



Caspar David Friedrich, *Abendlandschaft mit zwei Männern (Sonnenuntergang)*, 1830, olieverf op doek, 31 x 25 cm, Hermitage, St. Petersburg.

6 Ethiek en milieu

Martin Drenthen en Jozef Keulartz

INTRODUCTIE

Veel milieuproblemen worden veroorzaakt doordat onze consumptie- en productieprocessen niet goed aansluiten op de ecologie van het natuurlijke systeem waarop ze berusten. Zo beschouwd zijn milieuproblemen uiting van allerlei onwenselijke neven-effecten van het gebruik van onze natuurlijke omgeving. Veel van zulke problemen kunnen met allerlei technische en organisatorische ingrepen beheersbaar worden gemaakt of zelfs opgelost. Het probleem waar milieuethici over nadenken heeft echter een ander karakter: milieuethici gaan ervan uit dat de huidige verhouding van de mens met zijn omgeving niet alleen technisch maar ook moreel gezien problematisch is.

De milieuethiek is op zoek naar een beter begrip van de verstoorde relatie van de mens met zijn natuurlijke omgeving en van de rol die allerlei denkbeelden en waardepatronen spelen of hebben gespeeld bij het ontstaan van het milieuprobleem. Bovendien is ze geïnteresseerd in een verbetering van die verstoorde relatie en probeert ze daarom de morele waarden en betekenissen die aan de orde zijn in onze omgang met de natuur expliciet te maken en te verhelderen.¹

Milieueethiek is een vorm van toegepaste ethiek. Maar omdat de milieuethiek start vanuit een grondige reflectie op de plaats van de mens in de natuur, kan ze daarnaast soms ook een nieuw licht werpen op meer algemene ethische inzichten. Veel milieuethici beschouwen het loutere bestaan van de huidige ecologische crisis als een indicatie dat veel traditionele ethische denkbeelden op een fundamentele manier tekortschieten in het normeren van onze relatie tot onze eigen natuur en onze natuurlijke omgeving. Kritische doordenking van de verhouding mens-natuur zou ertoe kunnen leiden dat traditionele ethische begrippen en denkwijzen ter discussie komen te staan op een manier die niet alleen gevolgen heeft voor onze relatie tot de natuurlijke leefomgeving, maar ons ook kan nopen ons zelfbeeld aan te passen. Vanuit deze gedachte beschouwen sommige milieuethici de milieuethiek niet als zomaar een vorm van toegepaste ethiek, maar als een ethische vernieuwingsbeweging. In dit hoofdstuk zullen

beide benaderingen, de meer traditionele en de meer radicale vorm van milieuetiek, de revue passeren.

Het hoofdstuk is als volgt opgebouwd. In de eerste paragraaf beschrijven we de opkomst van de milieufilosofie, plus de voornaamste thema's en twistpunten. In de tweede paragraaf behandelen we de voor de milieuetiek typerende uitbreiding van de morele gemeenschap van mensen naar dieren, naar levende wezens in het algemeen en ten slotte naar levensgemeenschappen, biotopen en ecosystemen. In de derde paragraaf presenteren we een casus waarmee de maatschappelijke strijd rond recent natuurbeleid treffend geïllustreerd kan worden: de introductie van grote grazers in de Oostvaardersplassen in de Nederlandse Flevopolder. Die casus roept de vraag op naar de diepere morele betekenis van wildheid en wildernis, waarop de slotparagraaf een antwoord probeert te geven. Daarbij zal het accent verschuiven van de notie van een uitgebreide morele gemeenschap naar de notie van 'andersheid' van de natuur.

I DE OPKOMST VAN DE MILIEUETHIEK

De milieuetiek is ontstaan in de Verenigde Staten, Australië en Europa in de vroege jaren zeventig van de vorige eeuw. Rachel Carson (1907-1964) zette met haar boek *Silent Spring* (1962) als eerste de milieuproblematiek op de maatschappelijke agenda. Dit boek – waarvan de titel verwijst naar de lente van het apocalyptische jaar, als de vogels niet meer zingen doordat ze als gevolg van het gebruik van bestrijdingsmiddelen zijn uitgerooid – was het startschot voor het ontstaan van de milieubeweging en de milieuetiek.

De belangrijkste kwestie in de beginjaren betrof de onderliggende oorzaken van de milieuproblematiek. Was het milieuprobleem het gevolg van kortzichtigheid die relatief gemakkelijk kon worden gecorrigeerd, of vroeg de ecologische crisis om een drastische herziening van de normatieve grondslagen van de westerse cultuur? In 1967 gaf Lynn White (1907-1987) in een van de eerste milieufilosofische artikelen een kritische analyse van het christendom, dat volgens White intrinsiek natuurvijandig was. In de jaren daarna volgden vele kritische beschouwingen waarin werd gezocht naar de filosofische, religieuze en culturele oorzaken van de huidige ecologische crisis. Er werden verschillende schuldigen aangewezen. De meeste kritiek richtte zich op het traditionele antropocentrisme, dat ervan uitgaat dat alleen de mens drager is van morele waarde (zie verderop). Veel milieufilosofen waren van mening dat het milieuprobleem in de kern veroorzaakt werd door de louter instrumentele, manipulatieve manier waarop de (westerse) mens de natuur doorgaans benadert. Daaraan ten grondslag lag volgens sommige milieufilosofen het denken in termen van een subject-object-tegenstelling. Het oude filosofische vraagstuk hoe een 'kensubject' betrouwbare kennis kan hebben van een 'objectieve' werkelijkheid is in die optiek reeds een symptoom van een radicale vervreemding tussen mens en natuur: wanneer de natuur als louter willoos object verschijnt, dan is ze reeds gereduceerd tot te manipuleren materiaal, en kan de mens nog slechts als heerser over de natuur optreden. Anderen wezen op de desastreuze

doorwerking van de idee dat er een radicale scheiding bestaat tussen lichaam en geest. Dit lichaam-geestdualisme veroordeelt de mens tot een louter uitwendige verhouding tot zijn eigen lichaam en daarmee indirect ook tot zijn leefomgeving. Weer anderen legden de schuld van de milieucrisis bij de kapitalistische productie- en consumptiewijze. Deze laatste gedachte is vooral uitgewerkt in de zogenaamde 'sociale ecologie'.²

Daarnaast werd gezocht naar alternatieven voor de dominante grondhouding. Binnen de filosofie wees men op denkers als Martin Heidegger en Maurice Merleau-Ponty, die afrekenen met de traditionele dualismen van subject en object en van lichaam en geest.³ Buiten de filosofische traditie is de Amerikaanse wildbeheerder Aldo Leopold (1887-1948) van belang geweest. In diens *The land ethic* (1949) wordt de integriteit van ecologische processen als normerend gezien voor onze omgang met natuur en landschap. Tot op de dag van vandaag is het werk van Leopold zeer invloedrijk in met name de Amerikaanse milieuetiek. Andere denkers die met terugwerkende kracht als grondleggers van de milieuetiek werden 'ontdekt' zijn John Muir (1838-1914) en Henri David Thoreau (1817-1862), en in mindere mate Ralph Waldo Emerson (1803-1882) en Jean-Jacques Rousseau.

Waar de pijlen eerst werden gericht op de natuurvijandige aspecten van de westerse cultuur kon het niet lang duren voor de milieuetici zich ook over hun eigen achtergrond bogen. Was niet de traditionele ethiek deel van die natuurvijandige westerse cultuur, en misschien zelfs mede verantwoordelijk voor het ontstaan ervan? De vroege debatten onder milieuetici waren dan ook grotendeels gewijd aan de vraag of milieuetiek slechts een nieuwe toepassing behelsde van oude ethische theorieën en concepten, of dat ze moest worden gezien als een radicale correctie en kritiek op de traditionele ethiek, die als te 'antropocentrisch' werd aangemerkt. Deze gedachteswisseling zou leiden tot een fel meta-ethisch debat dat nog steeds niet is uitgewoed.

In een invloedrijk artikel uit 1973 beschreef de Australische milieufilosof Richard Routley (1935-1996) een hypothetische situatie die volgens hem symbool kon staan voor de huidige ecologische crisis. In dit voorbeeld leeft er nog slechts één mens op de planeet die verder bestaat uit een florerend ecosysteem. Deze laatste mens heeft de mogelijkheid om, net voordat hij zelf sterft, het overige leven door 'een druk op de knop' te vernietigen. Routley meende dat het moreel verwerpelijk zou zijn om de knop in te drukken, maar stelde dat de traditionele ethiek vanwege haar antropocentrisme niet in staat was om zo'n oordeel te rechtvaardigen. Daarom was er een radicaal nieuwe ethiek nodig, die uit zou gaan van de idee dat de natuur een 'intrinsieke waarde' heeft, wat volgens Routley wil zeggen: gewaardeerd kan worden omwille van zichzelf, zonder dat daarvoor een menselijke waardeerder nodig is.

In een reactie stelde John Passmore (1914-2004) in 1974 dat Routleys voorstel onzinnig en onnodig was. Onzinnig, omdat een ethisch waardebegrip volgens Passmore alleen betekenis kan hebben voor een ethisch subject. Weliswaar is de mens in het voorbeeld van Routley afwezig, maar diens voorbeeld heeft alleen betekenis voor een morele verstaander aan wie dit morele dilemma wordt voorgelegd. Maar Passmore beschouwde Routleys voorstel bovendien als onnodig, omdat de vooronderstelling dat

de oude antropocentrische ethiek geen raad zou weten met het nieuwe ecologische probleem niet juist zou zijn. De filosofisch-ethische traditie kende volgens Passmore juist voldoende concepten om het milieuprobleem aan de orde te stellen. Zo drukt het 'oude' begrip 'verantwoordelijkheid' uit dat de mens in staat is om zich ook te engageren met die zaken die niet zijn directe eigenbelang dienen. Het milieuprobleem zou kunnen worden opgelost wanneer de mens verantwoordelijk zou omgaan met zijn niet-menselijke omgeving.

1.1 ANTROPOCENTRISME VERSUS NON-ANTROPOCENTRISME

In de hedendaagse milieuethiek worden nog steeds antropocentrische en non-antropocentrische benaderingen onderscheiden. De term antropocentrisme wordt grofweg in twee verschillende betekenissen gebruikt, die vaak met elkaar worden verward. In de meest gebruikte betekenis van de term verwijst de term naar de *normatieve* positie die ervan uitgaat dat alleen de mens morele status heeft, dat wil zeggen, dat alleen de wensen en belangen van mensen direct gewicht moeten hebben in morele afwegingen. In veel discussie over antropocentrisme ontstaan allerlei misverstanden omdat de term antropocentrisme ook nog een tweede, primair meta-ethische betekenis heeft. In dat geval verwijst ze naar de opvatting dat elke ethiek impliciet dan wel expliciet een menselijk gezichtspunt vooronderstelt. Dit *epistemisch* antropocentrisme ziet de mens als (enige) verstaander van ethische waarden. De meeste milieuethici bekritisieren het antropocentrisme in de eerste betekenis; zij menen dat de dingen in de natuur niet alleen maar moet worden gewaardeerd naar de mate waarin ze van nut zijn voor de mens (instrumentele waarde) maar ook omwille van hun 'intrinsieke' (ofwel niet-instrumentele) waarde. Non-antropocentristen zoeken naar manieren om uit te drukken dat ook niet-humane wezens morele status hebben en morele consideratie verdienen (*moral patients* zijn). De critici van antropocentrisme in de tweede zin zijn veel minder talrijk; zij zijn van mening dat de ethiek daarbovenuit ook op zoek moet naar een nieuw waardeconcept waarbij het menselijke gezichtspunt niet langer als vanzelfsprekend geldt. Volgens non-antropocentristen in deze tweede zin kunnen ook niet-humane wezens waardeers zijn (*moral agents*). In deze tweede vorm behelst non-antropocentrisme de poging om te laten zien hoe waarden in de natuur bestaan onafhankelijk van de waardering door menselijke subjecten. Uitgangspunt daarbij is de gedachte dat allerlei zaken in een ecosysteem 'objectief' waarde bezitten: zonlicht, schoon water en voedingsstoffen hebben 'waarde' voor een boom, ook wanneer er mensen zijn om dat te erkennen.⁴ Aangezien ook sommige niet-mensen verstaanders van waarde zijn, bestaan er ook 'objectieve' intrinsieke waarden die onafhankelijk zijn van erkenning door de mens. Veel critici van het antropocentrisme in de eerste (normatieve) betekenis zijn weliswaar ook van mening dat de natuur omwille van zichzelf gewaardeerd kan worden, maar wijzen de gedachte dat deze niet-instrumentele, 'intrinsieke' waarde ook 'objectief' (dat wil zeggen onafhankelijk van de waardering door een waarderend subject) bestaat als onzinnig van de hand. De boom floreert weliswaar in een voedschrijke omgeving met schoon water, maar slechts mensen kunnen aan dit feit een *morele* betekenis toekennen.

In dit hoofdstuk gebruiken we de term antropocentrisme in de *normatieve* betekenis: antropocentrisme is de positie die ervan uitgaat dat alleen de mens morele status heeft, dat wil zeggen, dat alleen de wensen en belangen van mensen direct gewicht moeten hebben in morele afwegingen.

Voor het normatieve antropocentrisme heeft de natuur geen directe morele status: antropocentristen beschouwen de natuur in eerste instantie slechts als een verzameling hulpbronnen. De natuur is op zichzelf niet moreel relevant maar heeft slechts instrumentele waarde voor de mens. Vanuit deze optiek verschijnt de milieuproblematiek niet zozeer als een direct moreel probleem ten aanzien van de natuur zelf – de natuur is immers zelf moreel neutraal. Als onze omgang met de natuur moreel problematisch is, dan is dat omdat de natuur van waarde is voor mensen – die wezens die *wel* moreel relevant zijn. Vanuit deze antropocentrische ethiek is het milieuprobleem voor een groot deel terug te voeren op een onverstandig gebruik van natuurlijke hulpbronnen: we laten ons te zeer leiden door kortetermijnbelangen, terwijl we voor een verantwoord gebruik van natuurlijke hulpbronnen minder kortzichtig zouden moeten zijn. Zo hebben de moderne wetenschap en techniek ons een ongehoorde macht en invloed over natuurlijke systemen gegeven, waardoor de gevolgen van ons handelen in tijd en ruimte verder strekken dan ooit tevoren. Ons handelen heeft niet alleen gevolgen voor onszelf maar ook voor toekomstige generaties. Antropocentrische milieuethici menen dat een verantwoordelijke houding ten aanzien van het milieu betekent dat bij de beoordeling van ons handelen ook de belangen van toekomstige mensen moeten worden meegewogen. Het denken in termen van duurzaamheid is een goed voorbeeld van een antropocentrische milieuethiek: de morele inzet achter pleidooien voor duurzaamheid is weliswaar om op een verantwoorde manier met de natuur om te gaan, maar het eigenlijke voorwerp van zorg is daarbij de mens(heid) en zijn langetermijnbelangen (zie de volgende paragraaf).⁵

Sommige milieuethici, zoals Eugene Hargrove (1944), menen dat het antropocentrisme een niet-instrumentele waardering van natuur niet hoeft uit te sluiten. Zij wijzen erop dat een esthetische waardering van natuur wezenlijk niet-instrumenteel is, ook al kunnen esthetische waarderingen als ('zwak') antropocentrisch worden aangemerkt, omdat esthetiek uiteindelijk verwijst naar menselijke ervaringen.

De meeste milieuethici menen echter dat een normatief antropocentrisme onvoldoende basis biedt om alle problematische aspecten van onze omgang met de natuur adequaat te verwoorden. De blik moet worden verbreed en de morele status van de natuur zelf moet worden erkend.⁶

Het debat binnen het non-antropocentrisme werd lange tijd gedomineerd door de meta-ethische vraag naar de status van intrinsieke waarde (van de natuur). Het begrip intrinsieke waarde heeft een dubbelzinnigheid die vergelijkbaar is met de hierboven besproken dubbelzinnigheid van het antropocentrismebegrip. De minst omstreden notie van intrinsieke waarde wil slechts een aanduiding zijn voor niet-instrumentele waarde. Respect voor de intrinsieke waarde van de natuur betekent niets meer of minder dan dat we de natuur waarderen niet louter om wat we aan haar 'hebben', maar

ook omwille van wat ze in zichzelf is. Veel misverstanden worden veroorzaakt omdat het begrip ook in een verder strekkende betekenis wordt gebruikt: intrinsieke waarde is dan een waarde die 'objectief' bestaat, en niet afhankelijk is van de toekenning of erkenning door de mens.⁷ De belangrijkste discussie binnen het non-antropocentrisme ging over deze laatste, meta-ethische betekenis. Daarbij waren sommigen, zoals de eerder genoemde Routley, van mening dat de intrinsieke waarde van de natuur objectief bestaat, dat wil zeggen, zonder dat er een menselijke waardeerder voor nodig is,⁸ terwijl anderen volhielden dat het bestaan van de intrinsieke waarde van de natuur afhankelijk is van (de erkenning door) een ethisch subject. Er zijn binnen dit debat verschillende posities uitgewerkt, variërend van 'objectivistische non-antropocentrische intrinsieke-waardetheorieën'⁹, via een 'subjectivistische non-antropocentrische intrinsiekewaardetheorie'¹⁰ tot een 'zwak-antropocentrische intrinsiekewaardetheorie'.¹¹ Lange tijd hebben de verschillende posities elkaar fel bestreden in een debat dat sterk scholastieke trekken vertoonde. Sinds eind jaren negentig is dit debat enigszins verstomd, en wijzen verschillende pragmatici erop dat dit meta-ethische debat voor de normatieve waardering van en omgang met natuur weinig verschil lijkt uit te maken.¹²

Een ander debat dat de non-antropocentrische milieuetiek lange tijd domineerde betrof de vraag welke entiteiten tot de morele gemeenschap behoren. In dit debat kan een drietal posities worden onderscheiden: een zoöcentrische, een biocentrische en een ecocentrische positie. We zullen deze uitbreiding van de morele gemeenschap zo dadelijk uitgebreid bespreken, ter voorbereiding op de bespreking van de casus van de grote grazers in de Oostvaardersplassen.

2 DE UITBREIDING VAN DE MORELE GEMEENSCHAP

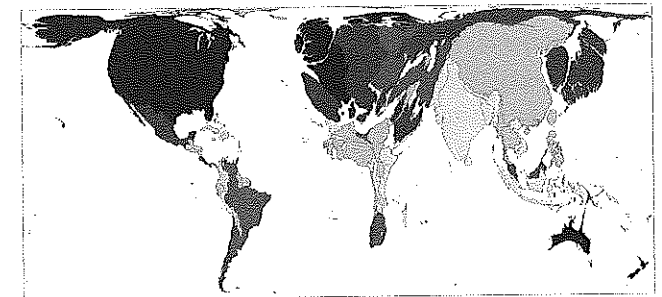
De kring van moreel relevante wezens (*moral patients*), die aanvankelijk alleen tot de eigen clan- of stamgenoten beperkt was, werd in de loop van de geschiedenis steeds groter tot ze uiteindelijk de gehele mensheid omsloot, een mijlpaal die gemarkeerd werd door de declaratie van de rechten van de mens in de Verlichting. Bij de vertaling van mensen- in burgerrechten bleek echter dat alleen mensen met bezit echt meetelden en dat slaven, loonarbeiders, vrouwen en kinderen vooralsnog buiten de kring van morele actoren vielen. Daarin kwam in de negentiende eeuw verandering: door de afschaffing van de slavernij, de emancipatie van de arbeiders, de introductie van het vrouwenkiesrecht en het verbod op kinderarbeid.

2.1 TRANSGENERATIONELE ETHIEK

Inmiddels heeft de morele gemeenschap onder druk van de milieuproblematiek andermaal een krachtige uitbreiding ondergaan en strekt deze zich nu ook uit tot toekomstige generaties. Dit komt vooral naar voren in de definitie van duurzaamheid uit het Brundtland-rapport *Our common future* (1989), waarin de notie van 'intergenerationele

rechtvaardigheid' centraal staat: 'Een duurzame ontwikkeling is een ontwikkeling die voorziet in de behoeften van de huidige generatie zonder daarmee voor toekomstige generaties de mogelijkheden in gevaar te brengen om ook in hun behoeften te voorzien.' Deze definitie noemt echter niet alleen de rechtvaardigheid tussen generaties (de intergenerationele rechtvaardigheid) maar ook de rechtvaardigheid binnen generaties (de intragenerationele rechtvaardigheid) als voorwaarde voor duurzame ontwikkeling. In het Brundtland-rapport wordt dan ook een brug geslagen tussen twee politieke vraagstukken – milieu en ontwikkeling – die voorheen veelal apart behandeld werden, en wordt armoedebestrijding in ontwikkelingslanden uitgeroepen tot speerpunt van de globale duurzaamheidspolitiek: 'Armoede is een belangrijke oorzaak en een belangrijk gevolg van globale milieuproblemen. Pogingen om milieuproblemen op te lossen zonder rekening te houden met de factoren die wereldwijde armoede en internationale ongelijkheid bepalen zijn tot mislukken gedoemd.' Het Brundtland-rapport beschouwt ongelijkheid als het grootste ontwikkelings- en milieuprobleem en ziet opheffing van de ongelijkheid als noodzakelijke voorwaarde voor duurzame ontwikkeling: verdelings-, ontwikkelings- en milieuvraagstukken kunnen alleen in onderlinge samenhang worden opgelost.

Sinds 1996 is er een hulpmiddel om de (on)duurzaamheid van menselijke activiteiten te meten. In dat jaar introduceerden twee Canadese wetenschappers – William Rees (1943) en Mathis Wackernagel (1962) – namelijk de methode van de Ecologische Voetafdruk (EV). De EV is een maat voor het beslag van mensen op natuurlijke hulpbronnen, inclusief de verwerking van afvalstoffen. De EV wordt uitgedrukt



Footprints across the World, uit: *Living planet report*, 2004, © wwf-World Wide Fund for Nature, Zwitserland: Gland, 2006.

in hectares en geeft aan wat een gemiddelde inwoner aan oppervlakte nodig heeft voor al zijn consumptieve activiteiten. Hiervoor worden diverse vormen van consumptie omgerekend in vergelijkbare oppervlaktes, zoals landbouwgronden, visgronden, bossen, grond voor energie, de bebouwde omgeving en wegen enzovoort. Voor het gebruik van fossiele energie wordt de groene ruimte berekend die nodig zou zijn om de uitstoot van CO₂ weer te absorberen.

De EV maakt niet alleen de noodzaak van duurzame ontwikkeling zichtbaar maar plaats deze notie bovendien in een mondiaal kader van verdelende rechtvaardigheid. Deze methode maakt het immers mogelijk om vergelijkingen te maken tussen lokale, landelijke, mondiale en zelfs persoonlijke voetafdrukken. De EV van de gemiddelde Nederlander komt uit op 4,7 hectare. De gemiddelde wereldbewoner staat op 2,2 hec-

tare. Arme landen zitten daar een stuk onder, rijke landen ver erboven. India komt bijvoorbeeld nog uit op slechts 0,8 hectare, terwijl de VS 9,5 hectare scoren. Het grootste probleem is dat we allemaal eigenlijk maar 1,8 hectare zouden mogen gebruiken. De gewenste EV van 1,8 hectare wordt ook wel het 'Eerlijk Aarde-aandeel' genoemd. Rond 1987 werd de draagkracht van de aarde overschreden en consumeren we collectief meer dan 1,8 hectare per persoon en hebben we dus meer dan 1 aarde nodig. De ongelijke noord-zuidverdeling valt goed af te lezen aan de afbeelding (pag. 195), ontleend aan het *Living planet report 2004*, uitgegeven door het Wereld Natuur Fonds, in samenwerking met onder andere het United Nations Environmental Programme (UNEP).

Met het begrip duurzaamheid was de morele gemeenschap uitgebreid met toekomstige generaties. De uitbreiding van de morele gemeenschap heeft echter geen halt gehouden bij de mensheid, maar heeft zich ook daarbuiten stap voor stap verder voortgezet, eerst naar dieren, vervolgens naar planten en micro-organismen en ten slotte naar complete ecosystemen. Als volgende en voorlopig laatste stap stelde Baird Callicott (1941) in 1986 de vraag of ook buitenaards leven onze morele consideratie verdient. We zullen deze stappen – met uitzondering van de laatste – kort bespreken.

2.2 ZOÖCENTRISCHE ETHIEK

In zijn *Preisschrift über die Grundlage der Moral* uit 1840 stelde Arthur Schopenhauer (1788–1860) met spijt vast dat er boven de ingang van de westerse ethiek een verbodsbord hing met als opschrift: 'Tiere müssen draussen bleiben.' Voor Immanuel Kant, de veruit belangrijkste pleitbezorger van de deontologische ethiek, komt aan dieren slechts de status van een zaak of ding toe. Het Duitse burgerlijke wetboek bevatte tot maar liefst 1990 de zinsnede: 'Das Tier is eine Sache.' De gedachte dat dieren morele consideratie verdienen is dan ook van betrekkelijk recente datum. Vroeger was men vooral beducht voor het effect van dierenmishandeling op de omgangsvormen tussen mensen onderling. Dierenmishandeling zou tot zedenverruwing kunnen leiden: wie vandaag zijn hond slaat, zal morgen wellicht ook zijn vrouw niet ongemoeid laten. In de Nederlandse dierenbeschermingswetgeving stond dierenmishandeling dan ook tot voor kort als een zedendelict te boek.

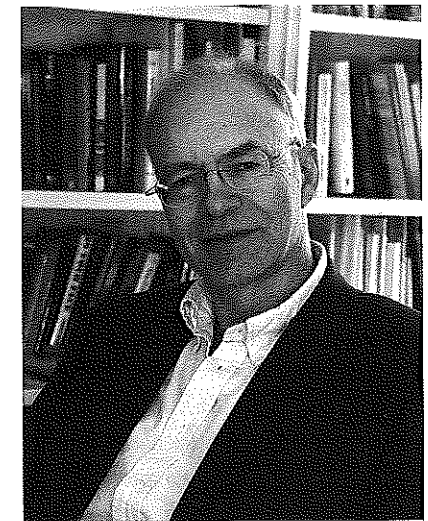
Een van de eerste ethici die deze situatie met succes aan de kaak stelde, is Peter Singer (1946). In zijn boek *Animal liberation* uit 1975 verwijt Singer de traditionele ethiek dat ze dieren ten onrechte van de morele gemeenschap uitsluit. Om aan te geven dat het hierbij om een vooroordeel gaat spreekt hij van 'speciësisme', naar analogie van begrippen als 'racisme' en 'seksisme'. Aan de mens wordt in de traditionele ethiek een verheven morele status toegekend op grond van bepaalde unieke vermogens, zoals het vermogen om te denken of te spreken. Wanneer men zo'n criterium echter strikt zou toepassen, dan zouden ook pasgeboren kinderen en demente bejaarden geen morele consideratie verdienen. Wil men deze consequentie vermijden, dan moet men zijn eisen terugschroeven en een beperkter criterium voor toelating tot de morele gemeenschap formuleren. Dit criterium ontleent Singer aan de utilist Jeremy Bentham. 'The question is not,' stelde deze, 'Can they reason? nor Can they Talk? but Can they

suffer?' Wanneer we het vermogen tot lijden als het voornaamste toelatingscriterium aanvaarden, dan vervalt de grond om dieren, met name gewervelde dieren, van de morele gemeenschap uit te sluiten, met alle ingrijpende gevolgen van dien voor de bio-industrie, de dierproefpraktijk en de plezierjacht.

Singers dierenbevrijdingstheorie staat bloot aan hetzelfde soort kritiek waarmee het klassieke utilisme zich van meet af aan geconfronteerd zag. Wanneer men in navolging van Bentham 'het grootste geluk van het grootste aantal' tot moreel principe verheft, dan kunnen individuele aan collectieve belangen ondergeschikt gemaakt worden wanneer een bepaalde handeling netto meer plezier dan pijn oplevert. In een utilistische calculus moet het ongerief dat dieren van mensen ondervinden worden afgewogen tegen de behoeften van de mens aan voeding, beschutting, genezing enzovoort. Op grond van het utiliteitsbeginsel kan bijvoorbeeld het pleidooi voor een vegetarische levensstijl gemakkelijk onderuitgehaald worden. Immers: 'We zouden dieren met een minimum aan ongerief kunnen houden, ze pijnloos kunnen afmaken, en nog steeds van ons runderlapje, karbonaasje en spek-en-ei kunnen genieten.'³ Ook dierproeven kunnen op grond van dit beginsel gerechtvaardigd worden, bijvoorbeeld voor zover er zwaarwegende gezondheidsbelangen van de mens in het geding zijn.

Op grond van zulke overwegingen heeft Tom Regan (1938) het utilisme als basis van de dierethiek verworpen. In zijn invloedrijke boek *The case for animal rights* (1983) probeert hij in plaats daarvan de dierethiek op deontologische leest te schoeien. We mogen dieren, om het kantiaans uit te drukken, nooit uitsluitend als middel gebruiken maar dienen ze telkens ook als doel in zichzelf te behandelen. Om te voorkomen dat we dieren alleen om hun instrumentele betekenis waarden en ervoor te zorgen dat we hun intrinsieke waarde respecteren, moeten we volgens Regan aan dieren bepaalde rechten toekennen.⁴ Deze rechten moeten paal en perk stellen aan zaken als dierproeven, de consumptie van vlees en de intensieve veehouderij. Regan is op dit punt strenger dan Singer, maar daar staat tegenover dat hij de klasse van dieren die morele consideratie verdienen tot zoogdieren beperkt, terwijl ze bij Singer alle gewervelde dieren omvat. Volgens Regan kunnen namelijk alleen die dieren morele rechten doen gelden die het 'subject van een leven' zijn en die dus over een zeker (zelf)bewustzijn beschikken.

Het getuigt van de recent sterk toegenomen morele gevoeligheid voor het lot van dieren dat Regans deontologische strategie het pleit in de publieke en politieke discussie heeft gewonnen. Reeds in de nota *Rijksoverheid en dierenbescherming* (1981) staat dat



Peter Singer.

'dierenbeschermingsbeleid zal moeten worden ontwikkeld vanuit de erkenning van de intrinsieke waarde van het individuele dier'. De erkenning van intrinsieke waarde vormt dan ook het uitgangspunt van de Gezondheids- en Welzijnswet voor Dieren (1992).

2.3 BIOCENTRISCHE ETHIEK

De overdracht van ethische beginselen van mensen naar dieren zal in het algemeen wel op instemming kunnen rekenen, tenminste voor zover het gaat om dieren die een zekere verwantschap met mensen vertonen, omdat ze een bewustzijn bezitten of omdat ze tot lijden in staat zijn. Maar de volgende stap, de overdracht van ethische principes van mensen naar planten, gaat de meeste mensen (nog) te ver. Planten worden dan ook zelden opgevoerd als een aparte post in de afweging van de gevolgen van genetische modificatie, doorgaans wordt alleen de instrumentele waarde van planten relevant geacht, en niet hun 'intrinsieke' (niet-instrumentele) waarde. Het gaat in de discussie daardoor vooral om de mogelijke voor- en nadelen van de genetische modificatie voor de mens en zijn leefomgeving. Kan genetische modificatie van gewassen bijdragen aan het oplossen van de mondiale voedselproblematiek of werkt deze techniek juist een verbreding van de kloof tussen arme en rijke landen in de hand? Kan ze via de introductie van nieuwe medicijnen de volksgezondheid bevorderen of brengt ze de voedselveiligheid op onaanvaardbare wijze in gevaar? Kan ze de milieubelasting verminderen door het gebruik van chemische bestrijdingsmiddelen terug te dringen of leidt de verspreiding van transgene gewassen in het milieu tot genetische erosie en tot een verstoring van bestaande ecosystemen? In zo'n discussie hebben tegenstanders van biotechnologie bij planten vaak het nakijken; ze worden afgeschilderd als obscurantisten die de vooruitgang willen dwarsbomen; het zou bij de mogelijke risico's hooguit om bepaalde kinderziektes gaan die bij verdere technologische ontwikkeling ongetwijfeld overwonnen zullen worden; wat overblijft zijn spookbeelden die aan de onderbuikgevoelens van de samenleving zouden appelleren.

In die situatie ligt het voor de hand dat de tegenstanders, om de bewijslast om te keren, terug zullen willen grijpen op een deontologische redenering. Zo'n redenering is in de milieufilosofie met name door Paul Taylor ontwikkeld. In zijn bekende boek *Respect for nature* (1986) verdedigt hij een biocentrisch standpunt. Dit houdt in dat niet alleen mensen en dieren tot de morele gemeenschap gerekend moeten worden, maar alle levende wezens, met inbegrip van planten en micro-organismen. Alle organismen verdienen zonder uitzondering morele consideratie omdat ze als 'teleologische centra van leven' een eigen goed hebben. Dat goed bestaat uit de realisering van vermogens en de bevrediging van behoeften op een regelmatige, evenwichtige en bij de soort passende wijze. Volgens Taylor hebben mensen in moreel opzicht geen streepje voor op andere levende wezens. Volgens het door hem voorgestelde beginsel van 'interspecifieke onpartijdigheid' dienen alle organismen met gelijke zorg en met gelijk respect behandeld te worden, ongeacht de soort waartoe ze behoren.

Deze stap zullen de meeste mensen als veel te radicaal ervaren en als volstrekt niet realistisch van de hand wijzen. Maar velen zullen gevoelig zijn voor de achterlig-

gende morele intuïtie, dat plantaardig leven een zekere beschermwaardigheid bezit, dat we dat leven niet onbeperkt naar onze hand mogen zetten, maar dat ook hier zekere grenzen in acht genomen moeten worden. Als principe waarmee dergelijke grenzen aangegeven kunnen worden, wordt vaak het principe van respect voor de integriteit van planten of plantensoorten aangevoerd. Meestal wordt de veronderstelde integriteit gezocht in de compleetheit van de levenscyclus. Deze cyclus mag worden begeleid, eventueel bespoedigd of verrijkt, maar mag niet met technische middelen worden verbroken (zoals bij rijpingsonderbreking). Op grond van dit criterium vallen ook al veel conventionele veredelingsstechnieken onder de kritiek. De biotechnologie drijft een reeds ingeburgerde praktijk op de spits. De morele reflectie op biotechnologie kan zo leiden tot een algehele herbezinning op de land- en tuinbouw, omdat ze moreel problematische aspecten aan het licht brengt die bij nader inzien betrekking hebben op de al langer bestaande praktijken.

2.4 ECOCENTRISCHE ETHIEK

Zowel in de zoöcentrische als in de biocentrische ethiek draait het om individuele organismen. Dat heeft alles te maken met de voor deze ethiek kenmerkende preoccupatie met dieren en planten in een menselijke gebruikscontext, met name de context van de land- en tuinbouwpraktijk. Tegen een dergelijke individualistische benadering en een dergelijke beperking tot gedomesticeerde en gecultiveerde soorten is in de milieufilosofie bezwaar aangetekend door voorstanders van een ecocentrische ethiek, die een holistisch karakter draagt en waarin slechts morele relevantie toekomt aan levensgemeenschappen en hun biotopen. Het grote voorbeeld van de ecocentristen is de eerder genoemde 'landethiek' van de in 1948 overleden Amerikaanse bosbouwkundige en wildbeheerder Aldo Leopold. De morele grondregel of categorische imperatief van de landethiek luidt als volgt: 'A thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise.'

Het denken van Leopold is sterk door de wetenschap van de ecologie beïnvloed. Aanvankelijk speelde hij in navolging van Frederic Clements (1874-1945) met de gedachte van het natuurlijk milieu als een superorganisme, waarvan de soorten de organen en de individuen de cellen vormen. Later nam Leopold de zogenaamde *community ecology* van Charles Elton (1839-1900) als richtsnoer. Biotische gemeenschappen werden door Elton als uitgebreide voedselketens voorgesteld. Elke soort bezet daarin een eigen plaats in de voedselketen (een zogenaamde 'trofische niche') en vervult zo een bepaalde 'professionele rol' in de economie van de natuur. Elton onderscheidde drie grote 'gilden': producenten (de groene planten), consumenten (herbivoren en carnivoren), en destruenten (schimmels en bacteriën). Nog weer later zocht Leopold zijn heil bij de ecosystemecologie van Arthur Tansley (1871-1955), waarin de gehele natuur wordt beschouwd in termen van kringloopssystemen van energie, materie en informatie.

Wat Clements, Elton en Tansley met elkaar gemeen hebben is een holistische visie op de natuur. Individuen verschijnen slechts als cellen van een orgaan, als schakels in een voedselketen, en vervluchtigen ten slotte tot tijdelijke configuraties in energieveld-

den of lokale verstoringen in energiestromen. Op grond van deze holistische visie trekt Baird Callicott, de meest prominente ecocentrist, de conclusie dat de individuele leden van de biotische gemeenschap geen aanspraak kunnen maken op zoiets als een 'recht op leven'. 'Energie, het ruilmiddel van de natuurhuishouding, stroomt van het ene naar het andere organisme, maar gaat daarbij niet van hand tot hand zoals een muntstuk, maar circuleert als het ware van maag tot maag. Eten en gegeten worden, leven en sterven zijn de zaken die de biotische gemeenschap draaiende houden: dergelijke 'trophische asymmetrieën' vormen de kern van de biotische gemeenschap. Dat lijkt onjuist, onrechtvaardig. Maar zo is de biotische gemeenschap nu eenmaal georganiseerd.'¹⁵

Vanuit holistisch perspectief hebben we volgens Callicott de morele plicht zo veel mogelijk soorten voor de ondergang te behoeden, vooral de soorten aan de top van de voedselpiramide, de grote carnivoren. Wat bovenal vermeden moet worden, is de 'world-wide pooling of faunas and floras', dat wil zeggen, de willekeurige introductie van exotische (niet-endemische) en gedomesticeerde dier- en plantensoorten en de hieruit voortvloeiende ontwijking van wilde populaties en vegetaties.

Rond 1980 ontbrandde er tussen individualisten en holisten een felle strijd over de vraag welke partij met recht het brede terrein van de milieuethiek voor zich kon opeisen. De dierethici stelden dat de zorg die aan individuen besteed wordt uiteindelijk ook ten goede zal komen aan het hen omringende milieu, om de eenvoudige reden dat het één nu eenmaal niet goed denkbaar is zonder het ander. De holisten beschouwden die stelling als een brevet van 'ecologische ongeletterdheid'. Vanuit individualistisch perspectief, zo luidt hun grief, kan geen onderscheid gemaakt worden tussen wilde en gedomesticeerde, zeldzame en talrijke, inheemse en uitheemse soorten. Deze onderscheidingen, waarzonder een verantwoord natuurbeheer niet mogelijk is, kunnen volgens de holisten slechts aangebracht worden wanneer men beseft dat de betekenis van het individu, met inbegrip van zijn lijden en sterven, volkomen afhankelijk is van zijn functie in het grotere geheel – een visie die aan de individualisten op hun beurt het verwijt van 'milieufascisme' ontlokte, omdat de waardering voor het grotere geheel van de biotische gemeenschap ten koste van het individu lijkt te gaan.

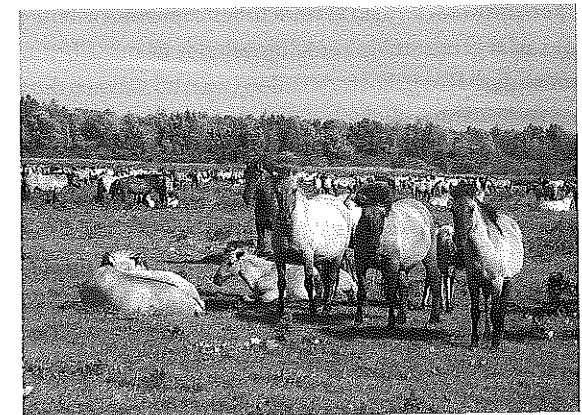
Eind jaren tachtig bood Callicott de individualisten een 'olijftak' aan en introduceerde hij een theorie van concentrische cirkels om onze morele verhoudingen te ordenen.¹⁶ Hij onderscheidde drie verschillende levensgemeenschappen: in de binnenste cirkel bevindt zich de gemeenschap van mensen, in de middelste cirkel de gemengde gemeenschap van mensen, gedomesticeerde dieren en gecultiveerde planten, en in de buitenste cirkel ten slotte de bredere biotische gemeenschap die ook wilde soorten omvat. Deze verschillende gemeenschappen zijn in moreel opzicht hiërarchisch geordend: verplichtingen ten opzichte van de gemeenschap van mensen genieten de voorrang, dan volgen de verplichtingen ten opzichte van de gemengde gemeenschap en ten slotte die ten opzichte van de biotische gemeenschap. Om het voor de hand liggende verwijt te ontcrachten dat hij met zijn theorie van concentrische cirkels opnieuw tot antropocentrisme verviel, stipuleerde Callicott uitdrukkelijk dat de verplichtingen die uit de grotere gemeenschap voortvloeien repercuties moeten hebben voor de ver-

plichtingen binnen de engere gemeenschap. Men kan zijn kind wel degelijk het plezier van een trip naar Disneyland ontzeggen of het met minder kerstcadeautjes bedelen wanneer dat ertoe bijdraagt dat hongersnood elders gelenigd wordt. Evenzeer kan men zichzelf of kan men de dieren uit de gemengde gemeenschap bepaalde beperkingen opleggen in het belang van de ecologische integriteit. 'Melkvee kan bijvoorbeeld zeer destructief zijn voor bepaalde plantengemeenschappen en moet hiervan uitgesloten worden wanneer andere weidegronden beschikbaar zijn – ongeacht de eigen voorkeuren van het vee en de economische belangen van de veehouders.'¹⁷

Callicotts poging om individualistische en holistische benaderingen via een theorie van concentrische cirkels met elkaar te verzoenen, loopt in feite uit op een soort boedelscheiding tussen drie morele regimes: de traditionele, antropocentrische ethiek gaat over mensen en hun onderlinge verkeer, de zoöcentrische en biocentrische ethiek gaan over het welzijn en de integriteit van gedomesticeerde en gecultiveerde soorten, en de ecocentrische ethiek over wilde soorten als leden van de biotische gemeenschap en als onderdelen van het ecosysteem. Het voordeel van deze aanpak is dat het ons in staat stelt de uiteenlopende morele claims, die in een verantwoorde afweging van belangen betrokken moeten worden, systematisch in kaart te brengen.

3 CASUS: DE GROTE GRAZERS

Callicotts voorstel beloofde een einde te maken aan de verbitterde en vruchteloze strijd tussen twee partijen die elkaars bestaansrecht ontkenen en ieder het monopolie in milieuethische kwesties claimden. Maar in de dagelijkse praktijk woedt deze strijd nog onverminderd voort. Een goed voorbeeld hiervan levert het voortdurende wapengekletter rond de Konikpaarden en Heckrunderen die momenteel de Oostvaardersplassen in groten getale bevolken. Zij nemen als halfwilde 'vervangers' van uitgestorven soorten een aparte positie in binnen de groep der grote grazers.



Konikpaarden in de Oostvaardersplassen.

De uit Polen afkomstige Konikpaarden zijn vrij laat en oppervlakkig gedomesticeerd waardoor ze kunnen doorgaan als goede vervangers van de uitgestorven tarpan, het Europese wilde paard. Heckrunderen zijn het resultaat van de pogingen van de broeders Heinz en Lutz Heck in de jaren twintig van de vorige eeuw om het uitgestorven oerrund uit verschillende Europese runderrassen terug te kruisen.

Deze dieren werden in de Oostvaardersplassen geïntroduceerd en ingezet als motoren van de natuurlijke dynamiek aldaar. Zij zijn – vooral door tred en begrazing – essentieel voor processen als vegetatiesuccessie, migratie en dispersie (het uitzwermen van jonge dieren). Ze kunnen deze ecologische functie beter vervullen naarmate ze zich natuurlijker gedragen. Daartoe moeten ze aan een langdurig proces van ‘de-domesticatie’ worden onderworpen, via een terughoudend beleid inzake bijvoeding en veterinaire bijstand. En het is precies dit verwilderingsproces dat telkens weer op publieke weerstand stuit en zo ongeveer jaarlijks tot politieke commotie leidt.

In dit conflict staan individualisten en holisten lijnrecht tegenover elkaar. Een individualistische benadering treft men vooral aan onder dierenbeschermers en dierethici, en onder veterinairen en veeboeren. Zij beschouwen grote grazers als gedomesticeerde dieren, waarvoor de individuele zorgplicht, zoals die gestipuleerd wordt in de Gezondheids- en Welzijnswet voor Dieren, onverkort van kracht behoort te zijn. De holistische benadering is populair onder natuurbeschermers, eco-ethici, ecologen en biologen. Zij menen dat de uitgezette runderen en paarden – ook ethisch gezien – in niets verschillen van de al lang in het wild levende herten en reeën, waarvoor nu juist de afblijfplicht uit de Flora en Fauna Wet geldt.

Een van de struikelblokken waarop we bij de oplossing van dit conflict stuiten is het beginsel van non-contradictie dat reeds door Aristoteles geformuleerd werd. Het luidt: een bewering is waar of onwaar, een derde mogelijkheid bestaat niet: *tertium non datur!* Deze ‘wet van de uitgesloten derde’ heeft een verlamdend effect op veel wetenschappelijke en maatschappelijke discussies. Het achterliggende denkpatroon laat zich volgens cultureel antropoloog Peter Kloos (1936–2000) als volgt karakteriseren: 1) er zijn verschillen; 2) verschillen zijn contrasten; 3) contrasten zijn tegenstellingen; 4) van tegengestelde verschijnselen is er maar één waar (goed); 5) bij tegenstellingen moet derhalve gekozen worden, waarbij aanvaarding van de ene kant verwerping van de andere inhoudt.¹⁸

Door dit denkpatroon is er een hele reeks van tweedelingen ontstaan die stuk voor stuk aanleiding hebben gegeven tot debatten, die allemaal uitzichtloos zijn gebleken omdat de mislukking ervan al was ingebouwd. Onder het mom van ‘hoor en wederhoor’ koesteren de media een ‘pro en contra-model’ dat elk twistgesprek in een discussie onder doven laat ontaarden. Roept iemand dat we morgen (en het is nu al ‘vijf voor twaalf’) kopje onder gaan dan gaat men naarstig op zoek naar een scepticus of *contrarian* die globale opwarming afdoet als een fabeltje van de ‘broeikasmafia’.

Ook de telkens opblaiende controverse over de grote grazers in de Oostvaardersplassen is een voorbeeld van zo’n non-debat. Ten aanzien van de achterliggende vraag naar de status van deze dieren is er sprake van een echte patstelling: de dieren zijn ofwel gehouden en gedomesticeerd ofwel wild. Een derde mogelijkheid wordt niet erkend, terwijl daarin nu juist de oplossing van het conflict schuilt. De dieren zijn in feite immers noch volledig gedomesticeerd, noch volledig wild, maar doorlopen een langdurig proces van de-domesticatie, waarbij zij zich stapje voor stapje van een door en door culturele naar een meer en meer natuurlijke context bewegen. In het exper-

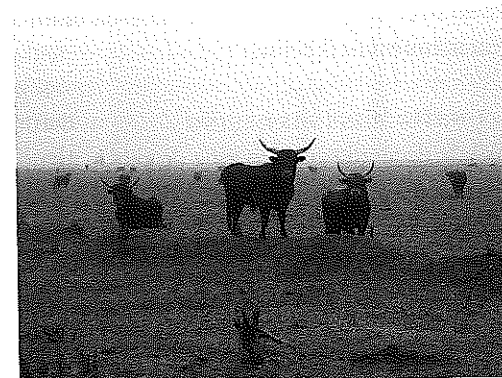
riment van de-domesticatie zijn beide strijdende partijen tot elkaar veroordeeld en zullen zij elkaars recht van spreken over en weer volmondig moeten erkennen. Om dat te bereiken moeten beide partijen leren om datgene te ontwikkelen wat Donald Schön (1930–1997) en Martin Rein (1928) ooit met een term ontleend aan Liza Peattie als ‘dubbele visie’ hebben aangeduid: ‘het vermogen om binnen een bepaald kader te werken en tegelijkertijd het bewustzijn te cultiveren dat er ook andere kaders bestaan.’¹⁹ We moeten, om Peter Kloos te citeren, leren ‘de werkelijkheid te bezien met die bijzondere vorm van scheelheid die ons in staat stelt van twee kanten naar hetzelfde verschijnsel te kijken’. Pas dan kan er een goede balans gevonden worden tussen de zorg voor de gezondheid en het welzijn van individuele dieren en het respect voor hun (potentiële) wildheid, vrijheid en autonomie – een balans die uiteraard verschuift naarmate de dieren op eigen poten leren staan.

Verskillende milieuetici hebben op deze manier geprobeerd om te bemiddelen in het conflict rond de grote grazers. De meeste van hen interpreteren het onderliggende probleem als een botsing tussen verschillende *moral frameworks*. Een vreedzame ‘boedelscheiding’ tussen beide benaderingen, waarbij

de dierethische zorgplicht zou gelden voor zover dieren van de mens afhankelijk zijn en de eco-ethische afblijfplicht voor dieren die relatief zelfstandig leven en onderdeel uitmaken van een natuurlijk ecosysteem bleek niet zonder meer mogelijk, omdat er allerlei gradaties tussen tam en wild bestaan. Met de formulering van een derde principe, ‘respect voor *potentiële* wildheid’ – dat voor beide groepen invoelbaar zou moeten zijn – is daarom zelfs een poging ondernomen om het grijze tussengebied voor beide benaderingen bespreekbaar te maken, waarbij concreet per geval zou moeten worden gekeken in hoeverre de kuddes in kwestie zelfredzaam zijn.²⁰

4 FASCINATIE MET WILDHEID

In 1999 liet Staatsbosbeheer (beheerder van de Oostvaardersplassen) concrete ethische richtlijnen formuleren voor gebiedsbeheerders ten aanzien van de verwilderende dieren.²¹ In die richtlijnen zijn niet alleen de eerder genoemde drie ethische principes (zorgplicht, afblijfplicht en respect voor potentiële wildheid) opgenomen, maar wordt bovendien aangegeven in welke gevallen het ene en in welke het andere principe dient te prevaleren. Maar deze richtlijnen hebben niet kunnen voorkomen dat de controverse voortleeft. Enkele jaren na de formulering van de ethische richtlijnen bleek dat



Heckrunderen in de Oostvaardersplassen.

het conflict tussen dierethiek en eco-ethiek nog niets van zijn scherpte had verloren, toen twee overheidsadviesorganen, de Raad voor het Landelijk Gebied (RLG) en de Raad voor Dieraangelegenheden (RDA) er niet in slaagden tot een gezamenlijk advies te komen. Tot in het Nederlandse parlement aan toe is de zaak bediscussieerd, alvorens een internationale adviescommissie de minister van natuurbeheer in 2006 adviseerde de zaak met een salomonsoordeel te beklinken. Er is een werkbaar compromis ontstaan, maar geen van de betrokkenen voelt zich echt begrepen. Blijkbaar schieten de ethische richtlijnen tekort en zijn er dieperliggende morele intuïties in het spel in het langshepende en telkens weer hoog oplaaierende conflict tussen dierethiek en eco-ethiek. Om die morele intuïties op het spoor te komen is het van belang het debat over de grote grazers te plaatsen binnen het bredere debat over de legitimiteit van natuurontwikkeling.

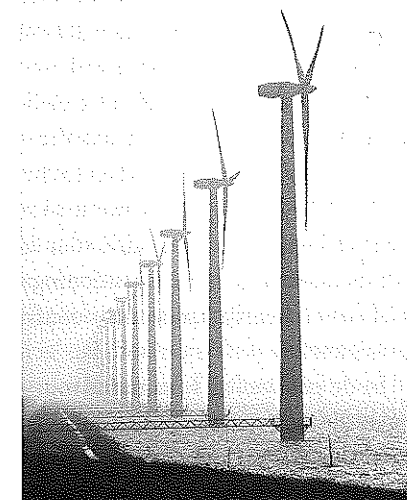
4.1 NATUURONTWIKKELING

Enkele decennia geleden ging de gehele natuurbescherming er nog van uit dat de interessantste natuurgebieden in Nederland ontstaan waren als gevolg van menselijk ingrijpen in het verleden. Wilde natuur bestond niet meer in Nederland, en goed beschouwd was het niet eens wenselijk om de natuur te laten verwilderen gezien de veelheid aan soorten die in onze 'halfnatuur' zijn habitat had gevonden. In een dergelijk landschap kon natuurlijke diversiteit alleen bestaan wanneer de mens de rol van rentmeester op zich nam en zorg had voor de natuur.

Maar sinds enkele decennia waait er een nieuwe wind door natuurminnend Nederland. Eind jaren zestig ontstond in de toen net drooggelegde Flevopolder min of meer spontaan een nieuw natuurgebied met meren en moerassen: de latere Oostvaardersplassen. Tegen de heersende verwachting in veranderde het gebied na verloop van tijd niet in een monotoon bos. Begrazing door wilde ganzen bleek het landschap gevarieerd te kunnen houden. Het parkachtige gevarieerde landschap – het ideaal van de klassieke natuurbescherming – bleek zonder menselijk ingrijpen te kunnen ontstaan. Sindsdien is 'natuurontwikkeling' in het Nederlandse natuurbeheer staande praktijk en wordt er op steeds meer plaatsen 'nieuwe wildernis' gemaakt. Begrazing door dieren is wezenlijk onderdeel van het nieuwe beheer, dus worden stevast grote grazers geïntroduceerd. Het ontstaan van relatief robuuste, zelfredzame natuur heeft ertoe geleid dat er een verschuiving is opgetreden in het denken over de morele verantwoordelijkheid van de mens ten aanzien van natuur en landschap. Waar de klassieke natuurbescherming voor de mens een taak als rentmeester zag weggelegd, wordt deze zorg om de natuur tegenwoordig door velen juist als bevoogdend ervaren. We zouden juist respect moeten hebben voor de (potentiële) wildheid van de grazers, en ze niet steeds opjagen met onze goedbedoelde, maar feitelijk misplaatste interventies. De robuuste natuur zou juist veel meer haar eigen gang moeten kunnen gaan. De waarde van wilde natuur zou juist te danken zijn aan haar 'andersheid', haar onafhankelijkheid van de menselijke wereld. De klassieke zorgzame rentmeester zag zich, kortom, plotseling afgeschilderd als een toonbeeld van menselijke arrogantie ten aanzien van de natuur.

De rentmeestergedachte zou de natuur kleineren en de mens ten onrechte op een voetstuk plaatsen als hoeder van alles wat van waarde is.

Wanneer we deze twee perspectieven op de omgang van mens met natuur zo interpreteren, dan wordt duidelijk hoe verschillend beide benaderingen eigenlijk zijn. Het onderliggende morele motief van de individuele dierethiek verwijst nadrukkelijk naar een notie van biotische gemeenschap, waarvan niet alleen mensen maar ook dieren deel uitmaken. *Waarom* we ons geroepen voelen zorg te dragen voor dieren die afhankelijk van ons zijn, laat zich goed beantwoorden binnen de kaders van een ethiek, die mensen en dieren opvat als leden van een gemeenschappelijk moreel verband; sommige auteurs verwijzen daarbij naar het impliciete contract tussen de mensheid en de gedomesticeerde dieren waarbij de mens dieren voorziet van voedsel en onderdak in ruil voor bepaalde diensten van het dier. De vraag waarom we menen dat wilde dieren juist 'recht' hebben om te worden gevrijwaard van onze 'bemoeizucht' vereist echter een andersoortige legitimatie. Het is duidelijk dat de relatie tussen mens en natuur dan in heel andere termen wordt gedacht. Het gaat dan niet zozeer om de overeenkomsten, maar juist om de relevante verschillen tussen mens en natuur. De vraag *waarom* we (potentiële) wildheid überhaupt zouden moeten respecteren, is in de discussie over de reikwijdte van de morele gemeenschap eigenlijk helemaal niet aan de orde gekomen.



Windmolens in Flevoland, 2007.

4.2 WEERBARSTIGE WILDHEID

Om meer zicht te krijgen op de diepere problematiek rond het debat over de grote grazers moeten we de fascinatie met wildheid zelf nader onder de loep nemen. Wildheid staat niet alleen tegenover domesticatie wanneer het over dieren gaat. Wij mensen zijn zelf ook dieren in een proces van domesticatie. Wildheid is ook een naam voor de tegenpool van onze eigen tamheid: via morele disciplineringsstechnieken, zelfbeheersing en uitstel van directe lustbevrediging leren we onze eigen wildheid te cultiveren en onszelf om te vormen 'tot bouwstenen van een samenleving' – om een uitdrukking van Nietzsche te gebruiken. Wildheid in deze betekenis staat voor een subversieve kracht onder de morele oppervlakte – die in potentie de morele orde kan ondermijnen. Het wilde is het ongepolijste, ongevormde, en in zekere zin onmenselijke en barbaarse. Deze betekenis van wildheid klinkt op de achtergrond ook door in de debatten over de omgang met (dieren in de) wilde natuur, en verklaart deels de felheid waarmee het

debat doorgaans gevoerd wordt. Mensen die tegen verwildering van de natuur ageren, zien verwildering als synoniem voor verwaarlozing; verwildering lijkt onze menselijkheid zelf op het spel te zetten.

Maar de hedendaagse fascinatie met wildheid is ten diepste ambivalent. We leven in een tijd waarin er een breed ervaren onbehagen bestaat met onze cultuur waarin alles maakbaar is en voorwerp van management, techniek en regelgeving. De hedendaagse fascinatie voor wildheid lijkt een tegenhanger te zijn van dat culturele onbehagen. De menselijke maatschappelijke ordening, met zijn culturele waardepatronen en regelsystemen, wordt door velen als willekeurig, toevallig en beknelend ervaren, zeker wanneer ze wordt gecontrasteerd met de grootse onverschilligheid van de ongeregelde 'wilde' natuur. De hedendaagse stedeling raakt – steeds vaker, zo lijkt het – gefascineerd door datgene wat zich aan die contingente maatschappelijke ordening onttrekt, en wordt daarom aangetrokken tot het rauwe, ongepolijste, tegendraadse en onorthodoxe. De hedendaagse fascinatie met wildheid in de natuur laat zich op deze manier interpreteren als een fascinatie voor datgene wat zich aan onze morele normen onttrekt en zodoende onze culturele ordening relativeert. In deze radicale betekenis is wildheid een kritisch begrip dat de mens confronteert met de grenzen van wat zich ethisch laat toe-eigenen.

In de pleidooien voor natuurontwikkeling zijn met enige regelmaat stemmen te horen die naar een dergelijke cultuur- of moraalkritische betekenis van wildheid verwijzen als motief voor natuurontwikkeling. Wildernissen worden gepresenteerd als plaatsen waar de menselijke ordening voor een moment wordt opgeschort ('oorden van onthouding'²²), of zelfs als oorden waar de alomtegenwoordige 'zin' van het dagelijkse leven niet langer geldt, en die daarmee als een tegengif kunnen dienen voor menselijke zelfoverschatting ('waaninnige oases'²³). Wildernis als kritisch grensbegrip verwijst naar de paradoxale wijze waarop de 'wilde' natuur verschijnt aan een menselijk subject: als iets wat zich als betekenisvol aan ons meldt (en erom vraagt te worden uitgelegd), maar zich tegelijkertijd verzet tegen inkapseling (en aldus aan elke eenvoudige morele uitleg ontsnapt). Dit 'kritische wildernisbegrip' speelt kortom een sleutelrol wanneer natuurontwikkelingsprojecten worden voorgesteld als een correctie op een te ver doorgeschoten cultivering. De paradox onder een dergelijke betekenis van wildheid is uiteraard dat het pleidooi voor een relativering van de moraal zelf moreel gemotiveerd is.²⁴

4.3 WILDHEID ALS GRENS AAN ETHIEK?

Wanneer voorgaande interpretatie van de fascinatie met wildheid juist is²⁵ dan zijn de ethische richtlijnen voor de omgang met grote grazers slechts van beperkte betekenis. Wanneer het zo is dat we verlangen naar wildernissen omdat deze ons herinneren aan de beperkingen van de menselijke moraal en tegemoetkomen aan een verlangen naar een plaats *voorbij* de morele orde, dan is het immers evident dat ethische richtlijnen niet aan dit verlangen tegemoet kunnen komen. De 'ethiek van grote grazers', zoals die in deze richtlijnen is uitgewerkt, ziet zich geconfronteerd met een paradox. Zij beschouwt het vraagstuk van de (potentiële) wildheid uitsluitend vanuit het beheer, ter-

wij wildheid als cultuurkritische tegenpool van de morele orde zich juist onttrekt aan maatschappelijke normering, aan codificatie, aan beheer. Wanneer het onmenselijke, amorele karakter van de natuur juist een moreel motief lijkt te zijn voor natuurontwikkeling, dan moeten we het morele conflict rondom wildheid van een nieuwe duiding voorzien.

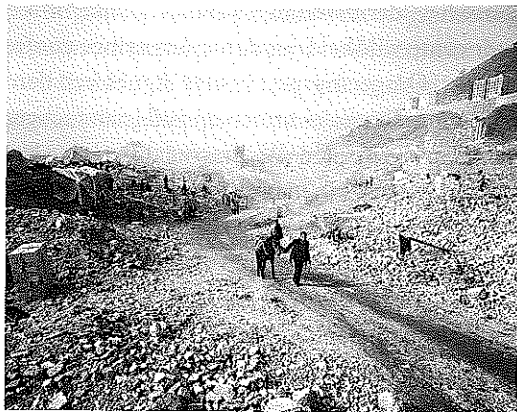
Een voorbeeld kan dat verduidelijken. Veel gebiedsbeheerders spelen met het dilemma of ze kadavers kunnen laten liggen in een voor publiek toegankelijk gebied. Weliswaar zijn dierenkadavers ecologisch van belang, maar de confrontatie van een 'onvoorbereid' publiek met ontbindende kadavers kan voor een imagoprobleem zorgen en zodoende het draagvlak voor natuurontwikkeling ondermijnen.²⁶ De zorg om het imago leidt ons echter af van waar het werkelijk om zou moeten gaan: vanuit een kritisch wildernisverlangen zijn dergelijke 'onverwachte' morele shocks juist wezenlijk voor echte wildheid, *omdat* ze ons ermee confronteren dat onze moraal niet vanzelf spreekt. Omgevingspsychologe Agnes van den Berg beschrijft in 2005 hoe mensen reageren wanneer ze samen op pad gaan met een gebiedsbeheerder en daarbij op een dierenkadaver stoten. Wat begint als walging kan overgaan in fascinatie zodra de ecologische kennis van mensen toeneemt. Er gaat een zekere geruststellende werking uit van de kennis dat het in de natuur 'heel normaal is' dat dieren massaal sterven van de honger. Maar tegelijkertijd verdwijnt de walging niet helemaal. De fascinatie voor het niet-morele karakter van de natuur lijkt zelfs een extra motief voor natuurbehoud te zijn: we zijn niet alleen gefascineerd door een natuur die zich niets gelegen laat aan onze morele normen, maar vinden het zelfs een moreel *goed* dat de mens af en toe geconfronteerd wordt met het bestaan van een dergelijk amoreel domein.

Wanneer onze fascinatie voor de nieuwe wildernissen inderdaad kan worden herleid tot een verlangen naar 'oorden van onthouding' en 'waaninnige oases', dan moeten dergelijke wildernissen in staat worden gesteld om ons morele 'voorverstaan' te choqueren. Wildernis wordt (minstens ook) gewild omdat het ons morele denkkader relativeert en ontwricht; we zijn juist in wildheid geïnteresseerd als iets wat authentiek is, dat voorafgaat aan elk menselijk waarderen en zich aan elke morele norm onttrekt, en als zodanig onze al-te-menselijke morele orde relativeert. Ons verlangen naar wildheid is een verlangen naar weerstand. We zoeken in de 'nieuwe wildernissen' een confrontatie met de grenzen van de menselijke maat. De nieuwe natuur herinnert ons eraan dat onze maatschappelijke en morele ordeningen een moment van contingentie bezitten en in die zin een willekeurige inperking van de natuurlijke veelheid aan mogelijkheden behelzen. De 'nieuwe natuur' confronteert ons met de mateloosheid en immoraliteit, en biedt ons zo een vrijplaats voorbij onze morele werkelijkheid, een domein dat voorafgaat aan onze morele ordeningen en dat zich in geen enkele menselijke ordening laat vangen. De wildernis toont de begrenzing van onze zelfgemaakte morele orde en in de wildernis verschijnt ons morele oordelen als arbitrair en ongepast. De ethiek van wildheid blijkt zo een nieuw licht te werpen op de ethiek überhaupt. Wildheid vraagt om morele zelfmatiging en ethische terughoudendheid, en een zekere ontvankelijkheid voor morele betekenis die van buiten komen.

Maar uiteraard is ook een dergelijke oproep een ethische: het is een appel om een grens in acht te nemen bij het morele codificeren en symboliseren van de natuur, opdat de andersheid van de natuur niet verloren gaat. De wildernisethiek roept op de andersheid in de natuur te respecteren, en zorg te dragen dat we 'maat houden' in onze verhouding tot de natuur.

4.4 TUSSEN WILDERNIS EN ARCADIE

Het onderliggende morele probleem van de grote grazers lijkt dus te herleiden tot een dieperliggend conflict tussen twee tegengestelde morele grondintuities. Enerzijds voelen we ons verantwoordelijk voor de natuur en zien we het als onze taak om op een zorgzame manier met onze omgeving om te gaan. We streven naar een duurzame verhouding van partnerschap met de natuur, wellicht zelfs een symbiotische van cultuur en natuur. Het is vanuit deze gedachte dat een milieuethiek aansluiting kan vinden bij allerlei uitgebreide noties van morele gemeenschap.



Edward Burtynsky, *Feng Jie #5*, Three Gorges Dam Project, Yangtze River, China, 2002.

Maar daartegenover staat een andere morele intuïtie die juist de ontologische kloof tussen cultuur en natuur als uitgangspunt neemt. Eric Katz (1952) noemt het inzicht in de onoverbrugbaarheid van deze kloof zelfs 'the first necessary step to understanding the moral limits of human action in the natural world'.²⁷ Vanuit dit dualisme wordt het belang van menselijke goede bedoelingen juist gerelativeerd: we moeten ons vooral bescheiden opstellen ten aanzien van de grootse onverschilligheid van de natuur.

In het debat rond de grote grazers botsen het arcadische ideaal van geborgenheid en harmonie met het wildernisideaal waarin de mens veeleer als een vreemdeling in de natuur wordt gezien. Beide ervaringen hebben als het ware hun eigen 'waarheidsmoment', maar staan onvermijdelijk in een spanningsverhouding tot elkaar. Het is aan ons, moderne burgers, om te leren die spanning tussen beide perspectieven uit te houden en vruchtbaar te maken.

5 TOT SLOT

De traditionele ethiek draait uitsluitend om mensen en hun onderlinge relaties. Het raamwerk van de traditionele ethiek moet dan ook in zekere zin worden opgerekt om plaats te kunnen bieden aan niet-menselijke entiteiten. De uitbreiding van de morele

gemeenschap die in paragraaf 2 uitgebreid aan de orde kwam gaat dan ook gepaard met wat Christopher Stone (1937) ooit als 'moreel extensionisme' heeft aangeduid.²⁸

De eerste uitbreiding heeft betrekking op toekomstige generaties. Voor een onderbouwing van de transgenerationele ethiek, die de kern vormt van de notie van duurzame ontwikkeling, wordt vaak een beroep gedaan op de contractualistische ethiek van John Rawls. De 'sluier van onwetendheid' belet in dit geval ook dat men weet tot welke generatie men behoort. Bij de volgende uitbreiding worden ook dieren in de morele gemeenschap opgenomen. Deze uitbreiding ging gepaard met een hevige strijd tussen voorvechters van een utilitaristische ethiek (Singer) en aanhangers van een kantiaanse plichtsethiek (Regan). Bij de uitbreiding naar alle levende wezens heeft het werk van Paul Taylor een centrale rol gespeeld. Diens biocentrisme is terecht als 'neoklassiek voorbeeld' van een kantiaanse plichtsethiek aangeduid.²⁹ Bij de voorlopig laatste uitbreiding – naar levensgemeenschappen, biotopen en ecosystemen – dreigt het traditionele kader uit zijn voegen te barsten. Hier wordt soms verwezen naar de evolutionaire ethiek, die zijn intellectuele wortels heeft in David Hume en die schatplichtig is aan Charles Darwin (1809-1882).

Op dit punt waar het morele extensionisme op grenzen lijkt te stuiten, opent zich een andere mogelijkheid voor de milieuethiek, een die niet de morele gemeenschap centraal stelt maar een die juist de nadruk legt op de 'andersheid' van de natuur en die uitgaat van een ontologische kloof tussen cultuur en natuur. Zo'n wildernisethiek wijst erop dat we ervoor moeten waken dat de natuur zich nog aan ons kan voordoen in al haar andersheid, en de neiging onderdrukken om in onze omgeving voortdurend op zoek te gaan naar ons eigen spiegelbeeld. We moeten ruimte laten voor de andersheid in de natuur die zelf reeds betekenisvol is en daarom maat leren houden bij het – op zichzelf onvermijdelijke – moreel interpreteren en daarmee toe-eigenen van de wereld.

Maar hoewel in deze wildernisethiek het verschil tussen cultuur en natuur enerzijds wordt bevestigd, wordt in zo'n benadering anderzijds de scheiding tussen cultuur en natuur juist gerelativeerd. De zorg om de andersheid van de natuur verwijst immers niet in de eerste plaats naar een eigenschap van de 'objectieve natuur zelf', maar naar het *contrast* met de cultureel wereld.³⁰ Zowel het onbehagen in de cultuur als de daaruit voortvloeiende fascinatie met wildheid verwijzen naar de mens zelf, de wildernisethiek start met een besef van de eindigheid van het menselijke vermogen om de natuur te kennen. Een op dergelijke leest geschoeide ethiek vertoont een zekere verwantschap met de klassieke deugdenethiek: wanneer ze de vraag stelt naar de juiste houding ten aanzien van de natuur en oproept tot matiging van ons ordenen en naar de hand zetten van de wereld, dan richt ze zich niet zozeer op rechten van of plichten ten aanzien van de natuur zelf, maar op een cultivering van de juiste houding ten aanzien van de natuur.