantwoordelik is.

Die groot hoeveelhede mis en urien wat deur diere geproduseer word, kan ook tot windbesoedeling – deur die verspreiding van onaangename reuke – en waterbesoedeling bydra (Kanaly *et al.* 2009: 12). Vir die eienaars van intensiewe produksiestelsels, wat groot kostes moet aangaan om hierdie afvalprodukte te bestuur, is dit 'n wesentlike probleem. In ekstensiewe produksiestelsels word hierdie mis egter oor die weiding versprei wat dan voordelig vir die grond en plantegroei kan wees (Sager 2011). Volgens Coffin (2008: 494) dra dierlike afvalprodukte wel by tot besoedeling maar dit moet saam met die besoedeling deur bemestingstowwe, menslike afval asook stedelike, mynbou en industriële besoedeling gesien word. Gewasproduksie vir menslike gebruik dra ook meer by tot die besoedeling van grond en water deur die vrystelling van pes-doders, onkruidodders en bemestingstowwe (Wellington *et al.* 1997).

Voedselproduksie vereis, soos enige ander bedryf, energie en die stygende voedselbehoefte sal al hoe meer energie vereis (Kanaly *et al.* 2009: 12). Aangesien die bydrae van biobrandstof en hernubare energie (son, wind, water) steeds baie laag is, word hierdie energie tans hoofsaaklik deur fossielbrandstowwe voorsien en die gebruik van fossielbrandstowwe dra by tot klimaatverandering. Die produksie van vleis, in intensiewe produksiestelsels, vereis energie om voer (hooi en graan) vir diere, kunsmis vir bemesting en farmaseutiese middels te produseer, terwyl die prosessering, verpakking, vervoer en bevriësing van vleis ook heelwat energie vereis. Ons moet egter onthou dat alle voedsel vervoer en verpak word, baie word geprosesseer en die meeste word verkoel of gevries om die raklewe daarvan te verleng (Brimelow & Vadehra 1991; Holdsworth 1983; Knight 1991; Lück 1993; Reid 1991; Ronsivalli & Viera 1992; Wills *et al.* 1989). Dit is dus nie net vleisproduksie wat energie verbruik nie, maar alle voedselproduksie. Volgens Stout (1984: 14) gebruik die hele voedselproduksieproses slegs sowat 16.5% van die totale energie-verbruik en slegs 3% word op die plaas self gebruik. Prosessering en tuisvoorbereiding is die grootste verbruikers van

energie in die voedselproduksieproses. Die aanklag word ook gemaak dat dit baie onekonomies is, in terme van energie verbruik, om plante eers aan diere te voer voordat mense dan die vleis van daardie diere eet. 'n Eenvoudige energie-balansstaat sal wys dat die stelling waar is, maar dit neem nie die feit in ag dat baie plante net deur herkouters, en nie deur mense of enkelmaagdiere nie, benut kan word. Hierdie plante is dus vir die mens, as direkte voedingsbron, nutteloos, maar dit kan tog indirek, deur herkouters, tot die mens se voordeel benut word.

Verder: die stelling van Coffin (2008: 493) wat dikwels ter ondersteuning van die bestaande energie-argument gebruik word, naamlik, dat om voer vir beeste te produseer baie energie-intensief is want boere moet water pomp, ploeg, plant, bemes, oes en die graan vervoer, is baie simplisties en word buite verband aangehaal. Eerstens word die meeste beeste op natuurlike weiding aangehou (ekstensiewe produksiestelsels) en vreet hulle nie graan of hooi nie. Tweedens moet boere deur presies dieselfde proses van water pomp, ploeg, plant, bemes, oes en vervoer gaan om ander kos vir mense te produseer. Derdens is die aanklag teen vleisproduksie, as groot gebruiker van stikstofgebaseerde kunsmis (vir voerproduksie), ongegrond. Tydens graanproduksie, vir menslike gebruik, word die grond se nutriënte uitgeput en is dit gevolglik baie meer afhanklik van chemiese bemesting. Bewyse bestaan ook dat die verwydering van nutriënte uit die grond baie hoër is tydens kontantgewas-produksie as wanneer weidingsgewasse vir diere geproduseer word. Die gevolg is dat daar in totaal meer kunsmis gebruik word om plantaardige voedsel vir mense te produseer as voer vir beeste (Wellington *et al.* 1997).

Die tweede aanklag wat teen vleisproduksie gemaak word is dat intensiewe produksiestelsels groot hoeveelhede graan benodig en dat hierdie behoefte dan grondgebruikstelsels nadelig beïnvloed (Kanaly *et al.* 2009). Deur natuurlike weiding en plantegroei met landerye (vir voer- en kosproduksie) te vervang, stel ook groot hoeveelheid kweekhuisgas vry. Ontbossing en die verwydering van natuurlike plantegroei, vir die produksie van die graan, dra by tot gronddegradasie en gronderosie. Daar word ook beweer (Fox 2008: 498) dat vleisproduksie tot die verlies van bogrond (deur byvoorbeeld oorbeweiding) bydra. Hierdie is egter 'n veralgemening wat net van toepassing is onder toestande van swak bestuur en ons moet ook onthou dat gewasproduksie, vir menslike gebruik, presies dieselfde gevolge kan hê. Die produksie van plantaardige voedsel (kontantgewasse) het, in terme van gronderosie, gronddegradasie en besoedeling (grond, lug en water), baie ernstiger omgewingsagteruitgang as beesvleisproduksie tot gevolg (Wellington *et al.* 1997). Om dus hierdie aanklag net teen vleisproduksie te maak getuig daarom weereens van 'n onaanvaarbare vooroordeel.

Coffin (2008: 494) beweer verder dat die streke wat die meeste deur woestyn-vorming bedreig word, daardie dele is waar beeste geproduseer word. Daar word beraam dat 73% van die wêreld se 3.3 biljoen hektaar droë weidingsgebied ten minste gedeeltelik verdroog is en onderhewig

is aan woestyn-vorming. Die redes hiervoor is oorbeweiding, oorbewerking, verkeerde besproeiingstegnieke en ontbossing (van reënwoude). Hierdie stellings is weereens eenvoudig simplisties. Eerstens word kleinvee (skape, bokke) en kamele gewoonlik in die droër streke aangehou. Tweedens word bloot aanvaar dat beesvleisproduksie die enigste bydraende faktor tot klimaatverandering en gevolglik woestyn-vorming is. Derdens bestaan daar verwarring tussen oorsaak en gevolg. Is beeste in die droër dele omdat dit droër is en daar nie graan geproduseer kan word nie, of is die gebied droër juis omdat daar beeste aangehou word? Vierdens word die redes vir woestyn-vorming onder andere as die oormatige bewerking van grond vir die verbouing van gewasse en as verkeerde besproeiingstegnieke aangegee. Beide hierdie redes hou in werklikheid geen verband met beesvleisproduksie nie, maar wel met gewasproduksie vir menslike gebruik. Coffin gee ook geen aanduiding wat andersins met die 3.3 biljoen hektaar gemaak moet word nie. Moet ons dit ongebruik laat of moet ons voedsel (vleis) daarop produseer om sodoende aan die steeds groeiende wêreldbevolking 'n gebalanseerde dieet te voorsien?

Fox (2008: 497) kom ook tot die gevolgtrekking dat die mens 'n vegetariese dieet moet volg omdat dit nie net gesonder is nie maar ook 'n kleiner omgewingsimpak het. Een van Fox se redes is dat 95% van hawer en 80% van mielies wat geproduseer word aan diere gevoer word. Geen aanduiding word egter gegee na watter diere daar verwys word of van watter tipe produksiestelsel daar gepraat word nie. Diere in ekstensiewe (weidings-gebaseerde) produksiestelsels gebruik feitlik geen graan nie en volgens Wellington *et al.* (1997) is, in intensiewe produksiestelsels, gemiddeld net sowat 17% van beeste se voer afkomstig van graan teenoor die 85% vir varke en 94% vir hoenders. Bykans al hierdie graan word ook as ongeskik vir menslike gebruik geklassifiseer. Alhoewel hierdie verskil irrelevant is vir die mense in derde wêreld lande – waar hongersnood heers – kan die skuld nie voor die deur van die beesvleisprodusent en beesvleisgebruiker geplaas word nie.

Volgens Wellington *et al.* (1997) argumenteer ander skrywers ook dat graan vir mense en nie vir vleisproduksie nie, gebruik moet word en dat vleis daarom uit die dieet verplaas moet word. Hierdie argumente erken nie die feit dat graan 'n koolhidraat-bron en vleis 'n proteïen-bron is nie. Die moontlikheid dat kwasjiorkor kan ontwikkel moet daarom ook in ag geneem word. Kwasjiorkor is 'n ernstige sindroom wat by kinders, as gevolg van proteïen tekorte in die dieet, ontwikkel (*Dorland's Illustrated Medical Dictionary* 1974). Om kwasjiorkor te voorkom moet vleis dus 'vervang' word met hoë-proteïen peulgewasse. Peulgewasse bevat egter nie voldoende hoeveelhede van sekere essensiële aminosure (bv. metionien en sistien) nie (Wolf & Cowan 1971: 42) en as gevolg van ander probleme sal sojaproteïen waarskynlik nie 'n huishoudelike naam word of algemeen gebruik word nie (Wolf & Cowan 1971: 73). Bogenoemde stelling ontken ook die feit dat vleis essensiële aminosure, vetsure, vitamien en minerale bevat wat nie in ander produkte voorkom

nie (Clasen *et al.* 1997). Ons moet hiermee saam onthou dat beesvleis sonder die gebruik van graan- of proteïen-byvoegings geproduseer kan word. Aangesien beesvleisproduksie in Suid-Afrika hoofsaaklik weidings-gebaseer is, en natuurlike weidings 'n wisselende (seisoenaal en reënval) voedingswaarde het, beteken dit dat tekorte in voedingstowwe kan ontstaan. Byvoegings, soos byvoorbeeld proteïen, kan dan gegee word om hierdie tekorte aan te vul, en om diere se gesondheid en prestasie te verbeter. Hierdie proteïen-byvoegings is gewoonlik neweprodukte (oliekoekmeel) van die herwinning van olie uit oliedraende sade soos byvoorbeeld grondbone, sonneblom, sojabone en katoensaad (Van der Merwe & Smith 1991: 36). Om graan aan beeste te voer is gewoonlik ook die gevolg van prysongelykhede en die oorproduksie van graan, en die proteïen-supplemente wat wel, tydens die kort voerkraal periode (80 tot 120 dae) aan beeste gevoer word, is neweprodukte wat mense nie kan eet nie.

Om die beesvleis-industrie te elimineer sal dus geen effek op die lot van miljoene arm honger mense hê nie, maar dit kan wel miljoene produsente, en al die ander mense en instansies wat van hierdie industrie afhanklik is, benadeel. Die ironie is dat wêreld-honger juis die gevolg van oorbewerking van grond en die oorverbouing van kontantgewasse is (Wellington *et al.* 1997). Dit is 'n behoefte wat gestimuleer word deur die steeds groeiende wêreldbevolking. Volgens Smith & Niedermeier (1996: 503) word beraam dat die aanvraag na graan teen die jaar 2030 tot 3.6 biljoen ton sal styg en dat 90% van hierdie toename die gevolg van bevolkingsgroei sal wees en slegs 10% as gevolg van stygende inkomstes.

Derdens word beweer dat groot hoeveelhede water tydens die produksie van vleis gebruik word. Volgens Kanaly *et al.* (2009) word 8% van menslike waterverbruik deur lewendehawe gebruik. Hierdie water word egter, volgens Kanaly, hoofsaaklik tydens die besproeiing van graangewasse, vir intensiewe produksiestelsels, gebruik. Weereens 'n aanklag wat daarom nie direk teen ekstensiewe produksiestelsels gemaak kan word nie. Bewyse bestaan ook dat waterverbruik gedurende die laaste twee dekades, hoofsaaklik as gevolg van bevolkingsgroei, verdubbel het (Smith & Niedermeier 1996: 507). Eise dat water verbruik vir vleisproduksie oormatig is, word ook verkeerd bewys as dit in konteks geplaas word met die gebruik van water vir die produksie van nie-vleis voedsel (Wellington *et al.* 1997).

Vierdens word aangevoer dat veeboerdery bydra tot verliese in biodiversiteit en die afname in die getal diere van plaaslike of inheemse rasse (Kanaly *et al.* 2009). Hierdie rasse, wat oor tyd by die spesifieke fisiese omgewing aangepas het, se produksie is gewoonlik laer as die produksie van genetiese verbeterde rasse wat, aan die anderkant, weer minder goed aangepas is. Aangesien inheemse rasse en tipes bydra tot die mens se kennis, 'n estetiese waarde het en 'n belangrike bron van genetiese materiaal is, kan die verplasing van inheemse rasse deur eksotiese tipes nadelige gevolge vir die mens inhou. Dit is egter ook so dat boere nie so kortsigtig is nie en hierdie inheemse

rasse word gewoonlik deur toegewyde boere bewaar, soms bloot vir die uniekheid van die diere en ten spyte daarvan dat beter produserende, en gevolglik meer winsgewende diere, beskikbaar is. In gevalle waar die inheemse rasse in 'n kruisteelprogram gebruik word, word die suiwer ras juis ook as 'n moederlyn bewaar. Die Nguni, wat 'n inheemse beesras in Suider-Afrika is, is byvoorbeeld tans een van die getalsterkste rasse in Suid-Afrika (Loubser *et al.* 2007; Scholtz *et al.* 1999: 167). Hierdie aanklag kan daarom ook net binne 'n spesifieke konteks gemaak word.

Fox (2008: 500) beweer dat die verlies in biodiversiteit verskeie bydraende faktore het waaronder: (1) Ontbossing vir landbou doeleindes. Hierdie ontbossing word nie net vir vleisproduksie nie, maar eerder vir plantgewasproduksie gedoen. (2) Stedelike en ander ontwikkeling wat nie met vleisproduksie verband hou nie, maar wel met bevolkingsgroei en ekonomiese ontwikkeling. (3) Die dreinerings, opdroog en opvul van vleilande wat, weereens, geen verband met vleisproduksie het nie. (4) Die opdam van riviere vir menslike watergebruik (huisgebruik, sport en ontspanning, industrieë) en die besproeiing van gewasse hoofsaaklik vir menslike gebruik. Fox (2008: 498) aanvaar eenvoudig dat vleisproduksie die habitat van wilde plant en dier spesies bedreig ten spyte daarvan dat hyself stedelike ontwikkeling as die grootste oorsaak vir die verlies in biodiversiteit uitwys. Volgens Smith & Niedermeier (1996: 506) is bevolkingsgroei direk verantwoordelik vir 79% van totale ontbossing. Dit is die gevolg van 'n vraag na brandhout, van stedelike ontwikkeling en die ontwikkeling van landerye.

Die vyfde aanklag van Kanaly *et al.* (2009), dat vleisproduksie tot die vrystelling en potensiële akkumulering van swaarmetale in die omgewing bydra, moet ook binne 'n spesifieke konteks gesien word. In die meeste lande word die gebruik van produkte wat hierdie swaarmetale bevat deur wetgewing verbied. Probleme kan wel ondervind word waar weidings met onkruidododer bespuit word. Residu's van hierdie chemiese middels kan in die vleis akkumuleer en dit kan ook waterbronne besoedel. Weereens vind die besoedeling ook net in uitsonderlike gevalle plaas en is dit daarom 'n onaanvaarbare veralgemening om alle veeproduksie, of net veeproduksie van hierdie vorm van besoedeling te beskuldig.

Al die bogenoemde aanklagte is hoofsaaklik gebaseer op die eksternaliteite van gewasproduksie en van intensiewe vleisproduksiestelsels. Dit is ook nie altyd op intensiewe beesvleisproduksie (voerkraal) van toepassing nie. Dit is ook nie altyd duidelik presies waarna skrywers verwys nie. Yeld (1998: 48) beweer byvoorbeeld, dat die grootste skade wat die mens aan die omgewing aanrig, deur landbou aktiwiteite is. Natuurlike ekosisteme word vernietig of vervang deur kunsmatige landbousisteme (gewasproduksie) wat nie in staat is om hulself te onderhou nie. Wei-streke het verlore geraak deur swak beplanning (stedelike ontwikkeling, mynbou). Veral akkerbou wat in ongunstige gebiede bedryf word het tot gronddegradasie, ontbossing en woestynvorming aanleiding gegee. Hierdie gevolge, wat hoofsaaklik deur die produksie van nie-

vleisvoedsel bewerkstellig word, kan direk en indirek aan bevolkingsgroei toegeskryf word en hou in werklikheid geen verband met vleisproduksie nie.

Die gevolgtrekking van Kanaly *et al.* (2009: 12), Fox (2008: 498) en Coffin (2008: 493) dat vleisproduksie nie volhoubaar of eties aanvaarbaar is nie, is daarom 'n veralgemening wat nie noodwendig op ekstensiewe produksiestelsels van toepassing is nie. Dit laat noodwendig die vraag ontstaan of ekstensiewe vleisproduksiestelsels wel eties aanvaarbaar en volhoubaar is en hoe hierdie stelsels met gewasproduksie vergelyk.

Volgens Rollin (2009) het ekstensiewe beesboerdery nie veel verander van die simbiotiese verhouding wat daar voorheen tussen mens en dier bestaan het nie. Onder ekstensiewe beesboere bestaan daar steeds 'n etiek van sorg en omgee vir hulle diere. Anders as die groot maatskappye, wat in beheer van intensiewe produksiestelsels is, is boere nie in die veebedryf net vir die geld nie maar ook vir die leefwyse en hulle liefde vir diere. Die kompeterende voordeel van beesvleis is juis die feit dat dit op 'n meer aanvaarbare manier as byvoorbeeld hoender- en varkvleis geproduseer word (Rollin 2009) – veral as die vleis nog in ekstensiewe produksiestelsels geproduseer word.

Kontantgewas-produksie kan slegs volhoubaar wees indien dit met weigewasse afgewissel word. Met ander woorde, vleis of wol moet op die grond geproduseer word waar voorheen kontantgewasse geproduseer is, anders word die grond tot so 'n mate uitgeput dat die boerdery nie meer ekonomies lewensvatbaar kan wees nie. Die konsep van beesvleisproduksie is ook baie meer versoenbaar met die idee van biologiese diversiteit en volhoubaarheid as wat kontantgewas-produksie is (Wellington *et al.* 1997: 185). Volhoubaarheid beteken spesifiek dat daar gestreef word na 'n balans tussen omgewings, sosiale, ekonomiese en etiese doelwitte. Dit is egter 'n ideaal wat baie moeilik (indien wel) bereik sal word. Toegewings moet gemaak word en kompromieë aangegaan word om 'n werkbare oplossing of resoluë te verkry. Wat belangrik is, is dat rede en nie emosie nie, ons denke moet lei.

In teenstelling met die meer objektiewe sienings en geldige argumente is daar ook argumente wat geforseer word om 'n voorveronderstelde gevolgtrekking te ondersteun. In die argument van Sager (2011) byvoorbeeld, volg die radikale gevolgtrekking nie logies op die meer gematigde aannames nie. Sager beweer aanvanklik dat ekstensiewe produksiestelsels, waar diere hoofsaaklik van gras en hooi afhanklik is, meer 'groen' is as intensiewe stelsels omdat minder hulpbronne en farmaseutiese middels gebruik word. Die eerste sub-gevolgtrekking is dan dat weiding-gebaseerde-stelsels, om daardie redes, beter vir die omgewing, die dier en die mens se gesondheid is. Sager beweer dan verder, aan die eenkant, dat om hooi te maak (semi-ekstensiewe stelsel) egter nie so omgewingsvriendelik is as om diere op natuurlike weidings aan te hou nie (ekstensiewe stelsel), maar, aan die anderkant, dat ekstensiewe produksiestelsels 'n groter oppervlak benodig omdat diere vir 'n langer tydperk op die weiding aangehou word. Wat die stelling nie in ag

neem nie is die feit dat hierdie weiding gewoonlik vir niks anders as vir weiding gebruik kan word nie (Wellington *et al.* 1997: 185). Sager (2011) kom dan tot die gevolgtrekking dat produksie ondoeltreffend is omdat groot oppervlakte benodig word en dat baie water en energie vermors word. In hierdie stelling word ekstensiewe en intensiewe produksiestelsels weer met mekaar verwar. Wat wel waar is, is dat ekstensiewe stelsels wat nie volhoubaar bestuur word nie probleme skep soos onder andere ontbossing, erosie, verlies van habitat en, volgens Sager (2011), die gebruik van openbare grond. Sager (2011) kom dan tot die finale gevolgtrekking, wat in werklikheid teenstrydig met sy eerste gevolgtrekking is, dat vleisproduksie 'n komplekse, morsige en ondoeltreffende bedryf is, aangesien ekstensiewe produksiestelsels meer energie as graanproduksie gebruik, en as weidingsvereistes verhoog ontstaan daar 'n spasie-probleem.

Sommige argumente, wat teen die produksie van beesvleis vanaf weidings gelewer word, is so absurd dat dit eerder as propaganda gesien moet word. In die artikel '*Grass-fed beef – green or green wash?*' (www.publiclandsranching.org – skrywer onbekend) word beweer dat gras-beeste nie ekologies en eties beter is as voerkraal-beeste nie. Die eerste rede is dat hierdie beeste die elemente moet trotseer en in die bloedige warm son na hulle stukkies gras moet soek. Net die volgende stellings beweer dat hierdie beeste nie meer wei nie maar van hooi afhanklik is en dat hooiproduksie 'n intensiewe stelsel is met al die nadele daaraan verbonde. Volgens hierdie 'argument' sluit die ander nadele wat gras-beeste op die ekosisteem het onder andere die volgende in: (1) Beeste besoedel waterstrome. Die indruk word geskep dat alle beeste en net beeste, verantwoordelik is vir hierdie besoedeling. Die besoedeling deur mynbou, industrieë en menslike afval word bloot geïgnoreer. (2) Beeste vertrap oewerplantegroei. Alle diere vertrap oewerplantegroei, maar net waar die diere van natuurlike oop water afhanklik is. Dit kan nie plaasvind as beeste, soos gewoonlik, water uit krippe drink nie. (3) Beeste kompakkeer grond. Beeste kompakkeer grond baie minder as die swaar implemente wat tydens gewasproduksie gebruik word. (4) Beeste versprei onkruid en verander plantspesiesamestelling. Beeste kan wel die plantspesiesamestelling verander omdat hulle hoofsaaklik wei en nie bosvreter is nie (Tainton *et al.* 1993: 46), maar dit gaan gewoonlik gepaard met wanbestuur van die weiding. Dit blyk dus dat net beeste, weereens, die skuld gegee word vir iets wat die natuur (wind en water) asook alle ander diere doen. (5) Beeste gebruik plante wat deur natuurlike herbivore, soos sprinkane, gebruik kan word. Dit stelling laat die vraag ontstaan wat presies beeste dan moet vreet en of 'n bees dan nie meer werd is as 'n sprinkaan nie. (6) Beeste word deur roofdiere bedreig wat boere dan dwing om die roofdiere uit te roei. Hierdie aanklag is meer op kleinveeboere (Van Niekerk & Schoeman 1993: 130) van toepassing, aangesien die roofdiere wat groot genoeg is om beeste te bedreig gewoonlik net in natuurreservate aangetref word. Die bedreiging wat kleiner roofdiere en aasdiere inhou is oor die algemeen weglaatbaar klein en moet ook binne 'n spesifieke konteks beoordeel word. (7) Beeste dra siektes oor na wild. Die waarheid is

egter dat wild, soos byvoorbeeld buffels (korridor-siekte), blouwildebeeste (snot-siekte) en blesbokke (aansteeklike oogontsteking) siektes na beeste oordra en nie andersom nie (Meltzer 1993: 300; Mönnig & Veldman 1977: 91; 129).

Uit die voorgaande bespreking volg dit dat die argumente teen veeproduksie nie altyd betroubaar is nie, dat veeproduksie nie binne 'n spesifieke konteks beoordeel word nie en dat bevolkingsgroei, en nie noodwendig veeproduksie nie, as die hooforsaak van omgewingsprobleme aangewys moet word. Landbou is, as gevolg van bevolkingsgroei, onder druk om vinniger uit te brei en dit het ongetwyfeld tot omgewingsagteruitgang gelei (Smith & Niedermeier 1996: 504). Bevolkingsgroei dwing boere, aan die eenkant, om hulle grond te oorbenut, en aan die anderkant veroorsaak armoede dat die vereiste bewaringsmetodes nie toegepas word nie. Groeiende bevolkings veroorsaak verder: (1) Die onderverdeling van grond. Hierdie te klein eenhede is nie ekonomies lewensvatbaar of volhoubaar nie. (2) Groeiende bevolkings stimuleer 'n behoefte aan nuwe grond en ontwikkel van nuwe grond wat lei tot ontbossing en die gebruik van marginale grond. Die gebruik van marginale grond is een van die grootste oorsake van erosie en gronddegradasie. (3) Verstedeliking met die gevolglike nadele van stedelike-infrastruktuur-ontwikkeling en besoedeling. (4) Onwettige aktiwiteite soos die handel in bedreigde spesies. (5) Werkloosheid, armoede en emigrasie wat die probleem nie oplos nie, maar net rondskuif (Nebel & Wright 1981: 147). Pelser & Heunis (1997: 408) stem saam dat die aard van die omgewings-krisis te doen het met, onder andere, oorbevolking, met besoedeling, met oorbenutting, uitputting en die vernietiging van hulpbronne as gevolg van bevolkingsgroei, asook met onaanvaarbare waardesisteme en lewensstyle. Meyers (1998: 27) kom ook tot die gevolgtrekking dat bevolkingsgroei direk – en indirek deur die uitbreiding van landerye, toenames in veegetalle, ontbossing, spesieverliese en koolstofdiksied uitskeidings – die grootste en oorheersende rol in omgewingsprobleme speel. Om bevolkingsgroei as sulks aan te spreek skep egter 'n verskeidenheid nuwe etiese dilemmas en is dit gevolglik makliker om die skuld vir ons omgewingsprobleme op 'n minderheidsgroep (veeboere) en op veeproduksie te pak.

Volgens Wellington *et al.* (1997: 185) is dit 'n wanpersepsie dat beesvleisproduksie en die gevolglike verbruik daarvan 'n hooforsaak verantwoordelik vir omgewingsdegradasie is. Ekstensiewe beweidingstelsels, vir die produksie van vleis, is die mees volhoubare landbou praktyk vir die produksie van voedsel. Indien beesvleisproduksie in die regte lig gestel word en in die regte konteks beoordeel word, word bevind dat dit 'n baie belangrike en integrale deel van volhoubare en holisties landbou uitmaak.

Dit is egter nie net die ekologiese-kwessies wat aangespreek moet word, ten einde volhoubaarheid te verseker, nie. Landbou in die algemeen, en vleisproduksie spesifiek, word ook

van verskeie sosio-ekonomiese- en gesondheidskwessies aangekla. Dit is dus belangrik om ook hierdie kwessies in perspektief te stel. 'n Taak wat in die volgende afdeling aangepak word.

3.3. Sosio-ekonomiese- en gesondheidskwessies

Die aanklagte teen vleisproduksie, in terme van sosio-ekonomiese- en gesondheidskwessies, handel oor die verspreiding van antibiotika-weerstandige bakteria, die verspreiding van hormone, die vrystelling van parasietdoders, die sosio-ekonomiese kostes wat deur plattelandse gemeenskappe gedra moet word, die risiko van aansteeklike siektes en die nadele wat vleis in die dieet op menslike gesondheid het.

Kanaly *et al.* (2009) argumenteer dat vleisproduksie, eerstens, bydra tot die verspreiding van antibiotika weerstandige bakteria. Volgens Wellington *et al.* (1997: 185) is die sogenaamde verband tussen die mens se weerstandigheid teen sekere antibiotika en die voer van antibiotika op sub-terapeutiese vlakke aan diere in intensiewe produksiestelsels, egter bloot toevallig (omstandigheds-getuienis). Paterson (2011) toon, op grond van wetenskaplike studies, aan dat geen residu van die antibiotika wat diere inneem in die vleis gevind word nie. Daar bestaan dus geen geldige wetenskaplike bewys dat die gebruik van antibiotika, in die produksie van beesvleis, enige siekte by mense veroorsaak as gevolg van die ontwikkeling van antibiotika-weerstandige bakteria nie. Sekere antibiotikums, soos byvoorbeeld penisillien, word nie aan diere gevoer nie (Paterson 2011) en is ook lankal reeds, as byvoeging in dierevoer, verban (Clasen *et al.* 1997: 47). Gewoonlik word net tetrasiklien vir die behandeling van diere gebruik (Paterson 2011) en geen residu van oksitetrasiklienhydrochloried word na 48 uur in die melk (na sewe dae in die vleis) van behandelde diere gevind nie. Aangesien tetrasiklien steeds as breëspektrum antibiotikum by mense gebruik word, kan die onverantwoordelike gebruik (nie volgens voorskrif nie) van die produk in diere, wel bydra tot die ontwikkeling van weerstandige bakteria by mense. Tetrasiklien word egter slegs in uitsonderlike gevalle nog by mense gebruik – byvoorbeeld waar die persoon allergies is vir penisillien.

Die tweede aanklag deur Kanaly *et al.* (2009) is dat vleisproduksie bydra tot die verspreiding van hormone. Hierdie aanklag, wat weereens net teen intensiewe produksiestelsels gemaak kan word, is egter op 'n veralgemening gegrond. Alle hormonale implantate wat in voerkraaldiere gebruik word, is groeibevorderaars, maar nie alle groeibevorderaars is hormone nie (Casey 1993: 326). Casey beweer ook dat die argumente teen groeibevorderaars, spesifiek antibiotika en hormone wat in intensiewe produksiestelsels gebruik word, gebaseer is op emosie, asook op handels en politieke oorwegings en nie op wetenskaplike feite nie. Volgens Casey verhoog antibiotika doeltreffendheid en help om siektes, soos byvoorbeeld lewer-absesse en respiratoriese steurnisse te beheer en te voorkom. Hormone wat bygevoeg word, ondersteun bloot

die endogene hormone of vervang die hormone wat as gevolg van kastrasië verlore geraak het (Casey 1993: 326). *Monensin*, wat 'n ionofoor is, help byvoorbeeld vir metaboliese steurnisse wat dan groei bevorder en doeltreffendheid verhoog. Ionofore verhoog ook die verbyvloei-proteïen verhouding en verlaag metaan-produksie wat weer voordelig vir die omgewing is. Die beta-agonis, *Zilpaterol*, help weer om vetneerlegging in die laaste fase van afronding, ter wille van die blokkering van proteïen-afbreking, te onderdruk (Casey & Maree 1993: 83). Tydens die ontwikkeling en vervaardiging van hierdie groeibevorderaars word die produk deeglik getoets vir moontlike residu's in die vleis en vir die gevolge van toevallige innames deur die mens. Spesifieke riglyne vir die gebruik van groeibevorderaars word deur die vervaardigers uitgereik en dit word streng nagevolg. Om veilige werking te verseker word die groeibevorderaars gewoonlik ook as 'n implantaat onder die vel, agter die bees se oor, ingeplant. Dit verseker dat net die regte hoeveelheid van die produk oor 'n beperkte tyd vrygestel word en dat die plek waar die implantaat is – die oor – maklik tydens slagting verwyder kan word. In alle gevalle is daar ook 'n voorgeskrewe onttrekkingsperiode om veiligheid te verseker (Casey 1993: 326). As hierdie produkte dus korrek volgens voorskrif gebruik word, is daar geen betekenisvolle residu wat enige risiko vir die mens tydens vleisgebruik inhou nie (Loubser 2011: 13).

Die vrees vir hormoon verstourings by mense, omdat estrogeniese hormonale produkte tydens intensiewe beesvleisproduksie gebruik word, is ook ongegrond. Eksogene hormone word op baie lae vlakke van die aktiewe bestanddeel toegedien en word op dieselfde manier as endogene hormone gemetaboliseer (Casey 1993: 326). Die menslike liggaam vervaardig ook hormone, en voedsel van plantaardige oorsprong kan estrogeniese substansie bevat teen konsentrasies wat duisende keer hoër is as in beesvleis van diere waarop die produkte gebruik was (Wellington *et al.* 1997: 185). Wetenskaplikes stem ook saam dat die gebruik van hormone (implantate) doeltreffende produksie van beesvleis verseker, maar dat die vleis steeds veilig vir menslike gebruik is (Paterson 2011). 'n Porsie vleis, wat van 'n behandelde dier verkry is, bevat byvoorbeeld slegs 1.85nanogram van die hormoon, terwyl dieselfde grootte porsie van 'n onbehandelde dier 1.3nanogram bevat. Gemeet teen hierdie minimale hoeveelhede is dit belangrik om te noem dat 'n nie-verwagte vrou soveel as 480000nanogram estrogeen produseer. 'n Porsie 'behandelde' vleis se 1.85nanogram is dus irrelevant en sal geen invloed op die vleisgebruiker hê nie.

In die derde plek word beweer dat vleisproduksie bydra tot die vrystelling van parasietdoders (Kanaly *et al.* 2009) en dat toksiese chemiese residu's, van die bestanddele wat in hierdie doders teenwoordig is, in die voedselketting beland (Fox 2008: 498). Parasietdoders word op diere gebruik ter bestryding van inwendige sowel as uitwendige parasiete. Alhoewel dit gewoonlik gedoen word ter wille van die dier se gesondheid en welsyn, word dit ook deur die wet vereis (Animal Protection Act: Act 71 of 1962). Indien hierdie produkte onverantwoordelik gebruik

word, kan van hierdie residu's wel in die omgewing versprei, maar om dit glad nie te gebruik nie, is nie versoenbaar met dierewelsyn nie. Die onttrekkingsperiode van hierdie produkte, waarna daar geen residu in die vleis of melk teenwoordig is nie, is gewoonlik ook redelik kort (14 tot 21 dae). Die hoeveelhede wat van die produkte gebruik word, is ook weglaatbaar min as dit vergelyk word met die hoeveelheid plaag-, parasiet- en onkruidodders wat gebruik word in gewasproduksie vir menslike gebruik. Die rede is dat peste en siektes a.g.v. monokultuur praktyke opbou onder die gewasse in produksie, en dat groot hoeveelhede chemiese onkruidodders en plaagdoders derhalwe benodig word om dit te bestry (Wellington *et al.* 1997: 185).

Ten opsigte van die bogenoemde aanklag moet ook genoem word dat, die 'gesondheid' van vleis, asook die geskiktheid van die gebruik daarvan deur Suid Afrikaanse verbruikers, deur die wet verseker (Meat Safety Act: Act 40 of 2000) word, terwyl die lywige *Meat Inspectors Manual – Abattoir Hygiene* ook spesifieke voorskrifte gee om te verseker dat 'veilige' vleis aan die verbruiker voorsien word.

'n Vierde aanklag teen vleisproduksie (Kanaly *et al.* 2009) is dat vleisproduksie sosio-ekonomiese kostes het wat op plattelandse gemeenskappe afgeskuif word. Hierdie aanklag, wat spesifiek gerig word teen die groot intensiewe produksiestelsels wat deur groot organisasies besit en bedryf word, beweer dat hierdie organisasies plattelandse boerderye verplaas en daarom tot die verarming van plattelandse gemeenskappe bydra. Hierdie is egter weereens 'n eensydige en simplistiese aanklag wat nie al die kompleksiteite of die konteks in ag neem nie. Eerstens is intensiewe produksiestelsels gewoonlik naby aan die groot stede (markte) geleë en nie noodwendig op die platteland nie, dit verskaf baie werksgeleenthede en dit verseker dat genoeg van die produk, wat aan sekere wetlik-vasgestelde kwaliteitsvereistes moet voldoen, steeds bekostigbaar is vir die verbruiker. Tweedens word alle boerderye mettertyd groter as gevolg van die lae winsmarges per eenheid produk geproduseer, so, meer mense kan in diens geneem word. Derdens is dit ook belangrik om te besef dat die hele beesvleisproduksieketting nie in die intensiewe produksiestelsels plaasvind nie. Plattelandse boere hou steeds die koeie aan wat die kalwers produseer wat dan gewoonlik aan die groot voerkrale verkoop word. Dit beteken dat hierdie groot organisasies in werklikheid betroubare bemarkingsgeleenthede (afset) vir die boere skep. In die Suid-Afrikaanse hoenderbedryf word boere ook as kontrak-groeiërs deur die groot organisasies gebruik. Dit skep vir hierdie boere die geleentheid om te diversifiseer en ekonomies te oorleef.

Coffin (2008: 493), wat ook teen beesvleisproduksie argumenteer, beweer dat die verhoogde aanvraag na dierlike produkte 'n herverdeling van hulpbronne tot gevolg het, die degradasie van globale stelsels bevorder en inheemse kulture ontwig. Daar word verder beweer dat die groot ondernemings die klein familieplaas boerdery verplaas, aangesien die groot ondernemings subsidies, regerings-ondersteuning, gewaarborgde pryse, stoor van surplusse, invoer heffings en

produkt versekering kry. Hierdie is weereens vals stellings wat net binne 'n spesifieke konteks gemaak kan word. In Suid Afrika geld dit tans net in uitsonderlike gevalle waar boerdery-ondernemings, ongeag die grootte daarvan, subsidies, regerings-ondersteuning of gewaarborgde pryse ontvang. In gevalle waar dit wel gebeur, is dit gewoonlik 'n politieke besluit wat nie met die grootte van die onderneming verband hou nie. In die geval van heffings word die besluit ook nie aan die grootte van die onderneming gekoppel nie en die stoor van surplusse en produkversekering is aan almal, teen 'n prys, beskikbaar.

Die laaste aanklag wat deur Kanaly *et al.* (2009) teen vleisproduksie gemaak word, is die risiko van aansteeklike siektes. Hierdie siektes verwys spesifiek na die siektes wat van dier na mens oorgedra kan word (byvoorbeeld voël-griep, miltsiekte, Creutzfeldt-Jacob), asook bakteriële besmettings (bv. *E. coli*) wat vanaf dierlike-produkte na mense oorgedra kan word. Alhoewel hierdie siektes 'n wesentlike risiko inhou, word dit gewoonlik met intensiewe produksiestelsels, onhigiëniese leefwyses of swak bestuur geassosieer. Aangesien die ontwikkeling van infrastruktuur, om verskeie redes, nie kan tred hou met die toename in mense wat van die infrastruktuur afhanklik is nie, dra bevolkingsgroei en verstedeliking grootliks by tot besoedeling. Hierdeur word toestande geskep wat die uitbreek van siektes bevorder en wat gevolglik 'n groter negatiewe effek op menslike-gesondheid het, as vleisproduksie (Smith & Niedermeier 1996: 502).

In terme van die gesondheidskwessies wat verband hou met vleisproduksie, is daar veral een aspek van die debat wat ongekende belangstelling gaande maak, wat voortdurend in felheid toeneem, en wat, ongeag hoe daarna gekyk word, baie emosioneel is. Hierdie aspek het te doen met die invloed wat vleis in die dieet op menslike-gesondheid het. Om oor die voordele of nadele, wat vleis in die dieet op menslike-gesondheid het, te debatteer, is egter 'n sinnelose oefening. Vir soveel emosionele stellings wat beweer dat die gebruik van vleis nadelig vir menslike gesondheid is, bestaan daar net soveel wetenskaplike data wat die teendeel bewys. Om in hierdie debat vasgevang te word is ook nie die doel van hierdie ondersoek nie, daarom sal slegs enkele teenstrydige standpunte genoem word.

Coffin (2008: 495) waarsku dat dierlike produkte vet, cholesterol en selfs proteïene bevat en dat die impak hiervan op menslike-gesondheid vernietigend is. Wat Coffin skynbaar nie weet nie, of gerieflikheidshalwe ignoreer, is die feit dat baie voedselprodukte vet bevat, dat die menslike liggaam self ook cholesterol vervaardig en dat proteïene essensieel vir 'n gebalanseerde dieet is. Coffin (2008: 496) beweer verder dat, waar graan aan diere gevoer word, mense aan wanvoeding lei. In hierdie stelling word, eerstens, twee konsepte, naamlik ondervoeding en wanvoeding, verwar en, tweedens, 'n verband, tussen vleisproduksie en armoede, geskep wat nie noodwendig bestaan nie. Waar graan aan diere gevoer word, kan mense aan ondervoeding lei en nie noodwendig aan wanvoeding nie. Wanvoeding kom voor waar 'n ongebalanseerde dieet gevolg word, soos

byvoorbeeld wanneer mense nie voldoende dierlike-proteïen inneem nie. Dit is egter juis teen daardie proteïen waarteen Coffin ons wil waarsku. Aan die anderkant is dit moontlik dat Coffin erken dat daar 'n verband tussen wanvoeding en proteïen-tekorte bestaan; maar as dit die geval is, word sy argument ten gunste van 'n vegetariese dieet ondermyn. Coffin (2008: 496) se probleem is ook dat, selfs in die sogenaamde derde-wêreld-lande, graanproduksie vir beeste (d.w.s. mielies) gedurende die laaste 25 jaar, die grond oorgeneem het waarop voorheen kos vir mense geproduseer is (koring, rys, sorghum). Hierdie stelling ontken die feit dat mense ook mielies eet, en die basiese ekonomiese beginsel van vraag-en-aanbod. 'n Verhoogde vraag na mielies, hetsy vir menslike of dierlike gebruik, sal noodwendig, volgens hierdie ekonomiese beginsel, daartoe bydra dat meer mielies en minder van die ander gewasse aangeplant word. Aan die anderkant, indien hierdie mielies egter deur die groot maatskappye (wat voerkrale besit) aangekoop word vir dierlike gebruik, en dit die arm huishoudings die geleentheid ontnem om mielies aan te koop, het Coffin 'n baie belangrike punt wat nie geïgnoreer kan word nie. Dit sal egter steeds nie vanselfsprekend tot wanvoeding lei nie, maar wel tot ondervoeding.

Sager (2011) beweer dat voerkraal-vleis 'n hoër cholesterol en versadigde vetsuur inhoud as veld-vleis het, en dat veld-vleis 'n goeie bron van vitamien, minerale, essensiele aminosure en CLA (gekonjugeerde linoleïene-suur) is. Ten spyte daarvan beweer Sager (2011) dat 'n vegetariese dieet gevolg moet word want, volgens Sager, is al die essensiële nutriënte ook in plante beskikbaar en het die mens nie nodig om vleis te eet nie. Volgens 'n 2005 CBS-News opname het 75% van vegetariërs egter teruggekeer na 'n dieet wat vleis bevat, hoofsaaklik omdat hulle siek en ongesond gevoel het op 'n suiwer vegetariese dieet (Herzog 2010: 200; www.psychologytoday.com). Daar bestaan ook teorieë wat beweer dat die geweldige toename in die grootte van die menslike brein tydens evolusie (1450gram teenoor die 430gram van die sjimpansee), deur die insluiting van vleis in die dieet moontlik gemaak is (Herzog 2010: 178; Taylor 2009: 120). Ter wille van oorlewing moes die jagter-versamelaar-gemeenskap se dieet ook ten minste 15% dierlike produkte bevat (Herzog 2010: 179) en dierlike produkte is steeds die beste en enigste behandeling in gevalle van kwasjiorkor (*Encyclopedia Britannica* 1992).

Soos die geval was met die ekologiese aanklagte teen vleisproduksie, is daar ook in hierdie konteks argumente wat nie realisties is nie. Fox (2008: 500), wat ook vir 'n vegetariese dieet argumenteer ter wille van die veronderstelde gezondheidvoordele daarvan, se voorstel dat 'n vegetariese dieet, wat bestaan uit plaaslik geproduseerde produkte (in jou tuin, op jou balkon of dak), gevolg moet word, is totaal verwyder van alle realiteit. Eerstens, hoe kan die biljoene stedelinge, wat nie toegang tot 'n tuin, balkon of dak het nie en totaal afhanklik van kommersiële landbou is, op dié manier 'n gebalanseerde dieet gevoed word? Al sou 'n persoon toegang tot grond hê, kan daar nie voldoende voedsel van 'n wye verskeidenheid reg deur die jaar geproduseer word

om 'n gebalanseerde dieet te verseker nie. Hierdie voedsel kan hoogstens as aanvulling dien. Tweedens word die vereistes en beperkings wat die fisiese omgewing stel nie in ag geneem nie. Derdens kan ons sekerlik vra waarvoor moet die meer as 3biljoen hektaar, wat as droë weigebied geklassifiseer word, dan gebruik word en wat word van al die diere wat tans daarop wei?

Teen die bogenoemde aanklagte argumenteer Wellington *et al.* (1997: 185) dat die vleisbedryf vir te lank die sondebok vir die baie euwels van die gemeenskap was. Beesvleis is nie die hoëvet voedsel waarvan dit beskuldig word nie, en die hoeveelheid cholesterol wat die liggaam natuurlik vervaardig is 5 tot 6 keer meer as wat die gewone vleis-eter in sy dieet inkry. Te danke aan moderne teelttegnieke en die vraag na maerder vleis bevat beesvleis tans net ongeveer 5% vet waarvan minder as die helfte versadigde vet is (Clasen *et al.* 1997: 46). Alhoewel die verband tussen beesvleis en kardiovaskulêre siektes volgens Wellington *et al.* (1997: 185) swak is, het Doyle (2004: 3), in 'n literatuur oorsig, bevind dat hoë innames van versadigde vet wel verband hou met 'n verhoogde voorkoms van kardiovaskulêre siektes, oorgewig en diabetes. Die bewering van Clasen *et al.* (1997: 46) dat hoë innames van vleis aan kolonkanker verbind word, kan egter nie bewys word nie. In Doyle (2004: 3) se literatuuroorsig is geen betekenisvolle verband tussen kanker (van die kolon, rektum, pankreas, long, bors, ovaria, endometrium, prostaat en testikels) en die inneem van versadigde vet gevind nie. Daar bestaan ook nie duidelikheid of vleis die oorsaak van enige van die genoemde siektetoestande is nie, en of die toestande nie eerder met 'n ongebalanseerde dieet (wat byvoorbeeld te min vesel bevat) en 'n ongesonde leefwyse (te min oefening, rook) verbind moet word nie.

Volgens Schnepf (2007) is daar meer as 50 verskillende nutriënte wat belangrik vir menslike gesondheid is en geen voedsel verskaf al die verskillende nutriënte nie. Beesvleis is egter 'n hoë (meer as 20% van die daaglikse aanbevole inname per porsie) bron van proteïen, selenium, Vit B12, fosfaat en sink en 'n goeie (10 tot 19% per porsie) bron van niasien, riboflavin, yster en Vit B6. Dierlike proteïen bevat ook al nege essensiële aminosure. As 'n goeie bron van al hierdie nutriënte is dit daarom belangrik om beesvleis in die dieet in te sluit. Beesvleis se unieke voedingswaarde verbeter dus nie net die kwaliteit van die mens se dieet nie, maar is ook essensieel vir algemene gesondheid (Schnepf 2007).

Die bewerings dat vleis in die algemeen en beesvleis spesifiek ongesond is, is gewoonlik gebaseer op die vetinhoud van die vleis. Dit is daarom belangrik om net kortliks na die feite in verband hiermee te kyk. Volgens Whetsell *et al.* (2003) is vet, veral spesifieke vetsure, essensieel vir menslike gesondheid, aangesien dit as isolator, energiebron en bousteen vir selmembrane dien. Vet is 'n bindweefsel wat bestaan uit lipiede (80% in gevoerde beeste), water (5-15%), proteïen, minerale en koolhidrate. Aangesien die liggaam versadigde vetsure kan vervaardig, word hierdie vetsure as nie-essensieel beskou (Doyle 2004). Essensiële vetsure, aan die anderkant, kan egter nie

deur die liggaam vervaardig word nie en moet daarom deur die dieet ingeneem word. Hierdie vetsure is krities belangrik vir die normale groei en funksionering van selle, spiere, senuwees en organe, en tekorte hiervan word verbind met 'n verskeidenheid simptome (siekte toestande). Beesvleis bevat meer as 30 verskillende vetsure wat verskillende funksies in die liggaam vervul (Whetsell *et al.* 2003). Bewyse bestaan dat die belangrikste mono-onversadigde vetsuur in beesvleis, oleïene-suur (C18:1) wat 33% van die totale vetsure uitmaak, en stearien-suur (C18:0) (18%) nie bloed-cholesterolvlakke verhoog nie. Palmitien-suur (C16:0) (27%) verhoog egter wel cholesterolvlakke. Data bewys verder dat maer beesvleis oor die algemeen net so min 'n effek het om cholesterol te verhoog as wat hoender of vis het en hoef dus, vir daardie rede, nie uit die dieet uitgeskakel te word nie (Whetsell *et al.* 2003).

Ook CLA (gekonjugeerde linoleïene-suur), wat nie deur plante nie, maar slegs deur herkouters gesintetiseer word, hou verskeie gesondheid voordele vir die mens in (Whetsell *et al.* 2003). Herkouervet, in die vleis en melk van veral gras-vretende-beeste, is die primêre bron van CLA vir die mens. Natuurlike CLA is 'n anti-oksidadant, verlaag cholesterol, beskerm teen arteriosklerose, is anti-karsinogenies (verlaag die voorkoms van gewasse met tot 50%), versterk die immuunstelsel en verbeter die werking van insulien wat dan diabetes verlig (Mercola.com). Verskeie ander vetsure wat in beesvleis gevind word hou ook gesondheidvoordele vir die mens in. Die gevolgtrekking van Whetsell *et al.* (2003) is dan dat veldbeesvleis, in teenstelling met die populêre propaganda, eerder as 'n gesondheidsproduk bemark kan word. Beesvleis moet om hierdie redes dan ook deel uitmaak van 'n gebalanseerde dieet. Volgens Casey (1993: 322) is die veldtog teen vleis en ander produkte van dierlike oorsprong dus nie net onverantwoordelik nie maar ook nadelig vir die mens se gesondheid.

3.4. Etiese kwessies

Die domestikasie en gebruik van diere tot voordeel van die mens, het reeds duisende jare gelede begin. Alhoewel ons nie heeltemal seker is waar en wanneer die domestikasie van beeste presies plaasgevind het nie, word aanvaar dat dit ongeveer 10 000 jaar gelede in die Midde-Ooste was (Porter 1991: 21). Die etiek rondom hierdie gebruik dateer ook terug tot ten minste na die antieke Grieke wat, volgens Gillespie & Flanders (2009: 24), vier verskillende sienings van diere gehandhaaf het. 'Animisme', die siening dat mense en diere siele deel en uitruil, die 'meganisme' wat geglo het dat nóg mens nóg dier 'n siel het, 'vitalisme' wat aanvaar het dat diere 'n primitiewe siel het, en die grootste groep (soos wat in Hoofstuk 2 bespreek is) wat aanvaar het dat diere bloot op aarde is vir menslike doelwitte en vir die mens om te gebruik soos wat hy goeddink. Verskeie standpunte wat teenstrydig met hierdie tradisionele siening is, word egter tans ingeneem. Die etiese kwessies in die vleisdebat handel dan gewoonlik ook oor die gebruik van diere in die verskillende

vleis-produksiepraktyke, die pyn en lyding wat diere in hierdie stelsels ervaar, die idee dat diere vir menslike doelwitte gebruik word, en spesifiek die doodmaak van diere wat hiermee verband hou.

Volgens Rollin (2006: 42) bestaan daar 'n aantal etiese kwessies, wat verband hou met die produksie van vleis, wat aangespreek moet word. Diere se natuurlike aard, soos wat dit deur natuurlike seleksie onder natuurlike toestande ontwikkel het, is nie versoenbaar met die omstandighede waaronder hulle, in veral intensiewe produksiestelsels, aangehou word nie. Die eerste probleem is dat van hierdie diere (spesifiek herkouters) lewer-absesse, rumen-asidose, mastitis, laminitis asook respiratoriese en ander metaboliese siektes kan ontwikkel. Hierdie siektes veroorsaak ongemak, pyn en lyding en kan selfs tot die dood lei. Vir die produsent beteken dit natuurlik ook 'n verlies aan inkomste en spesifieke aksies word daarom geneem om hierdie toestande te help voorkom.

Tweedens word lyding ook veroorsaak deur die harde, eenvoudige en vervelige omgewings waarin die diere aangehou word (Rollin 2006: 43). Hierdie omgewings word gekenmerk deur 'n gebrek aan spasie, afsondering en eensaamheid, aan die eenkant, of oorbevolking aan die anderkant, asook die onvermoë om vrylik rond te beweeg. Diere is verveeld as gevolg van 'n gebrek aan stimulasie en afleiding, asook die onvermoë om hulle natuurlike gedrag uit te voer. Hierdie diere se biologiese en psigologiese aard word, volgens Rollin, dus gefrustreer en die eienskappe wat hulle tydens evolusie ontwikkel het om te oorleef, word deur die onnatuurlike toestande van intensiewe produksiestelsels geneutraliseer. Hierdie frustrasie van die diere kom te voorskyn in abnormale gedrag, soos byvoorbeeld kannibalisme en bewegings of optredes wat sonder ophou herhaal word (obsessiewe kompulsiewe gedrag).

Die derde oorsaak van lyding waarop Rollin fokus, is die gevolg daarvan dat, in groot geïndustrialiseerde ondernemings, die opspoor en behandeling van individuele probleme (siektes, beserings) problematies is. Die relatiewe waarde van elke individuele dier is naamlik so laag dat persoonlike aandag nie ekonomies geregverdig kan word nie. Groot hoeveelhede diere moet ook deur ongeskoolde werkers, wat geen kennis of empatie met die diere het nie, hanteer word (Rollin 2006: 44). Noukeurig beskou is hierdie stellings egter meer van toepassing op hoenders, en tot 'n mate op varke en nie gewoonlik op beeste nie.

Die vierde probleem is dat diere sjirurgies verander moet word om by die onnatuurlike toestande in te pas. Hoenders se snawels en tone word korter geknip, terwyl varke se sterte afgesit word om byvoorbeeld kannibalisme te voorkom. Kannibalisme, soos reeds genoem, ontwikkel as gevolg van die onnatuurlike toestande waarin die diere aangehou word. En verder: sekere bestuurspraktyke van beesboerdery, soos byvoorbeeld kastrasie, brandmerk, onthoring en tatoeëring, vind sonder verdowing plaas en is gevolglik ook die teken van dierebelange aktiviste (Gillespie & Flanders 2009: 24; Rollin 2006: 44). Hierdie aanklag teen beesboerdery moet egter in

perspektief gesien word. Die meeste produksie- en bemarkingstelsels vereis dat bulkalwers nie gekastreer word nie. Die belangrikste redes hiervoor is dat kastrasie pynlik is en groei belemmer. Diere wat nie gekastreer is nie se vleis het ook 'n laer vetinhoud en 'n beter smaak (Casey 1993: 324). Baie beesrasse is natuurlik poenskop en bykans al die ander het die alleel in hulle genetiese samestelling beskikbaar wat boere in staat stel om poenskop diere te teel (Briggs & Briggs 1980; Porter 1991). Waar diere wel onthoring word is die kortstondige pyn meer aanvaarbaar as die jarelange ongemak en pyn wat diere, as gevolg van horing-beserings, moet verduur. Brandmerk en tatoeëring word deur die wet verplig om onder andere veediefstal te probeer voorkom. So, die pyn hieraan verbonde word ook as kortstondig en regverdigbaar beskou as dit afgeweeg word teen die slegte gevolge van veediefstal vir die eienaar en gesteelde dier self. Dit is immers bekend dat diere aan erge lyding onderwerp word deur veediewe, en dit is op rekord (Carletonville Herald) dat veediewe selfs so ver gegaan het as om diere lewendig op te kap.

Daar bestaan wel verskillende en waarskynlik ook minder pynlike metodes om diere te onthoring en te identifiseer (sien byvoorbeeld McNitt 1983). 'n Salf, wat om die horingbasis (groeipunt) gesmeer word, is beskikbaar om die warm onthoringbout te vervang. Hierdie salf, wat die vel beskadig om horinggroeï te voorkom, werk egter oor 'n langer tydperk en dit is dus moontlik dat die lyding as gevolg daarvan meer is as die kortstondige pyn veroorsaak deur die horingbout. Die warm brandysters kan in sommige gevalle ook met die sogenaamde vriesbrand vervang word. Vriesbrand kan egter net op donker gepigmenteerde velle en waar die diere 'n donker haarkleed het, gebruik word. 'n Rektale-immobiliseerder kan ook tydens brandmerk gebruik word. Alhoewel hierdie instrument die diere immobiliseer is daar nie sekerheid of dit ook soos 'n tipe epidurale verdoving werk nie. Alhoewel daar steeds mense is wat glo dat diere nie pyn kan ervaar nie (Herzog 2010: 209), is hierdie siening verkeerd en absoluut onaanvaarbaar vir enige objektiewe en rasonale persoon wat gereeld met diere werk. Waaroor daar wel steeds twyfel bestaan, is hoeveel pyn diere in werklikheid voel. Alhoewel aktiviste gewoonlik hierdie pyn gelyk stel aan die pyn wat mense onder dieselfde omstandighede sou ervaar, is dit onaanvaarbaar (Singer 1995: 15). Mense se pyn het ook, juis as gevolg van mense se hoër intelligensievlak, 'n groter psigologiese komponent (Singer 1995: 15). Dit is daarom belangrik dat ons die pyn wat diere ervaar in perspektief sien en veral nie oorbeklemtoon nie.

Volgens Sager (2011) en ander skrywers hou 'n verdere kwessie wat ondersoek moet word, verband met die vervoer en slag van diere. Die vraag is of diere stres ervaar voor hulle geslag word, of die proses pynloos is, en of dit hoegenaamd eties is om 'n lewe te neem. Dit beteken dan dat die eet van vleis en die gebruik van dierlike produkte, soos byvoorbeeld leer, melk en eiers, bevraagteken moet word. In antwoord op hierdie argument is dit belangrik om toe te gee dat hantering en vervoer gewoonlik stres veroorsaak, maar gesonde diere wat goed behandel word, is in

staat om hierdie stres te hanteer (Casey 1993: 328). 'n Groot probleem is egter dat vervoer-uitputting en stres die spier-glikogeen verlaag, wat tot 'n hoër finale pH in die vleis aanleiding gee. Hierdie vleis is donker, ferm en droog (DFD) en het 'n korter raklewe. Varke wat stres ervaar, se vleis is daarenteen bleek, pap en waterig (PSE) (Casey 1993: 328). In beide gevalle is die vleis onaanvaarbaar vir die verbruiker. 'n Rusperiode met kos en water, waartydens die diere van die vervoer-uitputting en stres kan herstel, word dus aanbeveel. Diere wat voor verslagting stres ervaar se vleis het dus 'n onaanvaarbare kwaliteit (Hugo 1994: 356) en karkasse word afgradeer weens beserings. In beide gevalle beteken dit onaanvaarbare finansiële verliese vir die produsent en 'n swakker kwaliteit produk aan die verbruiker. Dit is daarom voordelig, vir die produsent wat die dier aan die abattoir lewer en die eindverbruiker van die vleis, as die diere so min as moontlik stres ervaar en so min as moontlik beserings tydens die vervoer en slagproses opdoen. Die wet (Meat Safety Act: Act 40 of 2000) vereis ook dat diere op humane wyse vervoer, behandel, verdoof en geslag moet word.

Stellings wat beweer dat beeste lewendig afgeslag word (Ethics of Beef Industry. www.research-assistance.com – skrywer onbekend) moet egter as blote propaganda beskou word. Die probleem is dat hierdie aktiviste die normale onwillekeurige spier sametrekkinge, van 'n dier wat pas dood is, verkeerdelik as lewe vertolk en dan beweer dat die dier lewendig afgeslag word. Die emosionele reaksie wat op hierdie soort “waarneming” volg is dus moontlik te begrype, maar dit is ook belangrik om in te sien dat dit nie strook met die feite nie. 'n Moontlike verklaring vir hierdie probleem is in die sogenaamde ‘simulasie teorie’ te vinde (Holton & Langton 2000: 211). Dit is die teorie dat ons onself in die dier se posisie en ervaring indink en dan aanvaar dat die dier dieselfde voel as wat ons sou voel.

Rollin (2006) stel gevolglik voor dat semi-intensiewe of semi-ekstensiewe produksiestelsels eerder as intensiewe stelsels gebruik word, dier-vriendelike geriewe opgerig word en goedkoop verdowingsmiddels gebruik word. (In Suid-Afrika is hierdie verdowingsmiddels egter net aan veeartse beskikbaar en glad nie goedkoop nie.) Myns insiens moet ons eerder aandag skenk aan die welsyn van diere op so 'n manier dat die ekonomiese werklikhede in ag geneem word. Diere moet 'n lewe kan lei wat so pynloos moontlik is en wat so na as moontlik aan hulle natuurlike aard is. Deur weg te beweeg van groot intensiewe stelsels sal ook omgewingsvoordele en voordele vir plattelandse gemeenskappe inhou. Al die beginsels van volhoubaarheid moet ook deur die produksiestelsel bevredig kan word. Volgens Siegford *et al.* (2008: 380) is die behoefte om terselfdertyd omgewingsvriendelike en diergunstige produksiepraktyke te implementeer, nie noodwendig versoenbaar nie. Veld-beeste benodig byvoorbeeld 'n groot weigebied en produseer meer metaan terwyl voerkraal-beeste meer koolstofdioksied produseer en graan gebruik. Ekstensiewe produksiestelsels is in terme van dierewelsyn meer aanvaarbaar, maar om beesvleis in

voerkrale te produseer het weer 'n kleiner koolstofspoor per kilogram vleis geproduseer (Hutcheson 2011). Diergunstige produksiepraktyke is ook nie altyd versoenbaar met ekonomiese beginsels nie. Indien daar byvoorbeeld meer spasie per dier toegelaat word, word die produk minder doeltreffend geproduseer en is dit gevolglik duurder. Rollin (2009a) kom egter tot die gevolgtrekking dat, alhoewel beesvleis relatief duur is, dit die mees aanvaarbare vorm van vleisproduksie is.

3.5. Gevolgtrekking

Dit is opvallend dat, eerstens, die meeste van die gevolgtrekkings oor beesvleisproduksie en die aanklagte wat teen beesvleisproduksie gemaak word, nie op geldige filosofiese argumente gebaseer is nie. Tweedens bevat hierdie argumente ook denkfoute, emosionele taal en vals aannames. Volgens Herzog (2010: 63) is dit juis antropomorfismes wat gewoonlik die bron van ons skuldgevoel oor die behandeling van diere is. Derdens is die argumente nie gegrond op objektiewe wetenskaplike navorsing wat in erkende vaktydskrifte gepubliseer is nie, maar is dit gebaseer op eensydige populêre artikels, of sensasionele koerantberigte waarin die waarheid van stellings nie getoets word nie. Wat ons glo en wat die waarheid is, is nie noodwendig een en dieselfde nie. Daarom is dit so belangrik dat stellings of aannames vir die waarheid getoets word. Dit is ook opvallend dat baie van hierdie artikels geen spesifieke outeur of opsteller het nie, maar dat dit die emosionele opinie of propaganda van 'n aktivistegroep is. Die personifikasie van diere, deur aan hulle menslike emosies toe te ken, maak ook geen sinvolle bydrae tot die debat nie en verdien daarom ook geen plek in 'n betroubare argument vir die beter behandeling van diere nie. Ons moet ook in staat wees om die ware omvang van die morele dilemma te evalueer, dit in die regte konteks te sien en dit nie buite verband op te blaas nie. Die gebrek aan objektiwiteit het daartoe gelei dat die debat oor die verhouding tussen mense en diere (antro-soölogie) en die morele status van diere, so 'n verdelende en strydwekkende sosiale kwessie geword het dat radikale diereregte-aktivisme deur die FBI as Amerika se grootste binnelandse terroriste-bedreiging beskou word (Herzog 2010: 17).

Die saak teen die produksie en eet van vleis behels dus vier eise, wat volgens sekere skrywers moeilik is om te weerlê. Hierdie eise is (1) dat die toestande waaronder diere grootgemaak, vervoer en geslag word baie ongemak, pyn en lyding veroorsaak en daarom onaanvaarbaar is; (2) dat die produksie van vleis ondoeltreffend is en nadelig is vir die omgewing; (3) dat vleis 'n gesondheidsrisiko inhou en (4) voordat vleis geëet word diere eers doodgemaak moet word. Vanuit die voorgaande bespreking blyk dit duidelik dat daar 'n wye verskeidenheid teenstrydige standpunte oor hierdie verskillende ekologiese, gesondheids en etiese kwessies bestaan. Opsommend kan gesê word dat die eerste aanklag wel teen die intensiewe produksie van varkvleis (Vosloo & Casey 1993: 195), hoendervleis en eiers (Gouws 1993: 171) en tot 'n mate teen die produksie van suiwelprodukte (Smith *et al.* 1993: 220) en voerkrale (Meissner 1993: 150)

gemaak kan word. Alhoewel diere in hierdie intensiewe produksiestelsels gewoonlik onder ongewenste toestande, in terme van dierewelsyn, aangehou word, is die sogenaamde ‘fabrieksplase’ nie ’n moderne verskynsel nie (Card & Nesheim 1978; Dyer & O’Mary 1977; Thornton 1978; Wilcox *et al.* 1978). Daar bestaan egter wel meer humane stelsels en boere is in die meeste omstandighede bereid om hierdie stelsels te implementeer. Die probleem is dat ekonomiese oorwegings en dierewelsyn nie noodwendig versoenbaar is nie. Hierdie aanklag is ook nie van toepassing op enige ekstensiewe produksiestelsels waar diere in hulle natuurlike staat aangehou en versorg word nie. Die tweede aanklag word, soos reeds bespreek, nie objektief en in perspektief gestel nie, maar buite verband opgeblaas in ’n poging om juis die ware oorsaak van ons omgewings probleme, naamlik bevolkingsgroei, te ontken en te verbloem. Die derde aanklag, dat vleis vir die mens ’n gesondheidsrisiko inhou, kan as blote ongefundeerde propaganda verwerp word.

’n Baie belangrike kwessie wat egter steeds onopgelos is, is die vraag of dit hoegenaamd eties is om vleis te eet. Daar bestaan verskeie sienings, wat gebaseer is op onder andere antroposentriese, humanitêre, ekonomiese of voedingkundige oorwegings, waarvolgens daar voldoende redes bestaan om diere, in hierdie verband, tot die mens se voordeel te gebruik. Etiese utilitariste, soos onder andere Singer, beweer egter dat dit onaanvaarbaar is om diere, wat gevoelswesens is, dood te maak spesifiek met die doel om hulle te eet. Volgens hierdie standpunt is dit aanvaarbaar as diere net in ekstreme gevalle gebruik of gedood word, en dat die voordele wat die mens uit die dier se dood kry gewoonlik onvoldoende redes bied om die dier te gebruik of dood te maak. Om hierdie kwessie aan te spreek en die vraag, of die eet van vleis eties aanvaarbaar is of nie, te probeer beantwoord, moet ons die sogenaamde dierebevrydingsargument, soos aangebied deur Peter Singer, meer volledig ondersoek. Hierdie taak sal in die volgende drie hoofstukke aangepak word.

HOOFSTUK 4

Kritiese analise van *Animal Liberation*: Fokus, redes en inferensie

4.1. Inleiding

Die Oostenrykse analitiese filosoof Ludwig Wittgenstein, soos aangehaal deur Van den Berg (2005: viii), het, soos die antieke Griekse filosowe, weereens beklemtoon dat die doel van filosofie nie kennis is nie, maar wysheid. Na hierdie wysheid – wat ook ’n diepe insig, omvattende begrip en *phronésis* behels – word gestreef deur kritiese en kreatiewe denke; waar kritiese denke beskou word as nadenke (denke oor denke) en kreatiewe denke as vernuwende denke. Kritiese denke word deur Ennis, soos aangehaal deur Fisher (2001: 4), soos volg gedefinieer:

Critical thinking is reasonable, reflective thinking that is focused on deciding what to believe or do.

Hiervolgens word ons soeke na wat redelik is om te glo en wat reg is om te doen deur kritiese denke gelei. Volgens Wittgenstein is dit nie voldoende om iemand bloot van die waarheid te oortuig of om die waarheid te stel nie. Wat belangrik is, is dat die weg na die waarheid gesoek en ontdek moet word. Hierdie weg lei ons uit die newels van ons foutiewe denke, dwaalleringe, vooroordele en voorveronderstelde idees na die lig. Hierdie weg vanaf vergissing na die waarheid is die weg van kritiese beredenering, logiese denke en betroubare argumente. Soos wat, vir Sokrates, ’n lewe wat nie ondersoek is nie, nie die moeite werd was om te lewe nie, net so is ’n argument wat nie ondersoek word nie, nie die moeite werd om te argumenteer nie. So ’n argument, wat nie behoorlik ondersoek is nie, kan nie bloot aanvaar word nie en behoort ons ook nie vanselfsprekend van die gevolgtrekking daarvan te oortuig nie. Baie standpunte en sienings, wat ’n groot invloed op ons lewensbestaan het en ons strewe na ’n lewe wat die moeite werd is om te lewe beïnvloed, word egter juis op argumente gegrond wat nie behoorlik ondersoek is nie. Hierdie argumente, wat gebuk gaan onder foutiewe denke, dwaalleringe, vooroordele en voorveronderstelde idees, staan in die pad van ons soeke na die lig en die waarheid.

Daar bestaan verskeie benaderings vir die ondersoek van argumente, maar Francis Bacon, soos aangehaal deur Van den Berg (2005: 72), gee vir ons die volgende raad:

“Read not to contradict and confute, nor to believe and take for granted...but to weigh and consider”.

Die benadering, wat in hierdie ondersoek gevolg sal word, sal dus nie wees om die ‘Animal Liberation’-argument te weerspreek of te weerlê nie, ook nie om dit te glo en as vanselfsprekend te aanvaar nie, maar om dit te weeg en te oorweeg. Om, in die woorde van Ennis, krities daarvoor na te dink sodat ons kan besluit wat om te glo en sal weet wat reg is om te doen in ons interaksie met diere. In die volgende afdeling sal kortliks gekyk word hoe en op grond waarvan die ‘dierebevrydingsargument’, soos aangebied deur Peter Singer, geweeg behoort te word, voordat die argument self krities ondersoek, geweeg en oorweeg sal word.

4.2. Raamwerk vir argumentevaluering

Robert Ennis (1996: 9) het ses kern elemente van kritiese denke, vir die evaluering van argumente, geïdentifiseer. Hierdie elemente, wat in werklikheid ook as verskillende stappe in argument evaluering beskou kan word en wat deur die akroniem FRISCO (FRISKO in Afrikaans) aangedui word, is Fokus, Rede, Inferensie (Afleiding), Situasië, Klarheid (Duidelikheid) en Oorsig. Hierdie ses elemente kan ook as ’n oorsiglyk gebruik word om seker te maak dat alle aspekte van die argument wel ondersoek is.

In die eerste en baie belangrike stap, ‘Fokus’, word bepaal wat die hoofgedagte van die argument is, waaroor die argument in werklikheid gaan, asook wat die aannames en gevolgtrekkings is. In hierdie stap moet bepaal word wat die kwessie, vraag of probleem is wat deur die argumenteerder aangespreek word. Die vraag wat die ondersoeker van die argument moet vra is: Wat probeer die argumenteerder bewys? In ’n argument is die fokus gewoonlik die gevolgtrekking. Dit is daarom belangrik om die gevolgtrekking te identifiseer, om te bepaal waarheen die argument gaan en hoe die verskillende punte saamhang om die gevolgtrekking te ondersteun.

Die element ‘Rede’ gee ’n aanduiding en ondersoek die redes wat aangebied word om die hoofgedagte of gevolgtrekking te ondersteun. Ons moet dus die redes identifiseer en bepaal of dit goeie redes is, d.w.s. gronde verskaf vir die aanvaarding van die konklusie. Om ’n besluit te neem, moet ons nie net kyk na redes wat die gevolgtrekking ondersteun nie, maar ook na redes wat teen die gevolgtrekking aangebied kan word. Omdat redes nie net aanvaar kan word nie is dit dan ook belangrik om te bepaal wat die bewyse vir die verskillende redes is. As die redes swak is, of nie voldoende bewys kan word nie, is die argument gewoonlik swak, maar dit beteken nie noodwendig dat die gevolgtrekking vals is nie. Die belangrike vraag wat die ondersoeker moet vra is: Is die redes aanvaarbaar?

Tydens ‘Afleiding’ of ‘Inferensie’ word die verwantskap tussen die aannames en die gevolgtrekking ondersoek. Met ander woorde, die stap of oorgang van rede na gevolgtrekking moet nou evalueer word. In hierdie geval is die belangrike vrae wat gevra moet word: Is die redes voldoende om die gevolgtrekking te aanvaar? Is ons geregtig om hierdie spesifieke gevolgtrekking

van die spesifieke rede te maak? As die inferensie goed is, is die stap van rede na gevolgtrekking redelik en aanvaarbaar. Dit is belangrik om te beseft dat, om die inferensie te evalueer, anders is as om die aanvaarbaarheid van redes te evalueer. Albei stappe moet daarom gedoen word. Ons moet dus nie net bepaal of die rede aanvaarbaar is nie, maar ook of die rede voldoende is. Om dit te doen kan ons vra of daar, vir die rede verskaf, 'n aanvaarbare alternatief vir die bestaande gevolgtrekking is. Indien daar wel 'n alternatiewe gevolgtrekking gemaak kan word, is die inferensie nie goed nie en die rede verskaf nie voldoende nie.

Die 'Situasie' gee 'n aanduiding van, en ondersoek die spesifieke konteks of situasie waarin, en die agtergrond waarteen die argument gemaak word. Deur 'n goeie begrip van die situasie te verkry sal ook help om die vraag of kwessie wat aangespreek word, beter te verstaan. Dit sal ook die betekenis van sleutel terme en -konsepte beter verklaar en meer verstaanbaar maak. Om die konteks in gedagte te hou en in ag te neem, sal ook help om die, gewoonlik relevante, belange en bekommernisse van die onderskeie deelnemers beter te verstaan.

Met die element, 'Klaarheid' of 'Duidelikheid', word die taalgebruik en woordkeuses in die argument ondersoek. Hierdie duidelikheid is belangrik om verwarring te voorkom; om seker te wees van wat presies bedoel word met die verskillende stellings. Die presiese betekenis van woorde en konsepte, veral waar dit nie vanselfsprekend of ooglopend is nie, moet ook behoorlik verduidelik of gedefinieer word. Dié element ondersoek ook doelbewuste vaagheid en die misbruik van taal om die leser te mislei.

Tydens die laaste stap, 'Oorsig', word terug gekyk na die vorige stappe en ander elemente van FRISCO om te bepaal of alle aspekte ondersoek is, of die argument 'n goeie argument is en of die gevolgtrekking aanvaar kan word. 'Oorsig' moet in werklikheid tydens elke stap gedoen word, soos wat die ondersoek vorder, om seker te maak dat geen aspekte vergeet is of nie behoorlik ondersoek is nie. Alle argumente kan op grond van hierdie ses elemente verduidelik, verdedig, uitgedaag, geweeg en oorweeg word.

Om argumente te evalueer behels dus meer as om net die argument te kritiseer (Van den Berg: 2005: 72). Dit behels 'n kritiese ondersoek van die aanneemlikheid en waarskynlikheid van die aanspraak wat gemaak word; dit behels 'n kritiese ondersoek en oorweging van die aannames, voorveronderstelde idees en foutiewe beredenering (denkfoute); dit behels die opweeg van moontlike oplossings; die verduideliking en opklaar van kwessies; dit behels die maak van ingeligte en beredeneerde besluite; dit behels ook die vorming van jou eie opinies oor kwessies, en om kwessies binne 'n spesifieke konteks en perspektief te stel. Evaluering van argumente vereis ook begrip vir die tipe argument, hetsy empiries, waarde, deduktief of induktief, wat aangebied word.

Volgens Van den Berg (2005: 91) bestaan daar 'n aantal kriteria wat gebruik kan word om tussen goeie en swak argumente te onderskei. Eerstens is 'n goeie argument 'n betroubare argument.

'n Argument is betroubaar as goeie redes voorsien word waarom die aannames geglo en aanvaar kan word en as die aannames die gevolgtrekking voldoende ondersteun. Dit stem ooreen met die FRISCO benadering waartydens die redes evalueer word om te bepaal of dit beide aanvaarbaar en voldoende is. Aan die anderkant is die argument swak wanneer dit denkfoute bevat, of waar die redes wat voorsien word twyfelagtig is en nie die gevolgtrekking behoorlik ondersteun nie. Tweedens is 'n goeie argument konsekwent. Die stellings en aannames van 'n konsekwente argument is dus nie teenstrydig nie en aanvaarde beginsels word konsekwent toegepas. Die derde kenmerk van 'n goeie argument is dat die bewyse of redes wat gegee word om die gevolgtrekking te ondersteun, relevant is tot die waarheid of aanvaarbaarheid van die gevolgtrekking. Om te bepaal of die aanname relevant is tot die gevolgtrekking, kan *argumentshalwe* aanvaar word dat die aanname vals is, en dan word bepaal of dit 'n verskil maak in die waarheid van die gevolgtrekking al dan nie. Indien dit nie 'n verskil maak nie, kan die spesifieke aanname as nie-relevante ondersteuning vir die gevolgtrekking verwerp word. Vierdens, in 'n goeie argument is die stellings wat gemaak word, ter ondersteuning van die gevolgtrekking, versoenbaar met ander stellings wat ons weet die waarheid is. Ons moet dus bepaal of die stellings die waarheid, volgens ander stellings wat ons weet waar is, weerspreek. Die 'Animal Liberation'-argument sal daarom ook in terme van hierdie kriteria – konsekwentheid (non-kontradiksie), relevansie en versoenbaarheid – ondersoek word.

Van den Berg (2005: 95) gee ook vyf basiese stappe vir argument evaluering. Die stappe is: (1) Verstaan die betekenis van die argument (verkry begrip). (2) Identifiseer die tesis (hoofgevolgtrekking). (3) Vind die redes wat voorsien word om die tesis te ondersteun. (4) Bepaal of die redes wat aangebied word om die tesis te ondersteun, aanvaarbaar en voldoende is, en (5) stel jou eie opinie. Hierdie verskillende stappe stem grootliks ooreen met die eerste elemente van Ennis se FRISCO-benadering

Volgens Kahane & Cavender (2006: 6) kan beredenering en argumente óf oortuigend (goed) óf misleidend (swak) wees. Oortuigende argumente voldoen aan die volgende drie vereistes: (1) Die aannames van die argument is geloofwaardig en geregverdig gegewe dit wat ons alreeds weet en glo. (2) Alle relevante inligting is oorweeg. (3) Die beredenering is geldig of korrek, met ander woorde, die aannames voorsien goeie gronde vir die gevolgtrekking wat gemaak word. Indien al drie hierdie voorvereistes nie bevredig word nie, word misleidend geargumenteer. In so geval word gewoonlik een of meer van die volgende gevind: 'n twyfelagtige aanname, onderdrukte bewyse, ongeldige afleiding. Die eerste vereiste vir oortuigende beredenering vereis dat dit wat ons alreeds weet en glo (agtergrondinligting en -sienings) gebruik word om te bepaal of die aannames aanvaar kan word of nie. In werklikheid beteken dit dat daar 'n nuwe of sub-argument opgestel word waarvan die gevolgtrekking sal bepaal of die spesifieke aanname aanvaarbaar is of nie. Die tweede vereiste vra dat ons die versoeking moet weerstaan om inligting te ignoreer wat teenstrydig is met

dit wat ons glo of dink. Die derde vereiste eis dat die aannames die gevolgtrekking op 'n geldige wyse ondersteun. Agtergrond inligting en sienings kan egter óf waar óf vals wees en dit kan ook verdeel word in sienings oor feite of sienings oor waardes (Kahane & Cavender 2006: 15). Teenstrydige sienings oor feite kan meesal opgeklaar word, maar teenstrydige sienings oor waardes skep 'n wesentlike probleem; hoofsaaklik omdat waardes verskil, met tyd verander, en die basis daarvan subjektief of relatief kan wees. Wie se waardes is reg, of meer aanvaarbaar, en wie se waardes is verkeerd, of minder aanvaarbaar? Waardes kan ook nie geverifieer word deur 'n beroep op empiriese bewyse te doen nie.

Volgens Porter (2002: 81) bestaan daar vier sleutel faktore waarvolgens argumente evalueer moet word. Hierdie faktore is waarheid, relevansie, geskiktheid (toereikendheid / voldoende) en alternatiewe. Die waarheid is 'n baie belangrike komponent van 'n betroubare argument. Die verskillende benaderings om die waarheid te bepaal is onder andere: (1) Die pragmatiese teorie – die stelling is waar as dit werk of sekere praktiese gevolge verwag word. (2) Die koherensie teorie – die stelling stem ooreen met ander stellings wat ons weet waar is. (3) Die wyds aanvaarde is die teorie van korrespondensie – 'n stelling is waar as dit die werklikheid akkuraat weergee. Hiervolgens is die waarheid dus 'n eenvoudige of reglynige passing tussen die stelling en die werklikheid wat dit weergee. Omgekeerd is 'n stelling dus vals as dit nie die werklikheid akkuraat weergee nie, met ander woorde, wat werklik die geval is, word verdraai of vervals. Kritici van die korrespondensie-teorie argumenteer egter dat ons nie toegang het tot feite, wat onafhanklik is van die stellings en sienings wat ons handhaaf nie. Dit dui natuurlik op groot epistemologiese probleme met die korrespondensie-teorie van waarheid. As 'n stelling in 'n argument egter vals is, ongeag hoe die valsheid daarvan bepaal word, is die argument nie betroubaar nie en kan die gevolgtrekking daarvan nie aanvaar word nie (Porter 2002: 84).

Relevansie is die tweede faktor vir die evaluering van stellings en argumente (Porter 2002: 84). Met relevansie word bedoel dat ons moet bepaal of die redes of bewyse wat gelewer word van toepassing is op die gevolgtrekking. As die redes wat voorsien word om die eis te ondersteun irrelevant is, is die argument 'n *non sequitur*. Indien ons egter weet dat die bewyse waar en relevant is moet ons bepaal of dit voldoende is om die punt te bewys (Porter 2002: 85). In FRISCO-terminologie moet ons dus bepaal of die redes aanvaarbaar en voldoende is.

Die finale faktor is om die beste alternatief te bepaal. Met ander woorde, nadat ons die argument vir die waarheid, relevansie en toereikendheid getoets het, moet ons bepaal of die spesifieke gevolgtrekking die beste opsie is (Porter 2002: 86). Ons moet dus vra of daar ander moontlike gevolgtrekkings bestaan wat ook, of selfs beter, deur die spesifieke redes ondersteun word.

Voordat ons kan begin om teen 'n stelling, standpunt of gevolgtrekking te argumenteer is dit ook belangrik om te weet watter tipe geskil of dispuut betrokke is (Porter 2002: 67). Die maklikste geskil om op te los het te doen met feitelike verskille. In dié tipe geskil verskil persone daarvoor of iets wel die geval is of nie (die verskil gaan oor empiriese feite). Vir 'n persoon om sy of haar punt te bewys moet oortuigende of onweerlegbare bewyse vanuit 'n gesaghebbende bron gelewer kan word, waarvan een empiriese ervaring is. In verbale geskille handel die dispuut oor 'n verskil in opinie in terme van die betekenis van 'n belangrike woord of konsep (Porter 2002: 69). 'n Duidelike definisie, wat die betekenis en gebruik van die konsep omlin, word dus benodig om die geskil op te los. Geskille kan ook ontstaan as gevolg van verskillende of teenstrydige vertolkings van gebeure (Porter 2002: 70). Om te bepaal wat die beste vertolking is, moet die beginsels van waarskynlikheid en aanneemlikheid toegepas word. Hierdie aspekte word ook deur die FRISCO-elemente 'Rede', 'Inferensie' en 'Duidelikheid' aangespreek.

Geskille waarin waarde-eise en waarde-oordele vervat word is die moeilikste om aan te spreek (Porter 2002: 72). Hierdie geskille handel nie oor feite, die betekenis van woorde of die vertolking van gebeure nie; dit handel daarvoor of iets volgens die spreker reg of verkeerd is, goed of sleg is. Sekere persone beweer dat daar nie vir waarde-oordele geargumenteer kan word nie aangesien dit relatief is en bloot die gemeenskap se waardes of persoonlike voorkeure reflekteer. Dit is dus 'n kwessie van smaak en oor smaak bestaan daar geen dispuut nie: *de gustibus non disputandum est*. Drie metodes kan egter, afsonderlik en gesamentlik, gebruik word om 'n waarde dispuut te benader (Porter 2002: 72). Die eerste metode is om te bewys dat die een posisie nie konsekwent is nie. Tweedens kan die gevolge van die verskillende posisies ondersoek en geëvalueer word. Derdens kan probeer word om morele konsensus te verkry en om dan vanaf hierdie fundamentele waardes (byvoorbeeld beskerming van menslike waardigheid, verligting van pyn en lyding) op te bou tot een of ander resoluësie of konsensus. Dit is belangrik om te besef dat sommige standpunte en argumente meer as een vorm van dispuut kan insluit of omvat.

Teen hierdie agtergrond sal die dierebevrydingsargument in die volgende afdeling ondersoek word deur spesifiek, in verskillende onderafdelings, te kyk na die fokus, redes, inferensie, situasie en duidelikheid van die argument, om sodoende te bepaal of die argument betroubaar is en of die gevolgtrekking daarvan aanvaar kan word.

4.3. Onderzoek van die dierebevrydingsargument

Die breër raamwerk vir die ondersoek van die dierebevrydingsargument sal op die FRISCO-benadering gebaseer wees. Hierdie raamwerk sal aangevul word met beginsels vanuit ander benaderings soos hierbo bespreek. Ons sal dus eerstens bepaal wat die hoofdoel van die argument is, en tweedens wat die redes is wat aangebied word om die gevolgtrekking te ondersteun. Hierdie

redes sal ondersoek word om te bepaal of dit aanvaarbaar en voldoende is. Dit sal beteken dat die redes en inferensie, binne 'n spesifieke konteks, ook ondersoek sal word vir duidelikheid, konsekwentheid, relevansie, moontlike denkfoute, taalgebruik en woordkeuse, asook vir die waarheid.

4.3.1. Fokus

Voordat ons kan besluit wat om te glo en wat om te doen moet ons eers duidelikheid verkry oor wat presies die vraag of spesifieke kwessie is wat deur die argument aangespreek word (Ennis 1996: 365). Hiervolgens moet ons nou bepaal wat die kwessie of probleem is wat Singer wil aanspreek, wat presies hy wil bewys, of die leser van wil oortuig. In hierdie afdeling sal dus bepaal word waaroor presies die argument gaan, wat die hoofgedagte en gevolgtrekking is.

Die openings paragraaf van die 1975 voorwoord maak dit duidelik dat die boek, *Animal Liberation*, handel oor die wreedheid van mens teenoor dier. Hierdie wreedheid, wat Singer (1995: ix) met eeue se onderdrukking van swart mense vergelyk, veroorsaak steeds geweldig baie en meesal onnodige pyn en lyding vir diere. Die stryd teen hierdie wreedheid is, volgens Singer, net so belangrik as die stryd wat tans teen enige ander morele of sosiale kwessie gestry word. Die belangrike vraag van hierdie ondersoek is dus nie of die wreedheid bestry moet word nie (dit word gewoonlik as redelik vanselfsprekend aanvaar), maar hoe goed Singer daarin slaag om die kritiese leser te oortuig dat die wreedheid algemeen bestaan, dat dit wel bestry moet word en hoe dit bestry moet word.

Singer (1995: x) verduidelik sy belange verder as volg: Dat hy lyding en ellende vir diere wil voorkom; dat hy teen arbitrêre diskriminasie teen diere is; dat hy dink dit is verkeerd om onnodige lyding vir 'n ander wese te veroorsaak, selfs al is daardie wese nie 'n lid van jou eie spesie nie; dat hy glo diere word gewetenloos en wreed uitgebuit deur mense en dat hy dit wil verander; dat hy wil hê diere moet as onafhanklike gevoelswesens behandel word en nie bloot as middele tot menslike doelwitte nie; en dat die basiese morele beginsel, om gelyke oorweging aan almal se belange te skenk, nie arbitrêr beperk kan word tot lede van ons eie spesie nie. Op bladsy xxi word die doel van die argument weereens aangedui as: 'Om die menslike vooroordele uit te daag wat gelyke en ernstige oorweging aan die belange van ander wesens voorkom'. Singer probeer dan om hierdie punte in sy argument te regverdig en te verdedig.

Singer (1995: xii) beweer voorts dat die doel van die argument is om die leser te lei om 'n paradigmatuif in sy houding en praktyke teenoor lede van ander spesies (diere) te onderneem. Singer se stelling dat hy wil hê diere moet as onafhanklike gevoelswesens behandel word en nie bloot as middele tot menslike doelwitte nie – soos die diere wie se vleis ons eet – is alreeds 'n aanduiding dat die hoofdoel van die argument is om die leser van 'n vegetariese dieet te oortuig. Dit

word bevestig deur sy stelling (p. xiii) dat die leser sy of haar belange in die eet van vleis eenkant moet sit en die argumente in die boek oorweeg, veral aangesien die eet van vleis ons houding teenoor diere beïnvloed. Op bladsy xvi en xvii kom hierdie strewes, dat almal 'n vegetariese dieet moet volg, weereens na vore. Singer (1995: xxi) beweer verder dat daar baie moontlike maniere is om die mens se houding teenoor diere uit te daag, en een hiervan is om mense aan te moedig om vegetaries te word. Die aantygings teen intensiewe produksiestelsels (p. 13) kan ook as ondersteuning van die argument vir 'n vegetariese dieet gesien word. Singer (1995: 22) beweer ook dat die mens sy dieet moet verander om spesies-isme stop te sit. Verder gebruik Singer (1995: 159) 'n hele hoofstuk om die leser van 'n vegetariese dieet te probeer oortuig.

Die basiese morele beginsel, om gelyke oorweging aan almal se belange te skenk, word ook alreeds in die inleidende gedeelte as doelwit deur Singer (1995: x) geïdentifiseer. Verder beweer hy dat hierdie morele beginsel deur rede en nie deur emosie nie, deur almal aanvaar word (p. xi) en dat die dierebevrydingsbeweging die uitbreiding van ons morele horisonne vereis (p. xii) om sodoende hierdie beginsel ook in terme van diere te aanvaar. Op bladsy xviii en xix beweer Singer dat die etiese fondament van die argument betroubaar is. Vir die argument om te slaag moet die leser hierdie etiese beginsels aanvaar. Dit beteken dus dat, indien die leser nie hierdie etiese beginsel van gelyke oorweging aanvaar nie, die argument misluk.

Singer (1995: xi) beweer ook dat die boek 'n poging is om die vraag, hoe ons diere moet behandel, versigtig en konsekwent te deurdink. In die proses wil hy die vooroordele wat ons huidige houding en gedrag ten opsigte van diere onderskryf, blootlê. Hier word alreeds verwys na die toestande waaronder diere in die sogenaamde moderne 'fabrieksplase' aangehou word. Om hierdie vraag te beantwoord, vereis, volgens Singer, ook dat konteks in ag geneem word, maar veral objektiwiteit en non-kontradiksie. Hierdie ondersoek sal daarom ook Singer se objektiwiteit en konsekwentheid oor die aangeleentheid krities moet ondersoek.

Singer probeer eerstens bewys dat diere, soos mense, pyn en lyding kan ervaar en dat diere belange het wat gelyke oorweging, soortgelyk aan die oorweging van die belange van mense, verdien en moet kry. Hierdie taak word in Hoofstuk 1 van *Animal Liberation* aangepak. Hierdie gedeelte (sub-argument) van die hoof-argument is baie belangrik vir die sukses van Singer se betoog. Indien hierdie sub-gevolgtrekking nie aanvaar word nie misluk die argument. Singer probeer dan bewys dat die mens se behandeling van diere verkeerd is, in navorsing (Hoofstuk 2) maar veral op die sogenaamde 'fabrieksplase' (Hoofstuk 3) en dat dit moet verander. Singer se finale gevolgtrekking is dan: Om diere pyn en lyding te spaar, moet mense hulle houding teenoor diere (spesies-isme) verander en vegetaries word (Hoofstuk 4). In die laaste twee hoofstukke van *Animal Liberation* word 'n poging aangewend om die mens se onaanvaarbare houding teenoor diere te verklaar.

Die totale dierebevrydingsargument kan egter baie kortliks in ses stellings as volg uiteengesit word:

1. Diere kan pyn voel en lyding ervaar.
2. Diere het 'n belang daarin om nie hierdie pyn en lyding te ervaar nie.
3. Diere se belange verdien gelyke inagneming, soortgelyk aan dit wat ons aan die belange van mense het.
4. Mense moet daarom diere se belange, pyn en lyding in ag neem.
5. Vleisproduksie veroorsaak pyn en lyding.
6. Mense moet daarom 'n vegetariese dieet volg.

Hierdie argument bestaan uit twee sub-argumente. Sub-argument 1, met aannames 1, 2 en 3 en sub-gevolgtrekking 4, word ter ondersteuning van sub-argument 2 (aannames 4 en 5 en gevolgtrekking 6) aangebied. Die eerste indruk van hierdie baie verkorte weergawe van die argument wys alreeds 'n paar probleme uit. Stelling 1 en 2 moet bewys en gekwantifiseer word. Stelling 3 is 'n etiese beginsel waarvoor Singer moet argumenteer. Stelling 4 volg nie logies van stellings 1,2 en 3 nie. Stelling 5 moet bewys word en stelling 6 volg nie logies van stelling 5 nie. Met ander woorde, dit volg nie vanselfsprekend nie dat, omdat diere pyn en lyding kan ervaar, hulle 'n belang daarin het om dit nie te ervaar nie en dat mense hierdie belang in ag moet neem. Dit volg ook nie vanselfsprekend nie dat, omdat sekere vorme van vleisproduksie pyn en lyding veroorsaak, die mens 'n vegetariese dieet moet volg. Singer moet hierdie verband of skakel op oortuigende wyse in sy argument kan bewerkstellig en verdedig. Indien hy nie daarin slaag nie, is die argument gedoem om te misluk. Daar bestaan dus probleme met rede en inferensie wat behoorlik ondersoek sal word. Om egter die uitgebreide argument in die baie verkorte vorm weer te gee, is onregverdig teenoor Singer. Ons moet ook onthou dat elkeen van hierdie stellings (1 tot 5) in werklikheid die gevolgtrekking van 'n verdere sub-argument is wat ons in meer detail sal moet ondersoek. Die eerste gedeelte van die argument (stellings 1 tot 4), soos vervat in Singer (1995: 1-22), sal daarom in die volgende afdeling meer volledig uiteengesit en kortliks bespreek word, veral omdat hierdie gedeelte die basis van die hele dierebevrydingsargument uitmaak. Volgens Singer (1995: xv) is hierdie gedeelte 'n bespreking van die beginsels waarop die argument gebaseer word. Dit sal ons ook help om die hoofdoel van die argument beter te verstaan. Die tweede sub-argument (stellings 4 tot 6) sal tussen deur minder formeel hanteer word.

4.3.2. Redes en Inferensie

In hierdie afdeling moet die redes, wat aangebied word deur die dierebevrydingsargument om die hoofgedagte of gevolgtrekking te ondersteun, aangedui en ondersoek word. Tydens die ondersoek sal bepaal word of die redes aanvaarbaar en voldoende is. Om die belangrikste stellings

te kan identifiseer moet ons die eerste gedeelte van die argument (stellings 1 tot 4), soos vervat in Singer (1995: 1-22), as volg opsom:

Die eerste stap van Singer (1995: 2) was om die idee van regte te bespreek en om te bewys dat sy argument nie op die idee van gelyke regte vir diere gebaseer is nie. Met hierdie benadering omseil Singer die kontroversiële kwessies van wat dit beteken as diere regte het, wat hierdie regte is, hoe die regte toegeken, verwerf of opgeëis kan word, en wat die mens se verpligtinge teenoor diere is op grond van hierdie regte. Singer begin die argument, om die grondslag van gelykheid vir alle diere te vestig, deur dit te vergelyk met die stryd om gelykheid deur vroue. Volgens Singer is daar baie ooglopende ooreenkomste tussen mans en vroue en baie verskille tussen mens en dier. Daar kan dus geargumenteer word dat, aangesien mans en vroue soortgelyke wesens is, hulle soortgelyke regte moet hê. Sekere verskille tussen mans en vroue kan ook nie ontken word nie en dit beteken dat die geslagte gevolglik ook verskillende regte (byvoorbeeld die reg tot abortie vir vroue) sal hê. Die verskillende regte kan egter nie in die pad van gelykheid tussen die geslagte staan nie. Daar is ook ooglopende belangrike verskille tussen mens en dier en hierdie verskille beteken dat mense en diere ook verskillende regte moet hê. Hierdie feit verhoed ons egter ook nie om die basiese beginsel van gelykheid na diere uit te brei nie.

Die uitbreiding van die basiese beginsel van gelykheid van een groep tot die volgende beteken dus nie dat ons dieselfde regte aan die verskillende groepe toeken, of dat die verskillende groepe presies dieselfde behandel moet word nie. Of ons gelyke regte sal toeken, sal afhang van die aard van die lede van die verskillende groepe. Die basiese beginsel van gelykheid vereis egter nie gelyke of identiese behandeling nie; dit vereis 'n gelyke mate van inagneming. Hierdie gelyke inagneming van verskillende wesens kan lei tot verskillende behandelings en verskillende regte.

Singer (1995: 2) kom dan tot die gevolgtrekking dat daar 'n ander manier bestaan om die probleem van regte en gelykheid aan te spreek. 'n Manier wat nie die ooglopende verskille tussen mens en dier ontken nie maar dieper in die kwessie van gelykheid delf om dan tot die gevolgtrekking te kom dat gelykheid na diere uitgebrei moet word. Singer (1995: 3) maak die belangrike stelling dat, as die eis vir gelykheid gebaseer moet word op die werklike (feitelike) gelykheid van mense, sou ons moes stop om gelykheid te eis. Om die argument te verstaan moet ons, volgens Singer, eers verstaan hoekom rassisme en seksisme verkeerd is. Mense verskil, en van die blote feit dat die persoon swart of vroulik is, kan ons nie aflei wat die persoon se intellektuele of morele vermoëns is nie. Dit is een rede waarom rassisme en seksisme verkeerd is. Die tweede rede waarom ons nie ons teenstand teen rassisme of seksisme op feitelike gelykheid moet baseer nie, is die feit dat rasse en geslagte wel verskil, hetsy geneties of omgewing-geïnduseer (Singer 1995: 4). Dit is dus duidelik dat die eis vir gelykheid nie op intelligensie, morele vermoë, fisiese krag of soortgelyke feite gebaseer kan word nie. Gelykheid is 'n morele idee, nie die handhawing of

verklaring van feite nie. Daar is geen logies bindende rede om te aanvaar dat die feitlike verskille in vermoë tussen twee mense enige verskil in die mate van inagneming van hulle behoeftes en belange regverdig nie.

Die beginsel van die gelykheid van mense is nie 'n beskrywing van 'n beweerde werklike gelykheid tussen mense nie; dit is 'n voorskrif van hoe mense behandel moet word (Singer 1995: 5). Volgens Bentham, soos aangehaal deur Rée & Urmson (2005: 50), moet 'elkeen tel vir een en niemand vir meer as een nie'. Met ander woorde die belange van elkeen (elke wese) wat deur die optrede beïnvloed gaan word, moet in ag geneem word en moet dieselfde gewig dra as die soortgelyke belange van 'n ander wese. Volgens Sidgwick, soos aangehaal deur Rée & Urmson (2005: 357), is 'die welsyn van enige individu nie meer belangrik as die welsyn van enige ander individu nie'. 'n Implikasie van hierdie beginsel van gelykheid is dat ons kommer oor ander en ons gewilligheid om hulle belange te oorweeg, nie afhanklik is van hoe hulle is of watter vermoëns hulle mag hê nie. Presies wat ons kommer en oorweging van ons vereis om te doen, kan varieer volgens die eienskappe van daardie wesens wat beïnvloed word deur die optrede. Kommer oor die welsyn van kinders of van varke sal dus verskillende optredes vereis. Die basiese beginsel – naamlik die inagneming van die belange van 'n wese, wat ook al daardie belange mag wees – moet dus, ingevolge die beginsel van gelykheid, uitgebrei word na alle wesens, wit of swart, man of vrou, mens of nie-mens/dier.

Volgens Singer (1995: 6) is die fundamentele beswaar wat teen rassisme en seksisme gelewer word, dus ook op spesies-isme van toepassing. Hierdie beswaar is teen die vooroordeel of partydige houding wat ten gunste van jou eie groep (ras, geslag, spesie) bestaan. As 'n hoër vlak van intelligensie nie een mens toelaat om die ander mens vir sy eie doel te gebruik nie, op grond waarvan mag mense diere vir hul eie doel misbruik. Baie filosowe en ander skrywers het, as 'n basiese morele beginsel, die beginsel van gelyke oorweging van belange voorgestel, maar nie baie het besef dat hierdie beginsel ook op lede van ander spesies van toepassing is nie. Volgens Bentham, soos aangehaal deur Rachels & Rachels (2010: 105), is die vraag nie of diere kan redeneer of praat nie, die vraag is of hulle kan ly. Die vermoë om swaar te kry en plesier te geniet (lyding en genot te ervaar) is voorvereistes om hoegenaamd belange te hê; 'n voorvereiste wat bevredig moet word voordat ons op betekenisvolle wyse van belange kan praat (Singer 1995: 7). Die vermoë tot lyding en genot is nie net nodig nie maar ook voldoende om te beweer dat 'n wese belange het. As Bentham van morele regte praat, verwys hy, volgens Singer (1995: 8), na die beskermings wat mens en dier moreel behoort te hê. As 'n wese kan swaarkry is daar geen morele regverdiging om nie hierdie swaarkry in ag te neem nie. Ongeag die aard van die wese, die beginsel van gelykheid vereis dat hierdie swaarkry dieselfde waarde in ons oorwegings moet kry as die soortgelyke swaarkry van elke ander wese. As iets egter nie kan swaarkry of genot kan ervaar nie is

daar niks om in ag te neem nie. Hierdie vermoë om lyding en genot te kan ervaar, is die enigste verdedigbare skeidslyn vir ons kommer oor die belange van 'n ander.

Singer (1995: 9) beweer dat die meeste mense hulle skuldig maak aan spesies-isme. Mense neem deel, berus daarby of keur dit goed dat hulle belastinggeld gebruik word vir praktyke waartydens die krities belangrike belange van lede van ander spesies opgeoffer word ten einde die mees onbelangrike of beuselagtige belange van ons eie spesie te bevorder of te bevredig. Volgens Singer bestaan daar een algemene verdediging vir hierdie diskriminerende praktyke wat eers uit die weg geruim moet word. Hierdie verdediging is gebaseer op die idee dat diere nie belange het nie, omdat hulle nie in staat is om swaar te kry of te ly nie – pyn te ervaar nie. Die mens kan dus, volgens hierdie opvatting, met diere doen wat hy wil. Dit is wel waar dat 'n dier nie kan ly as gevolg van die wete dat iets onaangenaam in die toekoms sal gebeur nie; dit beteken egter nie dat die dier nie op ander maniere kan ly nie.

Na 'n lang bespreking maak Singer (1995: 15) die gevolgtrekking dat diere wel pyn kan ervaar en dat daar geen morele regverdiging bestaan om hierdie pyn as minder belangrik as die soortgelyke pyn van mense te reken nie. Singer (1995: 16) beweer dan dat mense, as gevolg van hulle groter intelligensie (verwagtinge, beter geheue, groter kennis) meer lyding sal verduur. Diere, aan die anderkant, verstaan nie altyd wat gebeur nie (hulle is minder intelligent) en as gevolg daarvan kry hulle swaar.

Singer (1995: 16) kom dan tot die gevolgtrekking: selfs al voorkom ons die pyn en lyding van diere slegs wanneer ons absoluut seker is dat dit nie die belange van mense tot dieselfde mate sal beïnvloed as wat diere beïnvloed word nie, is ons verplig om ons behandeling van diere radikaal te verander. Dit sluit onder andere veranderinge in ons dieet, boerdery-metodes en eksperimentele prosedures in.

Singer (1995: 17) het baie oor die lyding van diere gesê, maar, volgens hom, doelbewus niks oor die doodmaak van diere nie. Die toepassing van die beginsel van gelykheid in terme van die veroorsaking van pyn en lyding is teoreties redelik voor die hand liggend. Pyn en lyding is opsigself sleg en moet uitgeskakel of verminder word ongeag die ras, geslag of spesie van die wese wie se lyding dit is. Hoe sleg die pyn is hang af van die intensiteit en die duur daarvan, en pyn met dieselfde intensiteit en duur is ewe sleg, maak nie saak of dit deur mens of dier ervaar word nie.

Om te bewys dat doodmaak verkeerd is, is egter meer gekompliseerd. Singer maak die aanname dat die meeste mense spesies-isme aanhang en geredelik pyn vir diere sal veroorsaak maar nie gewillig is om dieselfde pyn vir mense te veroorsaak nie. Op dieselfde manier is die meeste mense bereid om diere dood te maak, maar nie mense nie. Volgens Singer (1995: 17) hou mense verskillende sienings oor wanneer dit geregverdig is om 'n mens dood te maak – soos wat die voortslepende debat oor aborsie en genadedood getuig. Morele filosowe kan ook nie saamstem wat

presies dit is wat verkeerd is in die doodmaak van mense nie en onder watter omstandighede dit geregverdig kan word nie. Sekere mense hou, volgens Singer, die siening dat doodmaak altyd verkeerd is. Hierdie siening dat die lewe heilig of onaantasbaar is, het egter, volgens Singer, net betrekking op mense en is dus ook spesies-isme. Singer (1995: 18) argumenteer nie dat, om spesies-isme te vermy, ons die siening moet handhaaf dat dit net so verkeerd is om 'n dier as 'n 'normale' mens dood te maak nie. Die enigste siening wat, volgens Singer, spesies-isme is, is daardie siening wat probeer om die reg op lewe te beperk tot ons eie spesie. Diere word dus, volgens spesies-isme, nie die reg op lewe gegun nie, bloot omdat hulle nie lid van die spesie *Homo sapiens* is nie.

Om spesies-isme te vermy moet ons toegee en erken dat wesens wat dieselfde is in alle relevante aspekte, dieselfde reg op lewe het en die blote lidmaatskap van ons eie spesie is nie 'n moreel relevante kriterium vir daardie reg nie. Volgens Singer (1995: 19) kan ons binne hierdie beperkings steeds handhaaf dat dit erger is om 'n normale mens – wat van sy eie wese bewus is, die vermoë het om vooruit te beplan en wat betekenisvolle verhoudings met ander kan hê – dood te maak as 'n dier (byvoorbeeld 'n rot). Wat ook al die kriteria is wat ons kies om te argumenteer dat dit verkeerd is om mense dood te maak, volg egter nie die grense van ons eie spesie nie. Ons kan die siening handhaaf dat daar sekere eienskappe van sekere wesens is wat hulle lewens meer waardevol maak as die lewens van ander wesens; so kan sekere diere se lewens meer waardevol wees as die lewens van sekere mense (byvoorbeeld verstandelik gestremdes en seniele bejaardes). Hierdie benadering van Singer het egter, soos hy self erken, twee probleme. Eerstens het sekere diere nou die onaantasbare reg op lewe en ons kan hulle nie daarvan verlos nie, ongeag wat die pyn en lyding is wat hulle dalk moet verduur. Die benadering keur ook, aan die anderkant, genadedood goed. Dit is omdat die lewens van verstandelik gestremdes en seniele bejaardes nou as minder waardevol as die lewens van diere beskou word, en omdat diere, waarvan die lewens min werd is, ook dood gemaak kan word. Dit is die vereiste, volgens Singer, wat konsekwentheid (non-kontradiksie) aan ons stel.

Wat ons dus nodig het is, volgens Singer (1995: 20), 'n middeweg benadering wat aan die eenkant spesies-isme vermy, en aan die anderkant nie die lewens van verstandelik gestremde mense so waardeloos maak as wat die lewens van diere tans is nie; of die lewens van diere so onaantasbaar maak dat ons hulle nie van hulle lyding kan verlos nie. Wat ons moet doen, is om diere in die sfeer van ons morele kommer in te bring, en om nie hulle lewens as nietig en afskryfbaar te behandel vir wat ook al die beuselagtige doelwitte wat ons mag hê nie.

Die gevolgtrekking wat Singer (1995: 20) dan maak, is dat die verwerping van spesies-isme nie beteken dat ons moet dink alle lewens het dieselfde waarde nie. Alhoewel selfbewussyn, die vermoë om vooruit te dink, om hoop en aspirasies vir die toekoms te hê, asook die vermoë om betekenisvolle verhoudings met ander te hê, nie relevant is in die vraag oor die toediening van pyn

nie, is die vermoëns wel relevant in die besluit oor die neem van 'n lewe. Die euwel van pyn word nie beïnvloed deur die eienskappe van die wese wat die pyn voel nie; die waarde van lewe word wel deur hierdie eienskappe beïnvloed. Een rede vir die verskil is dat: om die lewe te neem van 'n mens wat gehoop, beplan en gewerk het vir 'n sekere toekomstige doelwit, beteken om daardie mens die vervulling van daardie doelwit te ontnem. Normaalweg sal dit dan beteken dat as ons moet kies tussen die lewe van 'n mens en die lewe van 'n dier, ons die lewe van die mens moet red (Singer 1995: 21). Hierdie keuse word gemaak op grond van die eienskappe van die mens en nie op grond van die feit dat die persoon 'n mens is nie. Die gevolgtrekkings waarvoor daar in *Animal Liberation* geargumenteer word, vloeï vanuit die beginsel om pyn te minimaliseer.

Uit die bogenoemde volg dit dat hierdie sub-argument van Singer, om die grondslag van gelykheid vir alle diere (mense ingesluit) te vestig, in die volgende stellings opgesom kan word. Hierdie stellings kan ook as die belangrikste redes vir sy hoofgevolgtrekking ('n vegetariese dieet) gesien word:

1. Volgens Singer is daar baie ooglopende ooreenkomste en verskille tussen mans en vroue, asook tussen mens en dier. Net soos wat ons, ten spyte van die verskille, mans en vroue as gelyk beskou, so kan die verskille tussen mens en dier ons ook nie verhoed om die basiese beginsel van gelykheid na diere uit te brei nie.

2. As gevolg van die verskille vereis die basiese beginsel van gelykheid egter nie gelyke of identiese behandeling nie; dit vereis 'n gelyke mate van inagneming.

3. Omdat mense verskil maar steeds gelyk is, kan die eis vir gelykheid nie op arbitrêre eienskappe, soos byvoorbeeld intelligensie, gebaseer word nie.

4. Daar is dus geen logies bindende rede om te aanvaar dat die feitelike verskille in vermoë tussen twee mense enige verskil in die mate van inagneming van hulle behoeftes en belange regverdig nie.

5. Die beginsel van die gelykheid van mense is nie 'n beskrywing van 'n beweerde werklike gelykheid tussen mense nie; dit is 'n voorskrif van hoe mense behandel moet word.

6. Die basiese beginsel – naamlik die inagneming van die belange van 'n wese, wat ook al daardie belange mag wees – moet dus, ingevolge die beginsel van gelykheid, uitgebrei word na alle wesens, wit of swart, man of vrou, mens of nie-mens/dier.

7. Die fundamentele beswaar – die vooroordeel of partydige houding ten gunste van jou eie groep (ras, geslag, spesie) – wat teen rassisme en seksisme gelewer word, is ook op spesies-isme van toepassing.

8. Die vermoë om lyding en genot te ervaar is nie net nodig nie maar ook voldoende om te beweer en te aanvaar dat 'n wese belange het.

9. Ongeag die aard van die wese vereis die beginsel van gelykheid dat hierdie swaarkry (pyn en lyding) dieselfde waarde in ons oorwegings as die soortgelyke swaarkry van elke ander wese moet kry.

10. Diere kan pyn voel en lyding ervaar.

11. Ons is dus, ingevolge die argument, verplig om ons houding teenoor diere en ons behandeling van diere radikaal te verander.

12. Dit sluit onder andere veranderinge in ons dieet, boerdery-metodes en eksperimentele-prosedures in. (Die argument vir die verandering in die mens se dieet is die tweede sub-argument van die dierebevrydingsargument. Die sukses van hierdie argument hang egter grootliks daarvan af of die eerste sub-argument slaag.)

Die vrae wat ons, in terme van die bogenoemde redes, moet vra en beantwoord, is of hierdie redes aanvaarbaar en voldoende is om die gevolgtrekking, dat die mens sy spesies-istiese houding teenoor diere moet verander en 'n vegetariese dieet moet volg, te aanvaar. Of is daar nie dalk 'n ander gevolgtrekking wat gemaak kan word nie?

Singer (1995: 1) argumenteer eerstens dat die etiese beginsel waarop menslike gelykheid gebaseer is, uitgebrei moet word tot die gelyke oorweging van diere. Gelykheid en gelyke oorweging is egter nie sinoniem nie; dit het nie dieselfde betekenis of gevolge nie. Singer probeer wel hierdie oorgang tussen 'gelykheid' en 'gelyke oorweging' bewerkstellig, maar slaag nie daarin nie. Dit is belangrik om te besef en te onthou dat Singer nie net argumenteer vir die blote oorweging van 'n ander wese se belange nie, maar dat hy op die gelyke oorweging van daardie belange aandring. Op bladsy 8 van *Animal Liberation* word beweer dat as 'n wese kan ly, daar geen morele regverdiging is om nie daardie lyding in ag te neem nie. Hierdie siening kan en sal waarskynlik deur alle rasonale persone aanvaar word. Die volgende stelling beweer dat, ongeag die aard van die wese, die beginsel van gelykheid vereis dat hierdie lyding gelyke oorweging as die soortgelyke lyding van enige ander wese moet kry. Die inferensie van 'in ag neem' na 'gelyke oorweging' is egter nie suksesvol nie. Die feit dat mense gelyke oorweging verdien, soos waarop Bentham en Sidgwick hierbo aandring, beteken nie dat diere vanselfsprekend ook gelyke oorweging verdien nie. Singer moet oortuigend vir hierdie gelyke oorweging argumenteer. Dit is egter nie die geval nie, soos wat hieronder uiteengesit sal word.

In Stelling (rede) 1 is daar ook 'n oorgang van 'binne-spesie' na 'tussen-spesie' vergelykings wat, soos die verband wat Singer tussen rassisme en spesies-isme skep (Stelling 7), nooit oortuigend aangespreek word nie. Singer beweer in een stelling dat mense verskil, maar dat mense steeds gelyk is. In die volgende stelling beweer hy dat mens en dier ook verskil, maar omdat mans en vroue gelyk is, moet mens en dier ook gelyk wees. Geen oortuigende verklaring waarom die leser hierdie punt moet aanvaar, word egter gegee nie. 'n Poging word wel aangewend om hierdie gelykheid te

regverdig op grond van diere se vermoë om pyn te ervaar. Die leser kry egter onwillekeurig die gevoel dat daar 'n gaping bly bestaan wat nie oorbrug word nie, en dat die sukses van die argument afhanklik is van die suksesvolle oorgang hier. Die ooreenkomste binne 'n spesie is baie groter as die ooreenkomste tussen spesies. So is die verskille binne 'n spesie (tussen mans en vroue asook tussen rasse) weglaatbaar klein as dit vergelyk word met die verskille tussen spesies. Diere binne dieselfde spesie kan byvoorbeeld paar en 'n vrugbare nageslag oplewer – maak nie saak of dit Simmentaler of Brahmaan; Europeër of Afrikaan is nie – terwyl so iets tussen spesies nie moontlik is nie. Hierdie is 'n werklike verskil en dit hou geen verband met intelligensie, of die ander arbitrêre redes waarna Singer verwys, nie. Die verskille tussen mens en dier is sodanig dat dit erken moet word, en om dit te erken, is nie spesies-isme nie maar blote realisme. Om dus te argumenteer dat daar nie 'n groot verskil tussen spesies bestaan nie, is naïef of blote onkunde.

Singer (1995: 5) steun swaar op Bentham se siening: 'Elkeen tel vir een en niemand vir meer as een nie' asook Sidgwick se stelling: 'Die goed van enige individu is nie belangriker as die goed van 'n ander nie'. Beide hierdie stellings argumenteer vir die gelykheid van mense en nie vir die gelyke oorweging van diere se belange nie. Bentham, soos aangehaal deur Rachels & Rachels (2010: 105), se stelling: 'As 'n wese pyn voel, moet dit in ag geneem word', handel ook oor die 'in ag neming' van verskillende wesens se belange, maar weereens nie die 'gelyke inagneming' daarvan nie. Singer het die verskillende stellings gebruik om 'n oorgang te probeer bewerkstellig tussen 'in ag neming' en 'gelyke oorweging'. Ten spyte daarvan dat die argument, met die eerste oogopslag, oortuigend blyk te wees – veral vir gelykheid tussen mense – skep hierdie gebrek aan 'n suksesvolle oorgang probleme vir bykans al die redes wat daarop volg en gevolglik ook vir die hele argument. Dit is waarskynlik een van die redes vir Singer se emosionele invalshoek, sy weerhouding van relevante inligting en beroep op denkfoute, wat hieronder bespreek sal word.

Om belange te hê, beteken wel dat daardie belange in ag geneem moet word, maar Singer oortuig nie dat daardie belange gelyke oorweging as die soortgelyke belange van mense vereis nie. Kommer oor die welsyn of belange van 'n wese (mens of dier) beteken dus nie dat daardie kommer, soos wat Singer self in terme van 'doodmaak' argumenteer, gelyk moet wees nie. Singer (1995: 2) beweer ook dat gelyke oorweging tot verskillende 'regte' en behandelings sal lei. Hierdie stelling is in werklikheid 'n teenstrydigheid in Singer se argument; diere kan dus anders as mense behandel word, soos wat tans die geval is.

Volgens Stelling 2 vereis die basiese beginsel van gelykheid, wat nooit suksesvol gevestig word nie, 'n gelyke mate van inagneming van belange, pyn en lyding (Stelling 9). Behalwe vir die feit dat gelykheid nie bewys word nie, is dit ook nie moontlik om die omvang van die belange, pyn of lyding te kwantifiseer nie. As gelyke oorweging vir soortgelyke belange vereis word, is dit noodsaaklik dat ons 'n manier moet vind om hierdie belange te vergelyk; om te weet wat

soortgelyke belange is. 'n Subjektiewe vergelyking van belange of emosionele kwantifisering van pyn en lyding, is onvoldoende en nie aanvaarbaar nie. Om op gelyke oorweging aan te dring, vereis dus dat ons presies moet weet wat ons oorweeg en wat ons vergelyk. Volgens Holton & Langton (2000: 210) bestaan daar twee metodes om te bepaal wat 'n ander wese dink of voel, en spesifiek hoeveel daardie wese voel. Hierdie is die teoretiese (evaluering van gedrag) en die denkbeeldige (verbeel jouself hoe die ander wese voel) metodes. Volgens die laasgenoemde metode probeer jy jouself indink in die posisie en ervaring van die ander wese (simulasie). Hiervolgens verbeel jy jou hoe dit vir jouself sal wees in daardie spesifieke posisie of met daardie ervaring. Met beide die metodes, om 'n brug na die denke van ander wesens (mens en veral dier) te probeer bou, bestaan daar egter probleme. As gevolg van antropomorfismes word diere se gedrag (teoretiese metode) gewoonlik verkeerd vertolk (Herzog 2010: 63) terwyl empatie (simulasie metode) te subjektief en selektief is (Holton & Langton 2000: 228). Empatie is ook relatief in die sin dat dit afhanklik is van die persoon, wat die pyn en lyding simuleer, se persoonlike voor- en afkeure. So sal sekere mense byvoorbeeld aan die lyding van diere in kratte 'n swaarder gewig toeken – meer empatie hê met die dier – omdat hulself kloustrofobies is. Ons moet ook onthou dat pyn nie net fisies is nie. Pyn het ook 'n emosionele of psigologiese komponent. Diere se ervaring van beide die fisiese en psigologiese komponent van pyn is op 'n baie laer vlak as wat mense dit sal ervaar en kan daarom nie sinvol vergelyk word of gesimuleer word nie. Volgens Young (1994: 225) bestaan daar ook ander probleme met Singer se gebruik van pyn as relevante kriterium naamlik: (1) Hoe ver af in die ketting van kompleksiteit word die beginsel van pyn toegepas? (2) Dit ignoreer plante en nie-organiese entiteite. (3) As 'n persoon nie pyn kan voel nie het die persoon nie die reg om teen mishandeling beskerm te word nie? (4) Pyn word met euwel verwar deur te beweer pyn is inherent sleg. (5) Diere word nie teen pynlose doodmaak metodes beskerm nie.

Volgens Stelling 4 van Singer bestaan daar geen logies bindende rede om te aanvaar dat die feitelike verskille tussen twee mense enige verskil in die mate van inagneming van hulle behoeftes en belange regverdig nie. Die feit dat 'n persoon lid van my gesin is, regverdig wel dat ek daardie persoon se behoeftes en belange swaarder weeg.

In gevalle waar die inagneming van die belange van twee wesens verskil, kan die waarde wat aan die belange van die een wese geheg word, verhoog word, of die waarde van die belange van die ander wese kan verlaag word om gelyke oorweging te bewerkstellig. Die inagneming van die belange van 'n dier (Stelling 6) beteken egter nie dat die belange van die mens, soos wat Singer in werklikheid argumenteer, as van minder belang gesien of selfs geïgnoreer kan word nie. Singer argumenteer direk teen die belange van vleisprodusente en al die afhanklikes van die vleisindustrie. In sy argument vir 'n vegetariese dieet beskou Singer hierdie belang, om sy woordkeuse te gebruik, as beuselagtig of triviaal en van minder belang as die belange van diere. Die vegetariese argument

is hiervolgens teenstrydig met die argument vir die gelyke oorweging van belange. Die dierebevrydingsargument is dus nie konsekwent in die toepassing van die beginsels vir goeie redenering nie.

Die vermoë om lyding en genot te ervaar (Stelling 8) is wel voldoende om te aanvaar dat 'n wese belange het, maar dit is nie 'n voorvereiste om te beweer dat die entiteit belange het nie. 'n Entiteit kan belange hê sonder die vermoë om pyn te voel. Singer aanvaar dat, omdat diere 'n soortgelyke sensustelsel as mense het, hulle pyn kan ervaar. Dit beteken egter nie dat wesens of entiteite sonder hierdie tipe sensustelsel nie pyn kan ervaar nie, nie bewus is van hulle omgewing nie, of nie 'belange' het wat die mens in ag moet neem nie. Singer (1995: 8) beweer dat dit vir die klip wat rondgeskop word nie saak maak of dit wel rondgeskop word of nie, aangesien dit nie kan ly nie. Die siening neem egter nie die belange van die mens wie se klip dit is, of waarde aan die klip heg, (al is dit net instrumenteel), of die insek wat onder die klip skuil, of die geoloog vir wie alle klippe inherente waarde het, in ag nie. Op grond waarvan is dit onaanvaarbaar om direkte pyn te veroorsaak, maar aanvaarbaar om indirekte pyn te veroorsaak? Singer (1995: 9) argumenteer dus dat as 'n entiteit nie 'n gevoelswese is nie daardie entiteit geen belange het nie; dat daar niks is om in ag te neem nie, selfs nie eers die instrumentele waarde van die entiteit nie. Hierdie is 'n siening waarmee nie Paul Taylor of Aldo Leopold sal saamstem nie. Beide hierdie omgewings-etici het 'n meer holistiese siening gehandhaaf. Taylor het byvoorbeeld geargumenteer dat ons morele sfeer uitgebrei moet word om plante in te sluit, gebaseer op die blote feit dat plante lewe (Taylor 2003a: 74). Leopold het selfs verder gegaan en die morele gemeenskap tot nie-lewende entiteite (soos byvoorbeeld grond) uitgebrei (Leopold 2003: 215). Ons kan daarom ook vra waarom pyn as relevante grens gesien kan word en nie enige van die vele ander eienskappe (byvoorbeeld 'eienaar / subjek van 'n lewe') nie. Is hierdie eienskappe irrelevant omdat dit nie noodwendig deur 'n utilitaristiese etiek onderskryf word nie?

Om Stelling 10 te bewys doen Singer (1995: 10) baie moeite om Descartes se 400 jaar oue argument – dat diere blote outomate is en nie pyn kan ervaar nie – wat niemand meer oortuig nie, te weerlê. Sekere kennis, soos dat die aarde nie plat is nie en dat diere pyn kan ervaar, word aanvaar en word nie elke dag weer bewys nie. Singer se argument, om te bewys dat diere pyn voel, het dus in werklikheid niks te doen met die feit dat hulle wel pyn voel nie. Hierdie argument skep die agtergrond vir Singer se bespreking van die behandeling van diere wat in latere hoofstukke van *Animal Liberation* volg. Dit lê die fondament vir 'n groter gevoel van empatie by die leser, wat in latere hoofstukke misbruik kan word. Dit regverdig ook sy steun op Bentham se bekende stelling dat diere pyn voel en daarom in ag geneem moet word. Bewyse (Singer 1995: 13) dat diere pyn kan ervaar asook vrees, onrus en spanning word nogtans voorgelê. Melding word egter nie van die sogenaamde 'hoër' of langtermyn emosies soos verlange en liefde, wat Singer later aan diere

toeken, gemaak nie. Die feit dat diere pyn kan voel en lyding kan ervaar, is 'n aanvaarbare rede om daardie pyn in ag te neem. Dit is egter nie voldoende om daardie lyding as gelyk aan die lyding van mense te stel nie. Die probleem bly egter dat die omvang, duur en intensiteit van diere se pyn nie objektief bepaal kan word nie. Selfs die intensiteit van die pyn van 'n ander mens is vir die evalueerder van die pyn onbekend (soos hierbo bespreek).

Dat ons, ingevolge die argument (Stelling 11), verplig is om ons behandeling van diere radikaal te verander, beteken nie noodwendig dat ons veranderinge in ons dieet (Stelling 12) moet maak nie. Hierdie korrelasie, wat Singer in die tweede sub-argument probeer vestig en wat die hoofdoel van die dierebevrydingsargument is, word ook nie oortuigend gevestig nie (soos wat dit hieronder bespreek sal word). Singer aanvaar dat die mens se behandeling van diere onaanvaarbaar is en daarom moet verander. Om te bewys dat die behandeling onaanvaarbaar is word navorsing en vleisproduksie as voorbeelde bespreek en as redes aangebied om die gevolgtrekking te aanvaar. Hierdie voorbeelde, wat deur Singer veralgemeen word, moet egter in 'n spesifieke konteks en situasie evalueer word. Die feit dat sekere diere in intensiewe vleisproduksiestelsels pyn en lyding ervaar beteken nie vanselfsprekend dat ander diere in ander produksiestelsels ook pyn en lyding ervaar nie. Singer tref egter, soos al die ander aktiviste, nie hierdie onderskeid tussen intensiewe en ekstensiewe produksiestelsels nie. 'n Meer volledige bespreking hiervan word hieronder in die volgende hoofstukke gedoen.

Ons moet dus nou bepaal of die redes, soos aangebied deur Singer, aanvaarbaar en voldoende is. Om te bepaal of die redes aanvaarbaar en voldoende is, sal die argument ook ondersoek moet word vir denkfoute, konsekwentheid en teenstrydighede, of alle relevante inligting aangebied en oorweeg is, asook vir die waarheid. Hierdie taak sal in die volgende hoofstuk aangepak word.

HOOFTUK 5

Kritiese analise van *Animal Liberation*: Denkfoute, kontradiksies, volledigheid en waarheid

5.1 Inleiding

Die breër raamwerk vir die ondersoek van die dierebevrydingsargument is, soos hierbo genoem, op die FRISCO-benadering gebaseer. Hierdie raamwerk word aangevul met beginsels vanuit ander benaderings. In hierdie hoofstuk sal *Animal Liberation* krities ondersoek word vir moontlike denkfoute, kontradiksies, die weerhouding van relevante inligting, asook vir die waarheid. Hierdie logiese kritiek sal in die volgende hoofstuk opgevolg word deur onder andere substantiewe kritiek.

Indien *Animal Liberation* dus denkfoute bevat, indien teenstrydige stellings gemaak word, indien beginsels en idees nie konsekwent toegepas word nie, indien relevante inligting weggelaat word en / of vals stellings gemaak word, kan ons aanvaar dat Singer se argument nie betroubaar is nie. En dit beteken dat die gevolgtrekking van 'n onbetroubare argument nie aanvaar kan word nie.

5.2. Denkfoute

Mense, selfs gesiene filosowe, maak denkfoute in die argumente wat hulle lewer. Hierdie foute kan onbewustelik insluip of doeltbewus gebruik word om die leser te beïnvloed of te mislei (Porter 2002: 110).

Volgens Kahane & Cavender (2006: 48) en Porter (2002: 95) is 'n vals beroep op veronderstelde gesag een van die mees kritiese foute wat tydens beredenering gemaak kan word. Hierdie denkfout word begaan as daar geargumenteer word vir 'n punt, nie omdat dit gegrond is in feite en logika nie, maar op die gesag van 'n persoon wat die argument aanbied. Alhoewel dit redelik blyk te wees om idees op grond van gesag te aanvaar, moet die gesaghebbende persoon goeie redes hê waarop die stellings gebaseer kan word. Ons moet dus weet of die gesag wel die inligting sal hê wat ons benodig, en of ons die gesag kan vertrou om die waarheid, die volle waarheid en niks anders as die waarheid nie, te voorsien. Dit is belangrik om te beseef dat die persoonlike belange van die sogenaamde kenner sy of haar betroubaarheid kan beïnvloed. 'n Groot probleem is dat ons aanvaar 'n persoon wat 'n kenner in een vakgebied is, ook 'n kenner in 'n ander vakgebied sal wees. Hierdie aanname is egter meesal verkeerd. In die hele argument, teen veeboerdery en vleisproduksie, asook vir 'n vegetariese dieet, word van die leser verwag om die denkfout te maak deur Singer as 'n gesaghebbende oor veeboerdery, vleisproduksie, ekologie en

dieetkunde te aanvaar. Die feit dat Singer 'n wêreld beroemde filosoof is, beteken egter nie dat hy vanselfsprekend ook 'n gekwalifiseerde veekundige, ekoloog of dieetkundige is nie. Singer (1995: 98) beweer dat as ons iets van die behoeftes van diere weet, ons 'n idee van moderne boerdery, en dit wat daarmee verkeerd is, sal kan vorm. Alhoewel hierdie stelling nie verkeerd is nie, bly die vraag egter of dierebevrydingsaktiviste werklik iets van diere weet wat wetenskaplik gefundeer is en nie emosionele antropomorfisme is nie. Singer (1995: 97) erken wel dat hy nie 'n kenner is nie maar 'n beroep doen op die gesag van landboukundige tydskrifte. Alhoewel vaktydskrifte aangehaal word, berus baie van die aantygings teen vleisproduksie op die sienings van enkele produsente, eensydige koerantberigte en dierebevrydings-propaganda. Hierdie bronne kan nie werklik as gesaghebbend beskou word nie en die verkeerde vals stellings wat in hierdie bronne voorkom, is heelwaarskynlik die bewys daarvan. Singer (1995: 245) beweer self dat mense geneig is om denkfoute te maak as die denkfoute die tipe dieet wat hulle aanhang, ondersteun en regverdig. Die kritiese leser kry egter die indruk dat dit presies dit is waaraan *Animal Liberation* self skuldig is. Soos wat hieronder bespreek sal word, word die leser alreeds op die eerste bladsy, in slegs die tweede paragraaf, van die 1975 voorwoord van *Animal Liberation*, subtiel in kennis gestel dat hy onkundig is, en dat sy kennis (of die verbetering daarvan) van Singer se insig (gesag) afhanklik is.

In 'n *ad hominem* argument word die aanval teen die persoon of teen sy posisie eerder as teen sy argument geloods (Porter 2002: 93). Die spesifieke fout wat hier gemaak word is om te aanvaar dat mense altyd tot hulle eie voordeel sal optree as gevolg van die posisie waarin hulle is, en dit is nie regverdig nie (Porter 2002: 94). Omdat mense iets het om te wen of te bekom, beteken nie dat hulle noodwendig so sal optree om sodanige iets te wen of te bekom nie. Volgens Van den Berg (2005: 21) kan ons onderskei tussen 'n *ad hominem* argument waarin die aanval teen die karakter, teen die omstandighede, of teen die belange van 'n persoon gemaak word. In die dierebevrydings-argument val Singer deurentyd sy sogenaamde opponent se posisie, naamlik "mense wat voordeel trek uit die eet van vleis", aan (*ad hominem*-omstandigheid). Aanvalle word egter ook teen die karakter van hierdie opponente geloods (*ad hominem*-beledigend).

Om hierdie denkfout te illustreer: Singer (1995: 69) se bewering dat navorsers 'n algemene spesies-istiese houding het, is nie net 'n veralgemening nie, maar is ook 'n aanval op wetenskaplikes se posisie. Wetenskaplikes, wie in 'n posisie is om diere in navorsing te gebruik, finansiële ondersteuning vir hierdie navorsing te kan verkry, en finansiële voordeel daaruit trek, het gewoonlik groot aansien in die gemeenskap en word daarom ook as rolmodelle gesien. Die feit dat diere gebruik word, maak wetenskaplikes egter nie gevoelloos nie, en die feit dat kernwapens die gevolg van wetenskap en tegnologie is, beteken nie dat alle wetenskaplikes boos is, oorloë begin of spesies-isme aanhang nie. Singer (1995: 71) beweer ook dat mense deur professionele beloning of vergoeding gekondisioneer word om etiese kwessies te ignoreer. Alhoewel hy in dié geval na

wetenskaplikes verwys, kan dieselfde aanklag ook teen homself ingebring word. Singer se strewe na erkenning en vergoeding het hom gekondisioneer om die etiese kwessies, wat geopper word deur die invloed wat 'n vegetariese dieet op veeboere sal hê, te ignoreer. Daar word beweer dat navorsers ook net mense is en vatbaar is vir dieselfde invloede as ander mense (Singer 1995: 73; 74). Hulle wil vorder en bevorder word; hulle wil hulle werk gelees en bespreek hê; hulle wil in vaktydskrifte publiseer en aansien behaal. Dit is menslik en kan, soos Singer self sê, nie gekritiseer word nie. Wat interessant is, is dat Singer nie erken dat hyself aan hierdie ydelheid skuldig is nie. Singer (1995: 75) stel oor die algemeen wetenskaplikes ook as afwykend en wanaangepas voor. Bogenoemde is dus alles aanvalle teen die wetenskaplikes se persoon (*ad hominem*-beledigend) en posisie (*ad hominem*-omstandighede).

Singer (1995: 74) beweer ook dat die gevolge van sekere navorsing nadelig en selfs gevaarlik is, en daarom onder strengere standaarde en vereistes moet staan. Dit is wel so dat sekere navorsing geen werklike voordeel vir mens of dier inhou nie, soos wat Singer tereg uitwys, maar die gevolge van navorsing op diere, om byvoorbeeld 'n geneesmiddel vir kanker te help vind, kan egter nie so nadelig vir die mensdom (of diereryk) wees as wat die sosio-ekonomiese gevolge van die aanvaarding van die dierebevrydingsargument se beroep op 'n vegetariese dieet, sal wees nie. Hierdie gevolge sal in 'n volgende hoofstuk meer volledig bespreek word. In kort beteken dit egter dat die dierebevrydingsargument ook onder strengere standaarde moet staan en krities ondersoek moet word.

Die verwysings in *Animal Liberation* (Singer 1995: 96) na 'geldgierige industrialiste' en 'eenvoudige onnosel plattelanders' is nie net onaanvaarbaar en vernederend vir miljoene boere (waarvan baie beter gekwalifiseer is as die dierebelange-aktiviste in terme van dit – veekunde – wat hierdie aktiviste hulself valslik as kenners voordoen), maar dit is ook 'n aanval teen hierdie persone se posisie en leefwyse.

Derdens word die *ad baculum* argument, wat die leser nie deur rede oortuig nie, maar eerder probeer intimideer (Porter 2002: 98), ook gebruik. Singer se stellings in Hoofstuk 4 van *Animal Liberation* – sonder geldige redes – dat dit meer gesond is om vegetaries te wees as om vleis te eet en dat 'n vegetariese dieet 'n kleiner omgewingsimpak het, kan as subtiele *ad baculum* argumente beskou word. Die verwysings na geweld en selfs die bomdreigemente wat gemaak word, as daar nie met die aktiviste se siening saamgestem word nie, kan as nog 'n voorbeeld hiervan beskou word (Singer 1995: xxv). Singer (1995: xxi) se bewering dat die groeiende getal vegetariërs 'n ernstige bedreiging vir die vleisindustrie inhou, kan ook as *ad baculum* beskou word.

Die *ad misericordiam* argument, wat 'n beroep op meegevoel doen (Porter 2002: 100), word ook in *Animal Liberation* gebruik om die leser te probeer oortuig. Die doel hiermee is om die leser se aandag van die werklike kwessie af te trek deur 'n beroep op meegevoel te doen in gevalle waar

meegevoel nie relevant is nie. Die vergelyking van die stryd om dierebevryding en die stryd vir vrouegelykheid doen alreeds op bladsy een 'n beroep op ten minste die helfte van die volwasse lesers (vroue) se meegevoel. Singer (1995: 81) beweer ook dat navorsing op weeskinders meer aanvaarbaar is as navorsing op diere. Hierdie is of sy werklike siening of hy probeer die leser emosioneel beïnvloed en daardeur 'n beroep op meegevoel doen. Meer hieroor word in die volgende hoofstuk in die afdeling oor substantiewe kritiek gesê.

Die verband wat Singer (1995: 6, 18, 83, 97, 162, 243) tussen spesies-isme en rassisme trek is nog 'n voorbeeld van waar lesers deur meegevoel en nie deur rede nie, oortuig moet word. Die verband tussen rassisme en spesies-isme word nooit suksesvol bewys nie en die gebruik van rassisme – wat deur bykans alle mense verwerp word – ondermyn die leser se objektiwiteit. 'n Verband bestaan slegs in terme daarvan dat jy jou eie groep bevoordeel, soos wat jy jou gesin, familie en vriende bevoordeel deur hulle belange swaarder te laat weeg. Dit beteken egter nie dat jy tekortsiet in jou oorweging van ander groepe se belange nie. Is al hierdie vorme van 'diskriminasie' of vooroordeel ook onaanvaarbaar? Die suggestie dat spesies-isme verkeerd is omdat rassisme verkeerd is, kan ook as 'n argument van valse analogie beskou word. Singer misbruik hierdie analogie omdat baie van sy lesers direk of indirek deur rassisme beïnvloed, benadeel en teen gediskrimineer is of was. Die leser wat self die slagoffer van rassisme was, is daarom meer simpatiek en kan makliker deur meegevoel oortuig word, en glo dat spesies-isme ook onaanvaarbaar is. Die mishandeling van diere word ook met slawehandel (Singer 1995: 94) en kinderarbeid (p. 183) vergelyk om die leser se meegevoel te verkry.

Die verband wat Singer (1995: 22) tussen spesies-isme en vleisproduksie, asook tussen die eet van vleis en apartheid (Singer 1995: 164) trek, hou ook net water as dit emosioneel kan beïnvloed en 'n beroep op meegevoel kan doen. Die feit dat rassisme en apartheid verkeerd is en baie mense daardeur benadeel is, beteken egter nie dat vleisproduksie gestaak moet word of dat die eet van vleis verkeerd is nie. Singer (1995: 220) probeer ook 'n verband skep tussen spesies-isme en vleisproduksie aan die eenkant en hongersnood, armoede, rassisme, oorlog en omgewingskwessies aan die anderkant. Hierdie is egter kwessies wat nie vergelykbaar is of sinvol met mekaar in verband gebring kan word nie. Dit is eerder Singer wat hierdie verband skep deur op die leser se meegevoel en emosies te sinspeel. Volgens Singer (1995: 230) is spesies-isme 'n ingesteldheid van die leser wat moet verander. Met die stelling beskuldig Singer nie net die leser van al die wreedhede waarby hy of sy heelwaarskynlik nie betrokke is nie, maar doen hy ook 'n beroep op skuldgevoelens oor sake soos hongersnood, armoede, rassisme, ensovoorts om sodoende die leser se ingesteldheid te verander. Dit beteken dat die leser ook nie vleis moet eet nie, soos wat hy of sy teen die ander wreedhede wat Singer beskryf het, moet wees. Hierdie werklike wreedhede en vergrype waarmee

Singer vleiproduksie probeer verbind, kan egter nie met vleisproduksie vergelyk word of sinvol daarmee in verband gebring word nie.

Die vergelyking (Singer 1995: 114) van 'n hoender, wat 'n eier in 'n lê-battery moet lê, met 'n mens, wat in die openbaar moet ontlaas, is ook heeltemal onvanpas. Die hoender het nie, soos die mens, die emosionele kapasiteit om hieroor selfbewus te voel of verneder te word nie. Singer (1995: 239) beweer egter self dat die gebruik van taal (mooi frases) die laaste uitweg is van hulle wat geen argument het nie. So is die vergelyking (Singer 1995: 117) van 'henne en mense in konsentrasie kampe', met ander woorde lê-battery en Auschwitz, nie net verregeande nie, maar ook presies die tipe frase van hulle wat geen argument het nie.

Die volgende denkfout – wat ook redelik algemeen in *Animal Liberation* voorkom – is die strooiop argument (Kahane & Cavender 2006: 58; Porter 2002: 104). In hierdie geval word 'n belaglike posisie, wat die opponent nie hou nie, aan die opponent toegeken, en dan met entoesiasme afgeskiet. Die ander persoon se posisie word dikwels oordryf, vereenvoudig of verdraai en kan dan maklik verwerp word. Hierdie absurde posisie en nie die werklike een nie, word dan maklik aangeval. Die beskerming van beuselagtige belange en die najaag van triviale doelwitte word van die begin van die 'Animal Liberation'-argument as die opponent se posisie voorgehou, en gestel teenoor die mees belangrike belange en selfs die lewens van ander spesies (Singer 1995: 9; 20). In die verband word ook spesifiek verwys na 'eng eiebelang' (p. 170), 'beuselagtige doel om smaak te bevredig' (p. 171), 'die mens se mindere belang teenoor diere se groot belang' (p. 186), 'gastronomiese voorkeure teenoor 'n leeftyd se lyding' (p. 212), 'triviale doelwitte' (p. 213) asook 'nie-essensiele doelwitte' (p. 299).

Singer (1995: 74) maak ook studies, navorsing en veeboerdery belaglik deur slegs na die gejaag na wins en geldgierigheid van die maatskappye wat in hierdie aktiwiteite betrokke is, te verwys. Die blote verwysing na 'snobwaarde' (Singer 1995: 133) maak die posisie en houding van vleisetters belaglik en afkeurenswaardig. Singer (1995: 145) se verwysing na 'voorkeur vir 'n dieet wat vleis bevat' of 'eet vleis net vir die smaak' (p. 159; 160) en 'om die triviale begeertes van hulle smaak-voorkeure te bevredig' (p. 162), versterk die leser se siening dat vleis-eters irrasioneel is en 'n absurde siening handhaaf. Die stelling (Singer 1995: 169) dat 'die mens se lus vir hamburgers met die omgewing en toekoms van die planeet dobbel' is 'n strooiop wat heeltemal uit verband geruk word. Singer (1995: 111) se bewering dat die Britse parlement 'teen wreedheid is behalwe as dit ontbyt verseker' is nie net nog 'n voorbeeld van 'n strooiop nie, maar in werklikheid word 'n vals dilemma ook geskep. Die keuse is nie so eenvoudig of simplisties nie. Dit behels nie 'n keuse tussen dierewelsyn en 'n spek-en-eiers ontbyt nie, maar 'n keuse wat baie meer kompleks is, en waar ander alternatiewe oorweeg kan word. Dit gaan veral daarvoor om 'n balans te vind tussen die belange van mense, diere en die omgewing; nie 'n keuse daartussen nie.

In Singer se bespreking van pyn word mense wat glo dat diere nie pyn kan voel nie, ook as belaglik voorgestel (Singer 1995: 9) en die leser word daarom emosioneel beïnvloed om die beskrywing van ‘fabrieksplase’ te aanvaar. Indien die leser nie hierdie beskrywing, en die antropomorfismes wat daarmee saamgaan, aanvaar nie, is hy dus net so belaglik soos die persoon wat glo dat diere nie pyn kan voel nie.

’n Verdere groep denkfoute wat meer gesofistikeerd en subtiel is, word deur oneerlike skrywers, propagandiste en adverteerders gebruik om houdings en ingesteldhede te manipuleer (Porter 2002: 114). Veralgemenings word gemaak op ’n alles-insluitende manier en geen uitsonderings word toegelaat nie. Die mees verraderlike of listige voorbeeld van hierdie denkfout kom voor in vooroordele en diskriminasie, waar die veralgemening oor die groep op alle lede van die groep van toepassing gemaak word (Porter 2002: 115). ’n Persoon, idee, instelling of stelsel word veroordeel volgens ’n stereotipe en word nie toegelaat om homself te definieer of te verdedig as ’n individu of as anders as die stereotipe nie. Dit beteken ook dat veralgemenings gemaak word op grond van relevante maar ’n te klein getal waarnemings (Kahane & Cavender 2006: 91). Singer se stereotipering van en gevolglike aanval op vleis-eters, veeprodusente, wetenskaplikes, navorsing en vleisproduksie kan as sulke veralgemenings beskou word. In hierdie stereotipering word vleis-eters as spesies-isties uitgebeeld; veeprodusente as gevoelloos, sadisties en geldgierig; wetenskaplikes as ydel en wanaangepas; navorsing as nutteloos en wreed; en vleisproduksie as iets wat op ‘fabrieksplase’ afspeel. Singer skep die indruk dat hierdie stereotipes die algemene norm is en dat geen uitsonderings bestaan nie. In die eerste verband maak Singer (1995: 9, 17, 22, 69) die veralgemening dat die mens spesies-isties en sadisties is (met die enkele uitsondering van dierebelange-aktiviste natuurlik), en daarom ook geredelik pyn vir diere sal veroorsaak maar nie gewillig is om dieselfde pyn vir mense te veroorsaak nie. Die eet van vleis het, volgens Singer (1995: xiii), hierdie spesies-istiese houding van die mens teenoor diere gekondisioneer. Singer (1995:85) beweer ook dat die mens geen werklike kommer oor diere het nie. Hierdie veralgemening is natuurlik ook vals. Boere, veekundiges, veeartse, navorsers en die groot groep mense wat in die ondersteuningsdienste vir hierdie bedrywe betrokke is, se bestaan en voortbestaan is juis gebou op hulle liefde vir diere en hulle kommer oor die welsyn van diere.

Die stereotipering van vleisprodusente as geldgierig – “die finansiële belange van daardie wat aan hulself die reg toeken om diere vir maksimum wins uit te buit” (Singer 1995: xvii) – is nie net ’n veralgemening wat deur die hele argument van *Animal Liberation* opduik nie, maar kan ook, soos hierbo aangedui, as ’n strooipop argument beskou word. Die indruk word geskep (Singer 1995: 97) dat dit verkeerd is as besighede, veral vleisproduksie, kompetierend is. Die feit is egter dat alle besighede, ter wille van oorlewing, kompetierend is en meer doeltreffend moet wees – selfs die besighede van ‘eenvoudige en onnosel’ plattelanders. Op grond waarvan kan dit dan verkeerd wees

om kostes te besnoei en produksie te verhoog as dit juis gesonde besigheidsbeginsels is? Die doel van eierproduksie, naamlik om geld te maak, word ook as verkeerd aangedui (Singer 1995: 107). Wat is die doel dan? Tog seker nie om 'n verlies te maak of diere op 'n sadistiese manier vir die plesier te mishandel nie. In terme van Singer (1995: 96) se bewering, dat landbou nou in landbou-besigheid verander het, kan net genoem word dat die verhoogde vraag na voedsel, as gevolg van bevolkingsgroei, ongunstige ekonomiese toestande en die produsent se begeerte om te oorleef in die beroep wat hy/sy gekies het, landbou in landbou-besigheid verander het en nie die boer se negatiewe houding teenoor sy/haar diere nie. Klein boerdery moet, soos enige ander besigheid, aanpas by omstandighede, nuwe tegnologie gebruik en mettertyd groter word om finansiëel te oorleef. Die veralgemening dat vleisprodusente bloot geldgierig is, is dus ook vals en word nie binne konteks bespreek nie.

Singer (1995: 61) se bewering dat navorsing gemotiveer word deur die strewe na maksimum wins eerder as maksimum goed, en dat navorsing met diere makliker gefinansier word (p. 72), is nie net 'n veralgemening nie, maar ook 'n vals aanname. Die bewering (p. 72) dat navorsing met diere 'n tipe sneeubal effek het, in terme daarvan dat dit voortdurend makliker gedoen, goedgekeur en gefinansier word, asook erger en wreder word, kan ook as 'n 'slippery slope' argument beskou word. Singer (1995: 80) beskryf dan ook enkele eksperimente in detail, en skep die indruk dat alle eksperimente van hierdie onaanvaarbare aard is. Die veralgemening van spesies-isme, wat nie net as die algemene houding van mense en navorsers aangedui word nie, maar ook die skuld vir navorsing kry, word spesifiek gedoen om die leser skuldig te laat voel oor die eksperimente wat gedoen word. Die verwysings na die belasting (Singer 1995: 22; 74) wat die leser betaal – belasting wat weer hierdie ongewenste en wrede navorsing finansier – versterk hierdie skuldgevoel. Die stelling (Singer 1995: 62) dat Westerse navorsingsmetodes, en gevolglik Westerse houdings teenoor diere, oor Hindoe sienings ten opsigte van diere triomfeer, is weereens 'n veralgemening wat boonop buite verband aangehaal word. Die feit dat 'n navorser eksperimente met diere onderneem, beteken ook nie noodwendig dat die spesifieke navorser gevoelloos is of spesies-isties is nie. Hierdie aantyging teen navorsers is ook 'n onaanvaarbare veralgemening. Baie navorsers het 'n diepe meegevoel met die lot van hulle diere, doen net die noodsaaklike eksperimente en probeer ook om die eksperiment so pynloos as moontlik te maak.

Die belangrikste veralgemening, wat Singer gebruik om die houdings en ingesteldhede van lesers te manipuleer, asook die mees kritiese vir die sukses van die 'Animal Liberation'-argument, is die feit dat alle vleisproduksie uitgebeeld word asof dit op 'fabrieksplase' plaasvind. Die sogenaamde mishandeling en misbruik van diere, waarna Singer (1995: 95) verwys, vind waarskynlik net in sekere intensiewe produksiestelsels ('fabrieksplase') plaas. Verder word verwys na die sogenaamde realiteit van diere se bestaan, en word daar beweer dat alle diere 'n misrabele

lewe lei (p. 97), alle diere in ongemaklike toestande ingehok of gevange gehou word (p. 97), dat tetrasiklien (p. 124), BST (*bovine somatotrophine*, 'n groeihormoon wat voorheen gebruik is om melkproduksie te verbeter) (p. 138) en groeistimulante algemeen gebruik word, dat alle boerdery metodes 'fabrieksplase' (intensiewe stelsels) behels (p. 141), dat selfs lammers nou in donker hokke opgesluit word (p. 141), dat alle diere op 'n jong ouderdom gespeen word (p. 146), en dat alle diere ly (p. 171). Hierdie veralgemenings skep die verkeerde, maar ook 'n baie negatiewe beeld van vleisproduksie – die sogenaamde 'wreedheid van landbou-besighede' (p. 220). Aangesien hierdie eensydige beeld geen beskrywing van ekstensiewe produksiestelsels bevat nie, kan ons sekerlik aanvaar dat die uitsluitlike doel daarvan is om die leser op 'n listige manier, soos Porter (2002: 115) sou sê, te mislei. Die slegte en onaanvaarbare toestande waarin kalwers vir kalfsvleisproduksie aangehou word (Singer 1995: 136), skep die indruk dat alle vleis so geproduseer word. Die veralgemening se uitsluitlike doel is dus nie om die leser net teen die eet van kalfsvleis te walg nie, maar van 'n vegetariese dieet te oortuig. Beesvleisproduksie verskil egter aansienlik hiervan, selfs in die intensiewe stelsels. Singer (1995: 148) se beskrywing van die vervoer van diere is ook 'n veralgemening en hy gee weereens ook net die slegste en mees onaanvaarbare weergawe daarvan. So is die beskrywing van melkproduksie (Singer 1995: 137) nie net 'n veralgemening nie, maar die stelling 'die koei melk van haar rug af' is ook 'n emosionele weergawe van 'n natuurlike verskynsel.

Singer (1995: xv) beweer ook dat baie meer voedsel vermors word as wat deur vleisproduksie geproduseer word. Hierdie veralgemening ontken die feit dat herkouters plante kan gebruik wat nie deur mense gebruik kan word nie en sodoende voedsel produseer wat mense wel kan gebruik. Vleis kan in ekstensiewe stelsels, wat volgens Singer se veralgemenings nie meer bestaan nie, geproduseer word sonder die gebruik van graan- of proteïen byvoegings (soos reeds in Hoofstuk 3 hierbo bespreek is).

Die *ad populum* argument doen 'n emosionele beroep op die leser deur tradisies, houdings en simbole te beklemtoon. Die leser se vooroordele word aangevuur om op te tree sonder om te dink. Op psigologiese vlak doen hierdie argument 'n beroep op ons behoefte of begeerte om te behoort (Porter 2002: 125). Dit staan ook as die meeloop-effek bekend. Ons kan egter nie die waarheid bepaal deur daaroor te stem nie. Die veiligste manier om 'n argument te evalueer en te oordeel is in terme van sy inherente waarde, ongeag of 'n groot aantal mense dit ondersteun of omdat dit ooreenstem met 'n gewilde of tradisionele siening. Singer probeer deurgaans die indruk skep dat om deel van die groeiende groep vegetariërs te word die regte ding is om te doen. Die indruk word geskep dat hierdie groep persone spesiale bande, tradisies, gewoontes en houdings het wat ook tot voordeel van die leser sal wees. Singer (1995: xxi) probeer ook die indruk skep dat vegetariërs die enigste groep mense is wat bekommerd is oor diere, die omgewing en hulle gesondheid. Dit is 'n groep waaraan die meeste mense wil behoort omdat bykans almal bekommerd is oor diere, die

omgewing en hulle gesondheid. Singer (1995: xvi) beweer ook dat alle dierebelange-aktiviste, of dan mense wat omgee vir diere, vegetariërs is. Om dus aan die groep te behoort moet die leser, vir wie Singer probeer oortuig om die belange van diere ernstig op te neem, vegetaries word. Die leser kry ook die indruk dat, indien jy enigsins kommer het oor die belange van diere, jy 'n vegetariese dieet moet aanvaar, of anders gestel, as jy nie vegetaries is nie, het jy geen kommer oor die belange van diere of die omgewing of jou eie gesondheid nie. In hierdie verband verwys Singer (1995: xix) na die wye ondersteuning vir die argument deur ander filosowe, dat die groeiende getal vegetariërs 'n ernstige bedreiging vir die vleisindustrie inhou (p. xxi), die groot aantal briewe wat aan koerante geskryf word (p. 29), die baie ander wat vegetaries is (p. 136), en die baie mense (p. 177) wat die siening ondersteun. Hierdie is nie net *ad populum* denkfoute nie, maar ook vals stellings (sien Hoofstuk 3 hierbo) as na die toename in die vraag na vleis gekyk word, en die bewering dat daar meer voormalige vegetariërs is as mense wat tans vegetariërs is.

In tradisionele logika word 'n dilemma beskou as 'n argument waar daar twee alternatiewe bestaan en beide is sleg of nadelig vir iets, iemand of 'n spesifieke posisie wat gehou word (Kahane & Cavender 2006: 58). Daar bestaan dus twee teenstrydige en onverenigbare keuses vir optrede. Elkeen van die keuses blyk verpligtend te wees, maar slegs een kan uitgevoer word. Albei optredes kan egter nie uitgevoer word nie, en ongeag die keuse wat gemaak word, sal dit vir iets of iemand nadelig wees. Morele dilemmas is dus situasies waarin elke moontlike optrede 'n andersins bindende morele beginsel skend (Blackburn 2008: 240). Met 'n vals dilemma word die indruk geskep dat daar ook slegs twee alternatiewe bestaan, terwyl daar in werklikheid meer werkbare alternatiewe beskikbaar is. Gewoonlik word die een alternatief ook as totaal onaanvaarbaar voorgestel en die indruk word geskep dat die leser die ander alternatief behoort te kies. Die 'Animal Liberation'-argument skep so 'n vals dilemma. Die indruk word geskep dat die belange en bevryding van diere, aan die eenkant, en die belange van mense aan die anderkant, die enigste alternatiewe is. Die belange van diere word egter as baie belangrik beskou, terwyl die belange van mense afgemaak word as die blote bevrediging van triviale smaak-voorkeure. Behalwe dat die laasgenoemde alternatief as onaanvaarbaar voorgestel word, word die indruk ook geskep dat die rasonale leser geen keuse het as om die eerste alternatief te aanvaar nie. Hierdie denkfout, wat soos 'n denk-lyn deur die hele argument strek, berus egter op 'n totale ooreenvoudiging van 'n baie komplekse dilemma. Die werklike uitdaging en keuse is om, met inagneming van al die kompleksiteite, 'n balans te vind tussen die welsyn van diere en die belange van mense. Die balans kan net gevind word as die etikus se dilemma – om 'n balans tussen ekonomiese-oorewegings en omgewingsbelange te vind – opgelos kan word. Verskeie voorbeelde (p. 100, 118, 121, 122, 123, 124, 129) van die etikus se dilemma, waarin diergunstige en ekonomiese belange bots, verskyn in *Animal Liberation*. Om hierdie belangebotsings te oorkom, is egter 'n taak (om die etikus se dilemma op te los) wat

objektief, en nie emosioneel nie, aangepak moet word. Dit is 'n resolusie wat nie gevind kan word deur bloot 'n beroep op 'n suiwer utilitaristiese of deontologiese etiek te doen nie. Vir hierdie taak sal 'n omvattende en alles insluitende etiek ontwikkel moet word. Sodanige etiek sal 'n balans moet vind tussen die belange van mense, diere en die omgewing. Dit sal gefundeer moet wees op die besef dat die mens se welsyn ten nouste saamhang met die welsyn van diere en die gesondheid van die omgewing. Hierdie verwantskap met die omgewing moet ook ons verantwoordelikhede teenoor toekomstige generasies erken, en sover moontlik nie hierdie generasies se lewenskeuses, in terme van beide kwaliteit en kwantiteit, beperk nie. In die volgende en in die slothoofstuk van hierdie tesis kom ek terug op hierdie vrae, sonder om egter die aanspraak te maak dat ek die problematiek verbonde aan hierdie belangebotsings volledig opgelos het.

5.3. Non-kontradiksie / Konsekwentheid

Non-kontradiksie, oftewel konsekwentheid (nie-strydigheid) is een van die belangrikste elemente van kritiese denke en logiese beredenering (Porter 2002: 3; Kahane & Cavender 2006: 52). Al die dele van die argument moet logies ooreenstem, op 'n duidelike wyse saamhang en versoenbaar wees. In die argument moet teorieë, beginsels en idees konsekwent toegepas word. Die argument kan dus ook nie stellings bevat wat mekaar weerspreek of wat wedersyds uitsluitend is nie. Die wet van non-kontradiksie, oorspronklik deur Aristoteles gedefinieer, stel dat 'n stelling of aanname nie terselfdertyd bevestig en ontken kan word nie. Dit is 'n basiese beginsel van kritiese denke. Teenstrydighede kan in drie tipes verdeel word, naamlik teenstrydighede in teorieë, stellings en denke (Porter 2002: 4). Ingevolge teenstrydighede in teorieë kan ons, soos Singer (1995: xxiii), byvoorbeeld nie daarop aandring dat reëls gevolg word en terselfdertyd beweer dat reëls nie absoluut bindend is nie. Dit is veral met sy bespreking van die toepassing van die konsepte intelligensie en pyn, as nie-relevante en relevante kriteria onderskeidelik, dat Singer nie konsekwent is nie.

Die Groot Aap Projek (Cavalieri & Singer 1993; Singer 1995: xxi) is 'n goeie voorbeeld dat Singer nie konsekwent in sy beredenering en toepassing van beginsels is nie. Die projek is 'n poging om die gemeenskap, wat ons erken sekere basiese regte het, (reg tot lewe, vryheid, beskerming teen mishandeling) uit te brei om sjimpansees, gorillas en orangoetangs in te sluit. Daar word geargumenteer dat wesens met sekere kapasiteite geregtig is daarop om as 'n persoon eerder as 'n ding (dier) beskou te word. Hierdie primate is, volgens Singer, denkende, selfbewuste wesens wat vooruit kan beplan, wat blywende sosiale bande met ander kan hê en wat 'n ryk sosiale en emosionele lewe kan hê. Hierdie eienskappe is kenmerkend van en word gekoppel aan 'n sekere vlak van intelligensie. Singer beklemtoon egter dat intelligensie nie 'n moreel relevante rede is om teen wesens te diskrimineer of om hulle bloot as 'n middel tot 'n doel te gebruik nie. Maar as

intelligensie dan nie 'n moreel relevante rede is om teen 'n wese te diskrimineer nie, op grond waarvan is dit 'n moreel relevante rede om 'n wese te bevoordeel? Kan diskrimineer en bevoordeel nie as twee kante van dieselfde muntstuk beskou word nie? As 'n dier se vlak van intelligensie gebruik word om hom / haar te bevoordeel, beteken dit tog dat teen 'n ander dier met 'n laer vlak van intelligensie gediskrimineer word, en so 'n dier word dan benadeel. Op grond hiervan kan die mens dan ook, indirek, teen diere of teen mense waarvan die intellektuele vermoëns laer is, diskrimineer. Dit is tog onaanvaarbaar en is juis dit waarteen Singer argumenteer.

Hierdie fout word egter, met Singer se volle ondersteuning, selfs verder gevoer deur DeGrazia (2006: 41) wat argumenteer dat dit nie net mense is wat as persone gereken kan word nie, maar sekere diere ook, omdat hierdie diere sekere psigologiese vermoëns en eienskappe het. DeGrazia (2006: 46; 48) argumenteer dat normale, reeds gespeende groot ape en dolfyne as grensgeval persone gereken moet word, en dat vyf spesifieke diere (miskien meer) van dieselfde spesies as volwaardige persone gereken moet word omdat hulle selfs meer intelligent is. Krities gesien roep hierdie argument 'n reeks vrae op. Op grond waarvan word diere, eerstens, as normaal geklassifiseer? Op grond waarvan word teen ongespeende diere gediskrimineer? Erger nog, op grond waarvan word teen diere gediskrimineer wat nie met hulle hanteerders kan 'kommunikeer' nie? Hierdie vermoë om te 'kommunikeer' word in elk geval ernstig deur Oderberg (2000: 109) betwyfel. Op grond waarvan kan daar binne een spesie (ape en dolfyne) teen lede, wat nie sekere psigologiese vermoëns of eienskappe het nie, gediskrimineer word en nie binne 'n ander spesie (die mens) nie? Die enigste antwoord is dat die moreel nie-relevante rede, naamlik intelligensie, gebruik is om te onderskei. Dit is juis dieselfde moreel nie-relevante rede waarteen Singer argumenteer, en waarvolgens binne-spesie en selfs tussen-spesie diskriminasie, volgens Singer, onaanvaarbaar is. Aan die eenkant word die moreel nie-relevante rede gebruik om te diskrimineer, te onderskei en om diere as persone te klassifiseer en aan die ander kant word teen dieselfde moreel nie-relevante rede geargumenteer as basis vir juis daardie diskriminasie.

As hierdie benadering van De Grazia konsekwent toegepas word, moet sekere mense (suigeling, verstandelik gestremdes, verswakte bejaardes) as nie-persone of grensgeval persone geklassifiseer word. Is die persone dan minder mens; 'n mens met 'n laer waarde? Tog sekerlik nie. Wat ons hier ook in gedagte moet hou is dat die fenotipiese waardes van enige eienskap, wat onder kwantitatiewe genetiese beheer staan, normaal versprei is, en van een uiterste tot die ander uiterste op 'n denkbeeldige kontinue lyn voorgestel kan word. In kort kom dit dan daarop neer dat as 'n gemeenskaplike eienskap, soos gemeet op verskillende spesies, op dieselfde lyn voorgestel word, die waargenome waardes kan oorvleuel. Dit beteken net dat die waardes van die verskillende spesies op 'n punt dieselfde is; dit beteken nie dat daardie lede van die spesie waarvan die waardes binne die normaal verspreiding van die ander spesie val, nou in die ander spesie verander nie, soos

wat De Grazia skynbaar glo. Intelligente dolfyne en ‘pratende’ sjimpansees sal dus nie in persone verander nie; net so min as wat verstandelik gestremde mense nie-persone sal word.

Ingevolge die Groot Aap Projek wil Singer regte toeken aan ’n spesie wat meer as 12 miljoen jaar (in evolusionêre terme) verwyder is van die mens – ’n spesie waarvan die sogenaamde vermoëns, op grond van antropomorfismes, emosioneel toegeken word. Hierdie sogenaamde vermoëns word ook totaal oorskakel daarna gekyk word en veral as dit met die vermoëns van ander diere vergelyk word. Verskeie navorsers, soos aangehaal deur Taylor (2009: 183-216) het byvoorbeeld die verskynsel dat kraaie (*New Caledonian-kraaie*) instrumente maak en gebruik, bespreek. Volgens hierdie navorsers is mense en kraaie die enigste diere (wat tot dusver ondersoek is) wat instrumente maak met ’n vooraf beplande doel en vorm in gedagte, en bevind dat die vlak van begrip hieroor selfs dié van ape oortref (Taylor 2009: 208). In teenstelling met die feit dat Singer regte wil toeken aan diere, wil hy egter nie aan mense, lede van sy eie spesie, soos die boere wat vleis produseer, regte toeken nie. As die Groot Aap Projek, volgens Singer slaag, sal dit as ’n brug dien wat die mens in staat sal stel om die gaping tussen mense en diere te oorbrug. Dit is juis hierdie gaping wat Singer erken, bestaan, maar nie in sy argument kan oorbrug nie. As die projek slaag, sal dit ook meer aanvaarbaar wees om gelyke oorweging na ander diere uit te brei. Hierdie projek kan egter nie slaag as objektief na die feite gekyk word nie (sien byvoorbeeld Taylor 2009). Singer se argument vir die gelyke oorweging van belange misluk dus ook op grond van die beskaamde hoop dat die projek sal slaag.

Singer (1995: x) argumenteer dat hy wil hê diere moet as onafhanklike gevoelswesens behandel word en nie bloot as middele tot menslike doelwitte nie. Singer (1995: 5) beweer byvoorbeeld ook dat varke vry, met voldoende kos en water, moet rondloop. Die vraag is egter wie voorsien al hierdie kos en water; wie betaal daarvoor en wat gee die vark in ruil daarvoor? Die eerste stelling argumenteer teen die gebruik van diere (varke) as middele tot ander diere (die mens) se doelwitte; die tweede stelling argumenteer juis vir die gebruik van diere (mense) as middele tot ander diere (varke) se doelwitte. Ten spyte daarvan dat Singer beweer dat hy vir gelyke oorweging argumenteer, is hierdie net nog ’n voorbeeld dat hy in sy argument nie net inkonsekwent is nie, maar ook die mens se belange misken en as minder belangrik as die belange van ander diere ag.

Singer (1995: xii) argumenteer voorts dat ons, ons houding moet ondersoek vanuit die perspektief van hulle wat daaronder ly en aan die praktyke wat uit hierdie houding voortspruit. Hierdie ondersoek moet dus, volgens Singer, die mens se houding teenoor diere, en die praktyke wat daaruit voortspruit, vanuit die diere se perspektief ondersoek. Hierdie ondersoek moet egter ook die kampvegters vir dierebelange se houding, ingesteldheid en praktyke vanuit die mens wat daaronder ly, soos die veeboer en sy afhanklikes, se perspektief ondersoek. Dit word egter nie gedoen in Singer se simplistiese argument vir ’n vegetariese dieet nie.

Singer (1995: 11) argumenteer ook dat diere en mense se gesamentlike evolusie tot soortgelyke senustelsels aanleiding gegee het en dat die bestaan van die soortgelyke senustelsels 'n belangrike bewys is dat diere ook pyn, soos mense, kan ervaar en dat hierdie pyn daarom in ag geneem moet word. Singer erken egter nie die feit dat die spysverteringstelsel ook gesamentlik geëvolueer het nie. Die anatomiese ooreenkomste – ook evolusionêr – tussen mense en ander omnivore (vleis- en planteters) is dus relevante inligting wat nie in aanmerking geneem word nie. Enkele voorbeelde van hierdie gesamentlike evolusionêre ontwikkeling is die spesifieke tandformule en afwesigheid, by die mens, van 'n rumen of fermentasie sak wat gewoonlik by herbivore (plant-etters) teenwoordig is. Indien Singer, in dié verband, konsekwent wou wees, kan hy nie terselfdertyd logies vir 'n vegetariese dieet en die in ag neming van pyn argumenteer nie.

Singer argumenteer deurgaans vir 'n vegetariese dieet – dat vleisproduksie gestaak moet word – sodat die lyding van diere kan ophou. Hy argumenteer egter nie dat eksperimente, vir die ontwikkeling en toets van medisyne, ook gestaak moet word nie, maar net aangepas word. Singer, wat 'n vegetariër is, baat niks by die produksie van vleis nie. Hy word ook nie persoonlik benadeel indien geen vleis geproduseer word nie. Indien die praktyk (eksperimente op diere) hom egter persoonlik beïnvloed en bevoordeel, doen hy geen beroep op die staking van die uitbuiting van diere nie, net dat dit verander moet word. Singer argumenteer dus aan die eenkant dat diere nie misbruik moet word vir menslike doelwitte nie, maar aan die anderkant trek hy self voordeel uit die ontwikkeling van medisyne en kan diere daarom vir sy persoonlike doelwitte gebruik word. Hierdie siening kan beslis ook nie as konsekwent beskou word nie.

In sy bespreking oor die neem van 'n lewe, kom Singer (1995: 20) tot die gevolgtrekking dat 'n mens se lewe meer werd is as die van 'n dier. Volgens hom is dit omdat die mens selfbewussyn het, die vermoë het om vooruit te dink, om hoop en aspirasies vir die toekoms te hê, asook die vermoë om betekenisvolle verhoudings met ander te hê. Dit beteken dus dat die belang wat die mens in sy eie lewe het meer werd is, of 'n groter gewig dra, as die belang wat 'n dier in sy lewe het. Dit beteken ook dat daar nie gelyke oorweging bestaan vir die belang (lewe) van verskillende wesens nie. Twee vrae ontstaan uit hierdie gevolgtrekkings. Die eerste is: Waarom en op grond waarvan word ander belange as gelyk oorweeg? Tweedens: Wie neem hierdie besluit en fel die oordeel?

Singer (1995: 20) probeer die eerste vraag beantwoord deur te beweer dat hierdie vermoëns nie relevant is in die vraag oor die toediening van pyn nie, maar wel relevant is in die besluit oor die neem van 'n lewe. Hierdie eienskappe is egter die gevolg van die mens se intelligensie – verstandelik gestremde mense het nie noodwendig die vermoë om vooruit te dink, te beplan of om betekenisvolle verhoudings met ander te hê nie. As intelligensie in dié geval 'n moreel relevante rede is om die waarde van 'n spesifieke belang – lewe – te bepaal, op grond waarvan is dit nie 'n

moreel relevante rede om die waarde van al die ander belange te bepaal nie? Singer beweer verder dat die euwel van pyn nie deur die eienskappe van die wese wat die pyn voel, beïnvloed word nie; die waarde van lewe word egter wel deur die eienskappe van die wese beïnvloed. Die ‘euwel’ van pyn en die ‘waarde’ van lewe is egter nie noodwendig konsepte wat vergelykbaar of verenigbaar is nie. Die toediening van pyn kan wel as ’n euwel beskou word, maar die waarde van lewe kan nie daaraan gekoppel word nie. Pyn het wel ’n invloed op die kwaliteit van lewe. As ons dus sou argumenteer dat die toediening van pyn die waarde van ’n lewe verlaag, beteken dit dat, aangesien die lewe van ’n dier (volgens Singer) minder werd is as die lewe van ’n mens, die euwel van pyn toediening kleiner is en pyn dan makliker aan diere toegedien kan word? Maar dit is tog onaanvaarbaar en juis waarteen Singer argumenteer.

Singer (1995: 21) antwoord die tweede vraag deur aan te dui dat die mens hierdie besluit moet neem. Maar op grond waarvan het die mens die vermoë en gesag om ’n besluit oor die lewe van ’n ander te neem? Is dit omdat die mens ’n morele agent is, of is dit omdat die mens meer intelligent is? Indien die mens ’n morele agent is en diere nie, is die verskil relevant en voldoende om te erken dat mense en diere genoeg verskil om nie hulle behoeftes as gelyk te waardeer nie. Indien dit egter is omdat die mens meer intelligent is, is dit teenstrydig met die argument se stelling dat intelligensie ’n nie-relevante kriterium vir onderskeid is. Singer (1995: 16) beweer verder dat mense, as gevolg van hulle groter intelligensie (verwagtinge, beter geheue, groter begrip) groter lyding sal ervaar. Diere, aan die anderkant, verstaan nie altyd wat gebeur nie (omdat hulle minder intelligent is) en as gevolg daarvan kry hulle swaar. Hierdie persepsie van ’n moontlike korrelasie tussen intelligensie en lyding, wat Singer skep, is ook ’n kritiese teenstrydigheid in sy argument teen intelligensie as moreel relevante rede om die waarde van ’n belang te bepaal.

Singer (1995: 18), in sy bespreking van ‘doodmaak’, beweer verder dat die siening, dat ’n ernstig verstandelik gestremde baba die reg op lewe het, spesies-isme is, indien hierdie reg nie tot diere uitgebrei word nie. Verder beweer Singer dat dit beter is om ’n dier dood te maak as ’n normale persoon. Maar op grond waarvan verskil die normale en verstandelik gestremde persoon en waarom het die een die reg op lewe en die ander nie; kan die een en nie die ander een nie doodgemaak word? Voel die gestremde persoon minder pyn of is die gestremde persoon minder intelligent? Ons weet waarskynlik nie wat en hoeveel die gestremde persoon voel nie, maar ons weet wel dat die persoon heel waarskynlik minder intelligent is. Dit beteken dus dat die belang – die reg op lewe – van ’n persoon minder weeg as die belang van ’n ander persoon bloot omdat die eerste persoon minder intelligent is. Maar word daar nie juis deur Singer geargumenteer dat intelligensie nie ’n moreel relevante rede is om besluite op te baseer nie? Inderdaad ’n verdere teenstrydigheid in Singer se beredenering.

Singer (1995: 171) beweer ook dat, laer af op die evolusionêre skaal, wesens minder pyn voel en dus minder belange of geen belange het nie. Diere, soos hyself beweer, voel dieselfde pyn minder as wat mense dit sou voel. Beteken dit dus dat, volgens die eerste stelling, diere minder belange het en dat die belange wat hulle wel het, minder weeg? Op grond waarvan kan dan geargumenteer word dat die belange van diere dieselfde geweeg moet word, en dat die belange van ander wesens minder werd is? Hierdie is nie net inkonsekwent nie, maar ook 'n vorm van diskriminasie (spesies-isme) teen wesens wat minder pyn voel, op grond daarvan dat hulle minder pyn voel, terwyl terselfdertyd beweer word dat sekere diere wat ook minder pyn voel, gelyke oorweging moet kry.

Die ekologiese argument wat teen intensiewe boerderye gemaak word, is, volgens Singer (1995: 173), nie van toepassing op vis nie aangesien die mens nie graan aan hulle voer nie. Ons voer egter ook nie graan aan diere (beeste en skape) in ekstensiewe produksiestelsels nie. Op grond waarvan word die ekologiese argument dan teen hierdie tipe vleisproduksie gemaak? Dit kan óf as dubbele standaard óf as teenstrydig beskou word, maar wat ook al die antwoord, dit moet as inkonsekwent beskou word. Daar word ook beweer (Singer 1995: 173) dat gemeenskappe wat langs mere en die see woon, geregtig is om van diere (vis) te leef. Die veeboer mag egter nie van diere leef nie. Op grond waarvan kan Singer dit beweer? Is die veeboer se belange minder werd, of voel vis minder pyn? Wat ook al die antwoord is, Singer se argument is op hierdie punt ook nie logies konsekwent nie. Daar kan nie aan die eenkant vir gelyke belange geargumenteer word nie, en aan die anderkant word die belange van 'n groot deel van die mensdom ontken. Daar kan ook nie aan die eenkant geargumenteer word dat diere (vis) wat minder pyn voel, se belange minder weeg nie, en aan die anderkant word geargumenteer vir die gelyke oorweging van diere (soogdiere, voëls) wat minder pyn voel. Erger nog, met hierdie argument word daar omgekeerd juis gediskrimineer teen diere (mense) wat baie pyn kan voel en lyding kan ervaar.

Singer (1995: 234) beweer ook dat diere, soos byvoorbeeld muise, rotte en hase, waarvan die belange nie versoenbaar is met die mens se belange nie, se getalle verminder moet word; doodgemaak of gesteriliseer moet word. Dit is egter teenstrydig met sy hele argument vir die gelyke oorweging van almal se belange. Op grond waarvan is die belange van mense nou belangriker? Is dit omdat dit 'n haas is wat die vegetariër se groente eet, of 'n muis wat in sy huis ingaan?

Singer (1995: 160), 'n utilitaris, gebruik ook net die deontologiese beginsel, 'jy kan nie 'n ander slegs as 'n middel tot 'n doel gebruik nie', omdat dit sy argument pas. Diere word egter nie altyd slegs as 'n middel tot 'n doel gebruik nie, veral nie waar 'n sogenaamde simbiotiese verhouding tussen boer en dier bestaan nie. In so 'n simbiotiese verhouding moet albei partye (boer en dier) 'n bydrae lewer, en trek beide partye ook voordeel uit die verhouding. Die boer sal byvoorbeeld aan die koei voer, water en beskerming bied, terwyl die koei op haar beurt melk produseer wat die boer

kan gebruik of verkoop. Die ander belangrike deontologiese beginsel, naamlik ‘respek vir mense’, word, aan die anderkant, totaal geïgnoreer. Alhoewel Singer die eerste beginsel in sy argument gebruik, is hy in werklikheid skuldig aan die oortreding van beide hierdie beginsels. Die leser kry die indruk dat Singer hom / haar wil gebruik om sy doel (naamlik ’n vegetariese dieet) te bereik, terwyl hy terselfdertyd respek vir net sekere mense en hulle belange het. Die veeboer se belange word byvoorbeeld as heeltemal onbelangrik beskou.

Volgens Singer (1995: 40) word navorsing met diere gedoen omdat ons die lyding, van ’n wese wat nie lid van ons eie spesie is nie, nie in ag neem nie. Baie navorsing word egter juis gedoen omdat die mens die lyding van daardie spesifieke spesie wil verlig. Wat egter vir ons belangrik is, is die feit dat Singer net die wrede en nuttelose eksperimente bespreek (sien byvoorbeeld Singer 1995: 42-50). In hierdie emosionele aanval op die objektiwiteit en opinie van die leser weerhou hy relevante inligting van die leser en skep doelbewus die indruk dat alle eksperimentering met diere nutteloos en pynlik is, en dat dit daarom óf nie gedoen moet word nie, óf die inligting op ’n ander manier verkry moet word. In teenstelling hiermee gee Singer (1995: 29, 50, 61, 65, 66, 77, 78) die indruk dat hy wel eksperimente steun wat tot voordeel van die mens is en menselewens sal red. Op bladsy 40 van *Animal Liberation* word ook aangedui dat eksperimente wat nie ’n direkte of dringende doel het nie, gestaak moet word terwyl, en waar moontlik, diere vervang moet word met alternatiewe metodes. Of hierdie alternatiewe metodes die babas, weeskinders en verstandelik gestremde mense is, waarna Singer (1995: 89) gereeld verwys, is nie seker nie. (Hierdie spesifieke punt word in ’n volgende afdeling in meer detail behandel.) Wat ons egter kan aflei, is dat Singer wel ook noodsaaklike eksperimentering met diere goedkeur (p. 53) en dat hy (p. 91), in teenstelling met bogenoemde stellings, erken dat eksperimente op diere voordele vir die mens ingehou het. Aan diere kan dus wel pyn en lyding veroorsaak word, solank as wat dit tot die mens se voordeel en welsyn is. Singer (1995: 92) argumenteer egter ook dat die etiese vraag oor die regverdigbaarheid van eksperimente op diere nie beantwoord kan word deur die voordele daarvan uit te wys nie, maak nie saak hoe oortuigend die getuienis is nie, en dat die etiese beginsel van gelyke oorweging sekere vorme van kennis insameling uitskakel. Hierdie stelling is dus teenstrydig met die voorgaande gevolgtrekking, asook die utilitaristiese etiek wat Singer aanhang. Singer se vele verwysings na die gebruik van breinbeskadigde mense in wetenskaplike eksperimente beteken ook dat hy intelligensie as moreel relevante kriterium sien; juis dit waarteen hy argumenteer. Singer (1995: 85) beweer verder dat mense nie bereid is om eksperimente op mense uit te voer nie, terwyl hy op die vorige bladsy die eksperimente in detail beskryf het. As lesers word ons dus met die vraag gekonfronteer: Watter een van die twee kante moet ons as die waarheid aanvaar?

Baie ander teenstrydighede, wat die betroubaarheid van Singer se argument ondermyn, kom ook voor. Singer (1995: xxii) beweer, onder andere, dat die krag van die saak vir dierebevryding in

sy etiese verbintenis (tot gelyke inagneming van belange) lê en dat dierebevrydings-aktiviste die hoër morele grond beklee. Dit is egter 'n teenstrydigheid, want eerstens word net diere se belange in ag geneem en, tweedens, word radikale aktivisme aangemoedig en goedgekeur, en die ongehoorsame leser word selfs met bomme gedreig (p. xxv). Daar word ook, aan die eenkant beweer dat mense sadisties is (p. 22), en aan die anderkant dat mense nie sadisties is nie (p. 69). Singer (1995: 141) beweer dat weinig veranderinge in die mens se behandeling van diere plaasgevind het sedert die eerste boek (1975) gepubliseer is, en dat niks gedoen is ten opsigte van diere se welsyn (p. 161) nie. Dit is egter teenstrydig met die baie veranderinge wat Singer (1995: 142) self later beskryf en uitwys.

In die bespreking van die uitgediende tegniek om kuikens se bekke te verkort, beweer Singer (1995: 102) dat die diere vir verskeie weke gewig verloor. Die kritiese leser kan egter met reg vra: Hoeveel weke en watter gewig? Daar word genoem dat hulle op sewe weke geslag word (p. 99) en dat hulle bekke vroeg (p. 107) verkort word. Aan die eenkant is daar feitlik geen gewig om te verloor nie, en aan die anderkant gaan die kuikens nie die verlangde gewig, as hulle vir verskeie weke gewig verloor, binne sewe weke bereik nie. So is die bewering (p. 99) 'aan die begin word, vir 'n week of twee, 24 uur beligting toegedien om maksimum gewig op te tel' teenstrydig met 'verloor gewig vir verskeie weke'.

Die bespreking van die kalf wat in die kalf-hok staan (Singer 1995: 132) is ook deurspek met teenstrydighede: teenstrydighede wat blote onkunde kan wees, of gedoen word met die doel om die leser emosioneel te beïnvloed. Daar word aan die eenkant beweer dat die kalf se hok so klein is dat die kalf nie gemaklik, met haar kop teen haar sy, kan lê nie (p. 131), of haarself kan versorg (haar eie hare lek) nie. Aan die anderkant word beweer die kalf ontwikkel haarballe (p. 133). Die kritiese leser kan egter met reg vra: Met hare wat van waar moet kom as die kalf haarself nie kan lek nie? Daar word ook beweer (p. 134) dat die kalf sy/haar urien lek. Hoe is dit moontlik as die kalf nie kan beweeg nie? Verder is die bewering (p. 134) dat mis en urien op dieselfde plek val net op verse van toepassing. Die vermoede bestaan dat die verwysing na urien, wat gelek word, net gedoen word om die leser te walg en emosioneel te beïnvloed. Indien die kalf wel die urien sou kon bykom om te lek, word dit waarskynlik meer oor die soutgehalte as die ystergehalte daarvan gedoen. As die kalf geen yster in die rantsoen inkry nie waar moet dit vandaan kom, en wat maak dit in elk geval saak as die yster net hersirkuleer word? Daar word ook, aan die eenkant, beweer dat watergehalte streng gekontroleer word (p. 133) en, aan die anderkant, dat geen water (p. 134) voorsien word nie. Daar word ook beweer (p. 135) dat diere behandel word met die eerste teken van siekte asof dit die verkeerde ding is om te doen. Moet hierdie diere eerder siek en ongesond wees?

Singer (1995: 140) beweer verder dat diere wat in voerkrale is, in die son, blootgestel aan die elemente, moet staan. Dit is egter presies waaraan hulle ook in die oop veld blootgestel word,

aangesien bitter min bome byvoorbeeld op die Suider Afrikaanse hoëveld groei. Hierdie blootstelling aan die elemente is vir Singer onaanvaarbaar, maar die feit dat diere in Europa gedurende die koue wintermaande binnenshuis aangehou word, is ook nie reg nie. Moet diere teen die elemente beskerm word of nie? Dit is dus duidelik dat Singer poog om die indruk te skep dat die diere nie beskerm word nie, maar eerder uitgebuit word.

Die bespreking van vervoer (Singer 1995: 147) bevat ook teenstrydighede. Daar word beweer dat diere vir 'n lang tydperk in beknopte omstandighede vervoer word nadat hulle op die ope vlaktes grootgeword het. Die bewering is teenstrydig met die indruk wat voorheen geskep is naamlik, dat alle diere in intensiewe stelsels lewe en grootword. Ons kan dus aanvaar dat hierdie kontras doelbewus geskep word om die leser emosioneel te beïnvloed. Om die slegste moontlike beskrywing te gee van hoe wreed diere by die abattoir doodgemaak word, beweer Singer (1995: 152; 153) dat hulle met 'n 'slag-hamer' doodgeslaan word, terwyl hy erken (p. 154) dat 'n slag-pistool gebruik word.

Singer (1995: 117) argumenteer dat, terwyl enige wese, intelligent of nie, gelyke oorweging moet kry, het diere met verskillende vermoëns verskillende behoeftes en vereistes wat oorweeg moet word. Hierdie siening is teenstrydig met die vorige bespreking van gestremde persone wie se spesiale behoeftes nie erken word nie. In die simplistiese argument ten gunste van 'n vegetariese dieet word die behoeftes en belange van die vleisprodusent ook nie erken of gelyk oorweeg nie, net die vereistes en behoeftes van diere maak saak. Singer (1995: 159) beweer ook dat, om vegetaries te word, baie diere baie pyn en lyding gespaar sal word. Om vegetaries te word, verplaas egter net die dier se beweerde lyding na die werklike lyding wat mense (boer, werkers, afhanklikes) sal ondervind as vleisproduksie in duie sou stort. Dit beteken dat diere se belange weereens belangriker as die belange van mense gesien word. Die hele argument vir 'n vegetariese dieet (wat in die tweede deel van *Animal Liberation* behandel word) is dus in werklikheid teenstrydig met die idee van gelyke oorweging wat Singer in die eerste deel van die argument probeer vestig. Ter toeligting: Singer argumenteer in *Animal Liberation*, vanaf bladsy 1 tot 21, vir die gelyke oorweging van alle diere se belange ("*all animals are equal*"), maar vanaf bladsy 95 tot 183 argumenteer hy teen die belange van almal wat in die vleisindustrie betrokke is. In die geval is alle diere nie meer gelyk nie.

In die argument vir 'n vegetariese dieet beweer Singer (1995: 179) dat mense wat die dieet volg, nie bekommerd hoef te wees dat hulle nie voldoende gevoed sal word nie, en dat plante alle essensiële nutriënte kan verskaf (p. 182). Hy beveel egter aan dat vegetariërs chemiese supplemente moet inneem – spesifiek vitamien B12 wat deur vleis voorsien word. Soos hierbo genoem, het baie voormalige vegetariërs teruggekeer na 'n dieet wat vleis bevat, juis omdat hulle siek en ongesond gevoel het. Hierdie argument vir 'n vegetariese dieet is dus in die laaste instansie 'n

onverantwoordelike dobbelary met mense se gesondheid. Dit is weereens 'n bewys dat Singer die belange van mense as van minder belang ag as die belange van diere.

'n Verder teenstrydigheid is Singer (1995: 226) se stelling dat die mens moet ophou inmeng en God speel behalwe as dit die situasie van diere kan verbeter, dan is dit aanvaarbaar as die mens inmeng en God speel. Die vraag is egter: Wanneer word diere se situasie verbeter? Wat is nou eintlik die voorstel? Mag die mens God speel, of mag die mens dit nie doen nie? Baie meer belangrik is egter die vraag: Mag Singer God speel en inmeng in die lewens van suigeling en gestremdes, deur dit as minderwaardig te beskou, of te argumenteer dat vleisprodusente nie 'n lewensbestaan uit vleiproduksie kan maak nie, of die gesondheid van sy vegetariese dissipels te ondermyn? Hier is 'n belangrik teenstrydigheid die feit dat die mens mag God speel, as dit die situasie van diere kan verbeter, maar nie mag God speel as dit die situasie van mense kan verbeter nie.

Soos hierbo bespreek, bevat *Animal Liberation* heelwat denkfoute en kontradiksies. Hierdie argument van Singer word egter ook deur die weerhouding van relevante inligting ondermyn, soos wat hieronder bespreek sal word.

5.4. Weerhouding van relevante inligting

Indien 'n argumenteerder ernstig is oor sy siening en oortuig is van die meriete van sy standpunt, sal hy beide kante van die saak objektief stel. Hy sal nie relevante inligting weerhou nie, maar selfs inligting wat nie sy standpunt of argument ondersteun nie, eerlik en objektief aanbied. Hy sal ook die leser genoeg respekteer om sy/haar eie opinie te vorm en nie probeer om die leser met 'n onvolledige en eensydige weergawe van die werklikheid te mislei nie. Singer se hele bespreking van eksperimente met diere en vleisproduksie kan egter as onaanvaarbaar eensydig en as weerhouding van relevante inligting beskou word. In die bespreking van eksperimentering met diere, byvoorbeeld, word net die slegste en nuttelose eksperimente bespreek. Geen eksperiment wat van groot waarde vir mens of dier was, word genoem of bespreek nie en daar is baie. Baie eksperimente was ook nie wreed teenoor diere nie en het sonder pyn en lyding plaasgevind. Weereens word hierdie eksperimente nie beskryf nie.

In die bespreking van vleisproduksie word ook net die mees onaanvaarbare metodes beskryf. Geen melding word gemaak van produksiestelsels waar mens en dier in 'n simbiotiese verhouding saamleef of waar diere onder natuurlike toestande aangehou word nie. Singer (1995: 97) erken wel sy eie onkunde, maar daarmee saam eien hy homself die reg toe om sensasionele en eensydige beriggewing aan te haal en in sy argument te gebruik. Dit kan eerstens 'n beroep op vals gesag wees en, tweedens, as die weerhouding van relevante inligting beskou word. Die inligting wat

weerhou word is egter nodig om 'n volledige, gebalanseerde en nie-sensasionele beeld weer te gee. 'n Beeld wat nie die leser mislei nie, maar eerder help om sy/haar eie opinie te vorm.

Singer (1995: 98) se beskrywing van intensiewe produksiestelsels, alhoewel dit nie noodwendig verkeerd is nie, is eerstens 'n veralgemening omdat alle vleisproduksie nie in daardie toestand plaasvind nie, en tweedens word baie relevante inligting weerhou. Geen melding word gemaak of beskrywing gegee van ekstensiewe produksiestelsels of selfs net semi-intensiewe stelsels nie. Hierdie is ongetwyfeld die weerhouding van relevante inligting wat nie net die leser se opinie kan beïnvloed nie, maar ook nadelig vir Singer se argument kan wees. Die weerhouding van relevante inligting kan net om twee redes gedoen word: (1) Die skrywer probeer doelbewus om die leser te mislei, of (2) die skrywer se kennis van die onderwerp is onvoldoende. Ongeag wat ook al die antwoord of rede vir die weerhouding van relevante inligting is, dit beteken dat die argument denkfoute (veralgemenings, beroep op vals gesag, vals stellings) bevat en nie betroubaar is nie. Wat egter belangrik is, is dat Singer se bespreking wel die belangrikste probleme wat in intensiewe produksiestelsels bestaan, uitwys, soos die feit dat natuurlike instinkte en gedrag deur intensiewe stelsels gefrustreer word (p. 113), dat diere verveeld is as gevolg van 'n gebrek aan stimulasie (p. 116), dat diere fisiese ongemak beleef (p. 120) en dat intensiewe stelsels ook inbreuk maak op diere se sosiale strukture (p. 120).

Meer spesifiek noem Singer (1995: 121) byvoorbeeld nie dat kannibalisme in varke nie net die gevolg is van die toestand waarin hulle aangehou word nie. Hierdie kannibalisme kan ook die gevolg wees van tekorte of wanbalanse in die rantsoen, en ook omdat hierdie diere, wat omnivore is, 'n behoefte het om vleis te eet. So word 'shipping fever' (p. 149) nie net deur vervoer veroorsaak nie. Dit kan ook deur weersveranderinge en ander stres, soos 'n ongebalanseerde rantsoen, veroorsaak word. Singer noem ook nie dat diere daarteen ingeënt kan word nie.

Dit is ook belangrik om te noem dat baie van die verwysings wat Singer gebruik uit verband aangehaal word, sonder om die spesifieke konteks of situasie aan te dui. So byvoorbeeld praat Singer (1995: 138) van koeie se behoefte aan persoonlike aandag, terwyl die berig wat hy aanhaal – 'Dairy farms that don't need pastures' (The Washington Post, 28 Maart 1988) – na die hantering van kalwers verwys. Die beskrywing van vervoer wat Singer (1995: 147) gee, verwys weer na die laat negentiende eeu en wetgewing van 1906, en dit is totaal en al irrelevant vir die bespreking van vervoer in 1995. Die beskrywing wat Singer van hierdie onaanvaarbare metodes gee, wat lankal reeds verander het, word dus net gedoen om die leser emosioneel te beïnvloed. Geen volledige bespreking van moderne vervoer, wat 'n meer objektiewe beeld sou gee, word aangebied nie.

Voorts is Singer se beskrywing (1995: 145) van hoe diere gebrandmerk, onthoring en kastreer word eerstens nie korrek nie. Tweedens weerhou Singer relevante inligting deur nie te noem nie dat onthoring en kastrasie nog net by uitsondering gedoen word en dat, in gevalle waar dit

wel nog gedoen word, daar baie meer humane metodes bestaan. Derdens beskryf Singer weereens net die mees wreedaardige en onaanvaarbare metodes om die leser te skok.

Die bespreking wat Singer (1995: 159-183) gee van die verskillende kossoorte se voedingswaarde, gesondheidsaspekte, doeltreffendheid van produksie en selfs die omgewingsimpak wat voedselproduksie het, is ewe eens heeltemal simplisties en eensydig omdat groot hoeveelhede relevante inligting doelbewus weggelaat word – inligting wat tot groot nadeel vir die argument ten gunste van 'n vegetariese dieet, sal wees. Om slegs een voorbeeld te noem: Singer (1995: 165) beweer dat 'n kalf 21pond proteïen benodig om slegs een pond vleisproteïen vir menslike gebruik te produseer. Of die stelling reg of verkeerd is, is nie ter sake nie, wat wel belangrik is, is die feit dat kritiese belangrike relevante inligting uitgelaat word naamlik, dat die 21pond proteïen nie deur mense nie, maar slegs deur die herkouer (kalf) gebruik kan word. Dit is dus nie 'n vermorsing van proteïen, soos die indruk wat Singer probeer skep nie, maar eerder die omskakeling van dit wat nie vir die mens bruikbaar is nie na iets wat wel deur die mens gebruik kan word.

Nog belangrike relevante inligting wat weggelaat word, is eerstens die feit dat die toename in intensiewe vleisproduksie die gevolg van bevolkingsgroei is. In Singer se argument word hierdie toename in intensiewe produksie afgemaak asof dit bloot die gevolg van mense se negatiewe houding teenoor diere en geldgierigheid is (Singer 1995: 96; 97). Tweedens, word dit glad nie genoem nie, dat plaasdiere afhanklik is van die mens vir hulle welsyn, voeding, gesondheid en voortbestaan. Die indruk word geskep dat die mens die diere vir sy plesier uitbuit terwyl daar in werklikheid, in die meeste gevalle, 'n simbiotiese verhouding tussen hulle bestaan.

Die weerhouding van relevante inligting, soos hierbo bespreek, skep nie net 'n vals beeld of persepsie nie, maar ondermyn ook die leser se vermoë om 'n objektiewe opinie te vorm. Hierdie verkeerde persepsie word verder versterk deur die gebruik van vals of verdraaide stellings, soos wat in die volgende afdeling bespreek sal word.

5.5. Vals stellings

Volgens Porter (2002: 81) bestaan daar vier sleutel faktore waarvolgens argumente evalueer moet word. Hierdie faktore is waarheid, relevansie, toereikendheid en alternatiewe. Die waarheid word as 'n baie belangrike komponent van enige betroubare argument beskou. Alhoewel daar verskillende benaderings bestaan om die waarheid te bepaal, is die korrespondensie-teorie van waarheid ('n stelling is waar as dit die werklikheid akkuraat weergee) die een wat die meeste gebruik word, en in die alledaagse omgang as die mees aanvaarbare beskou word. Die waarheid is dus 'n eenvoudige passing tussen die stelling en die werklikheid wat dit weergee. Volgens hierdie teorie is 'n stelling dus vals as dit nie die werklikheid akkuraat weergee nie, met ander woorde, wat

werklik die geval is, verdraai of vervals. As 'n stelling vals is, is die argument nie betroubaar nie en kan die gevolgtrekking daarvan nie aanvaar word nie (Porter 2002: 84). Soos hieronder bespreek sal word, bevat die 'Animal Liberation'-argument ook 'n groot hoeveelheid vals stellings of verdraaide inligting wat 'n wanpersepsie by die leser kan skep, of die leser onder 'n wanindruk kan bring.

Singer (1995: xxi) beweer dat vegetariërs gewone mense is wat bekommerd is oor die behandeling van diere, die omgewing en hulle gesondheid. Hier word eerstens 'n verband tussen die eet van vleis en die mishandeling van diere geskep. Dit is 'n verband wat nie noodwendig bestaan nie, en dit is ook 'n veralgemening om te wil beweer dat so 'n verband in alle gevalle bestaan. Tweedens word die vals suggestie geskep dat vleisproduksie nadelig vir die omgewing is terwyl gewasproduksie in werklikheid 'n groter negatiewe impak op die omgewing het (sien byvoorbeeld Rollin 2009 en Wellington *et al.* 1997). Die effek wat bevolkingsgroei (relevante inligting) op omgewingsagteruitgang het, word ook deurgaans geïgnoreer (sien byvoorbeeld Smith & Niedermeier 1996). Die derde punt, dat vegetariërs bekommerd is oor hulle gesondheid, is, soos reeds in Hoofstuk 3 bespreek, ongefundeerde propaganda en skep ook die indruk dat vleis-eters nie oor hulle gesondheid bekommerd is nie.

Singer (1995: 4) probeer ook die suggestie skep dat die verskille tussen mense as gevolg van vorige diskriminasie bestaan, of in alle waarskynlikheid omgewingsgeïnduseerd is. Met die eersgenoemde aanspraak probeer hy om die leser skuldig te laat voel oor iets waarby hy/sy waarskynlik nie betrokke was of is nie. Die tweede stelling is egter gewoon vals, doelbewus misleidend en ontken die wetenskaplike feite. Die feit van die saak is dat die waarneembare verskille tussen mense, ten opsigte van spesifieke eienskappe, altyd 'n genetiese en 'n omgewings komponent het (sien byvoorbeeld Bourdon 1997, of Falconer & Mackay 1996). Die relatiewe grootte van hierdie verskillende komponente is afhanklik van die manier van genetiese oorerwing (kwalitatief of kwantitatief) en die oorerflikheid van die spesifieke eienskap (in die geval van kwantitatiewe oorerwing). Ten spyte van wat Singer beweer en graag wil glo, is daar dus altyd 'n genetiese basis vir, of vir komponente van, die verskille tussen mense. Dit is nie net 'n kwessie van omgewingsfaktore nie.

Singer (1995: 14) beweer verder dat sjimpansees 'n taal (gebare-taal) kan aanleer. Hierdie is egter, volgens Taylor (2009: 295), wensdenkery en hierdie gebare moet as blote reaksies op menslike gebare gesien word. Dit is presies dieselfde vaardigheid wat honde ook kan aanleer. Die feit dat 'n dier 'hande' het, en soortgelyke aksies as mense daarmee kan uitvoer, beteken ook nie dat daardie dier meer intelligent is as ander diere wat nie 'hande' het nie (Taylor 2009: 188).

Die stelling (Singer 1995: 95) dat, 'die gebruik en misbruik van diere, in terme van getalle, alle ander vorme van mishandeling oortref', skep die indruk dat diere op plase slegter behandel word as in die eksperimente wat voorheen beskryf is. Dit is waar dat meer diere by vleisproduksie

as by eksperimente betrokke is, maar die indruk wat geskep word is nie net vals en misleidend nie, dit doen ook 'n beroep op meegevoel waar meegevoel nie noodwendig nodig is nie. Dit is ook 'n vals stelling dat alle boerderye nie meer bekommerd is oor die harmonie tussen plante, diere en die natuur nie (Singer 1995: 97). Die sukses van ekstensiewe produksiestelsels, wat op die grootste gedeelte van die aarde se oppervlak plaasvind, is juis afhanklik van hierdie harmonie. In terme van navorsing bespreek Singer ook net die wrede en nuttelose eksperimente wat dan beteken dat die stelling (p. 41) 'Ek het nie probeer om dinge erger te maak as wat dit werklik is nie' vals is.

Singer (1995: 97) se bewering dat hy net uit landboupublikasies aanhaal is, is ewe eens vals aangesien alreeds die eerste aanhaling (p. 98) in *Animal Liberation* uit *Animal Machines* van Harrison (1964: 3) kom. Singer beweer ook dat hy nie 'n eensydige verslag wil gee nie. Die verslag en bespreking is juis eensydig, wat dan ook beteken dat hierdie bewering van Singer vals is. Singer (1995: 143) skep die indruk dat dit die 'landbou-besigheid apologete' is wat die verbruiker probeer mislei terwyl dit juis Singer is wat die leser deur vals stellings en die weerhouding van relevante inligting probeer mislei.

Ander vals indrukke wat by die leser geskep word, is onder andere dat alle kalwers jonk gespeen word (Singer 1995: 146), dat alle vleis van kalwers kom wat vroeg gespeen is en so mishandel is soos wat kalfsvleiskalwers mishandel is (p. 136; 139), dat varke meer doeltreffend as hoenders is (p. 166), dat die gebruik van BST (*bovine somatotrophine*), 'n groeihormoon wat voorheen gebruik is om melkproduksie te verbeter, algemeen is (p. 138) terwyl die gebruik van BST selfs in Amerika verban is (Veeplaas 2011: 9) en dat elektriese stimulasie gebruik word om diere te dood (p. 152) terwyl dit gebruik word om beter vleiskwaliteit te verseker. Dit is ook vals (p. 136) dat die kalf direk na geboorte weggeneem word. Die vroegste wat dit kan gebeur is na 'n paar dae (gewoonlik 3) aangesien die kalf eers kolostrum (wat ryk aan teenliggaampies is), vir sy gesondheid moet drink. Die stelling dat meer spasie vir die sog sal help om nie haar kleintjies dood te lê nie, is ook nie heeltemal korrek nie. Selfs met meer spasie lê die sog haar kleintjies dood. Ons kan dan sekerlik ook vra: Wat is erger, die sog se ongemak of die pyn en lyding van erg beseerde varkies – of selfs hulle dood?

Die bewering (Singer 1995: 140) dat diere in voerkrale net graan vreet is ook vals. Hierdie diere kry altyd een of ander vorm van ruvoer ook in die rantsoen. Singer skep ook die indruk (p. 140) dat net diere in voerkrale, omdat hulle verveeld is, hulself en ander diere versorg ('groom'). Dit is vals aangesien selfs diere in wyd oop vlaktes hulself en ander diere versorg, en dit is weer teenstrydig met wat hierbo (bladsy 89) oor kalwers gesê is. Verliese as gevolg van ongunstige weerstoestande kan ook orals plaasvind, nie net in die intensiewe stelsels (voerkraal) nie, soos die vals indruk wat Singer (1995: 140) probeer vestig.

Die redes wat Singer aanvoer hoekom, en die beskrywings wat hy gee (p. 145) van hoe diere onthoring, gebrandmerk en kastreer word, is eenvoudig ook vals. Singer gee, soos reeds genoem (bladsy 91), net die verouderde en mees wreedaardige manier om die leser te skok en emosioneel te beïnvloed. Singer (1995: 146) skep ook die indruk dat alle diere, selfs die wat vir vleis grootgemaak word, so mishandel word. Hierdie indruk is nie net vals nie, maar kan ook as 'n emosionele argument teen vleisproduksie beskou word. In Suid Afrika word beeste, wat aan voerkrale gelewer word, byvoorbeeld nie kastreer of onthoring nie, en meesal nie eers gebrandmerk nie. So is die bewering (p. 160) dat 'vleis van diere kom waaroor geen kommer bestaan het nie', ook vals. Hierdie diere het miskien, in intensiewe produksiestelsels, pyn en lyding ervaar, maar daar was beslis kommer oor hulle welsyn. Dit is waarskynlik so dat intensiewe produksiestelsels meer op wins as dierewelsyn ingestel is (p. 141), maar om te beweer daar bestaan geen werklike kommer oor diere se welsyn nie, oordryf die werklikheid.

Om te beweer, soos wat Singer (1995: 97) doen, dat diere soos masjiene hanteer word bloot omdat hulle in staat is om lae kwaliteit ruvoer (wat mense nie kan eet nie) in 'n hoë kwaliteit produk om te skakel, is 'n verdere geval van 'n valsheid en 'n veralgemening. Die doel en voordeel van veeboerdery (spesifiek ekstensiewe produksiestelsels) en vleisproduksie is juis gebaseer op hierdie vermoë van herkouers. Boere sien beslis ook nie hulle diere bloot as masjiene nie, daarvoor is die meeste boere te geheg aan hulle diere. 'n Persoon wie nie eers 'n troeteldier het en net in die belange van diere en nie in die dier self belangstel, sal nie hierdie tipe 'liefde' verstaan nie. Die feit dat Singer (1995: 139) ekstensiewe produksiestelsels ('beeste het op oop vlaktes gewei') as 'tradisionele boerdery' en as iets van die verlede aangedui, skep ook 'n vals indruk wat hy deur veralgemening by die leser wil inprent, om sodoende ook sy vals bewering, dat alle diere mishandel word, te ondersteun.

Die sub-opskrif van die hoofstuk oor 'n vegetariese dieet, naamlik 'hoe om minder lyding en meer kos teen 'n kleiner of verlaagde koste vir die omgewing te produseer', is ook vals en misleidend soos reeds in Hoofstuk 3 bespreek is. Dit is ook vals om die indruk te skep dat plantproteïene dieselfde kwaliteit as dierlike proteïene, in terme van aminosuur, vetsuur en mineraal samestelling, het (p. 165). Die feit dat Singer versuim om te noem dat groot dele van die aarde se oppervlak net vir ekstensiewe vleisproduksie gebruik kan word en nie vir gewasproduksie nie, is nie net weerhouding van relevante inligting nie, maar skep ook 'n vals indruk by die leser. Die hele bespreking van 'n vegetariese dieet, getuig weereens van 'n gebrek aan objektiwiteit en 'n onvermoë om die kompleksiteit van die werklikheid te beseef of in ag te neem. Soos reeds in Hoofstuk 3 bespreek, is dit ook vals dat plantproduksie kleiner eise aan die omgewing stel (p. 169) en dat mense (p. 175) voldoende gevoed kan word sonder die gebruik van dierlike produkte. Singer beveel self aan dat vegetariërs addisionele suplemente moet inneem. Dit is ook vals dat alle plantvoedsel

net so, sonder enige verwerking, geskik vir menslike gebruik is (p. 178). Dit is dus belangrik om te beseef dat die bespreking vanaf bladsy 164 tot bladsy 169, wat oor 'n vegetariese dieet gaan, op grond van die redes in Hoofstuk 3 bespreek, as misleidend, eensydig en simplisties beskou moet word.

Singer se bewering (1995: 176) dat net babas in Afrika melk drink, is ook vals. In Afrika is melk, as bykos, een van die belangrikste voedingsbronne (veral om kwasjiorkor te voorkom), ten spyte daarvan dat baie mense laktose intolerant is. Die melk word eenvoudig suur gemaak – wat die laktose afbreek – of verwerk voordat dit gebruik word.

Singer (1995: 222) beweer ook dat net mense ander diere vir die sport doodmaak, omdat hulle nuuskierig is en om hulle smaak te bevredig. Baie ander diere, soos lede van die kat-familie, maak ook vir dieselfde redes dood. Hierdie stelling is, aan die eenkant, doelbewus vals om óf 'n strooipop te skep óf die leser te mislei en, aan die anderkant, getuig dit weereens van onkunde. 'n Persoon wat selfs net 'n troeteldier soos 'n huiskat aanhou, sal beseef dat hierdie stelling, dat diere nie ander diere doodmaak uit nuuskierigheid of vir die sport nie, vals is. Die verdere bewering (p. 161) 'om vegetariër te word sal dood en lyding van diere staak' is net so vals en verwyder van alle realiteit. Diere sal steeds doodgaan en ly as gevolg van ander diere (of omdat mense nie meer vir hulle sal sorg nie), maar as mense vegetariërs word, sal mense ly en doodgaan. Is diere dan belangriker as mense, of moet ons Singer (1995: 21) se siening dat die lewe van mense meer gewig dra, glo? Die wrede werklikheid waarvan Singer praat, het nie net met diere te doen nie, maar ook met mense se behoeftes, mense se pyn en lyding – en dit is behoeftes, pyn en lyding wat aansienlik sal toeneem as 'n vegetariese dieet algemeen gevolg sal word.

Dit is waar dat baie mense nie voldoende voedsel inneem of 'n gebalanseerde dieet kry nie. Die grootste oorsaak hiervan is egter nie, soos die vals indruk wat Singer (1995: 164) probeer skep, vleisproduksie nie, maar bevolkingsgroei, armoede en natuurrampe (droogtes, vloede) as verergerende faktore. Die manier hoe voedsel in die sogenaamde ryk lande geproduseer word, hou egter weinig verband met bevolkingsgroei en vleisproduksie in ander dele van die wêreld. Dit is vals om die indruk te skep (Singer 1995: 164) dat diere tot nadeel van die mens mense se kos eet. Diere kan oneetbare plantmateriaal gebruik om proteïene te produseer wat mense op hulle beurt kan eet. Baie van die voer wat aan diere gevoer word, is ook neweprodakte wat nie deur mense geëet kan word nie. Om die graan wat diere, volgens Singer nie mag eet nie, te versprei (p. 166), sal dalk ondervoeding verlig maar nie wanvoeding nie. Daar is ook baie finansiële en etiese implikasies wat weereens, in Singer se simplistiese siening, nie in ag geneem word nie. Die kritiese leser kan hier met reg vra: Wie finansier die projek en hoe word dit gefinansier? Wat gaan die effek daarvan op die verskillende ekonomieë wees? Is dit hoegenaamd aanvaarbaar om in die lewens van ander mense in te meng, of moet ons hulle aan hulle eie genade oorlaat? Hoe beïnvloed voedselhulp

mense psigologies? Moet kennis en tegnologie nie eerder versprei word nie, sodat mense in staat is om hulself te help? Baie verskillende sienings bestaan ook oor hierdie kwessie. Engel (2008) argumenteer byvoorbeeld ook dat ons moet ophou om graan op diere te vermors, terwyl Hardin (2008: 443) argumenteer dat dit ons morele plig is om nie die armes te help nie (anders gaan ons eie reddingsboot sink). McGinn (2000: 160) argumenteer ook dat ons onder geen streng verpligting staan om lyding in die wêreld te verlig nie, terwyl Murdoch & Oaten (2008) argumenteer en sê ons is verantwoordelikheid vir die lot van die armes en dat ons stappe moet neem om hulle lyding te verminder. Aan die anderkant bestaan voldoende bewys dat voedselhulp óf nie suksesvol is nie, óf misbruik word vir ander doelwitte.

Laastens kan genoem word dat Singer (p. xv) se bewering dat, indien die mens sou ophou om vleis te eet (diere groot te maak en dood te maak vir kos) daar soveel ekstra kos beskikbaar sal wees dat ondervoeding en wanvoeding van die planeet sal verdwyn, ver verwyder is van die realiteit. Eerstens, soos hy tereg opmerk, moet die voedsel versprei word. Singer gee agter geen aanduiding hoe en op wie se onkoste die verspreiding gaan plaasvind nie. Tweedens word die sosio-maatskaplike implikasies van voedselhulp geïgnoreer. Voedselhulp, wat hoofsaaklik uit graan bestaan, dra byvoorbeeld direk by tot wanvoeding en indirek tot 'n toename in werkloosheid (Smith & Niedermeier 1996: 505). Ontvangers raak ook toenemend afhanklik van voedselhulp, en kan, gevolglik, al hoe minder vir hulself sorg. Volgens sekere waarnemers, soos aangehaal deur H.W. Singer (1990: 243) (om te onderskei van P. Singer), het voedselhulp ook bygedra tot verstedeliking en 'n afname in plaaslike produksie. Derdens word twee konsepte, naamlik ondervoeding en wanvoeding, verwar. Soos reeds in Hoofstuk 3 bespreek is, is vleis noodsaaklik in die menslike dieet en kan dit ook sonder die graan wat mense kan eet, geproduseer word. Vierdens gee Singer geen aanduiding van wat met die miljoene diere wat reeds bestaan, gedoen moet word nie, wie moet hulle versorg of hoe hulle getalle sinvol in toom gehou gaan word nie. So, as dit dan blyk dat die leser nie op 'n eerlike, objektiewe manier en met ware feite oortuig kan word nie, moet ons seker aanvaar dat die argument nie betroubaar is nie, en die gevolgtrekking daarvan nie aanvaar kan word nie.

5.6. Opsommende gevolgtrekking

Uit die voorgaande bespreking, en die logiese kritiek wat op *Animal Liberation* gelewer is, kan ons alreeds tot die gevolgtrekking kom dat dié argument, vir 'n vegetariese dieet, nie betroubaar is nie. Verskeie denkfoute, waaronder 'n vals beroep op veronderstelde gesag, veralgemenings asook, *ad hominem*, *ad baculum*, *ad misericordiam*, *ad populum* en strooipop argumente word gelewer. Singer is ook nie konsekwent in sy beredenering en toepassing van beginsels nie. Dit is veral met die gebruik van intelligensie en pyn, as moreel irrelevante en relevante kriteria

onderskeidelik, waartydens Singer nie konsekwent is nie. Singer laat belangrike relevante inligting weg, veral wat betref die produksie van vleis in ekstensiewe produksie stelsels, en heelwat vals stellings oor vleis en vleisproduksie word ook gemaak.

Om by hierdie oorsig, wat grootliks oor logiese kritiek gehandel het, aan te sluit, sal daar in die volgende hoofstuk meer na substantiewe kritiek gekyk word. Die taalgebruik, woordkeuses en definisies wat in die argument gebruik word, sal daarom ook krities ondersoek moet word.

HOOFTUK 6

Kritiese analise van *Animal Liberation*: Situasië, klaarheid en oorsig

6.1. Inleiding

In die vorige hoofstuk is verskillende aspekte van logiese kritiek, dit wat die oortuigingskrag van die argument in *Animal Liberation* ondermyn, bespreek. In hierdie hoofstuk sal die spesifieke konteks of agtergrond waarteen Singer die argument maak, asook sekere verdere punte van substantiewe kritiek ondersoek word. Daar sal spesifiek ook na die taalgebruik, woordkeuses en definisies wat in die argument gebruik word, gekyk word, om vas te stel hoe dit die betroubaarheid van Singer se argument beïnvloed.

Indien woordkeuses byvoorbeeld gebruik word wat die leser doelbewus mislei of emosioneel beïnvloed, is die argument onbetroubaar. Indien die skrywer byvoorbeeld 'n definisie aanbied wat psigologies onaanvaarbaar is, 'n waarde-oordeel uitspreek, wat verdraai word vir ideologiese redes, of probeer om in eensydig-oorredende terme die leser te oortuig van 'n spesifieke standpunt, is die definisie onaanvaarbaar. In so geval sal die 'Animal Liberation'-argument ook onbetroubaar wees, en kan die gevolgtrekking daarvan nie aanvaar word nie.

6.2. Situasië

'Situasië' gee 'n aanduiding van en ondersoek die spesifieke konteks of situasië waarin, en agtergrond waarteen die argument gemaak word. 'n Goeie begrip van die situasië sal die leser ook help om die vraag of kwessie wat aangespreek word, beter te verstaan. Singer se argument vir die verandering van die mens se houding teenoor diere en vir 'n vegetariese dieet, is grootliks gebaseer op sy ervaring, en gevolglik sy siening van navorsing en intensiewe vleisproduksie in die VSA. Sekere navorsing wat op en met diere gedoen word, verseker ongetwyfeld baie pyn en lyding vir hierdie diere. Soos Singer aangedui het, hou baie van hierdie navorsing ook geen nutswaarde in nie en word dit net gedoen om die navorser se inkomste en status te verbeter. Ons moet egter in ag neem dat die eksperimente wat Singer bespreek het in die VSA gedoen is en, soos hyself aandui, het ander lande strenger beheer oor die tipe navorsing wat wel gedoen word.

Die is ook belangrik dat die leser sal besef dat die Amerikaanse manier van vleisproduksie, die Amerikaanse houding teenoor diere en ander mense, asook die Amerikaanse eetgewoontes, nie noodwendig op vleisproduksie en vleis-eters in die res van die wêreld van toepassing gemaak kan word nie. Die versoenbaarheid van hierdie dierebevrydingsargument, in 'n Suid-Afrikaanse beesvleisproduksiekonteks, sal daarom ook kortliks ondersoek moet word.

Volgens Carter (2010: 743) moet ons ook, om Singer te verstaan, weet dat Singer 'n student van die vegetariër R.M. Hare was. Hare het geargumenteer dat (1) morele terme universaliseerbaar is en dit beteken vir hom (2) 'n vorm van utilitarisme. Geen verklaring word egter gegee hoe die universaliseerbaarheid van morele beginsels en utilitarisme in verband gebring word nie. Verder, volgens Blackburn (2008: 374), ondersteun verskillende filosowe met uiteenlopende etiese teorieë, soos byvoorbeeld Kant (deontologie) en Hare (utilitarisme), die idee dat morele beginsels universaliseerbaar is. Volgens hierdie uitgangspunt is morele imperatiewe sodanig dat dit van toepassing is op alle relevant soortgelyke agente in relevant soortgelyke omstandighede. Volgens Singer moet daar dus 'n moreel relevante rede wees om diere anders as mense te behandel. Singer beweer dan, soos alreeds hierbo genoem, dat daar geen sodanige rede bestaan nie, aangesien wat ook al gekies word, sekere diere insluit of sekere mense uitsluit. Die enigste verskil vir Singer is dus spesie, en spesies-isme is net so onaanvaarbaar soos rassisme. Carter (2010: 744) vra dan waar die lyn getrek kan word. Singer volg die hedonistiese utilitarisme van Bentham wat aanvaar dat die vermoë om pyn en plesier te ervaar, die moreel relevante eienskap is. Met ander woorde, as 'n wese in staat is om te ly dan het dit belang, ongeag die spesie van die spesifieke wese. Singer argumenteer verder dat die gelyke oorweging van belang as morele beginsel, soos voorgestel deur baie filosowe, vereis dat die belang van diere net soveel in ag geneem moet word as die belang van mense. Volgens Singer devalueer en minag ons egter die belang van diere as ons hulle grootmaak as voedsel, aangesien dit lyding veroorsaak. As 'n welvaart-utilitaris, wat lyding wil verminder, argumenteer Singer dan vir 'n vegetariese dieet. Hierdie argument neem egter net die welvaart van diere, en nie die welvaart van mense nie, in ag. Is dit vir 'n welvaart-utilitaris aanvaarbaar om slegs vir die welvaart van sekere diere te argumenteer, of moet daar ook vir die welvaart van mense geargumenteer word? Wat sal die gevolge vir mens en dier wees, indien hierdie argument aanvaar word? Hierdie vraag sal kortliks in die volgende hoofstuk hanteer word.

6.3. Klarheid / Duidelikheid

Met die element, 'Klarheid' of 'Duidelikheid', word die taalgebruik, woordkeuses en definisies wat in die argument gebruik word, ondersoek. Woorde het betekenis omdat dit na iets spesifiek verwys, omdat dit sekere beelde in ons gedagtes oproep en omdat daar spesifieke en algemeen aanvaarde voorvereistes en reëls bestaan vir die gebruik van die woord (Porter 2002: 13). Verkeerde idees, foutiewe kommunikasie en wanbegrippe kan ontstaan as die beeld wat die woord oproep nie dieselfde is vir die skrywer en die leser nie, of waar die reëls vir gebruik, oortree word. Hierdie misbruik van taal word dikwels doelbewus gedoen om die leser te mislei of emosioneel te beïnvloed. In hierdie gedeelte sal spesifiek gekyk word hoe Singer woorde (emosionele woordkeuses) en definisies (vae, misleidende en oorredende definisies) gebruik om die leser te

oortuig. Die emosionele aanslag wat Singer volg, en wat nie noodwendig met woordkeuse of definisie te doen het nie, word in 'n daarop volgende gedeelte in hierdie hoofstuk hanteer.

6.3.1. Emosionele woordkeuse

Die basiese betekenis-elemente van woorde word gewoonlik geïdentifiseer as intensie, ekstensie en emosionele-lading (Porter 2002: 23). Intensie (konnotasie) verwys na die konsep, oftewel die algemene eienskappe van een of ander iets. Enigiets wat ons iets noem, moet dus die eienskappe van daardie iets hê anders word die woord verkeerd gebruik. Die ekstensie (denotasie) van die woord verwys na dit waarop die woord van toepassing is; al die voorwerpe wat deur die term ingesluit word. Die derde element van 'n woord is die emosionele-lading. Die emosionele-lading van 'n woord verwys na die emosionele assosiasies van 'n woord wat ons gevoelens en houdings beïnvloed. Behalwe vir die voorwerpe wat woorde noem en beskryf, is woorde ook psigologies gelaai en ontlok dit positiewe of negatiewe reaksies (Porter 2002: 25). Woordkeuse is baie belangrik omdat die emosionele-dimensie daarvan houdings, sienings en ingesteldhede beïnvloed. Emosionele-lading 'verkoop' as 't ware beelde eerder as feite, en soms versteek dit die realiteit sodat ons nie sien wat die woorde sê nie maar eerder voel wat dit suggereer. Vir kritiese denke is rede eerder as emosie egter belangrik, daarom moet die regte woordkeuse gedoen word. In betroubare argumente moet psigologies gelaaide woorde dus vermy word as dit nie ook deur voldoende en relevante feite, asook logiese afleidings ondersteun word nie, aangesien hierdie woorde deur emosie en nie deur rede nie oortuig.

Singer (1995: xi) beweer dat hy nêrens in die boek 'n beroep op die leser se emosies doen, waar dit nie deur rede ondersteun kan word nie. Volgens Singer is sy fundamentele regverdiging vir teenstand dus nie emosioneel nie, dit is 'n beroep op basiese morele beginsels wat alle mense aanvaar; die toepassing van hierdie beginsels word deur rede en nie emosie nie, vereis. Singer (1995: xi) erken egter dat hy nie 'n neutrale beskrywing van die mens se behandeling van diere gee nie, en dat hy hoop hierdie beskrywing emosies van woede sal aanwakker. Dit beteken in werklikheid dat Singer ons vooraf waarsku dat hy doelbewus nie van objektiwiteit in sy woordkeuses, definisies en taalgebruik gaan gebruik maak nie – wat dan ook teenstrydig is met die vorige stelling waarvolgens hy geen beroep op emosie doen nie. Vir die kritiese leser is hierdie uitsprake egter 'n waarskuwing om uiters bedag te wees wanneer emosioneel-gelaaide terme in Singer se argument voorkom, want dit mag in alle waarskynlikheid 'n strategie wees vir die manipulasie van die leser.

Dit is daarom insiggewend om te sien hoedat Singer alreeds op dieselfde bladsy waarop hy vir ons aandui dat hy nie emosionele terme gaan gebruik nie, verwys na 'fabrieksplase' wat eerder 'intensiewe produksiestelsels' moet wees, dat die mens 'stukke dooie diere eet' in plaas van 'vleis'

en na die mens se ‘tirannie’ – wat beteken ‘wrede en arbitrêre gebruik van gesag’ – teenoor diere. Singer (1995: xiii) verwys ook na ‘geslagte nie-mense’ eerder as na ‘geslagte diere’, na die mens se ‘koningryk van beton en besoedeling’ – wat hoofsaaklik met bevolkingsgroei en weinig met vleisproduksie te doen het – asook na ‘sadisme’ wat beteken ‘om wreedheid teenoor ander te geniet en dit vir daardie genot te doen’. Na die beste van my wete, egter, beoefen geen vleisprodusent wreedheid teenoor diere met die uitsluitlike motivering omdat hy / sy daardie wreedheid geniet nie. Ons kan dus nie anders nie as om af te lei dat Singer woorde soos ‘tirannie’ en ‘sadisme’ doelbewus gekies het om die leser emosioneel te beïnvloed.

Singer (1995: 83) verwys ook na ‘gevoellose wetenskaplike brabbeltaal’ terwyl die meer neutrale woordkeuse ‘objektiewe wetenskaplike verslaggewing’ moet wees. Die gebruik van die woord ‘brabbeltaal’ skep ook die indruk dat net Singer en sy gerespekteerde kollegas nie brabbeltaal gebruik nie. Ander woorde met emosionele assosiasies wat die leser se gevoelens en houdings beïnvloed is onder andere ‘ekstensiewe uitbuiting’ (p. 95), ‘fabriek’ (p. 98) en ‘eierfabrieke’ (p. 109), ‘hoenderagtige malhuis’ (p. 114), ‘vermink’ (p. 122), ‘snobwaarde’ (p. 133) en ‘diere-slawerny’ (p. 213). Singer (1995: 95; 96) se woordgimnastiek met ‘meat’ en ‘flesh’ is ook insiggewend, want volgens *The Oxford Complete Wordfinder* is – ‘meat ... the flesh of an animal.’ Dan word daar ook, met verwysing na hoenderboerdery, beweer (p. 118) die ‘henne leef en gaan dood’. Alle lewende wesens, nie net hoenders nie, leef en gaan op een of ander stadium dood; selfs mense.

Die verband wat Singer (1995: 95) skep tussen vleis en die lydende dier – wat dalk nie gelyk het nie, of waarvan die lyding nie bewys of gekwantifiseer kan word nie – beïnvloed nie net die leser emosioneel nie, maar doen ook ’n beroep op meegevoel. Met die emosionele beskrywing van mense wat ‘knaag aan bene sonder om daaraan te dink dat dit die liggaam van eens lydende voëls is’ (p. 105), word mense ook as wilde diere voorgestel. Die vergelyking van henne met veroordeelde moordenaars (p. 119) en varke met gevangenes wat onderhewig is aan ’n ‘brutale vorm van eensame aanhouding’ (p. 126), is ook emosioneel gelaai aangesien die leser gekonfronteer word met Hollywood-agtige uitbeeldings van die haglike toestande waarin mense soms as gevangene aangehou word. Die kritiese leser kan egter nie anders nie as om af te lei dat hierdie beelde ter wille van emosionele beïnvloeding, geskep word. Hierdie beskrywing dui, weereens, daarop dat Singer net die mees onaanvaarbare produksiestelsels beskryf, terwyl daar in werklikheid meer aanvaarbare stelsels bestaan.

Singer (1995: 126; 132; 140) gebruik ook doelbewus die woord ‘baba’ as hy na jong diere verwys en nie die aanvaarde ‘kalf’ of ‘lam’ nie, en na ‘moeder en kind’ in plaas van ‘koei en kalf’ of ‘ooi en lam’. Die leser assosieer die woord ‘baba’ met ’n totaal hulpelose mensekind en nie die redelik onafhanklike jong dier nie. Om kalwers en lammers met menslike babas te vergelyk, word

dus net gedoen om die leser emosioneel te beïnvloed. In sy stelling (p. 161) dat produsente wins maak uit die uitbuiting van diere en die verkoop van hulle ‘lyke’, word die term ‘lyk’ en nie ‘karkas’ nie gebruik. Die term ‘lyk’ het vir die meeste mense ’n baie spesifieke emosionele inhoud – dalk dié van ’n afgestorwe geliefde. Dit is egter ’n emosionele inhoud wat nie aan ‘karkas’ gekoppel kan word nie. Dit beïnvloed ook die leser emosioneel deur te suggereer dat die verbruiker ‘die wrede metodes’ van vleisproduksie ondersteun deur die ‘lyke’ van mishandelde diere te koop.

Die stelling (Singer 1995: 137) dat die uitgediende koei uiteindelik ’n hamburger of hondekos word, is ’n emosionele vergelyking waarin mense en diere weereens as dieselfde gesien word. Die ‘uitgediende’ koei kan tog ook nie in pyn en lyding van ouderdom doodgaan nie; of van honger omdat haar tande geslyt is nie. Die indruk word ook geskep dat koeie uitgebuit word en daarom die emosionele stelling dat sy ‘van haar rug af’ gemelk word (p. 137). Dit is nie duidelik waar hierdie uitdrukking ontstaan het, of wat dit presies beteken nie. Dit het egter heelwaarskynlik ontstaan omdat diere wat maer word se rug minder bevreë word, en die rugwerwels dan duideliker sigbaar word. Dit lyk dus of sy ‘van haar rug af gemelk’ word en dit dui, vir Singer, op uitbuiting. Die feit is dat alle produserende vroulike diere maer word, veral omdat hulle inname en metabolisme nie met hul produksie kan tred hou nie. Hierdie natuurlike verskynsel word dus op emosionele manier misbruik en die melkprodusent in ’n slegte lig gestel. So is die stelling ‘melk van tevrede koeie en nie speldekussings nie’ (p. 138) beide antropomorfisties en emosioneel. Die beskrywing wat Singer van die vark-abattoir gee (p. 151), kan ook net as emosionele taal beskou word. Die dooie vark gee nie om of die abattoir met bloed bespat en die water vuurwarm is nie. Hy voel dit nie, maar die leser ‘voel en sien’ dit en het meegevoel met die dier se ‘pyn’; pyn wat die dier lankal nie meer voel nie.

Antropomorfismes, wat die toekenning van menslike emosies en persoonlikhede aan diere of dinge beteken, is die bron van baie van die skuldgevoel wat mense oor die behandeling van diere het (Herzog 2010: 63). Antropomorfismes veroorsaak ook dat die mens se denke oor diere verrassend irrasioneel is, en dat die gedrag van diere gewoonlik verkeerd vertolk word. Oneerlike argumenteerders besef dit en gebruik daarom antropomorfismes om die mens emosioneel te beïnvloed en sy objektiwiteit te ondermyn. Antropomorfismes doen dus ’n beroep op emosie wat nie noodwendig deur rede ondersteun kan word nie. Dit is wel so dat mense graag sekere emosies aan hulle diere wil toeken en dat die gebruik van antropomorfismes nie noodwendig verkeerd is nie. Wat egter verkeerd loop in hierdie poging, is dat ons, eerstens, aanvaar dat diere hierdie emosies het en, tweedens, dat ons aanvaar diere hierdie emosies met dieselfde intensiteit as mense ervaar.

Singer gebruik verskeie antropomorfismes in *Animal Liberation*, soos onder andere, ‘geïrriteerd en prikkelbaar’ (p. 100), ‘ongelukkig en histories’ (p. 114), ‘pynlik en traumaties’ (p. 136), asook ‘verveeld’ (p. 120, 140), ‘haat’ (p. 121), ‘stres’ (p. 137) en ‘sensitief’ (p. 137). Singer

(1995: 116) verwys ook na die hoenderhen se 'waardigheid'. Maar wat beteken waardigheid vir die hen as ons nie eers seker is wat dit vir die mens beteken nie? Wie oordeel of 'n wese waardigheid het? Die eienaar van die waardigheid of die evalueerder van die waardigheid? Is waardigheid 'n eienskap of 'n toestand?

Singer (1995: 129) beweer ook dat die kalf bang is, verlang, onveilig voel, onseker, onwillig en ongelukkig is, asook aan 'travel sickness' of dan reisnaarheid (p. 148) ly. Die kritiese leser kan egter met reg vra of die kalf hierdie toegekende emosies ervaar en, indien wel, wat is die intensiteit waarteen hierdie emosies ervaar word. Soos met pyn is die mens ook nie in staat om die psigologiese emosies en ervarings van ander wesens, selfs ander mense, te kwantifiseer nie. Die toekenning van hierdie emosies is dus ook subjektief, selektief en relatief. Singer se bespreking (p. 223) van diere se komplekse sosiale strukture en gepaardgaande emosies is ook deurspek met antropomorfismes. Dit is redelik algemene kennis dat die skeiding tussen 'moeder en kind' in soogdiere altyd spanning veroorsaak, soos wat Singer (1995: 125; 136) ook beweer. Hoeveel spanning wel veroorsaak word, weet ons egter nie. Ons weet ook nie wat die invloed van honger en ander faktore is nie. Met ander woorde, is hierdie spanning fisies of psigologies?

Uit die voorgaande bespreking blyk dit dat Singer poog om die leser emosioneel te beïnvloed, deur emosionele woordkeuses en antropomorfismes te gebruik. Die leser kan dus aflei dat Singer eerder deur emosie, en nie deur rede nie, probeer oortuig, wat dan ook onsekerheid oor die betroubaarheid van die argument skep. Soos wat in die volgende afdeling bespreek sal word, word hierdie emosionele invalshoek verder gevoer in die definisies wat Singer gebruik.

6.3.2. Definisies

Soms kan die vaagheid van woorde of definisies gebruik word om die leser doelbewus te mislei (Porter 2002: 34). Almal weet dat 'n definisie die betekenis van 'n woord stel, maar min mense beseft dat daar verskillende tipes definisies bestaan en dat definiëring van 'n woord 'n verskeidenheid goed kan beteken (Porter 2002: 43). Stipulatiewe definisies ken, binne 'n sekere konteks, 'n spesifieke betekenis toe aan 'n woord. In stipulatiewe definisies van die beperkende tipe word 'n poging aangewend om vaagheid en dubbelsinnigheid tot die minimum te beperk, en om die gebruik van die woord binne nou grense vas te pen. Indien 'n stipulatiewe definisie nie aangebied word nie, kan ons aanvaar dat die skrywer nie vaagheid of dubbelsinnigheid wil beperk nie, maar eerder wil misbruik. Kennis word gewoonlik aan die leser gegee dat die sleutel term op 'n ongewone, presiese en gespesialiseerde manier gebruik gaan word. Stipulatiewe definisies kan egter nie as vals beskryf word nie, maar wel as onregverdigbaar of onaanvaarbaar (Porter 2002: 45). As die skrywer 'n definisie aanbied wat psigologies onaanvaarbaar is, wat verdraai word vir ideologiese

redes, of probeer om die leser in eensydig-oordedende terme te oortuig van 'n spesifieke standpunt, is die definisie ook onaanvaarbaar.

Sinonieme is 'n tipe definisie waar 'n ander woord aangebied word wat min of meer dieselfde betekenis het as die eerste woord. Die sinoniem wat gekies word, moet, van al die verskillende keuses, die beste in staat wees om die boodskap wat oorgedra moet word, uit te druk (Porter 2002: 48). Hierdie sinoniem kan egter ook doelbewus gekies word om die leser emosioneel te beïnvloed. Soos byvoorbeeld om 'baba' in die definisie te gebruik, eerder as 'kalf'.

Definisies moet korrek, betroubaar en eerlik wees aangesien dit die grondslag vorm van belangrike besluite. Daarom moet sirkel-definisies, te wye of te nou definisies, metaforiese definisies, en veral oordedende definisies vermy word. Definisies word soms gebruik om te oordeel, soos hierbo genoem, en word dan dikwels gelaai met positiewe of negatiewe emosies. Oordedende definisies druk 'n waarde-oordeel uit en is nie bloot 'n neutrale beskrywing van die konvensionele betekenis van die term nie. Dit verteenwoordig 'n standpunt en vertoon gevoelens oor die onderwerp van die definisie (Porter 2002: 58) (byvoorbeeld Singer se 'fabrieksplase'). Oordedende definisies moet dus vermy word omdat dit sydig is, en die leser ontnem van die geleentheid om vir hom-/haarself te dink (Porter 2002: 61). Indien ons woorde definieer wat ons vooroordele reflekteer, argumenteer ons op 'n onaanvaarbare wyse. Dit kan 'n poging wees om die leser se aandag van 'n swak argument af te trek.

Volgens Singer (1995: xii) is die titel *Animal Liberation* op 'n ernstige punt gebaseer. *Animal Liberation* word as 'n bevrydingsbeweging gedefinieer sodat die leser die nie-gewelddadige teenstand teen onregverdighede kan 'sien'. 'n Bevrydingsbeweging eis dat daar 'n einde gemaak word aan vooroordele en diskriminasie wat gebaseer is op arbitrêre eienskappe soos ras, geslag, en in dié geval, ook spesie. 'n Bevrydingsbeweging, volgens Singer, eis dat ons morele horisonne uitgebrei word. Praktyke wat voorheen as natuurlik en onvermydelik aanvaar is, word nou as die gevolg van 'n onregverdige vooroordeel gesien. Die algemene idee van 'n bevrydingsbeweging is egter, in teenstelling met bogenoemde definisie en beeld wat Singer gebruik, dié van 'n radikale en wettelose organisasie wat geen respek vir die belange of regte (selfs die reg van lewe) van hulle veronderstelde vyand het nie, en uiterste geweld sal gebruik om hulle doel te bereik. Ongelukkig versterk die benadering en optredes van baie van die kampvegters vir dierebelange, soos byvoorbeeld Strindlund (2003: 167), die indruk dat Singer se definiëring van *Animal Liberation*, as nie gewelddadig nie, verkeerd is.

Met sy metaforiese definisie van intensiewe produksiestelsels as 'fabrieksplase' spreek Singer nie net 'n waarde oordeel uit nie, maar aan die anderkant word daar ook 'n onaanvaarbare stipulatiewe definisie gemaak. 'n Definisie wat, volgens Porter (2002: 45), nie noodwendig as vals beskryf kan word nie, maar wel as onregverdigebaar of onaanvaarbaar, omdat dit die leser

emosioneel beïnvloed. Die leser 'sien' 'n donker, vuil, rokerige en stink fabriek, en nie die relatief skoon omstandighede waarin diere gewoonlik aangehou word nie. Hierdie verkeerde indruk word versterk deur na diere as masjiene te verwys. Masjiene wat as gevoelloos beskou word. Singer gebruik ook nie die term 'ekstensiewe boerdery' of 'ekstensiewe produksiestelsel' nie, maar doelbewus 'tradisionele boerdery'. Die woord 'tradisioneel' skep die vals indruk dat die tipe boerdery nie meer bestaan nie, dat dit iets van die verlede is en dat alle vleisproduksie plaasvind op die onaanvaarbare maniere wat hy beskryf.

In die voorgaande gedeelte is enkele voorbeelde gegee van definisies wat Singer gebruik om die leser te mislei, of van 'n spesifieke standpunt te oortuig. Dit laat natuurlik ook 'n vraagteken oor die betroubaarheid van die argument hang. Ten spyte van die definisies wat gegee is, en gebruik word, bestaan daar egter ook 'n aantal punte waarin Singer se standpunt nie heeltemal duidelik is nie, soos wat in die volgende afdeling bepreek sal word .

6.3.3. Onduidelikhede

Wanneer stellings nie duidelik is nie beteken dit nie dat die stellings noodwendig vals is nie, maar dat die leser nie heeltemal seker is wat presies die skrywer bedoel nie. In so geval kan dit wat die skrywer sê, wel verkeerd vertolk word. Wanneer 'n stelling verkeerd vertolk word kan 'n vals indruk geskep word.

Singer (1995: 19) beweer byvoorbeeld dat dit spesies-isme is as 'n persoon die siening handhaaf dat alle menselewens heilig is, ongeag intelligensievlak, en diere se lewens nie. Singer beweer dan ook dat, sekere dierelewens meer werd is as die lewens van sekere mense, en as dierelewens soveel werd is, kan ons hulle nie uit hulle pyn en lyding verlos nie. Aan die ander kant word sekere menselewens dan, volgens Singer (1995: 20) as minderwaardig gesien, en kan hulle vir triviale redes doodgemaak word. Dit is eerstens onduidelik waarop presies Singer hier sinspeel. Tweedens is die leser nie seker of Singer 'n verband tussen mense se sienings oor diere (spesies-isme of nie-spesies-isme) en hulle sienings oor die heiligheid van lewe probeer skep nie. Indien Singer wel sodanige verband wil skep, argumenteer hy dan dat die siening van nie-spesies-isme die idee van 'heiligheid van lewe' skrap, of dat dit die idee uitbrei na alle gevoelswesens?

Singer (1995: 19) argumenteer ook dat, om spesies-isme te vermy, moet ons toegee dat wesens wat in alle relevante aspekte dieselfde is as mense, dieselfde reg op lewe moet hê, en dat lidmaatskap van ons biologiese spesie nie 'n moreel relevante kriterium vir hierdie reg is nie. Singer (1995: 20) beweer egter ook dat dit nie beteken dat alle lewens dieselfde waarde het nie. Indien hierdie stellings nie direk teenstrydig is nie laat dit ons steeds met 'n paar vrae. Hoe kan wesens wat in alle relevante aspekte dieselfde is, se lewens nie dieselfde waarde hê nie? Die lewens het tog sekerlik dieselfde waarde al kan die kwaliteit van lewens verskil. Op grond waarvan kan wesens

waarvan die lewens nie dieselfde waarde het nie, dieselfde reg op lewe hê, terwyl Singer (1995: 18; 19) juis argumenteer dat die lewens van verstandelik gestremde mense minder werd is, selfs as dié van diere, en dat verstandelik gestremde mense daarom ook 'n kleiner reg op lewe het? Singer (1995: 21) beweer egter ook dat ons dieselfde respek aan diere se lewens moet gee as wat ons aan mense, met dieselfde intelligensievlak as die dier, se lewens gee. Dit beteken ons moet óf diere se lewens as heilig sien, óf mense se lewens as onbelangrik, maar ons moet dit as dieselfde respekteer. Dit beteken ook dat die waarde wat aan die lewens geheg word dieselfde is omdat die wesens dieselfde is. Dit is teenstrydig met die eerste stelling (p. 20) dat, al is wesens dieselfde hulle lewens nie noodwendig dieselfde waarde het nie. Hierdie onduidelikheid wat die leser ervaar oor wat presies Singer probeer sê, word beklemtoon deur die kontradiksies wat in afdeling 5.3 hierbo (bladsy 83-92) uitgewys is. Hierdie kontradiksies handel onder andere oor die gebruik van intelligensie en pyn, as nie-relevante en relevante kriteria onderskeidelik, om die belange van mens en dier te weeg. So byvoorbeeld gebruik Singer hier, weereens, intelligensie as kriterium terwyl hy deurgaans teen intelligensie as moreel relevante kriterium argumenteer. Dit is vir die leser dus nie duidelik waarvoor presies Singer argumenteer nie. As Singer vir die heiligheid en waarde van dierelwens argumenteer, kry die leser die indruk dat hy teen spesies-isme is. As Singer egter, terselfdertyd, teen die heiligheid en waarde van gestremdes se lewens argumenteer, kry die leser die indruk dat Singer ten gunste van spesies-isme is. In hierdie verband word daar egter nie teen dier-spesies gediskrimineer nie, maar teen die mens-spesie, *Homo sapiens*. As intelligensie, volgens Singer, nie 'n moreel relevante kriterium is nie, word daar in die geval dus teen gestremdes gediskrimineer, bloot op grond van die feit dat hulle mense is, en dit is tog ook spesies-isme.

Die Brambell-komitee ('n komitee wat deur die Britse Minister van Landbou aangestel is om veeproduksie te ondersoek), asook Singer (1995: 141) wat hulle aanhaal, verwerp die siening dat diere se produktiwiteit 'n aanvaarbare aanduiding van die afwesigheid van lyding is. Volgens hierdie Komitee se 1965 verslag, en gevolglik ook Singer, is die feit dat 'n dier groei eerder 'n patologiese verskynsel. Vir die leser is dit nie duidelik, eerstens, wat die Brambell-komitee met 'n 'patologiese verskynsel' bedoel nie, en, tweedens, is dit ook nie duidelik waarom Singer spesifiek hierna verwys, of die siening ondersteun nie. Dit is wel moontlik dat Singer dit, in dié geval, wil beklemtoon dat, ongeag van die feit dat 'n dier presteer, sodanige dier nie noodwendig gesond is nie, maar deur tegnologie 'gedwing' word om te presteer. Dit is ook nie duidelik hoe Singer, of die Komitee, produktiwiteit definieer of meet nie. Vir my, as 'n veekundige, maak die stelling, 'produktiwiteit is 'n patologiese verskynsel', eenvoudig nie sin nie. Produktiwiteit en groei kan tog sekerlik nie as 'n siektetoestand beskou word nie? Enige melkboer wat die produktiwiteit van sy koeie daagliks monitor (tot drie keer per dag) weet dat die geringste teken van 'n siekte of besering 'n negatiewe effek op die dier se produktiwiteit het. So het Singer (1995: 102) self ook beweer dat

kuikens waarvan die bekke verkort is, weke lank gewig verloor. In die geval is 'n gebrek aan produktiwiteit juis die gevolg van pyn en lyding. Hier is dit weereens nie duidelik wat presies Singer se siening is nie. Veroorsaak pyn en lyding 'n gebrek aan produktiwiteit, of word diere sodanig deur die mens uitgebuit en gemanipuleer dat hulle kan presteer ongeag die pyn en lyding wat hulle ervaar?

Die term 'absurde ondoeltreffendheid' wat Singer gebruik (1995: 129), wat eerstens nie bewys word nie, word ook nie duidelik gemaak nie. Aangesien Singer met hierdie term spesifiek na die ondoeltreffendheid van vleisproduksie, as manier om voedsel vir mense te produseer, verwys, kan die kritiese leser nou met reg vra: In terme waarvan is dit ondoeltreffend? Is dit ondoeltreffend gemeet teen gewasproduksie, of is dit ondoeltreffend in terme van die gebruik van voedingstowwe of energie? Hoe word dit gemeet? Aan die anderkant beweer Singer ook dat produsente baie geld maak. Dit kan dus nie ekonomiese ondoeltreffendheid wees nie? Weereens is dit nie duidelik wat presies Singer se siening is, wat hy wil sê, of waarvan hy die leser wil oortuig nie.

Volgens Singer (1995: 97) is sy punt nie dat vleisprodusente wreed en sleg (boos) is nie, maar dat produsente en verbruikers se houding dieselfde is. Verder beweer Singer (1995: 17), onder andere, dat die meeste mense, wat natuurlik produsente en verbruikers insluit, spesies-isties is. As produsente nie wreed en boos is nie, maar wel spesies-isties, beteken dit dan dat spesies-isme nie wreed en boos is nie? Of is dit wel wreed en boos, soos wat Singer deurgaans argumenteer? Wat presies moet ons van hierdie teenstrydige stellings verstaan? Aangesien Singer beweer dat verbruikers en produsente dieselfde houding het, word daar ook met hierdie onduidelikheid, 'n verband geskep wat nie noodwendig bestaan nie. 'n Verband word getref tussen die leser wat heelwaarskynlik 'n vleis-eter is, en die 'geldgierige uitbouter' van diere. Die leser het dan, volgens die onduidelikheid, dieselfde geldgierige houding, of is, aan die anderkant, nie wreed en boos nie. Dit is daarom, eerstens, nie duidelik wat presies hierdie houding, waarna Singer verwys, is nie, en, tweedens, kan die onsekerheid wat oor die vermoedelike verband bestaan, ook die leser se objektiwiteit ondermyn.

Singer (1995: 151) beweer ook dat, "baie werkers in abattoirs beseer word, en as daar so min kommer oor mense bestaan, wat dan van diere." Met hierdie stelling is dit nie duidelik of Singer 'n verband probeer skep tussen mense se houding teenoor hulle medemens, en hulle houding teenoor diere nie. Indien mense min kommer het oor hulle medemens, het hulle ewe min kommer oor diere, of het hulle minder kommer oor diere? Indien die mens ewe min kommer oor mense en diere het, kan die mens se houding nog steeds as spesies-isties beskou word? Aan die anderkant kan die kritiese leser vra: Indien daar ewe veel – al is dit min – kommer oor mense en diere bestaan, is dit dan nie juis gelyke inagneming nie – al is dit dan geen inagneming? Singer kan egter, aan die anderkant, probeer beklemtoon hoe onaanvaarbaar die mens se houding teenoor diere is. Alhoewel

die leser waarskynlik kan aanvaar dat laasgenoemde moontlikheid die boodskap is wat Singer wil oordra, kom dit nie baie duidelik na vore uit sy stelling nie.

Singer (1995: xiii) glo dat ons huidige ingesteldheid teenoor diere gebaseer is op 'n lang geskiedenis van vooroordeel en arbitrêre diskriminasie. (Die Joods-Christelike en filosofiese sienings wat hiertoe bygedra het, is in Hoofstuk 2 bespreek). Singer argumenteer dan dat daar geen rede bestaan nie, behalwe die selfsugtige begeerte van die uitbuiters om hulle voorregte te bewaar, om te weier dat die basiese beginsel van gelyke oorweging na lede van ander spesies uitgebrei word. Singer doen 'n beroep op die leser om te besef dat sy / haar houding teenoor lede van ander spesies 'n vorm van vooroordeel is wat net so verwerplik is as 'n vooroordeel teenoor 'n persoon op grond van ras en geslag. Singer gee egter geen oortuigende aanduiding in sy argument hoe hy van binne-spesie tot tussen-spesie diskriminasie beweeg nie. Is dit wat binne-spesie verwerplik is ook so tussen-spesies en, indien wel, op grond waarvan? Is die Joods-Christelike en filosofiese tradisies ook die basis van diskriminasie op grond van ras en geslag, of is die tradisies net verantwoordelik vir spesies-isme? Dit is dus nie duidelik hoe Singer die invloed van dié twee tradisies, as oorsaak van tussen-spesie diskriminasie, uitbrei om ook binne-spesie diskriminasie in te sluit nie – indien dit wel die idee is wat hy probeer vestig. Dit is egter belangrik dat 'n aanvaarbare verklaring daarvoor gegee word, veral aangesien Singer swaar steun op rassisme om spesies-isme verkeerd te bewys.

Singer (1995: 97; 140; 160) skep ook die indruk dat die toepassing van basiese gesonde besigheidsbeginsels en tegnologiese vooruitgang sleg is. Hy maak dit egter nie duidelik of dit altyd sleg en verkeerd is nie, en of dit net in die geval van vleisproduksie sleg is nie. Baie van die optredes waarna Singer verwys (p. 108), word juis gedoen om kos goedkoop te hou en terselfdertyd dierewelsyn te verbeter. Dit is daarom ook onduidelik of tegnologiese vooruitgang, wat spesifiek dierewelsyn verbeter, aanvaarbaar is of nie. As Singer alle tegnologiese vooruitgang as sleg beskou, beskou hy dan ook dierewelsyn as onbelangrik? Tog seker nie, want sy hele argument handel juis oor die verbetering van dierewelsyn, en as dit die geval is, kan hy nie alle tegnologiese vooruitgang as sleg beskou nie. Dit is dus onduidelik wanneer Singer tegnologiese vooruitgang as sleg beskou, en wanneer hy dit as goed beskou?

6.4. Verdere substantiewe kritiek

Soos hierbo gesien, is daar heelwat kritiek wat teen *Animal Liberation* ingebring kan word. Vir volledigheid sal daar in hierdie gedeelte kortliks gekyk word na enkele aspekte van die 'Animal Liberation'-argument wat nie in die voorafgaande gedeeltes bespreek is nie, maar wat nogtans relevante kritiek daarop behels. In hierdie gedeelte handel die bespreking dus nie noodwendig oor logiese kritiek nie, maar eerder oor verdere substantiewe kritiek. In die gedeelte sal spesifiek gekyk word na, onder andere, Singer se emosionele aanslag op die objektiwiteit van die leser, die

terminologie wat hy gebruik om tussen mens en dier te onderskei, sy sienings dat slegs gevoelswesens belange het, en dat dit net belange is wat saak maak, asook sy sienings oor die waarde van die belange van mens en dier.

Eerstens is dit belangrik om te beseef dat Singer 'n verskeidenheid metodes gebruik om die leser te probeer oortuig dat 'n vegetariese dieet die moreel regte ding is om te doen. Een van die metodes wat Singer gebruik om die leser te oortuig, is 'n uitgebreide emosionele aanval om die objektiwiteit van die leser te ondermyn. Singer (1995: 159) erken self dat as mens logies objektief is, vleis geëet kan word. Die voorwaarde is dat die diere nie miserabele lewens gelei het nie (p. 244) en pynloos gedood word. As jy egter irrasioneel en emosioneel is, soos wat Singer van die leser verwag om te wees, moet jy vegetaries word.

Alreeds op die eerste bladsy, in slegs die tweede paragraaf, van die 1975 voorwoord van *Animal Liberation*, begin Singer sy emosionele aanval op die leser. Die leser word subtiel in kennis gestel dat hy onkundig, selfs onnosel is, en dat sy kennis (of die verbetering daarvan) van Singer se insig afhanklik is. Glo en aanvaar die leser nie die 'Animal Liberation'-argument nie, sal hy tot sy eie nadeel onkundig bly – iets wat niemand uit vrye wil sal kies of wil wees nie. Met ander woorde, in hierdie vroeë paragraaf, word die leser se objektiwiteit en sy begeerte om self te dink alreeds ondermyn en word die leser ook gemotiveer om te glo dat alles wat Singer gaan beskryf die waarheid is; die waarheid waarvan die leser onbewus is. Sou die leser met die beskrywing verskil, is dit bloot omdat die leser onkundig is. Hierdie suggestie van onkunde word op bladsy xv, 95, 96, 145, 150, 217 en 224 deur Singer herhaal. Op bladsy xix word ook beweer dat 'gerespekteerde' filosofiese kollegas met Singer saamstem. Die vraag ontstaan of dié wat verskil nie gerespekteerde filosowe is nie of, omdat hulle verskil, nie gerespekteer word nie. Singer (1995: xi) sê ook dat hy hoop sy argument emosies van woede en verontwaardiging sal opwek, asook die begeerte en determinasie om iets te doen aan die uitbuiting van diere. Met die stelling moedig hy nie net aktivisme aan nie maar gee ook 'n aanduiding dat hy 'n emosionele aanval op die objektiwiteit van die leser gaan loods.

Singer (1995: 95) beweer dat die verbruiker net die eindprodukt (verpakte vleis) sien en nie die proses (vleisproduksie) nie. Dié stelling is nie noodwendig verkeerd nie, maar dan gaan Singer (1995: 96) voort om te beweer dat weinig plase nog so idillies is as die tradisionele beeld wat die leser hou. Hiermee maak hy daarop aanspraak dat die leser eerstens niks weet nie en die verkeerde persepsie van vleisproduksie het, en, tweedens, dat wat ook al hy gaan beskryf die enigste beeld is wat bestaan; dat dit die enigste manier is hoe vleis geproduseer word. Singer maak dan emosionele stellings soos 'wat met jou aandete gebeur het toe dit nog 'n dier was' (p. 95)', 'aan die etenstafel waar ons in kontak kom met die uitbuiting' en 'mishandeling van die wesens wat ons kos produseer'. Met hierdie uitsprake, wat ook die leser laat skuldig voel omdat vleis as lewend beskryf

word, word gesuggerer dat, wat ook al Singer beskryf die waarheid is en die enigste moontlike manier van vleisproduksie is. Dit is natuurlik vals en misleidend.

Alhoewel die onnodige dood of ernstige besering van selfs net een dier een te veel is, skep Singer (1995: 149) die indruk dat die wrede vrektes en beserings, tydens die hantering en vervoer van diere, die norm eerder as die uitsondering is. Dit word gedoen om die onkundige leser en vleiseter (p. 150) te skok en emosioneel te beïnvloed. Volgens Singer se eie getalle maak hierdie vrektes en beserings (in die VSA) slegs sowat 0.016% uit van die totale aantal diere wat vervoer word.

Die aanslag op die leser se objektiwiteit word voortgesit (Singer 1995: 1) deur dierebevryding met die stryd vir vrouegelykheid te vergelyk, en te sinspeel daarop dat, alhoewel dierebevryding tans as net so belaglik beskou word as wat die stryd vir vrouegelykheid voorheen gesien is, dit net so suksesvol sal wees om die mens se houding teenoor diere te verander. Hierdie is 'n vergelyking wat nie getref kan word nie, omdat dit wat in een geval geld nie noodwendig elders van toepassing sal wees nie. Met hierdie vergelyking doen Singer ook 'n beroep op meegevoel by al daardie vroue (en mans) wat vir geslagtelike gelykheid gestry het en nog steeds stry.

Die beskrywing wat Singer gee (1995: 119) van prosedures wat jare reeds onwettig is (soos Singer self erken), die bespreking van outydse slagmetodes (p. 147) en die beskrywing van gebeure (p. 147) wat in die 19de eeu plaasgevind het, is duidelik irrelevant vir 'n argument oor vleisproduksie vandag en sekerlik nie meer van toepassing nie, behalwe as doelbewus 'n beroep daarop gedoen word om te skok en die liggelowige leser emosioneel te beïnvloed. So is Singer se beskrywing (p. 139) van reproduksie tegnologie eerstens foutief en verouderd, en tweedens misbruik dit die leser se onkunde, vrees vir die onbekende en die sogenaamde Frankenstein-fobie wat oor genetiese manipulasie heers.

Singer (1995: 150) erken dat die slagproses pynloos is, maar dat hy doelbewus, om mense te beïnvloed, die slegste omstandighede (wat die uitsondering is) emosioneel, eensydig en in die fynste besonderhede beskryf. Hiermee saam moet die beskrywing (p. 153) van godsdienstige slagmetodes binne konteks geoordeel word. Hierdie godsdienstige rituele word ook so grafies as moontlik beskryf om die leser te skok en om dan te beweer (p. 155) dat die vleis wat die leser koop waarskynlik op die manier geslag is, is gewoon vals.

Die sogenaamde wrede praktyke wat volgens Singer (1995: 160) in 'tradisionele boerdery' plaasvind, is niks meer lydingveroorsoekend as wat daaglik met mense gebeur nie. Mense kry inentings, besoek die tandarts, gaan skool toe, selfs koshuis toe, trou, trek na vreemde gebiede ensovoorts. So maak Singer ook baie (p. 96) van die beknopte vervoer van diere wat in werklikheid niks erger is as 'n minibus-taxi, skoolbus of ekonomiese klas nie. Te min én te veel diere per vraag veroorsaak onnodige beserings en dit kan, soos enige boer weet, voorkom word deur die regte hoeveelheid diere te vervoer.

Singer (1995: 233) se stelling dat ‘ons’ nou vleis moet boikot (asof hy seker is die leser saamstem met wat gesê is), is nie net die laaste aanslag op die leser se objektiwiteit nie, dit kan ook as ‘n *ad populum* denkfout beskou word. Laastens moet genoem word dat Singer (1995: 240) se verwysing na eksperimente met, en selfs die eet van verstandelik gestremde mense, walglik en onvanpas is.

Singer skep ook verskeie korrelasies (‘n verband) tussen idees en instellings wat nie noodwendig bestaan nie. Hierdie korrelasies kan net geskep word om die leser emosioneel te beïnvloed. Op bladsy xvi, xvii, xxi, 95 en 159 van *Animal Liberation* word ‘n verband tussen die mens se houding teenoor diere en die eet van vleis getrek. Hierdie oorsaak - gevolg verband is vals en bestaan nie. Daar bestaan nie noodwendig ‘n verband tussen ‘omgee vir diere’ en ‘n vegetariese dieet nie. Baie omnivore gee om vir diere en baie vegetariërs het geen gevoel of empatie met diere nie. Singer is self net bekommerd oor die belange van diere en nie diere self nie. So is bestaande intensiewe boerderymetodes (p. 97) ook nie noodwendig die gevolg van die mens se houding en ingesteldheid teenoor diere nie. Intensiewe boerdery is ook gebaseer op gesonde besigheidsbeginsels; besigheidsbeginsels waarin die welsyn van diere sukses beteken. Om ‘n vegetariese dieet (p. 162), as die weerstand teen hierdie boerderymetodes, aan te beveel, is ‘n simplistiese voorstel wat nie die kompleksiteit van die werklikheid in ag neem nie. Om teen onnodige pyn en lyding te wees beteken dus nie dat jy moreel verplig is om vegetaries te word nie; die sogenaamde verpligting sal net die pyn en lyding na mense verplaas.

Singer (1995: xv) trek ook ‘n verband tussen hongersnood en vleisproduksie. Eerstens bestaan die verband of korrelasie nie en Singer kan dit ook nie bewys nie. Tweedens word die kompleksiteit van hongersnood ontken deur die invloed van byvoorbeeld bevolkingsgroei, oorloë, natuurrampe (droogtes, vloede), politieke kwessies en swak bestuur te ignoreer. Die voedseltekorte wat Zimbabweërs byvoorbeeld nou beleef, hou in werklikheid geen verband met die produksie van vleis nie (wat tans laer is as voor die ‘hongersnood’), maar met meeste van die ander oorsake.

‘n Verder belangrike punt van kritiek, is die terminologie wat Singer gebruik om tussen mens en dier te onderskei. Die terminologie wat Singer gebruik, naamlik mens teenoor nie-mens/dier, is nie net ‘n probleem van taalgebruik en woordkeuse soos wat Singer (1995: xiv) beweer nie, dit is ook ‘n probleem van definiëring en skep die indruk van partydigheid en vooroordele; dit is met ander woorde ook ‘n vorm van diskriminasie – juis dit waarteen daar in *Animal Liberation* geargumenteer word. Nie-mens, soos die apartheidsera se nie-blank, sê nie wat die wese of entiteit is nie, maar wat dit nie is nie. Hierdie benaming gee geen aanduiding van die unieke eienskappe wat die entiteit onderskei van ander entiteite nie, maar beklemtoon daardie eienskap of eienskappe wat, in terme van die ander entiteit, afwesig is, wat ‘n gebrek of tekortkoming is. Dit beklemtoon juis die verskille en nie die baie belangrike ooreenkomste tussen mense en ander diere nie. Dit is, soos

Regan (2003: 148) argumenteer, nie die verskille tussen mens en dier wat belangrik is nie, maar wel die ooreenkomste wat ons morele ingesteldheid teenoor diere moet beïnvloed en bepaal. Singer (2003: 136) stem hiermee saam en merk tereg op dat morele gelykheid verskil van feitelike gelykheid; dat morele gelykheid nie afhanklik is van feitelike gelykheid nie, en dat verskille tussen wesens nie ons morele ingesteldheid moet beïnvloed nie. Singer gebruik dan die voorbeeld dat verskille in intelligensie nie aan mense die reg gee om ander minder intelligente wesens te misbruik of as moreel minderwaardig te ag nie. Hierdie argument van Singer verwys na die verskille wat tussen wesens bestaan in terme van 'n spesifieke eienskap. Dit verwys egter nie na die ooreenkomste wat bestaan as gevolg van dieselfde eienskap of na verskille wat bestaan as gevolg van verskillende eienskappe nie. Dit is onder andere hierdie ooreenkomste, soos byvoorbeeld eienaar van 'n lewe, en ervaring van pyn, wat ons morele ingesteldheid bepaal; dit is egter die verskille wat individue uniek en belangrik maak. Dit is hierdie uniekheid wat eis dat daar nie na diere verwys word in terme van wat hulle nie is nie, maar wel in terme van wat hulle wel is. Dit is hierdie uniekheid wat 'n 'eienaam' regverdig. Om nie 'n 'eienaam' toe te ken en te gebruik nie, is dus nie net diskriminerend nie, maar ontken ook die uniekheid van wesens se andersheid. Verder is die aanname van Singer (1995: xiv) dat as van 'dier' en 'mens' gepraat word, dit sou impliseer dat mense nie ook diere is nie, irrelevant en 'n veralgemening.

Singer (1995: 8) se stelling, dat 'as iets nie kan swaarkry of genot kan ervaar nie, is daar niks om in ag te neem nie', is ook onaanvaarbaar. Plante, grond, water en die lug, selfs die klimaat, kan nie, sover ons weet, lyding of genot ervaar nie, maar om hierdie entiteite nie in ag te neem tydens ons optredes nie, is onaanvaarbaar. Behalwe dat al hierdie entiteite ten minste instrumentele waarde vir mens en dier het, maak dit ook 'n inherente deel uit van die groter ekologiese geheel waarin alles onderling verbind word en interafhanklik is. Rolston (2000: 247) argumenteer byvoorbeeld dat Singer blind is vir die groter poging van omgewingsetiek om, op alle vlakke, waarde aan lewe te heg. Volgens Rolston (2000: 249) verval Singer in 'n Cartesiaanse-dualisme aangesien hy entiteite bloot as gevoelswesens of as nie-gevoelswesens klassifiseer. Hiervolgens word plante, rivier en geleide-missiele saam gegroepeer. Singer is dus nie eens in staat om tussen plante en riviere te onderskei nie, en Rolston vra met reg of ons meer diskriminerend kan wees as dit.

Singer pleit voorts dat die belange van diere net so ernstig opgeneem sal word as die belange van mense. Maar wat van die dier of mens wie se belange dit is? Het die wese geen inherente waarde opsigself nie? Is dit net die belange wat waarde het? Singer (1995: x) maak dit duidelik dat hy nie omgee vir diere self nie, net hulle belange. Dit is egter, volgens Leopold (2003: 223), ondenkbaar dat enige etiese verhouding met die omgewing, wat diere insluit, kan bestaan sonder liefde, respek, bewondering en 'n hoë agting vir die waarde daarvan. Met waarde word hier nie na

die blote ekonomiese waarde daarvan verwys nie, maar na waarde in 'n filosofiese sin. Waarde in hierdie filosofiese sin is in werklikheid inherente waarde of, anders gestel, waarde op sy eie ongeag die teenwoordigheid van iets of iemand wat waarde daaraan heg. Singer beweer verder dat diere se grootste belang (lewe), ter wille van die beuselagtige belange van mense, misken word. Hy erken dus, aan die eenkant, dat lewe die grootste belang is. Hy argumenteer ook, aan die anderkant, dat soortgelyke belange dieselfde geweeg moet word, maar dat die lewe van 'n dier nie so belangrik is as die lewe van 'n mens nie. Die grootste belang van diere weeg dus minder as die grootste belang van mense. Op grond waarvan kan die mindere belange van diere dieselfde weeg as die mindere belange van mense?

Singer pas ook nie die utilitaristiese beginsels waarop sy argument gebou is konsekwent toe nie. Die gevolge vir diere word in ag geneem maar nie die gevolge vir mense nie. Deur vir 'n vegetariese dieet te argumenteer word die belange van veeprodusente en hulle reg om te kies, geminag en in werklikheid heeltemal geïgnoreer. Die feit dat boere, hulle afhanklikes, die menigte plaaswerkers en al die ander mense wat direk of indirek by die vleisproduksie-industrie betrokke is, sal ly as gevolg van 'n vegetariese dieet, is duidelik iets wat Singer nie in ag neem nie. Hierdie plaaswerkers is gewoonlik laag of ongeskool, sal nie 'n ander werk kry nie, sal hulle toevlug tot plakkerskampe moet neem en waarskynlik weens honger en blootstelling óf siek word en sterf, óf hulle tot misdadigheid wend om te oorleef. Die agteruitgang in die plattelandse ekonomie, as gevolg van die vernietiging van veeproduksie, sal hierdie toestand net vererger. Die utilitaristiese strewe na die grootste geluk word dus ondermyn deur die argumente wat Singer vir ons aanbied teen vleisproduksie.

Singer (1995: 227) se stelling dat boere ander tipes boerderye sal begin, is ewe eens nie net simplisties nie, maar getuig ook van 'n totale ekologiese onkunde. Die grootste deel van die aarde se oppervlak is net vir veeboerdery geskik en geen ander vorm van boerdery kan daarop bedryf word nie. Net so is Singer (1995: 228) se ideaal dat beeste, varke en ander plaasdiere in groot reservate aangehou word, verwyder van alle realiteit. Wie moet hierdie reservaat aankoop en bestuur, waar sal dit wees, wie sal sorg dat byvoorbeeld water en voer tydens droogtes voorsien word, en hoe word hierdie diere se getalle beperk? Hierdie is maar enkele vrae wat Singer in sy stedelike kantoor nie aan dink nie, maar 'eenvoudige' plattelanders wel. Singer se voorstel (p. 232) dat diere op veld groot gemaak moet word en van natuurlike oorsake sterf, en die stelling (p. 232) dat dit verkeerd is om wol te skeer, omdat die mens wreed is teenoor die dier, hou ook nie verband met die werklikheid nie. Net so is die gebruik van aas om diere te steriliseer (p. 233) of om hulle vrugbaarheid te verlaag (p. 234), sinnelose voorstelle wat net van onkunde getuig. Deur vrugbaarheid te verlaag of diere te steriliseer, beteken in werklikheid dat die hele spesie uitgewis

kan word en nie net 'n paar diere nie. Singer het skynbaar nog nie lank genoeg geleef om, soos Leopold dit in *A Sand County Almanac* (1949: 137) stel, 'soos die berg te dink' nie.

Singer beweer ons moet diere in die sfeer van ons morele kommer inbring en om nie hulle lewens as nietig en afskryfbaar te behandel vir wat ook al die triviale doelwitte is wat ons mag hê nie. Die vraag aan Singer is egter of die doodmaak vir voedsel om te kan oorleef triviaal is, veral as 'n groot deel van die menslike bevolking se lewens daarvan afhang; lewens wat Singer self as meer waardevol as dié van diere beskou? Om hierby aan te sluit, beweer Singer (1995:19) ook "om die lewe van 'n mens wat gehoop, beplan en gewerk het vir 'n sekere toekomstige doelwit te neem, beteken om daardie mens die vervulling van daardie doelwit te ontnem". Veeboere werk en beplan ook vir die toekoms. Op grond waarvan is dit aanvaarbaar om hierdie spesifieke mense die vervulling van daardie doelwit te ontnem? Singer (1995: 229) argumenteer ook dat dit "die basiese beginsel is om nie diere dood te maak vir kos nie, tensy dit noodsaaklik vir oorlewing is". Indien hierdie beginsel konsekwent toegepas word, kan diere vir kos aangehou en doodgemaak word, aangesien dit noodsaaklik vir die oorlewing van die veeboer en sy afhanklikes is. Volgens Singer se eie utilitaristiese etiek ('n strewe na die grootse geluk), kan die mens diere eet as die pyn en lyding van diere minder is as die voordeel wat die mens daaruit kan verkry.

Daar kan waarskynlik ook beweer word dat Singer 'n naturalistiese denkfout begaan. Moore bevraagteken die moontlikheid dat 'n imperatief afgelei kan word van wat is; wat moet wees van wat is, of anders gestel: 'n normatiewe beginsel van 'n empiriese feit (Blackburn 2008: 245). Omdat diere pyn kan ervaar (die 'is', oftewel die empiriese feit), moet ons volgens Singer daardie pyn in ag neem (die 'behoort', oftewel die normatiewe beginsel). Dit kan egter as 'n instansie van die naturalistiese denkfout beskou word, want in die geval word 'n stelling oor waardes afgelei van 'n stelling oor feite. Die argument, volgens Singer, is kortliks as volg: Aanneme – diere voel pyn. Gevolgtrekking – mense moet daardie pyn in ag neem. In hierdie gevolgtrekking word die term 'in ag neem', ingebring, terwyl dit nie in die aanname teenwoordig is nie. Moore argumenteer ook dat die naturalistiese denkfout gemaak word wanneer 'n filosoof probeer om 'n eis oor moraliteit te maak, deur 'n beroep op die definisie van wat goed is te maak. In die geval sal dit dus wees: Pyn is nie goed nie. Dit moet daarom in ag geneem word.

Steinbock (2009: 646) daag ook Singer se idee, dat die lyding van mense en diere as gelyk waardeer moet word, uit. Singer stel dat as 'n wese ly, daar geen morele regverdiging bestaan om nie daardie lyding in ag te neem nie. Singer dink egter ook dat daardie waardering gelyk moet wees ongeag die wese wat ly. Met ander woorde gevoelsvermoë is nie alleen die rede vir ons optrede nie, maar ook die enigste relevante oorweging. Dit is die siening wat deur Steinbock uitgedaag word. Volgens Steinbock het ons tog sekere sentimente (gevoelens) vir ons eie soort (mense) wat sal maak dat hulle belange vir ons belangriker is. Maar hoe kan ons die swaarder gewig van ons eie belange

regverdig? Steinbock (2009: 649) antwoord dan dat ons dit kan doen as ons 'n betekenisvolle verskil tussen die vermoëns van mense en diere kan aantoon. Mense, argumenteer hy, het 'n ander morele status as diere op grond van sekere kapasiteite wat kenmerkend van mense is. Byvoorbeeld: mense word gewoonlik verantwoordelik gehou vir hulle dade. Hierdie erkenning verleen respek aan so 'n persoon. Tweedens kan van mense verwag word om ander op 'n sekere manier te vergoed vir iets. Dit kan nie van diere verwag word nie. Diere kan nie gemotiveer word deur altruïstiese of morele redes nie, mense kan. Dit beteken dat ons morele verhoudings met diere baie meer beperk is as ons verhoudings met mense. Ons kan ook nie met diere argumenteer en hulle oorreed van iets nie. Dit is al hierdie wat dit regverdig maak om aan diere 'n ander (aparte) en nie gelyke morele status nie, toe te ken. Derdens het mense 'n begeerte vir selfrespek en menslike waardigheid, om eie doelwitte te realiseer en om nie as 'n middel tot 'n ander se doel gebruik te word nie. In ons behandeling van ander entiteite moet ons die begeerte vir selfstandigheid, waardigheid en respek in ag neem, maar slegs as die begeerte bestaan. Erkenning van verskillende begeertes en belange sal dus verskillende behandelings vereis ('n punt wat Singer self ook maak) (Steinbock 2009: 650).

Steinbock kom dan tereg tot die gevolgtrekking dat menselebens meer waardevol is as dierelebens op grond van sekere kapasiteite en vermoëns wat normale mense het. Die punt is egter nie dat die gebrek aan hierdie vermoëns beteken ons kan diere (of sekere mense) behandel soos ons wil nie, maar eerder dat die verskille 'n rasionele basis voorsien vir verskillende morele behandelings en oorwegings. Singer se fokus op gevoel ('sentience') alleen as basis vir gelykheid is dus, volgens Steinbock (2009: 650) onvoldoende. As ons die lewens van mense hoër ag as dié van diere, is dit omdat ons aan sekere kapasiteite van mense, wat diere nie het nie, waarde heg. Steinbock (2009: 651) argumenteer dus dat ons moreel verplig is om die belange van alle gevoelswesens in ag te neem, maar dat ons nie die belange as gelyk aan menslike belange moet sien nie.

Singer, daarenteen, argumenteer dat daar geen eienskap of kapasiteit bestaan wat alle mense het en wat alle diere uitsluit nie. Hierdie eienskappe is dus nie relevant om te bepaal wat die waarde is wat aan belange geheg moet word nie. Menigte, byvoorbeeld Allen (2010), Gruen (2010) en Hauser (2008), het daarom ook gefilosofeer oor die verskil tussen *Homo sapiens* en ander spesies, en het probeer vasstel wat *Homo sapiens* uniek maak. Sommige het beweer dit is rasionaliteit en die vermoë tot nadenke (Sokrates en Aristoteles), vir ander, soos byvoorbeeld Kant, was dit selfbewussyn, vir ander kan slegs mense morele agente wees (Machan 2000: 473), en vir ander is *Homo sapiens* die enigste wese wat die wese van sy lewensbestaan kan oordink. Ons kan waarskynlik ook sê dat *Homo sapiens* die enigste spesie is wat sy houding teenoor ander spesies kan oordink, daarvoor kan skuldig voel, en boeke vol oor hierdie skuldgevoel kan skryf. Alhoewel daar lede van die spesie is, byvoorbeeld babas en verstandelik gestremdes, wat waarskynlik nie as

morele agente beskou kan word nie, moet dit vergelyk word met die feit dat geen dier die vermoë het om as 'n morele agent beskou te word nie. As ons dus nadink oor die verhouding tussen mens en dier, is hierdie nie net 'n relevante rede nie, maar ook voldoende rede om mens en dier as verskillend genoeg te sien sodat dieselfde gewig nie aan diere se belange toegeken kan word nie.

Singer probeer ook deurgaans om die mens en sy belange gelyk, en selfs minderwaardig, aan diere en die belange van diere te stel. Die volgende paar voorbeelde, waarna ook in vorige afdelings hierbo verwys is, maak hierdie punt duidelik.

Vanuit 'n deontologiese etiek, waar respek vir persone van kardinale belang is (Rachels & Rachels 2010: 136), is die gelykstel van diere en mense se ervarings onaanvaarbaar. Pyn en lyding het 'n fisiese, fisiologiese en psigologiese komponent wat in ag geneem moet word. Mense se ervarings het gewoonlik 'n hoër psigologiese komponent. Om diere se fisiese ervaring van pyn dus met die emosionele vernedering van swart mense (p. ix) en slawe (p. xiii), asook die emosionele trauma wat Jode (p. xi) in die Nazi konsentrasiekampe ervaar het, te vergelyk, verneder nie net die mens nie maar degradeer ook sy belange, ervarings en emosies. Om 'n intelligente dier, soos 'n sog, in 'n sog-krat aan te hou is verkeerd, ja. Maar, nee, haar ervaring kan beslis nie met Dachau of Auschwitz vergelyk word nie, maak nie saak hoe objektief of emosioneel daarna gekyk word nie (sien byvoorbeeld Johnson 1984: 418 en Solzhenitsyn 1963).

Singer (1995: 16) se aanhoudende verwysings na en stellings dat babas, jong kinders, weeskinders en verstandelik gestremde volwasse persone in dieselfde kategorie as diere val, en dat eksperimentering op hulle uitgevoer kan word (p. 81, 82, 89) is nie net onaanvaarbaar nie, maar walglik. Die leser kry ook die indruk dat Singer hiermee Die Doodsengel, Josef Mengele, se eksperimente in die Nazi-kampe goedkeur. Dieselfde punt word ook deur, onder andere, DeMarco (2003: 154), asook O'Donohue & Ferguson (2003: 351) gemaak. Babas, weeskinders en verstandelik gestremde volwassenes is persone wat totaal afhanklik is van ander mense vir hulle lewens en hulle versorging. Hulle het heelwaarskynlik emosionele bande met hul versorger, totale vertroue, bewustelik of onbewustelik, in hul versorger en aanvaar dat die versorger in hul beste belang optree. Diere, aan die anderkant, is baie meer selfstandig en kan gewoonlik vir hulself sorg. Om diere met verstandelik gestremde mense te vergelyk is daarom ook vernederend teenoor die diere.

Voorts beweer Singer (1995: 82) dat jong kinders geen moreel relevante eienskap in 'n groter mate as volwasse diere het nie, behalwe as ons die potensiaal van die kind as eienskap tel, wat dit dan verkeerd sal maak om op kinders te eksperimenteer. Behalwe dat hierdie weereens dui op Singer se goedkeuring van eksperimentering op verstandelik gestremde kinders eerder as op diere, moet ons onthou dat die potensiaal van die kind afhang en bepaal word deur die feit dat die kind 'n mens is. Om dus potensiaal as moreel relevant te sien, is spesies-isme, en Singer is daaraan

skuldig. Om hierdie kontroversie te vermy, gaan Singer verder en beweer dat ons eerder op brein-beskadigde kinders moet eksperimenteer. Ons moet dus aflei dat brein-beskadigde kinders geen potensiaal het nie en, juis omdat hulle nie potensiaal het nie, dus ook nie as persone gesien kan word nie.

Volgens Steinbock (2009: 650) voel dit egter ook meer verkeerd om op mense te eksperimenteer omdat hulle een van ons is, maar veral omdat hulle van ons afhanklik is om te oorleef, terwyl diere met dieselfde intelligensievlak nie is nie. Dit is daarom nie verkeerd om, gemotiveer deur 'n gevoel van simpatie en beskerming, spesiale sorg aan lede van ons eie spesie te gee nie. As dit spesies-isme is, is dit, volgens Steinbock, gestroop van die klem van morele veroordeling. Dit is nie rassisties om aan jou eie ras spesiale sorg te verleen nie. Dit is egter wel rassisties om te kort te skiet in jou morele verpligtinge teenoor 'n ander persoon op grond van sy / haar ras. Dit kan daarom ook nie spesies-isties wees om die belange van jou eie spesie swaarder te laat weeg nie. Dit is net spesies-isties om te kort te skiet in jou morele verpligting teenoor ander spesies en om glad nie die belange van ander spesies in ag te neem nie.

Laastens kan genoem word: Volgens Singer (1995: 52) is die navorser se sentrale dilemma dat: (1) óf diere is nie soos ons nie en die resultate verkry kan nie op mense van toepassing gemaak word nie – dit is dus onnodig om te eksperimenteer; óf (2) diere is soos ons, wat beteken dat ons nie die eksperiment moet uitvoer as ons dit nie ook op mense sal uitvoer nie. Singer (1995: 57, 58, 64, 89) erken dan dat ekstrapolasie riskant is omdat diere te veel van mense verskil. Dit beteken, volgens Singer, dat ons nie nodig het om eksperimente op diere uit te voer nie. Ongelukkig beteken dit ook dat, aangesien diere soveel verskil van mense, ons hulle belange nie noodwendig gelyk in ag hoef te neem nie.

In die voorgaande gedeeltes (vanaf bladsy 60) is die eerste vyf stappe van FRISCO, naamlik Fokus, Rede, Inferensie, Situasië en Klarheid, uitgevoer. Die laaste stap, naamlik Oorsig, sal nou gedoen word.

6.5. Oorsig

Tydens die laaste stap, 'Oorsig', word terug gekyk na die vorige stappe en ander elemente van FRISCO om te bepaal of (1) alle aspekte ondersoek is, (2) of die argument 'n goeie argument is, en (3) of die gevolgtrekking aanvaar kan word. Aangesien hierdie 'n stap is wat deurgaans uitgevoer word, sal hier net kortliks na verwys word.

Die fokus en doel van *Animal Liberation* was om die leser van 'n vegetariese dieet te oortuig. Die redes, wat Singer aanbied om hierdie hoofgedagte of gevolgtrekking te ondersteun, is geïdentifiseer en ondersoek om bepaal of dit goeie redes is, en of die redes aanvaarbaar en voldoende is om Singer se gevolgtrekking te ondersteun. Singer se argument is daarom ook

ondersoek vir denkfoute, konsekwentheid en teenstrydighede, of alle relevante inligting aangebied en oorweeg is, asook vir die waarheid. Die enigste gevolgtrekking wat uit die ondersoek gemaak kan word, is dat die redes nie die gevolgtrekking aanvaarbaar en voldoende ondersteun nie. Dit is ook moontlik om ander gevolgtrekkings te maak, as die een wat Singer aanbied. Die agtergrond waarteen Singer die argument maak, asook die taalgebruik, woordkeuses en definisies wat hy in die argument gebruik, is ook ondersoek. Bo en behalwe hierdie ondersoeke, is die manier hoe Singer die leser probeer beïnvloed om die gevolgtrekking te aanvaar, ook ondersoek.

Enige en elke argument het sterk- en swakpunte wat die houdbaarheid daarvan beïnvloed, ongeag hoe geldig of logies die argument aanvanklik blyk te wees. So is die ‘Animal Liberation’-argument, ten spyte van die baie sterk punte, ook nie so foutloos soos wat Singer (1995: xix, 8) aanvaar nie. Die argument gaan gebuk onder denkfoute, emosionele taalgebruik, vals stellings, weglating van relevante inligting en ’n gebrek aan konsekwentheid.

Die gevolgtrekking dat die mens ’n vegetariese dieet moet volg, word dus nie oortuigend en voldoende deur die argument ondersteun nie. *Animal Liberation* oortuig wel dat die belange van diere in ag geneem moet word, maar nie dat die belange dieselfde as die soortgelyke belange van mense, in soverre dit moontlik is om soortgelyke belange te identifiseer, geweeg moet word nie.

Teen hierdie agtergrond moet die volgende vrae nou beantwoord word: Is die ‘Animal Liberation’-argument versoenbaar met die hedendaagse praktyke en ingesteldhede wat in Suid-Afrikaanse vleisproduksie bestaan? Is Singer se voorstel vir ’n vegetariese dieet in staat om ons kommer oor diere met die belange van mense te balanseer, sonder om vryheid en menslike waardigheid te kompromitteer? Hierdie vrae sal in die volgende hoofstuk beantwoord moet word.

HOOFSTUK 7

Algemene gevolgtrekking

Die vrae wat nou beantwoord moet word is, of die ‘Animal Liberation’-argument versoenbaar is met die hedendaagse praktyke en ingesteldhede wat in Suid-Afrikaanse vleisproduksie bestaan, of die verskillende aanklagte wat gemaak word teen vleisproduksie van toepassing is, en wat die moontlike implikasies van die aanvaarding van Singer se gevolgtrekking, dat die mens ter wille van diere ’n vegetariese dieet moet volg, op mense sal wees. Die vraag is dus of Singer se voorstel in staat is om ons kommer oor diere met die belange van mense te balanseer, sonder om vryheid en menslike waardigheid te kompromitteer.

Vanuit die voorgaande gedeeltes blyk dit dat Singer se aanklagte teen vleisproduksie op die volgende neerkom:

- diere word op onaanvaarbare maniere aangehou, uitgebuit en mishandel
- vleisproduksie het ’n negatiewe impak op die omgewing en
- die eet van vleis hou ’n gesondheidsrisiko in.

Singer se gevolgtrekking en oplossing vir die probleme is dat mense ’n vegetariese dieet moet volg en dat die boere wat hierdeur geraak gaan word ’n ander vorm van boerdery moet begin. Hierdie simplistiese voorstel, wat nie die kompleksiteit van die werklikheid in ag neem nie, is gebaseer op ’n vals dilemma wat Singer skep. Soos reeds genoem, bestaan die keuse nie net tussen die uitbuiting en mishandeling van diere aan die eenkant of ’n vegetariese dieet aan die anderkant nie. Diere kan aangehou word sonder om hulle uit te buit of te mishandel, terwyl ’n vegetariese dieet, aan die anderkant, ook nie al die beweerde voordele sal inhou nie en ’n negatiewe impak op mense sal hê. Daar kan ’n meer aanvaarbare resoluëie gevind word. ’n Resoluëie waarin die mens se kommer oor die behandeling van diere en omgewingsdegradasie met menslike belange gebalanseer word. Dit is egter nie die taak van hierdie studie om hierdie resoluëie te vind of die etikus se dilemma op te los nie.

Die eerste aanklag van Singer is net op sekere intensiewe produksiestelsels, soos dié wat Singer in sy eensydige beskrywings weergee, van toepassing en nie noodwendig op ekstensiewe stelsels nie. Wat belangrik is, is dat diere se behandeling en die manier hoe diere aangehou word in intensiewe stelsels, wel kan verbeter. Singer se aanklag dat diere op onaanvaarbare maniere aangehou word, het egter hoofsaaklik betrekking op hoenders, varke en melkkalwers. Singer se probleem is dat hierdie diere in ongunstige toestande aangehou word; toestande wat onnodige pyn en lyding veroorsaak; toestande wat gepaardgaan met die frustrasie van diere se natuurlike gedrag

en instinkte. In teenstelling met die manier hoe hoenders, varke en melkkalwers gewoonlik in intensiewe stelsels aangehou word, laat voerkrale steeds toe dat die diere redelik vry rondbeweeg, met voldoende kos en water. Voerkraalsiektes bly egter 'n probleem. Wat belangrik is, is dat diere in Suid Afrika nie, soos wat in die VSA die geval is (Singer 1995: 139), op sement aangehou word nie, maar op grond en net vir ongeveer 4 maande en nie 8 maande nie.

Soos mense moet diere ook teen heersende siektes ingeënt word. Om dit as mishandeling te beskryf, is nie realisties nie. In Suid-Afrika word gewoonlik slegs teeldiere (vervangingsverse, koeie en bulle) gebrandmerk en onthoring. Speenkalwers word gewoonlik nie gemerk of onthoring nie en diere word selde nog kastreer, behalwe in gevalle waar die diere as stoorosse op die plaas aangehou word (ongeveer 25% van bulkalwers). Die aanklag dat diere oor lang afstande vervoer moet word is ook nie werklik op Suid-Afrika van toepassing nie. Daar is ongeveer 70 voerkrale (waarvan 53 by die Suid-Afrikaanse Voerkraal Vereniging geregistreer is) regdeur die land versprei. Daar is ook ongeveer 530 abattoirs waar diere geslag word (Olivier 2007: 22). Dit beteken dat die afstande waarvoor diere vervoer word oor die algemeen baie korter is as byvoorbeeld in die VSA, en dat die negatiewe impak op die diere gevolglik laer is. Die vervoer van diere word ook deur die *Transportation Welfare Code* (LWCC) beheer. Diere, karkasse en vleis word op verskillende stadiums ondersoek om te bepaal of diere gesond is, goed behandel word, en om te verseker dat die vleis geskik vir menslike gebruik is.

Vir Singer (1995: 227) is die lewe van diere in intensiewe produksiestelsels onaanvaarbaar, en so ook is die lewe van diere in die natuur wreed en onseker. Nie een is heeltemal goed genoeg of aanvaarbaar nie. Die ekstensiewe produksiestelsel, waar 'n meer simbiotiese verhouding tussen mens en dier heers, is dus die oplossing, maar dit is 'n moontlikheid wat Singer nie wil erken nie. In hierdie stelsels word die diere, soos die Britte aanbeveel (Singer 1995: 112), in omstandighede aangehou wat so natuurlik as moontlik is. Intensiewe produksiestelsels, waar diere ingeperk word, moet ook, soos die Brambell-komitee (p. 142) aanbeveel, sekere basiese vryhede toelaat (om te kan omdraai, selfversorging, om te kan opstaan, om gemaklik te lê, en om te kan uitrek). Hierdie basiese vryhede frustreer egter steeds die ander basiese instinkte en gedragspatrone van diere, soos onder andere assosiasie, eksplorاسie, kiniese (speel) en territoriale gedrag (sien byvoorbeeld Fraser 1980). Hierdie instinkte en gedrag van diere word wel in ekstensiewe produksiestelsels toegelaat. Ekstensiewe produksiestelsels is, aan die anderkant, egter nie in staat om voldoende hoeveelhede van die verlangde produkte, waarop mense geregtig is, te produseer nie.

Singer se aanklagte ignoreer ook die moontlikheid dat daar 'n simbiotiese verhouding tussen mens en dier kan bestaan. 'n Verhouding waaruit elke party kan voordeel trek, maar waarin elke party ook 'n bydrae moet lewer. Geen volhoubare produksiestelsel kan verwag dat net die boer of net die diere 'n bydrae moet lewer of 'n voordeel trek nie.

Singer se tweede aanklag, die sogenaamde negatiewe impak wat vleisproduksie op die omgewing het, moet binne konteks gesien word en is reeds in Hoofstuk 3 bespreek. Singer se derde aanklag, die sogenaamde gesondheidsrisiko wat die eet van vleis inhou, is ook blote ongefundeerde propaganda. Die beesvleis wat in Suid-Afrika geproduseer word is met net 13 % vet van die maerste in die wêreld en, omdat baie vleis van natuurlike weidings geproduseer word, ook 'n goeie bron van CLA. 'n Goed bestuurde *Hazard Analysis of Critical Control Points* (HACCP) verseker vleiskwaliteit en veiligheid (Olivier 2007: 24). Verskeie regulasies, in terme van die produksie, bemarking en etikettering van voedsel (ook vleis) is in plek om die Suid-Afrikaanse verbruiker te beskerm (Jordaan 2007:29). Die belangrikste wette wat betrekking het op voedsel veiligheid is onder andere:

- Foodstuffs, Cosmetics and Disinfectants Act (Act 54 of 1972)
- National Health Act (Act 61 of 2003)
- Standards Act (Act 29 of 1993)
- Agriculture Products Standards Act (Act 119 of 1990)
- Meat Safety Act (Act 40 of 2000)

Suid-Afrikaanse verbruikers kan dus gerus voel dat daar, deur huidige wetgewing, voldoende voorsiening vir hulle veiligheid en gesondheid gemaak word.

Die volgende punte is ook van belang om Singer se simplistiese voorstel vir 'n vegetariese dieet en dat veeboere ander vorms van boerdery moet begin, in konteks te sien. Die domestikasie van diere, spesifiek ook beeste, word as die belangrikste ontwikkeling in die afgelope ongeveer 13000 jaar van die mens se geskiedenis beskou. Dit was spesifiek ook daardie spesies wat gewillig en in staat was om in simbiose met mense saam te leef, wat gedomestikeer was. Hierdie domestikasie het daarom 'n groot, en meesal voordelige, invloed op die ontwikkeling van die menslike samelewing sowel as diere gehad. Die jagter-versamelaar-stamme van Suider-Afrika het ongeveer 2000 jaar gelede ook alreeds beeste vir 'n verskeidenheid gebruike aangehou (Snijders 2007: 5).

Ongeveer die helfte van die aarde se grondoppervlakte (8 biljoen akkers) is werklike of potensiële weigebied. Ongeveer 1.5 tot 3 biljoen akker word tans teen hoë kostes (vir mense en die omgewing) bewerk en moet in werklikheid ook weigebied wees (Wilkinson 1980: 28). Hierdie gebied kan nie, soos Singer voorstel, graan of groente produseer nie, maar produseer wel voedsel, in die vorm van vleis, vir die groeiende wêreldbevolking.

Suid-Afrika is ook by uitstek geskik vir ekstensiewe veeboerdery en dit is ook die mees lewensvatbare aktiwiteit in groot dele van die land. Ongeveer 82.3% van Suid-Afrika se grondoppervlak van 122.3 miljoen hektaar word as landbougrond beskou (www.nda.agric.za). Slegs 13.7% is bewerkbaar en kan vir gewasproduksie gebruik word terwyl 68.6% weidings is waarop

vleis geproduseer kan word (Olivier 2007: 20). Dit beteken dat in groot dele van Suid-Afrika beesboerdery die belangrikste komponent van landboubedrywighele vorm en grootliks bydra tot die lewensmiddele van plattelandse gemeenskappe.

Die 2008/9 raming van die Departement Landbou skat die getal beeste in Suid Afrika op 13.8 miljoen waarvan ongeveer 80% vleibeeste is. Beeste kom in al 9 provinsies voor met die grootste hoeveelhede in die Oos Kaap (23%), KZN (21%), Vrystaat (17%) en Noord Wes (13%). Twee ekstensiewe produksiestelsels, naamlik kommersieel en tradisioneel (kommunaal), met aansienlike verskille kan onderskei word. Die produksie van speenkalwers is die mees algemene vorm van kommersiële beesboerdery (Maree 2007: 26).

Tradisionele veeboerdery is naas jag-en-versameling die oudste vorm van produksie. Beeste het ook vir die tradisionele veeboer 'n baie meer komplekse en saamgestelde waarde as die blote instrumentele waarde wat beeste oor die algemeen vir die kommersiële veeboer het (Behnke 1985; Pretorius 1994; Van Renen 1997). Die tradisionele boer het ook, anders as die kommersiële boer, nie 'n simbiotiese verhouding met sy diere nie, maar eerder 'n parasitiese verhouding in die sin dat hy vir so lank as moontlik produkte (melk, bloed, urien, mis) en dienste (trekwerk) van die diere sal gebruik voordat die diere geslag sal word vir vleis, huide en ander produkte. Beeste is vir die tradisionele veeboer ook 'n belegging, 'n aanduiding van sy sosiale status, 'n bron van inkomste en 'n vorm van betaling. Beeste het verder sekere spirituele en kulturele waardes. 'n Volwasse swart bul word byvoorbeeld as 'n medium tussen die mense en hulle voorvadergeeste ingestel. So 'n bul word dan deur hierdie gemeenskap aanbid (Zvomuya 2007: 14). Voordat daar dus vir 'n vegetariese dieet geargumenteer kan word moet hierdie kompleksiteit ook in ag geneem en gerespekteer word.

Die totale hoeveelheid werksgeleenthede wat deur landbou, jag, bosbou en visserye geskep word is ongeveer 13,8 miljoen waarvan 628 000 as plaaswerkers geklassifiseer word. Die totale waarde van intermediaêre goedere en dienste deur landbou aangekoop is R67.6 biljoen. Van die totale waarde van landbouprodukte maak akkerbou 22.5%, tuinbou (groente, vrugte) 27.8% en veeprodukte 49.7% uit. Die bydrae van beeste tot veeprodukte is 28.9% (R9,45 biljoen) in die geval van vleis, en 'n verdere 14% vanaf melk (Maree 2007: 27). Van die totale kapitale waarde van landbou, maak beeste 23% (R49.9 biljoen), grond 58% en masjinerie en implemente 18% uit.

Die gevolgtrekkings wat hieruit gemaak kan word is dat, die 'Animal Liberation'-argument, eerstens, nie versoenbaar is met die hedendaagse praktyke en ingesteldhede wat in Suid-Afrikaanse vleisproduksie bestaan nie, en, tweedens, is die verskillende aanklagte wat gemaak word ook nie van toepassing op Suid-Afrikaanse vleisproduksie nie. Om dus te argumenteer dat mense 'n vegetariese dieet moet volg om die probleme in vleisproduksie te oorkom, is onverantwoordelik. Dit vernietig nie net 'n leefwyse nie, maar kan veroorsaak dat miljoene mense werkloos word; wat hulle van hul vryheid en menslike waardigheid sal beroof. Dit kan ook beteken dat 'n industrie, wat

biljoene rande tot die Suid-Afrikaanse ekonomie bydra, vernietig word. Veeboerdery is krities belangrik vir armoede verligting, en om mense se voedingstatus te verbeter. Plattelandse veeproduksie bevoordeel arm gemeenskappe, verbeter voedsel sekuriteit, verskaf werksgeleenthede, verbeter sosiale stabiliteit en plattelandse sekerheid.

Die keuse om, ter wille van diere, vegetaries te word, is dus nie bloot 'n keuse van wat ons eet nie. Dit behels ook 'n keuse van hoe ons ander mense gaan behandel; hoe hulle lewens, belange en regte gerespekteer gaan word. Dit is dus nie 'n eenvoudige keuse nie, maar 'n keuse waarin die kompleksiteit en die volle omvang van die gevolge erken en verstaan moet word.

Laastens: Die 'Animal Liberation'-argument is, in terme van die vereistes en beginsels van omgewingsetiek se gebalanseerde benadering, geweeg en te lig gevind; dit is ook in terme van logiese vereistes oorweeg en om verskeie redes verwerp. Ten spyte daarvan dat die 'Animal Liberation'-argument met die eerste oogopslag betroubaar en oortuigend blyk te wees, gaan dit gebuk onder 'n aantal ernstige probleme. Die betroubaarheid van die argument word ondermyn deur die groot aantal denkfoute wat daarin vervat word, die feit dat Singer die leser probeer mislei deur 'n vals dilemma te skep, 'n gebrek aan konsekwentheid in die toepassing van beginsels, idees en konsepte, die teenstrydighede en vals stellings wat gemaak word, die weerhouding van krities belangrike relevante inligting, asook die poging om die leser emosioneel te beïnvloed deur emosionele woordkeuses, gelaaide definisies en antropomorfismes te gebruik.

Die argument slaag wel daarin om die leser te oortuig dat die pyn en lyding van diere in ag geneem moet word. Die argument misluk egter om die leser te oortuig dat die belange van diere dieselfde geweeg moet word as die soortgelyke belange van mense, veral omdat Singer self nie hierdie beginsels van gelyke waardering konsekwent toepas nie. Die belange van mense, veral daardie wat by vleisproduksie betrokke is, word glad nie in ag geneem nie; hulle vryheid en menslike waardigheid word geminag en ondermyn. Singer se gebruik van pyn as enigste relevante kriterium is ook onvoldoende en deurspek met probleme in die toepassing daarvan. Hiermee saam is Singer se siening, dat net gevoelswesens belange het wat in ag geneem kan word, ook heeltemal onaanvaarbaar vanuit die oogpunt van 'n holistiese ekologiese etiek.

Wat ook al die kritiek is wat teen Singer se standpunt en argument ingebring kan word, die feit bly staan dat hy baie gedoen het om die mens meer bewus te maak van die onnodige pyn en lyding wat mense, veral in intensiewe produksiestelsels, aan diere veroorsaak. Diere word op baie maniere mishandel en as blote hulpbronne wat vervangbaar is, gesien. Ons moet ophou om te dink dat slegs wanneer ons 'n dier se sogenaamde 'regte' skend ons wreed en onaanvaarbaar optree. Ons tree ook onaanvaarbaar op deur diere die voorreg te ontnem om 'n lewe te lei wat so na as moontlik aan 'n natuurlike lewe is. 'n Lewe waarin diere redelik vry en in sosiale groepe kan lewe. 'n Lewe

wat so ver as moontlik vry is van onnodige pyn en lyding wat deur onder andere siektes, honger en dors asook wrede bestuurspraktyke veroorsaak word. Elke optrede van wreedheid benadeel nie net die dier nie, dit verneder en degradeer ook die mens wat skuldig is aan daardie optrede.

Elke geval waar diere gebruik word, moet op meriete en binne konteks beoordeel word, met spesifieke klem op wat die doel is en teen die agtergrond van 'n deugsame lewe wat die mens verplig is om te leef. Dit is belangrik dat ons, in dié verband, sal onthou dat die verskil tussen diere en plante gevoelsvermoë is. Daarom is die pyn en lyding wat veroorsaak word 'n belangrike kriterium om te bepaal of die spesifieke gebruik van diere aanvaarbaar is of nie.

'n Aantal faktore beïnvloed die mens se gesindheid teenoor diere en die behandeling van diere. Die belangrikste hiervan is die pyn en lyding wat diere kan ervaar, die effek wat hierdie pyn en lyding op diere het, menslike sensitiwiteit (of gebrek daaraan) vir hierdie pyn en lyding van diere, die emosionele gesindheid van die mens teenoor diere, menslike behoefte (noodsaaklik vir oorlewing of 'n luukse), die status van diere (spiritueel, godsdienstig, kultureel), dit wat die mens as natuurlik beskou, en die waarde (inherent of instrumenteel) wat die mens aan diere heg.

Met die vals dilemma wat hy skep, probeer Singer die leser dwing om 'n keuse te maak wat nie prakties uitvoerbaar of oor die langtermyn volhoubaar kan wees nie. Indien hierdie dilemma as werklik aanvaar word, sal daar dus geen resoluëie gevind kan word nie. Die oplossing vir die probleem is daarom ook nie gesetel in die keuse tussen 'n vegetariese dieet en diere-mishandeling nie. Vleis kan en moet op sosiaal aanvaarbare maniere geproduseer word; nie net ter wille van die diere nie maar ook tot voordeel van die mens.

Volgens Nash (1991: 64) bestaan daar nege ekologiese deugde: (1) Volhoubaarheid wat beteken om binne die grense van die herstelvermoë, absorbeervermoë en draervermoë van die aarde te leef, nou en in die toekoms. Die groot bekommernis in hierdie verband is gelyke beregtiging tussen verskillende generasies. (2) Aanpasbaarheid wat beteken dat die mens die ekologiese limiete moet erken en die kragte en beperkings van die natuur wat nie verander kan word nie, akkommodeer. (3) Inter-verwantskap of dan die besef dat alles verband hou en gevolge vir alles en almal inhou. (4) Matigheid, spaarsamigheid en doeltreffendheid. (5) Gelykheid wat op 'n regverdigte verdeling van goedere en dienste neerkom. (6) Solidariteit, (7) biodiversiteit, (8) die begrip van genoeg of voldoende en (9) nederigheid. Binne hierdie raamwerk en met behulp van hierdie ekologiese deugde moet ons na die ekologiese etiek streef waarin ons kommer oor diere en die omgewing met menslike belange gebalanseer kan word. Hiervolgens kan die suiwer antroposentriese etiek wat deur verskeie filosowe aangehang word, ook bevraagteken word.

In die vroeër tye, toe die meeste mense op aarde betrokke was by diereproduksie, het mense die idee verstaan dat, om goed vir die diere te sorg tot almal se voordeel is. 'n Tipe simbiotiese verhouding het tussen mens en dier bestaan. Al hoe minder mense is egter deesdae in landbou

betrokke en het voeling met die werklikheid daarvan verloor. Die enigste diere waarmee hulle dalk in kontak kom, is troeteldiere, en hulle het gevolglik geen kennis oor die versorging en bestuur van plaasdiere nie. Hierdie toestand het aan aktiviste 'n maklike teiken gegee om teen die gebruik van diere op te sweep (Gillespie & Flanders 2009: 24). Daar bestaan egter 'n groot verskil tussen die mense wat bekommerd is oor diere-welsyn, en diegene wat in diereregte glo. Diere-welsyn beklemtoon die humane behandeling van diere beide in navorsing en landbou, wat as essensiële gebruike beskou word. Hulle glo dat diere vir menslike doelwitte gebruik kan word, maar dat dit belangrik is om pyn en lyding so ver as moontlik te voorkom, en om goeie lewens omstandighede aan die diere te voorsien. Voorstanders van diereregte / dierebelange, aan die anderkant, beywer hulle vir die totale eliminasië van die gebruik van diere (diere-bevryding) en as dit, slegs onder baie spesiale gevalle, nie moontlik is nie, moet die diere se lyding so ver as moontlik beperk word. Veeboere sien diereregte as 'n negatiewe woord wat deur aktiviste gebruik word, maar aan die anderkant glo veeboere tog op 'n sekere manier daarin. Veeboere aanvaar dat 'n dier geregtig is op voldoende kos en water, beskerming teen elemente, vryheid van onnodige pyn en lyding asook redelike vryheid van beweging, en hulle boerderye is dan ook daarvolgens ingerig (Rollin 2009a). As die gebruik van diere gestaak word sal dit egter, in baie opsigte, 'n geweldige impak op die gemeenskap hê. Dit is hierdie impak wat nie deur die simplistiese argumente van aktiviste in ag geneem word nie.

Die meer gematigde metodes om die mens se gesindheid teenoor diere en die gebruik van diere te verander, is deur beter kennis, wetgewing en openbare opinie. Aan die anderkant is daar die revolusionêre metodes soos byvoorbeeld propaganda (gewoonlik vals, verdraai of eensydig) wat onder sagte teikens (bv. huisvroue, skoolkinders, stadsmense) versprei word. In ekstreme gevalle gaan hierdie aktiviste oor na werklike terreurdade, soos byvoorbeeld die plant van bomme, persoonlike aanvalle op mense, en die beskadiging van eiendom. Hierdie metodes is, in enige beskaafde gemeenskap, onaanvaarbaar. Aktiviste wat oor die algemeen geen kennis of hoogstens 'n baie beperkte kennis van veekunde het, het gewoonlik dan ook as hulle teikens verveelde huisvroue, persone wat in kantore sit, of persone wat 'n behoefte of leemte in hul lewens het wat gevul moet word (Herzog 2010: 276). Hierdie persone word maklik emosioneel beïnvloed en misbruik deur radikale aktiviste wat meesal vir eie gewin optree of duister agendas het. 'n Groot motiveerder vir aktivisme is die personifikasie van diere deur menslike emosies aan hulle toe te ken. Hierdie personifikasie van diere verblind egter die mens vir die werklikheid.

Die vraag, of die eet van vleis eties aanvaarbaar is, kon nie suksesvol nie nog minder oortuigend deur *Animal Liberation* beantwoord word. In hierdie tesis is egter aangevoer dat die argumente vir 'n vegetariese dieet, soos voorgestaan deur die dierebevrydingsargumente, nie moreel aanvaarbaar is nie. Die belangrikste rede is dat die rigtinggewende 'Animal Liberation'-argument

eerstens nie die kompleksiteit van die kwessie erken of in ag neem nie, en, tweedens, nie 'n balans tussen ons kommer oor diere en menslike belange kon vind nie. Die feit dat hierdie argument vir 'n vegetariese dieet verwerp word, beteken egter nie dat diere steeds behandel kan word soos wat tans in intensiewe vleisproduksiestelsels die geval is nie. *Animal Liberation* oortuig wel dat die mens se houding teenoor diere en behandeling van diere moet verander.

Dit is egter belangrik om te onthou dat die mens se verhouding met diere nie 'n enkelvoudige diskrete probleem is nie, maar eerder 'n massiewe mosaïek van onderling verweefde probleme wat die mens, diere en die omgewing beïnvloed. Hierdie kwessie stel ook nie bloot wetenskaplike, tegnologiese, politieke of strategiese vrae nie. Dit dring aan op morele waardes en dit behels houdings en optredes wat as moreel reg of verkeerd, goed of sleg, geoordeel kan word. Die mens se houding teenoor diere is dus 'n morele uitdaging wat geen persoon of groep persone kan ignoreer of verwaarloos nie. Aan die anderkant het die geweldige bevolkingsgroei die vraag na vleis eksponensieel verhoog. 'n Vraag waaraan slegs voldoen kon word deur die revolusionêre veranderinge wat in tradisionele boerdery-metodes plaasgevind het. Hierdie verandering is veral moontlik gemaak deur die ontwikkeling van tegnologieë gevorderde intensiewe produksiestelsels en die ondersteuningsdienste vir daardie stelsels. Veeboerdery het in die proses drasties verander van die eens simbiotiese verhouding tussen mens, dier en natuur na 'n verhouding wat gekenmerk word deur misbruik, uitbuiting en wanbestuur. Dit is hierdie ingesteldheid van misbruik, uitbuiting en wanbestuur wat moet verander en terugkeer na 'n meer simbiotiese verhouding. 'n Verhouding wat vir mense, diere en die omgewing voordelig sal wees.

In die mens se verhouding met diere is daar altyd drie partye, naamlik mense, diere en die omgewing, waarvan die regte, belange, perspektiewe, wense, gevoelens, verwagtinge, verhoudings en funksies in ag geneem moet word. Ons moet dus weet of, en indien wel, hoe ons kommer oor die onaanvaarbare behandeling van diere met die belange van mense gebalanseer kan word en wat die impak daarvan op die omgewing sal wees. Die mens moet daarom ook 'n onbevooroordeelde kommer hê oor die belange van almal wat deur sy of haar besluit en optrede beïnvloed gaan word. Dit beteken dat, nie net die belange van diere nie, soos wat Singer argumenteer, maar ook die belange van mense in ag geneem moet word. Al die relevante inligting moet voorsien word sodat al die feite volledig ontleed en die gevolge daarvan objektief ondersoek kan word. Die mens moet slegs beginsels vir optrede aanvaar nadat seker gemaak is dat die optredes waartoe hierdie beginsels lei, geregverdig kan word. Dit sal dus vereis dat ons morele oordeel gegrond moet wees op goeie redes, die onpartydige oorweging van elke party se belange en betroubare argumente.

Die doel van hierdie studie was nie om 'n teen-argument teen die 'Animal Liberation'-argument te ontwikkel nie. Die doel was om hierdie argument te ondersoek en om te bepaal waar dit, nie net ter wille van diere nie, maar ook ter wille van mense en die omgewing, verbeter kan

word. Om as woordvoerder en kampvegter vir die beter behandeling van diere op te tree, het ons egter iemand nodig wat eerlik, opreg en konsekwent is, wat diere ken en werklik vir diere, en nie net hul belange nie, omgee.

Wat ook al die benadering gaan wees wat met vleisproduksie gevolg gaan word, hierdie benadering sal dus, volgens Hattingh (1999: 68), in staat moet wees om ons kommer oor omgewingsdegradasie en die mishandeling van diere met menslike belange te balanseer, sonder om onregverdig teenoor huidige of toekomstige generasies te wees, en sonder om vryheid en menslike waardigheid te kompromitteer. In hierdie ondersoek kan daar dus geen simplistiese uitslag of eenvoudige antwoord wees nie.

Verwysings

Agricultural Statistics. www.nda.agric.za (12 July 2011)

Allen, C. (2010). **Animal Consciousness.** (Stanford Encyclopedia of Philosophy). <http://www.plato.stanford.edu> (14 April 2011)

Aquinas, T. (2000). Whether it is unlawful to kill any living thing. In: J. Fieser (ed.): **Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics. Historical and Contemporary Readings.** Belmont: Wadsworth: 460.

Armstrong, K. (1999). **A History of God.** London: Random House.

Augustinus of Hippo. (2000). Killing plants and animals. In: J. Fieser (ed.): **Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics. Historical and Contemporary Readings.** Belmont: Wadsworth: 459.

Ball, M. (2003). Living and working in defense of animals. In: P. Singer (ed.): **In Defense of Animals: The Second Wave.** Malden: Blackwell Publishing: 181-186.

Behnke, R.H. (1985). Measuring the benefits of subsistence versus commercial production in Africa. **Agricultural Systems.** 16:109-136.

Blackburn, S. (2008). **Oxford Dictionary of Philosophy.** Oxford: Oxford University Press.

Bourdon, R.M. (1997). **Understanding Animal Breeding.** Upper Saddle River: Prentice Hall.

Briggs, H.M. & Briggs, D.M. (1980). **Modern Breeds of Livestock.** New York: Macmillan Publishing Co., Inc.

Brimelow, C. & Vadehra, D. (1991). Chilling. In: D. Artley & C. Dennis (eds.): **Vegetable Processing.** London: Blackie: 123-152.

Card, L.E. & Nesheim, M.C. (1978). **Poultry Production.** Philadelphia: Lea & Febiger.

- Carter, A. (2010). Animals. In: J. Skorupski (ed.): **The Routledge Companion to Ethics**. London: Routledge: 742-753.
- Casey, N.H. (1993). Carcass and meat quality. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 306-333.
- Casey, N.H. & Maree, C. (1993). Principles of livestock production. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 69-88.
- Cavalieri, P. & Singer, P. (1993). **The Great Ape Project**. London: Fourth Estate.
- Clark, S.R.L. (1998). Pantheism. In: D.E. Cooper & J.A. Palmer (eds.): **Spirit of the Environment. Religion, Value and Environmental Concern**. London: Routledge: 42-56.
- Clasen, L., Kramer, P. & McWhirter, A. (eds.) (1997). **Foods that Harm. Foods that Heal**. Cape Town: Readers Digest Association of South Africa (Pty) Limited.
- Coffin, T. (2008). The world food supply: The damage done by cattle-raising. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 493-496.
- Darwin, C. (1998). **The Origin of Species**. New York: The Modern Library.
- DeGrazia, D. (2006). On the question of personhood beyond *Homo sapiens*. In: P. Singer (ed.): **In Defense of Animals: The Second Wave**. Malden: Blackwell Publishing: 40-53.
- DeMarco, D. (2003). Peter Singer: Architect of a culture of death. **Social Justice Review 94 No.9-10**. www.catholiceducation.org (14 December 2011)
- Descartes, R. (2000). The automatism of animals. In: J. Fieser (ed.): **Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics. Historical and Contemporary Readings**. Belmont: Wadsworth: 461-462.

Dobel, P. (2008). The Judeo-Christian stewardship attitude to nature. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 28-33.

Doyle, M.E. (2004). **Saturated Fat and Beef Fat as Related to Human Health. A Review of the Scientific Literature**. www.fri.wisc.edu (24 May 2011)

Dyer, I.A. & O'Mary, C.C. (1977). **The Feedlot**. Philadelphia: Lea & Febiger.

Engel, M. Jr. (2008) Hunger, duty and ecology: On what we owe starving humans. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 458-476.

Ennis, R.H. (1996). **Critical Thinking**. Upper Saddle River: Prentice-Hall.

Falconer, D.S. & Mackay, T.F.C. (1996). **Introduction to Quantitative Genetics**. London: Prentice Hall.

Fieser, J. (2000). Animal ethics. In: J. Fieser (ed.): **Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics. Historical and Contemporary Readings**. Belmont: Wadsworth: 456-459.

Fisher, A. (2001). **Critical Thinking. An Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press.

Fox, M.A. (2008). Vegetarianism and treading lightly on the earth. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 493-504.

Fraser, A.F. (1980). **Farm Animal Behaviour**. London: Baillière Tindall.

Gaarder, J. (2009). **Sophie's World. A Novel about the History of Philosophy**. London: Weidenfeld & Nicolson.

Gillespie, J.R. & Flanders, F.B. (2009). **Modern Livestock and Poultry Production**. books.google.co.za (30 April 2011)

Goddard, A. (2006). **A Pocket Guide to Ethical Issues**. Oxford: Lion Hudson plc.

Gordis, R. (2003). Judaism and the environment. In: D. VanDeVeer & C. Pierce (eds.): **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth: 62-65.

Gouws, R.M. (1993). Poultry production systems. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 171-186.

Gruen, L. (2010). **The Moral Status of Animals**. (Stanford Encyclopedia of Philosophy). <http://www.plato.stanford.edu> (14 April 2010)

Hardin, G. (2008). Lifeboat ethics. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 443-452.

Harris, S. (2010). **The Moral Landscape. How Science can Determine Human Values**. London: Transworld Publishers.

Harrison, R. (1964). **Animal Machines**. London: Vincent Stuart.

Hattingh, J. (1999). Finding creativity in the diversity of environmental ethics. **Southern African Journal of Environmental Education**. 19: 68-84.

Hauser, M. (2008). **Four aspects of 'humaniqueness' differentiating human and animal cognition**. www.eurekaalert.org (14 December 2011)

Herzog, H. (2010). **Some we Love, Some we Hate, Some we Eat. Why it's so hard to think straight about animals**. New York: HarperCollins.

Hiebert, T. (2009). The human vocation: Origins and transformations in Christian traditions. In: M. Minch & C. Weigel (eds.): **Living Ethics. An Introduction**. Belmont: Wadsworth: 679-685.

Hill, T.E. (2007). Ideals of human excellence and preserving natural environments. In: H. LaFollette (ed.): **Ethics in Practice**. Malden: Blackwell Publishing: 680-690.

- Holdsworth, S.D. (1983). **The Preservation of Fruit and Vegetable Food Products**. London: MacMillan.
- Holton, R. & Langton, R. (2000). Empathy and animal ethics. In: D. Jamieson (ed.): **Singer and his Critics**. Oxford: Blackwell Publishers: 209-232.
- Hugo, A. (1994). Muscle components in meat technology. In: **UOFS Farm Product Processing Course**. UOFS: University Printers: 354-366.
- Hutcheson, D. (2011) **Feedlot beef leaves a smaller carbon footprint**. Agrifica www.agrifica.co.za (27 May 2011)
- Jamieson, D. (1999). Singer and the Practical Ethics Movement. In: D. Jamieson (ed.): **Singer and his Critics**. Oxford: Blackwell Publishing: 1-17.
- Johnson, P. (1984). **A History of the Modern World**. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Jordaan, I. (2007). Product quality in the beef cattle industry. In: A. Loubser *et al.* (eds.) **Cattle Breeds of South Africa: An Index of Breeds and Overview of Industry**. Pretoria: Plaas Publishing cc: 29-31.
- Kahane, H. & Cavender, N. (2006). **Logic and Contemporary Rhetoric. The Use of Reason in Everyday Life**. 10th ed. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Kanaly, R.A., Macer, D., Manzanero, L.O. & Panneerselvam, S. (2009). **Energy Flow, Environment and Ethical Implications for Meat Production**. EETAP Project Draft Report. UNESCO.
- Kant, I. (2008). Rational beings alone have moral worth. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 62-65.
- Katz, E. (2003). Is there a place for animals in the moral consideration of nature? In: A. Light & H. Rolston (eds.): **Environmental Ethics. An Anthology**. Malden: Blackwell Publishing: 85-94.

- Knight, C. (1991). Crop production, harvesting and storage. In: D. Artley & C. Dennis (eds.): **Vegetable Processing**. London: Blackie: 12-41.
- Leopold, A. (1949). **A Sand County Almanac**. New York: Ballantine Books.
- Leopold, A. (2003). The Land Ethic. In: D. VanDeVeer & C. Pierce (eds.): **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth: 215-224.
- Light, A. & Rolston, H. (2003). Introduction: Ethics and environmental ethics. In: A. Light & H. Rolston (eds.): **Environmental Ethics. An Anthology**. Malden: Blackwell Publishing: 1-11.
- Linzey, A. (2003). For God so loved the world. In: D. VanDeVeer & C. Pierce (eds.): **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth: 58-62.
- Loubser, A. (2011). Voerkrale onder die vergrootglas. **Veeplaas** 2(4): 10-13.
- Loubser, A., Schutte, N. & Hofmeyer, I. (2007). **Cattle Breeds of South Africa. An Index of Breeds and Overview of Industry**. Pretoria: Plaas Publishing.
- Lück, E. (1993). **Encyclopedia of Food Science, Food Technology and Nutrition**. Academic Press.
- Machan, T.R. (2000). Do animals have rights? In: J. Fieser (ed.): **Metaethics, Normative Ethics and Applied Ethics. Historical and Contemporary Readings**. Belmont: Wadsworth: 472-479.
- MacIntyre, A. (1998). **A Short History of Ethics**. London: Routledge.
- Maree, D. (2007). The South African beef economy. In: A. Loubser *et al.* (eds.) **Cattle Breeds of South Africa: An Index of Breeds and Overview of Industry**. Pretoria: Plaas Publishing cc: 26-28.
- McGinn, C. (2000). Our duties to animals and the poor. In: D. Jamieson (ed.): **Singer and his Critics**. Oxford: Blackwell Publishers: 150-161.
- McNitt, J.I. (1983). **Livestock Husbandry Techniques**. London: Granada.

Meissner, H.H. (1993). Intensive beef and mutton production. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 150-170.

Meltzer, D.G.A. (1993). Diseases common to wildlife and domestic animal populations. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 300-305.

Mercola.com (2011). **The secret sauce in grass-fed beef**. www.eatwild.com (24 May 2011)

Meyers, N. (1998). Global population and emergent pressures. In: N. Polunin (ed.): **Population and Global Security**. Cambridge. Cambridge University Press: 17-46.

Milton, K. (1998). Nature and the environment in indigenous and traditional cultures. In: D.E. Cooper & J.A. Palmer (eds.): **Spirit of the Environment. Religion, Value and Environmental Concern**. London: Routledge: 86-99.

Moncrief, L.W. (2008). The cultural basis for our environmental crisis. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 22-27.

Mönnig, H.O. & Veldman, F.J. (1977). **Handboek oor Veesiektes**. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers Beperk.

Murdoch, W.W. & Oaten, A. (2008). Population and food: A critique of lifeboat ethics. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 452-458.

Nash, J.A. (1991). **Loving Nature. Ecological Integrity and Christian Responsibility**. Nashville: Abingdon Press.

Nebel, B.J. & Wright, R.T. (1981). **Environmental Science. The Way the World Works**. Upper Saddle River: Prentice Hall.

Oderberg, D.S. (2000). **Applied Ethics. A Non-Consequentialist Approach.** Malden: Blackwell Publishers.

O'Donohue, W.T. & Ferguson, K.E. (2003). **Handbook of Professional Ethics for Psychologists.** www.google.books.co.za (14 December 2011)

Olen, J., Van Camp, J.C. & Barry, V. (2008). **Applying Ethics.** Belmont: Thomson Wadsworth.

Olivier, G. (2007). The beef supply chain. In: A. Loubser *et al.* (eds.) **Cattle Breeds of South Africa: An Index of Breeds and Overview of Industry.** Pretoria: Plaas Publishing cc: 20-25.

Parker, A. (2009). **The Genesis Enigma. Why the Bible is Scientifically Accurate.** London: Transworld Publishers.

Paterson, J. (2011). **Beef Briefs. Montana State University.**

<http://animalrangeextension.montana.edu> (24Mei 2011)

Pelser, A. & Heunis C. (1997). Towards a sustainable society: A profile of social accents. **Koers** 62(4): 407-421.

Porter, B.F. (2002). **The Voice of Reason. Fundamentals of Critical Thinking.** Oxford: Oxford University Press.

Porter, V. (1991). **Cattle: A Handbook to the Breeds of the World.** London: A & C Black.

Pretorius, D.D. (1994). **A socio-economic analysis of the communal land tenure system in Venda.** M.Sc. (Agric.) Univ. Pretoria.

Rachels, J & Rachels, S. (2010). **The Elements of Moral Philosophy.** 6th ed. New York; McGraw-Hill.

Rawles, K. (1998). Philosophy and the Environmental Movement. In: D.E. Cooper & J.A. Palmer (eds.): **Spirit of the Environment. Religion, Value and Environmental Concern.** London: Routledge: 131-145.

Rée, J. & Urmson, J.O. (eds.) (2005). **The Concise Encyclopedia of Western Philosophy**. 3rd ed. New York: Routledge.

Regan, T. (2003a). Animal rights: What's in a name? In: A. Light & H. Rolston (eds.): **Environmental Ethics. An Anthology**. Malden: Blackwell Publishing: 65-73.

Regan, T. (2003b). The case for animal rights. In: D. VanDeVeer & C. Pierce (eds.): **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth: 143-149.

Reid, D. (1991). Freezing. In: D. Artley & C. Dennis (eds.): **Vegetable Processing**. London: Blackie: 102-122.

Rollin, B.E. (2006). **An Introduction to Veterinary Medical Ethics: Theory and Cases**. books.google.co.za (1 May 2011)

Rollin, B.E. (2009a). **Tri-state Livestock News**. www.tsln.com (1 May 2011)

Rollin, B.E. (2009b). The moral status of animals and their use as experimental subjects. In: H. Kuhse & P. Singer (eds.): **A Companion to Bioethics**. 2nd ed. Malden: Wiley-Blackwell: 495-509.

Rollin, B.E. (2011). **Putting the Horses before Descartes**. Philadelphia: Temple University Press.

Rolston, H. (2000). Counting what Singer finds of no account. In: D. Jamieson (ed.): **Singer and his Critics**. Oxford: Blackwell Publishers: 247-268.

Ronsivalli, L.J. & Viera, E.R. (1992). **Elementary Food Science**. New York: Van Nostrand Reinold.

Sager, G.C. (2011). **Grass-fed Beef: Is it green, humane, and healthy?** www.awarenessmag.com (14 April 2011)

Schnepf, M. (2007). **Improving Human Health with Beef Products**. <http://digitalcommons.unl.edu/rangebeefcowsymp/4> (24 May 2011)

Scholtz, M.M., Bergh, L. & Bosman, D.J. (1999). **Beef Breeding in South Africa**. Irene: ARC.

Siegford, J.M., Powers, W. & Grimes-Casey, H.G. (2008). Environmental aspects of ethical animal production. **Poultry Science** 87(2): 380-386.

Singer, H.W. (1990). Food aid. In: C.K. Eicher & J.M. Staatz (eds.): **Agricultural Development in the Third World**. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Singer, P. (1995). **Animal Liberation**. 2nd ed. London: Pimlico.

Singer, P. (2003). Animal Liberation. In: D. VanDeVeer & C. Pierce (eds.): **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth: 135-142.

Singer, P. (2003). Not for humans only: The place of nonhumans in environmental issues. In: A. Light & H. Rolston (eds.): **Environmental Ethics. An Anthology**. Malden: Blackwell Publishing: 55-64.

Smith, J.D. & Niedermeier, E.W. (1996). High population growth and sustainable development: Are the two compatible? A South African perspective. In: Styger P. *et al.* (eds.): **Conflicting Challenges in Development**. Proceedings of Biennial Conference of the Development Society of Southern Africa.

Smith, W.A., Cruywagen, C.W. & Maree, C. (1993). Dairy production systems. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 220-258.

Snijders, A. (2007). History of cattle in Southern Africa. In: A. Loubser *et al.* (eds.) **Cattle Breeds of South Africa: An Index of Breeds and Overview of Industry**. Pretoria: Plaas Publishing cc: 4-6.

Solzhenitsyn, A. (1963). **One day in the life of Ivan Denisovich**. New York: Dutton.

Steinbock, B. (2009). Speciesism and the idea of equality. In: M. Minch & C. Weigel (eds.): **Living Ethics. An Introduction**. Belmont: Wadsworth: 679-685.

Stout, B.A. (1984). **Energy Use and Management in Agriculture**. Belmont: Wadsworth.

Strindlund, P. (2003). Butcher's knives into pruning hooks: Civil disobedience for animals. In: P. Singer (ed.): **In Defense of Animals: The Second Wave**. Malden: Blackwell Publishing: 167-173.

Tainton, N.M., Hardy, M.B., Aucamp, A.J. & Danckwerts, J.E. (1993). The range environment. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 32-68.

Taylor, J. (2009). **Not a Chimp. The Hunt to Find the Genes that make us Human**. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, P.W. (2003a). The ethics of respect for nature. In: A. Light & H. Rolston (eds.): **Environmental Ethics. An Anthology**. Malden: Blackwell Publishing: 74-84.

Taylor, P.W. (2003b). The ethics of respect for nature. In: D. VanDeVeer & C. Pierce (eds.): **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth: 201-215.

Thompson, M. (2006). **Philosophy**. London: McGraw-Hill.

Thornton, K. (1978). **Practical Pig Production**. Suffolk: Farming Press Limited.

Tietenberg, T. (1996). **Environmental and Natural Resource Economics**. 4th ed. New York: HarperCollins.

Van den Berg, M.E.S. (2005). **Critical Reasoning and the Art of Argumentation**. Pretoria: Unisa Press.

Van der Merwe, F.J & Smith, W.A. (1991). **Dierevoeding**. Pinelands: Anim Sci Pty Ltd.

VanDeVeer, D. & Pierce, C. (2003). **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth.

- Van Niekerk, W.A. & Schoeman, S.J. (1993). Sheep and goat production. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 124-149.
- Van Renen, E. (1997). **Economic analysis of beef supply in Southern Africa**. M.Sc. (Agric.) Univ. Pretoria.
- Van Zyl, J.G.E., Maree, C. & Seifert, G.W. (1993). Beef production systems. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 89-123.
- Varner, G.E. (2003). Can animal rights activists be environmentalists? In: A. Light & H. Rolston (eds.): **Environmental Ethics. An Anthology**. Malden: Blackwell Publishing: 95-113.
- Vosloo, W.A. & Casey, N.H. (1993). Pig production systems. In: C. Maree & N.H. Casey (eds.): **Livestock Production Systems. Principles and Practice**. Pretoria: Agri-Development Foundation: 195-219.
- Warren, K.J. (2008). The power and the promise of ecological feminism. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application**. 5th ed. Belmont: Thompson Wadsworth: 33-48.
- Wellington, A., Greenbaum, A.J. & Cragg, W. (1997) **Canadian Issues in Environmental Ethics**. books.google.co.za (30 April 2011)
- Whetsell, M.S., Rayburn, E.B. & Lozier, J.D. (2003). **Human Health Effects of Fatty Acids in Beef**. www.wvu.edu (24 May 2011)
- White, L. (2003). The historical roots of our environmental crisis. In: D. VanDeVeer & C. Pierce (eds.): **The Environmental Ethics and Policy Book**. 3rd ed. Belmont: Wadsworth: 52-58.
- Wilcox, C.J. & Van Horn, H.H. (1978). **Large Dairy Herd Management**. Gainesville: University Presses of Florida.

Wilkinson, L. (1980). **Earthkeeping in the '90's. Stewardship of Creation.** Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Wills, R.B.H., McGlasson, W.B., Graham, D., Lee, T.H. & Hall, E.G. (1989). **Postharvest: An Introduction to the Physiology and Handling of Fruit and Vegetables.** London: BSP Professional Books.

Wilson, H.L. (2008). The green Kant: Kant's treatment of animals. In: L.P. Pojman & P. Pojman (eds.): **Environmental Ethics. Readings in Theory and Application.** 5th ed. Belmont: Thomson Wadsworth: 65-72.

Wilson, S. (2010). **Animals and Ethics.** Internet Encyclopedia of Philosophy. <http://www.icp.uym.edu> (14 April 2011)

Yeld, J. (1998). **Caring for the Earth.** South Africa. WWF South Africa.

Young, R.A. (1994). **Healing the Earth. A Theocentric Perspective on Environmental Problems and their Solutions.** Nashville: Broadman & Holman Publishers.

Zvomuya, F. (2007). The value of cattle in an African society. In: A. Loubser *et al.* (eds.) **Cattle Breeds of South Africa: An Index of Breeds and Overview of Industry.** Pretoria: Plaas Publishing cc: 14-17