

Wouter Achterberg (red.)

NATUUR: UTBUTTING OF RESPECT?

Natuurwaarden in discussie

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Natuur

Natuur: uitbuiting of respect? : natuurwaarden in discussie /
Wouter Achterberg (red.). – Kampen: Kok Agora
Mer lit. opg.
ISBN 90-242-7651-9
SISO 570.3 UDC 1:502.3 NUGI 825
Trefw.: milieu; filosofie.

© 1989 Kok Agora, Kampen
Omslagontwerp Rob Lucas
ISBN 90 242 7651 9

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden
verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevens-
bestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze,
hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of
enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestem-
ming van de uitgever.



Het milieu in de politieke filosofie: naar een andere staatsopvatting

1. Inleiding

Wanneer men de politieke discussie van dit moment vergelijkt met die van zo'n twintig jaar geleden, lijkt het alsof het milieu zich een vaste plaats in de politiek heeft verworven. Een politieke partij kan het zich eenvoudiger niet meer veroorloven om in haar verkiezingsprogramma het milieu niet als belangrijk onderwerp van zorg te noemen; een kabinet dat in zijn presentatie het milieu openlijk als minder belangrijk zou beitelten, zou veel kritiek oogsten. Kortom, afgaande op de officiële woorden is milieubescherming tot een algemeen aanvaarde doelstelling van beleid geworden.

Echter, de cruciale vraag is natuurlijk in hoeverre die geformuleerde doelstelling ook doorwerkt in de praktijk van het dagelijks beleid, en hoe men in geval van conflicterende doelstellingen de belangen van het milieu afweegt tegen andere belangen. En op dat punt is het overduidelijk dat het milieu het nog te vaak moet afleggen tegen met name economische belangen, tenzij natuurlijk milieuwwaarden rechtstreeks vertaald kunnen worden in economische belangen. Dit lijkt meer en meer het geval bij vervuiling, waar dreigende schadeclaims ondernemers vanzelf dwingen tot een iets zorgvuldiger omgang met het milieu. Wanneer die vertaling in economisch belang niet mogelijk is, wordt het milieu in de praktijk echter nog vooral als luxe-artikel gezien.

Tot zover is deze analyse natuurlijk weinig ver-

rassend. Tussen officiële norm en feitelijk beleid gaapt een kloof, nog daargelaten of de officiële norm wel ver genoeg gaat. Hiervoor zijn verschillende oorzaken aan te wijzen, maar ik wil in dit hoofdstuk mij concentreren op één, ten onrechte onderschatte, factor. De stelling die ik wil verdedigen is, dat deze luxe-status van het milieu in het praktisch beleid en ook in de rechtspraak mede te wijten is aan de non-status, c.q. puur instrumentele status van het milieu in de gangbare politieke filosofieën. Anders gezegd: het feit dat officiële beleidsdoelstellingen van milieubehoud in de praktijk te weinig uitwerking hebben, is het gevolg daarvan, dat zij juist op theoretisch niveau eigenlijk in het luchtledige zweven en geen of onvoldoende backing hebben, terwijl andere beleidsdoelstellingen die backing wel hebben.

De politiek filosoof die geïnteresseerd is in milieu-filosofie heeft dan als taak het analyseren en bekritisseren van de thans gangbare politieke filosofieën, voorzover daarin een te geringe rol aan de natuur wordt toebedeeld, en vervolgens het ontwikkelen van meer adequate theorieën. In dit hoofdstuk wil ik daartoe een voorzichtige poging wagen, en schetsen hoe een dergelijke politieke filosofie eruit zou kunnen zien. Ik zal me daarbij met name richten op twee aspecten: ten eerste de fundamentele staatsopvatting, de staatstheorie die gezien wordt als de normatieve grondslag van het overheidshandelen, en ten tweede de consequenties die daaruit zijn af te leiden voor de institutionele vormgeving van de overheidsorganisatie. Aangezien in mijn visie politieke filosofie, staatsfilosofie en rechtsfilosofie onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, heeft mijn betoog ook implicaties voor de rechtstheorie.

Voor ik tot die meer staatsfilosofische vragen overga, moet er eerst een uitstapje gemaakt worden naar de sociale ethiek. Ik heb daarvoor twee redenen.

Ten eerste dient er op het meest fundamentele niveau een bepaald verband te zijn tussen de normatieve grondslagen van de staat en de basisprincipes van de sociale ethiek. De staat is enerzijds bepaald niet identiek met de som van de samenstellende burgers, zodat normen uit de sociale ethiek niet direct te vertalen zijn in normen voor het overheidshandelen. Overheidshandelen is immers niet zomaar collectief handelen, maar een op een bepaalde manier geïnstitutionaliseerde vorm van collectief handelen. En die institutionele vorm kan bepaalde beperkingen aan het overheidshandelen opleggen of juist sommige normen extra zwaar benadrukken. Anderzijds geldt echter, dat de normen voor het overheidshandelen en de hele overheidsorganisatie uiteindelijk wel op dezelfde uitgangspunten dienen te worden gebaseerd als de normen voor de sociale ethiek, d.w.z. de normen voor het niet in staatshandelen geïnstitutionaliseerde collectieve handelen¹.

De tweede reden voor het uitstapje naar de sociale ethiek is, dat een aantal problemen die in de staatsfilosofie een rol spelen m.b.t. het milieu, in de sociale ethiek reeds min of meer uitgebreid besproken zijn, zodat we steunend op het daar reeds verrichte werk sneller ons doel zullen bereiken.

2. Het milieu in de sociale ethiek

De centrale en tegelijk sterk omstreden kwestie in de milieu-ethiek lijkt die van de *morele status van de natuur*. Vaak wordt deze kwestie ook geformuleerd als: hoe kan aan de natuur een niet-instrumentele waarde worden toegekend? Naar mijn idee leidt deze vraagstelling ons echter op een verkeerd spoor. Om de discussie te verhelderen lijkt het me zinvol eerst enige onderscheidingen aan te brengen, waarvan negen m.i. tot veel onnodige verwarring heeft geleid.

Natuurlijk gaat het in de ethiek om het handelen

van mensen, en om het beoordelen door mensen van dat handelen. Uiteindelijk is het dus de mens die zich al dan niet laat overtuigen door argumenten om aan bepaalde zaken waarde toe te kennen. In deze zin is moraal *noodzakelijk antropocentrisch*: de mens is handelend en waardierend (kennend) subject². De tijd van de dierenprocessen, waarin dieren zondig handelen werd verweten, ligt gelukkig al weer geruime tijd achter ons.

Dit antropocentrisme impliceert echter nog niet noodzakelijk een *antropocentrische inhoud* van de moraal, m.a.w. dat alleen dat waardevol wordt geacht wat (instrumenteel) waardevol is voor de mens. Om het anders uit te drukken: dat moraal iets is van mensen (de handelende mens) en door mensen (de waarderende mens) houdt niet in dat moraal er ook alleen is voor mensen (de mens als maar en norm)³.

Daarmee ligt de vraag naar een al dan niet puur instrumentele benadering van de natuur nog volledig open. Deze vraag kan mijns inziens, althans in bepaalde ethische theorieën, los gezien worden van metafysische discussies over de feit-waarde of subject-object-scheiding⁴. Kentheoretische onderscheidingen en discussies zijn namelijk niet noodzakelijk ook zinvol in een constructivistische deontologische ethiek, zoals ik die voorsta. Ik vraag me zelfs af of het überhaupt zinvol is om te discussiëren over intrinsieke, inherente, instrumentele waarde, en of diegenen die dat doen, in een aantal gevallen niet nog steeds het slachtoffer zijn van een feit-waarde distinctie en bovendien uitgaan van een specifieke teleologische ethiek⁵.

Het begrip instrumentele waarde is immers een afgeleid begrip, dat veronderstelt, dat op fundamenteel niveau reeds beslist is waaraan intrinsieke waarde moet worden toegekend. En op dat fundamentele niveau laat zich m.i. nauwelijks verdedigen dat alleen

mensen en tevens alle mensen waarde, en bv. dieren helemaal geen waarde moet worden toegekend. Want als moraal er zou zijn voor het goede van de handelende en waarderende persoon, waarom zou die zich dan nog iets aantrekken van andere personen, en niet gewoon egoïstisch handelen? Het antwoord hierop moet een moreel antwoord zijn, en zal zich baseren op een variant van het universaliseringsbeginsel. Maar wanneer we menen dat we op grond van dat beginsel het belang van alle mensen in aanmerking moeten nemen, waarom mogen we dan bij mensen stoppen? Het antwoord op deze vraag ten slotte zal zich moeten beroepen op een absoluut verschil in waarde tussen mensen en alle andere wezens, en de bewijslast hiervan lijkt me niet eenvoudig⁶. Het kentheoretisch onderscheid tussen subjecten en objecten is in ieder geval onvoldoende voor een moreel *absoluut* onderscheid.

De conclusie kan dan ook zijn dat een instrumentele benadering van de natuur minstens zoveel problemen heeft met het verdedigen van een absolute morele grens tussen mens en natuur, als een niet-instrumentele benadering volgens tegenstanders zou hebben met aan te geven waarom we niet bij mensen moeten stoppen en waar we dan wel een grens moeten stellen. De bewijslast in de discussie over de mogelijkheid van een niet-antropocentrische ethiek ligt dan ook niet bij de voorstanders daarvan, maar veeleer bij de tegenstanders.

De fundamentele vraag die dan ook voor beide modellen geldt, is: welke criteria hanteren we wanneer we iets moreel relevant achten, of zo men toch de waarde-terminologie wil hanteren, waarde toekennen? Ik hanteer hier bewust het woord criteria in het meervoud, omdat ik denk dat het onmogelijk is om een alomvattend criterium te vinden, dat tegelijk aangeeft waar de grenzen getrokken moeten worden,

en waarom we binnen dat geheel toch aan sommige dieren meer waarde toekennen dan aan andere.

Op deze criteria zal ik hieronder uitgebreider terugkomen in het verband van de te ontwikkelen staatstheorie. Maar voor sociale ethiek en staatsfilosofie kan een gemeenschappelijke basis gevonden worden in het principe van formele rechtvaardigheid (of equity). Dit houdt in dat het gelijke gelijk behandeld moet worden, en het ongelijke ongelijk naar de mate van ongelijkheid. Als we het probleem zo formuleren wordt het duidelijk, dat het er om gaat goede argumenten te vinden voor bepaalde criteria, en tegelijk dat het wel heel onwaarschijnlijk is dat de complexe werkelijkheid kan worden ingedeeld op basis van één supercriterium, dat de grote verscheidenheid van de schepping kan omvatten⁸. Ook met een benadering, die zonder nadere nuancering spreekt van 'de intrinsieke waarde' van de natuur, of zelfs van een 'absolute intrinsieke waarde' komen we dan niet ver⁹.

3. Normatieve grondslagen van de staat

Over nu naar de staatsfilosofie: de fundamentele theorieën over de grondslagen van de staat. Ik zal hierbij twee theorieën bespreken, de sociaal-contractstheorie van Rawls, en een door Dworkin geïnspireerde variant van de democratietheorie.

Vooropgesteld dient echter te worden dat deze theorieën m.i. niet gezien moeten worden als rechtvaardigingen voor de bestaande staat, als absolute legitimatie van de bestaande staat tegenover zijn burgers. De vraag naar een dergelijke absolute rechtvaardiging van de staat lijkt mij vanuit praktisch perspectief uiteindelijk nog minder oplosbaar dan de vraag naar een absolute rechtvaardiging van het kwaad in een door een almachtige, goede God geschapen wereld. De staat, ook al is het dan een cultu-

reel gegeven, dient te worden gezien als een gegeven zoals ook de natuur of een concrete mens dat is. Net zomin als we vragen naar de absolute rechtvaardiging van de natuur, heeft het zin te vragen naar de absolute rechtvaardiging van de staat.

Wat ik bedoel met de normatieve grondslagen van de staat kan dan ook beter geformuleerd worden als de vraag, hoe de staat zo juist mogelijk kan handelen, daarbij inbegrepen het eventuele reorganiseren van zijn organisatievorm, gegeven het uitgangspunt dat hij op het moment van handelen bestaat in de concrete historische vorm. Het gaat dus om het beoordelen en zo goed mogelijk rechtvaardigen van het overheidshandelen, zoals het in de gewone moraal gaat om het beoordelen en zo goed mogelijk rechtvaardigen van het individueel menselijk handelen¹⁰.

Dat veronderstelt bepaalde normen voor het overheidshandelen. Hierover zijn in de loop der geschiedenis diverse theorieën ontwikkeld, waarvan ik er slechts twee kort zal bespreken. Ik begin met het *hypothetisch social contract*, zoals door John Rawls naar voren gebracht¹¹. Deze keuze wordt bepaald door twee overwegingen: allereerst is het zonder meer een van de meest populaire theorieën, en ten tweede zijn een aantal algemenere problemen hiermee goed duidelijk te maken.

Rawls gaat uit van een oorspronkelijke positie met mensen die hun welbegrepen eigenbelang nastreven, en samen een contract afsluiten, waarin de basisprincipes voor de samenleving worden vastgelegd. De vraag is nu, hoe hierin een rol voor de natuur kan worden gecreëerd. Houden we vast aan een contractsluiting tussen mensen die hun eigenbelang nastreven, al dan niet inclusief toekomstige generaties, dan is er slechts plaats voor een instrumentele waarde van de natuur, en afhankelijk van de interpretaties misschien nog voor een inherente waarde. Voor een zelfstandige morele relevantie van de natuur die niet

gebaseerd is op een waarde voor de mens is echter geen plaats. Breiden we daarentegen de kring van contractsluitende partijen uit met bijvoorbeeld dieren, dan stuiten we op twee problemen.

De eerste is van meer begripsmatige aard. Hoe moeten we ons dat voorstellen, een oorspronkelijke positie waarbij wezens die normaal niet kunnen denken en spreken, ineens wel met rede begaafd zijn? Zijn het dan nog dezelfde wezens? En wat moeten we verstaan onder het belang van een berg, of van een bacterie? Moeten we daarbij denken aan die individuele bacterie, die slechts enkele uren bestaat, of aan de bacteriesoort?

Maar gesteld dat we voor dit soort problemen een bevredigende oplossing zouden kunnen construeren, dan rijst de vraag wat voor contract er zou kunnen resulteren. Mijns inziens is het in een dergelijke situatie onmogelijk om op overtuigende wijze tot normatieve uitgangspunten te komen, die ook nog in de concrete werkelijkheid als normatief worden aanvaard. Hoe moeten de leeuw en het lam het eens worden? En hoe het lam en het gras?

Gezien de aard der situatie, waarin de een zijn dood letterlijk de ander zijn brood is, is algemene *consensus* uitgesloten. Maar zelfs wanneer we minder ambitieus zouden zijn, en tot een *compromis* tussen tegenstrijdige belangen zouden willen komen, lukt het niet¹². Voor het construeren van een compromis is een afweging van de verschillende onderhandelingsposities nodig, dus van de relatieve kracht van de contracterende partijen, maar hoe moeten we die in hemelsnaam bepalen? Telt elke diersoort even zwaar, inclusief de mens? Of telt ieder individu van een soort even zwaar zodra de belangen van de mensen vele malen overstemd worden door de belangen van de griepvirussen en muggen? Hoe weegt een ecosysteem mee? En als we niet iedere soort even

zwaar wegen, op welke gronden laten we dan bijvoorbeeld de mens zwaardere tellen?

Kortom, we hebben een fundamenteelere morele maatstaf nodig om hierop een antwoord te geven, en dat terwijl het contract nu juist bedoeld was om ons die maatstaf op te leveren. Hiermee zijn we in een vicieuze cirkel beland. De conclusie kan zijn, dat het sociaal contract als basis onbruikbaar is voor een bevredigende incorporatie van een zelfstandige rol voor de natuur in de politieke filosofie.

We kunnen deze conclusie echter veruimen, in de zin dat *iedere* *puur procedurele theorie* onbruikbaar is. Want bij een dergelijke procedure zijn er altijd twee alternatieven. Of in de procedure spelen alleen mensen een rol, en dan lopen we vast op het antropocentrisme, waarin dieren en de natuur alleen instrumentele en eventueel, afhankelijk van de interpretatie van de mens en zijn of haar eigenbelang, inherente waarde hebben. Of in de procedure worden ook dieren en mogelijk zelfs andere entiteiten betrokken, maar dan is er sprake van een zodanig belangenconflict, dat consensus niet bereikt kan worden. Dan is dus een strategisch compromis nodig, en om dat te construeren, is het noodzakelijk om een maatstaf te hebben waarmee bepaald kan worden wat de onderlinge kracht van de partijen dient te zijn.

Het mag lijken alsof ik hier voor de hand liggende kritiek te diep heb uitgesponnen, maar vergelijkbare problemen spelen bij de tweede benadering, die van de *democratische theorie*. Om de problemen te verduidelijken wil ik hier herinneren aan de karakteristiek door President Lincoln van democratie als 'regering van het volk, door het volk en voor het volk'¹³. Voor het tweede aspect is meteen duidelijk dat we net als in de sociale ethiek met een onvermijdelijk antropocentrisme te doen hebben. De staat is een product van mensen, en handelt door mensen. De staat

is in zijn handelen en waarderen noodzakelijk antropocentrisch.

Maar het derde aspect biedt wel mogelijkheden voor incorporatie van natuurwaarden. De leuze 'voor het volk' was in haar begintijd natuurlijk een progressieve leuze in de zin dat er een verdergaande universalisering mee bedoeld werd ten opzichte van de situatie, waarin de overheid er primair was voor de gezagsdragers zelf. De belangen van alle burgers dienden behartigd en gerespecteerd te worden. Nu lijkt de tijd rijp voor een verdere universalisering door niet bij de burgers van een staat te blijven staan, maar ook de belangen van burgers van andere landen te behartigen, en eventueel ook rekening te houden met de toekomstige generaties, maar zeker met de natuur; kortom met alles waaraan wij ook in de sociale ethiek morele relevantie dienen toe te kennen.

Voor de normatieve grondslag hiervan kunnen we inspiratie opdoen bij Ronald Dworkin, die zich uitgebreid heeft beziggehouden met de liberale democratie¹⁴. Hij ziet als grondslag daarvan het fundamentele gelijke recht op zorg en respect voor alle burgers. Dat recht dient het fundamentele uitgangspunt te zijn voor de overheid. Op dit recht baseert hij zijn liberaal-democratische constitutionele theorie.

Het lijkt me, dat vanuit milieu-filosofisch gezichtspunt dit grondprincipe moet worden uitgebreid, door ook het tweede deel van het formele rechtvaardigheidsprincipe toe te voegen: ongelijke behandeling naar de mate van de ongelijkheid. Als basisprincipe van de liberaal-democratische staat zouden we dan kunnen zien: 'Ieder wezen met een eigen morele relevantie heeft een gelijk recht op zorg en respect, danwel een ongelijk recht naar de mate van de ongelijkheid'¹⁵. Dworkins principe zouden we dan kunnen zien als een verbijzondering van dit principe t.a.v. mensen.

Op deze wijze wordt het mogelijk om de waarde van niet-menselijke wezens te erkennen, zoals dieren en planten, zonder dat we zoals in zuiver procedurele theorieën verplicht zijn aan bacteriën en virussen evenveel rechten toe te kennen als aan mensen.

Door dit grondprincipe, zou de tegenwerping kunnen zijn, zijn we nog niet veel opgeschoten. Want wat moet als criterium voor ongelijkheid en gelijkheid dienen? En hiermee zijn we weer op de eerder besproken kwestie, die zowel in de sociale ethiek als in de politieke filosofie essentieel blijft. Op dit gebied zal in de komende jaren nog veel werk verricht moeten worden.

Enkele voorbeelden van dergelijke criteria wil ik noemen, maar dit moet slechts gezien worden als een zeer voorzichtige schets. Een eerste, overigens weer uit meerdere deelcriteria bestaand, criterium valt onder het trefwoord 'rationaireit': het vermogen tot redelijk denken en bewust intentioneel handelen — in feite bepaalt dit criterium kwesties als kiesrecht en andere politieke rechten, maar ook een aantal essentiële verschillen tussen mens en dier¹⁸. Een tweede criterium is natuurlijk de eigenschap van een dier of mens om pijn te kunnen lijden, hetgeen grondslag dient te zijn voor een aantal vormen van zorg¹⁹. Ook het door Achterberg voorgestelde criterium van de mogelijkheid om te leven naar eigen voorkeur dan wel naar eigen natuurlijke gerichtheid lijkt me een relevant onderscheidingscriterium; overigens zijn dit eigenlijk twee aparte criteria¹⁸. Zoals gezegd, moeten deze criteria naast elkaar worden gezien: er kunnen een groot aantal criteria zijn om een ongelijk recht op respect en zorg, danwel waarde toe te kennen¹⁹.

Dit is slechts een illustratie van zowel voor staatsfilosofie als sociale ethiek relevante criteria. Daarnaast zijn er voor de staatsfilosofie specifieke criteria. Het gaat om een *staatsorganisatie*, dus om relevantie vanuit het perspectief van een staat. Dit brengt

met zich mee dat aspecten van belang zijn als: de band met de staat (stemsrecht alleen voor ingezetenen), of met het grondgebied van de staat. De staat dient zich primair zorgen te maken over de natuur en ingezetenen van het eigen territorium. Niet omdat de andere wezens nietrelevant zouden zijn, maar omdat deze hun eigen staatsorganisatie hebben. Alleen voorzover deze staatsorganisatie tekortschiet, kan de zorg van een vreemde staat gerechtvaardigd zijn.

4. Institutionele vormgeving

Op het fundament van dit gemodificeerde principe van formele rechtvaardigheid in samenhang met nog te ontwikkelen criteria van (on)gelijkheid valt m.i. een goede staatsfilosofie te ontwikkelen, die de natuur een aanvaardbare rol toekent. Hoe een dergelijke theorie ontwikkeld zou kunnen worden en met name hoe daaruit bepaalde institutionele desiderata zijn af te leiden, wil ik tot slot van mijn betoog schetsen.

Dworkin baseert op het fundamentele principe een democratische staatstheorie. Wanneer iedere burger gelijkelijk recht heeft op respect, dient ook iedere burger gelijkelijk invloed te hebben in de staatsorganisatie, hetgeen een democratische staatsvorm impliceert. Maar waarom geven we dan niet ook dieren een stem in de staat? Het antwoord op deze vraag is natuurlijk dat alleen mensen denkende, bewust handelende wezens zijn en dieren niet. Er is in dit geval een goede principiële grond om onderscheid te maken tussen mens en dier, nog afgezien van de overduidelijke praktische problemen. Evenzo zijn erin hetzelfde criterium van bewust en redelijk kunnen handelen goede gronden om ook bepaalde groepen mensen uit te sluiten van stemsrecht, zoals kinderen en krankzinnigen. Zo is er ook in het criterium van betrokkenheid bij de staat goede redenen om alleen die

mensen stemrecht te geven, die een bepaalde band met de staat hebben, bijvoorbeeld doordat ze op het grondgebied van de staat wonen.

Wil een democratische procedure goed kunnen functioneren, dan zijn er behalve het actief en passief kiesrecht ook diverse andere politieke rechten nodig, zoals het recht op vrije meningsuiting om anderen te kunnen overtuigen, en het recht op vereniging en vergadering²⁰. Door dergelijke verfijningen aan te brengen, kunnen we de democratische procedure beter doen functioneren. Deze grondrechten zouden we de procedurele grondrechten kunnen noemen.

Op deze manier kan inhoud gegeven worden aan de eerste twee delen van de tris: van het volk, door het volk. Maar hier stuiten we op een probleem. Want het derde onderdeel 'voor het volk' hadden we verruimd tot 'voor alle wezens met een eigen morele relevantie'. Maar hoe valt te garanderen, dat wanneer alleen de volwassen mensen op een bepaald grondgebied een bepaald beleid meebepalen, zij toch rekening houden met die andere wezens die wel een eigen morele relevantie of eventueel waarde hebben, maar geen eigen stem in de politieke besluitvorming?

Het zou nog naiever zijn dan het geloof in de onzichtbare hand van het marktmechanisme, wanneer we geloofden dat de welwillende burgers en de overheid vanzelf wel het goede voor allen voor ogen zouden houden²¹. Integendeel, er zijn helaas goede gronden om aan te nemen dat in een democratische staatsordening bepaalde belangen structureel ondergewaardeerd worden.

Ik noem exemplarisch enkele factoren: Politici moeten om in het zadel te komen en te blijven kiezers winnen en vasthouden. Dit stimuleert een nadruk op korte-termijn resultaten, op belangen van de eigen kiezers ten koste van niet-ingezetenen, niet-stemgerechtigde ingezetenen, minderheden, maar ook van de natuur. Dit komt mede omdat grote groepen kie-

zers hun eigen belangen sterk leren meewegen in hun stemgedrag. Natuurlijk zijn er ook meer universalistisch denkende kiezers, maar deze vormen in de praktijk vaak een minderheid, die bovendien omdat ze vaak op de politieke linkerzijde zit, niet echt interessant is bij de in de meeste landen essentiële slag om de middenkiezers. Anders gezegd: belangen van milieubeschermers zijn electoraal niet interessant, tenzij die milieubeschermers in staat zijn op enkele aansprekende punten de publieke opinie te mobiliseren.

De conclusie is dat de antropocentrische input in de staatsorganisatie die op zich beschouwd onvermijdelijk en gerechtvaardigd is, niettemin tot een onrechtvaardige output van beleid kan leiden. Om toch tot een zo goed mogelijke output te komen zijn er dus correcties nodig. Ik denk dat er drie hoofdvormen zijn.

1. Milieubelangen zijn in toenemende mate ook eigenbelang voor de kiezers en politici. De kiezer wil ook wandelen in een schoon en gezond bos, en willen eten met smaak en zonder gevaarlijke toevoegingen. Een bedrijf wil geen grote schadeclaims vanwege vervuiling, en zal daarom in ieder geval om economische redenen voorzichtiger zijn met zijn afval. Het lijkt me dat Meijers en Van der Schaar gelijk hebben met hun vaststelling dat hier in ieder geval voorlopig een belangrijk stuk terreinwinst voor de milieubeweging valt te halen²².

2. Het vermogen van kiezers en politici om rekening te houden met lange termijnwaarden en natuurwaarden, is niet onveranderlijk. Door gerichte acties kan dit vergroot worden. Voorbeelden van successen op dit terrein zijn Greenpeace-acties voor de jonge zeehondjes, die het publiek in zijn emotionele betrokkenheid rechtstreeks weten aan te spreken. Maar ook goede voorlichting en andere campagnes kunnen het publiek meer waarde doen toekennen aan de publieke zaak in de ruime zin.

3. Ook al denk ik dat met het bovenstaande een deel van de vertekening kan worden gecompenseerd, voldoende zal dit zeker niet zijn. Daarom zal ook gezocht moeten worden naar aanpassingen in de staatsorganisatie zelf, naar institutionele vormgeving van beschermingsmaatregelen voor niet-kiezers.

Het blijkt dat er een spanning is tussen streefnorm voor het beleid 'voor de hele levende natuur' en feitelijke praktijk 'voor een meerderheid (of zelfs minderheid) van de thans op het staatsgebied levende kiezers'. De vraag is in hoeverre er door correcties in de staatsorganisatie een kleinere kloof tussen norm en feit kan worden bewerkstelligd. Nu is dit niet een probleem dat specifiek het milieu betreft. Ook religieuze of etnische minderheden dreigen immers het slachtoffer te worden van machtsmisbruik of zelfs maar kortzichtig handelen van de meerderheid; ook een democratische procedure kan irrationele, emotionele besluiten opleveren. Dit probleem is natuurlijk niet nieuw.

En in de geschiedenis zijn er dan ook allerlei oplossingen voor dit probleem gezocht en gevonden. Onze staatsorde is niet een simpel meerderheidsstelsel, maar een gecompliceerd systeem van 'checks and balances', van gekwalificeerde meerderheden, en procedures met vele fasen van goedkeuring, herziening en beroep. Ons stelsel gaat dan ook uit van een principieel aanwezige noodzaak tot veelvuldige controle en correctie²³.

Er zijn in onze democratische rechtsstaat twee soorten waarborgen voor de minderheden en waarborgen om te komen tot het beste besluit ingebouwd: procedurele correctiemechanismen en materiële waarborgen. Voorbeelden van de eerste zijn gekwalificeerde meerderheden bij essentiële besluiten, meerdere adviserende en goedkeurende instanties (vgl. de gang van een formele wet), maar ook de eerder ge-

noemde procedurele grondrechten als de vrijheid van drukpers en meningsuiting.

Deze vrijheden kunnen echter ook tegelijk gezien worden als voorbeelden van materiële waarborgen. Grondrechten bieden een sterke status aan bepaalde belangen, en dan met name aan die belangen die het gevaar lopen opgeofferd te worden aan machtinger belangen in de democratie. Te denken valt hierbij aan het belang van een ongestoord beoefenen van de eigen godsdienst, of het belang in het sociale leven gevrijwaard te blijven van discriminatie op grond van vooroordelen van medeburgers. In feite is het hele recht een dergelijke procedurele en materiële waarborg. Het recht is te zien als een correctie op de macht van de sterkste, en garandeert dat burgers gelijk zijn voor de wet.

De basisgedachte van de reeds bestaande correctiemechanismen kunnen we ruimer formuleren als: de beste staatsordering is die waarin maximale waarborgen zijn geschapen dat niet alleen door het volk, maar ook voor het hele volk wordt geregeerd. Hier komt de aloude gedachte weer naar voren dat de democratie vanzelf zal leiden tot het beste besluit²⁴. Misschien dat de gedachte in de praktijk te naief was, maar het dient wel een richtinggevend ideaal te zijn bij de organisatie van besluitvormingsprocedures.

Deze basisidee laat zich echter zonder problemen verruimen tot: de beste ordening is die, waarin maximale waarborgen worden geschapen, dat niet alleen door het volk wordt geregeerd, maar dat het gevoerde beleid ook in het belang van alle wezens is, in de mate waarin zij daar recht op dienen te hebben. M.i. biedt dit een goede startpositie om de democratische staatsordering kritisch onder de loep te nemen en eventueel te hervormen.

Om in te gaan op de precieze uitwerking hiervan zou te ver voeren. Allereerst omdat de correctiemecha-

nismen afhankelijk zijn van de te compenseren eenzijdigheden, en daartoe eerst een uitgebreidere empirische analyse van die eenzijdigheden vereist is. En ten tweede omdat dit een verdere doordenking vereist van de precieze doelstellingen van beleid, die nagestreefd zouden moeten worden en van de mogelijkheden om deze institutioneel te garanderen. Ik wil hier slechts enkele voorbeelden noemen.

Allereerst de procedurele waarborgen³⁵. In de praktijk zijn deze al aan het groeien. Er zijn dierproevencommissies gevormd, die kritisch toetsen of bepaalde dierproeven terecht zijn. Er is een inspectie van de volksgezondheid. Dit soort organen zouden uitgebreid en van een sterkere positie voorzien dienen te worden. Zo zou er zowel op landelijk als regionaal niveau een milieu-inspectie dienen te zijn met zeer uitgebreide controlerende bevoegdheden. Een verdere stap zou zijn om organisaties die opkomen voor niet-menselijke belangen een eigen procesbelang toe te kennen, verdergaand dan tot dusverre mogelijk. En, hoewel ik meen dat daarvan het belang niet dient te worden overschat, ook burgerlijke ongehoorzaamheid kan een rol spelen als procedureel correctiemechanisme, om belangen die in democratische besluitvorming ondergesneeuwd zijn alsnog een stem te geven³⁶.

Ook aan de materiële waarborgen dient het een en ander gecreëerd te worden, m.n. op juridisch vlak. In internationale vragen, constituties en gewone wetgeving dient een legitieme plaats voor belangen van de natuur te worden ingeruimd. Te denken valt aan wetten, waarin inbreuken op concrete natuurgebieden worden verboden tenzij duidelijk aangetoond kan worden dat de inbreuken niet of nauwelijks schadelijk zijn en een groot belang dienen.

Ik betwijfel overigens de opportuniteit van het spreken van dierenrechten op dit tijdstip in de historische ontwikkeling. De mensenrechten zijn in een

groot deel van de wereld al dusdanig precair, dat het effect van institutionalisering van dierenrechten op dit moment waarschijnlijk eerder tot gevolg heeft, dat de mensenrechten minder serieus worden genomen, dan dat de dieren erdoor beter worden beschermd. Plus dat er nog zeer serieuze complicaties zijn, omdat dieren nu eenmaal onderling ongelijker zijn dan mensen, en het dus heel moeilijk is om daar sluitende normen voor te vinden die meer zijn dan holle leuzen.

Wat echter minstens zo belangrijk is als de vastlegging van natuurwaarden in juridische regels, is de manier waarop er mee wordt omgegaan. Juridische normen kunnen beperkter en ruimer worden uitgelegd. Ook de rechter is een mens, en loopt het risico van ongerechvaardigd antropocentrisme bij de norminterpretatie, zoals de kiezer en de politicus. Toch is er een essentieel verschil, namelijk dat de rechter functioneert in een setting waarin redelijke argumenten gegeven dienen te worden voor beslissingen³⁷.

Wat redelijke argumenten zijn hangt af van de dominante rechtstheorie: wat is de rol van het recht in de samenleving? De door mij hier verdedigde visie is, dat recht essentieel controle op machtsuitoefening is, en bescherming van in de knel komende groepen dient te garanderen. Dat is de essentie van de rechtsstaat. Vanuit een dergelijke visie op recht moeten milieubeschermingsnormen ruim worden uitgelegd, omdat ze waarden beschermen die in de dagelijkse beleidspraktijk ondervetegenwoordigd zijn.

We kunnen de zaak ook omdraaien: Wil de invoering van allerlei milieubeschermingsmaatregelen en juridische procedures en normen werkelijk zinvol zijn, en meer zijn dan luxe franje die in tijden van tegenspoed eenvoudig opzij gezet wordt, dan dient de rechtspraak doordrongen te zijn van een rechts-

theorie waarin de natuur een volwaardige plaats heeft²⁸. En dit veronderstelt weer een politieke filosofie die daarvoor de basis legt. Een analoge redenering geldt natuurlijk ook voor het politiek beleid.

Hiermee zijn we weer terug bij het uitgangspunt: de behoefte aan een andere politieke filosofie. Ik heb daartoe een eerste aanzet willen wagen. Ik hoop echter in ieder geval duidelijk gemaakt te hebben dat een dergelijke abstracte politieke filosofie hard nodig is, wil aan de natuur in de politiek en in het recht een meer dan marginale plaats toekomen.*

NOTEN

1. Het zou te ver voeren deze stelling hier verder uit te werken; ik hoop dat in de toekomst in ander verband te doen.
2. Ik laat hier buiten beschouwing de idee dat morele normen en waarden van bovenaf worden opgelegd, danwel op de een of andere manier in de natuur te vinden zijn. Echter ook in die opvattingen is het uiteindelijk de mens die als kennend subject moet bepalen of de argumenten kloppen, of de documenten terecht autoriteit hebben en hoe deze moeten worden geïnterpreteerd, of die de waarde van de natuur moet kennen en interpreteren.
3. Zie hierover Meijers, A.W.M., en M.S. van der Schar, 'Realistische of antirealistische milieufilosofie? In discussie met W. Achterberg en W. Zweers (red.) Milieucrisis en filosofie', in: *ANTW* (1986), pp. 251-261; en Heeger, R., 'Ökologische Verantwortung: Analytisch-normative Überlegungen', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 74 (1977) 4: 505:
 „Unsere Wertung zufolge von Wert' bedeutet also nicht dasselbe wie 'für uns von Wert'. Allen Wert zum Menschen in Beziehung zu setzen, ist ein unhaltbarer Anthropozentrismus. Tiere, Pflanzen, Landschaften oder Wildnisgebiete mögen unserer Wertung zufolge

unabhängig von ihren Beziehungen zu menschlichen Nutzen oder Vorteil von Wert sein." Zie ook Hare, R.M., 'Moral Reasoning about the Environment', in: *Journal of Applied Philosophy* 4 (1987) 1, pp. 3-14, die onderscheidt in *alpha*: entiteiten met waarde voor zichzelf (mensen, evt. hogere dieren); *beta*: entiteiten met waarde in zichzelf voor anderen (bv. een landschap, een sequoia); en *gamma*: entiteiten met instrumentele waarde voor anderen. In de discussie over instrumentele vs. intrinsieke waarde wordt de categorie beta vaak genegeerd.

4. Zie over dit scheidingsdenken, m.n. Zweers, W., 'Natuur en cultuur in ecologisch perspectief', in Achterberg, W., en W. Zweers (red.), *Milieucrisis en filosofie. Westers bewustzijn en vernieuwende natuur*. Amsterdam: Ekologische Uitgeverij/Filosofische Reeks van de Centrale Interfaculteit van de Universiteit van Amsterdam, 1984, pp. 97-141, en Zweers, W., 'Milieufilosofie: een overzicht van standpunten en literatuur', in: *Filosofie en Praktijk* 8 (1987) 4, pp. 180-204. Zweers schetst overigens m.i. een karkaturaal beeld van dit scheidingsdenken. In 1987: 186 stelt hij zelfs dat antropocentrisme, instrumentele waarde van de natuur en feit-waarde dichotomie hetzelfde zijn. M.i. zijn dit drie losstaande posities, die alleen in sommige theorieën gecombineerd zijn.

Meijers en Van der Schar, o.c., 260 stellen over *Milieucrisis en filosofie*, 1984:

'In de bundel wordt ons inziens overtuigend aangetoond dat het milieuprobleem in essentie een waardeprobleem is, dat voortkomt uit de overheersende rol van het zogenaamde scheidingsdenken.'

Ik deel hun opvatting dat, in de vorm waarin het nu gepresenteerd wordt, het om een waardeprobleem gaat, maar ben niet overtuigd dat dit noodzakelijk voortkomt uit het scheidingsdenken. De bijdrage van Zweers, 1984, o.c., poneert en evocert in dit verband meer dan dat er steekhoudende argumenten worden gegeven. Maar zelfs als ook het tweede deel van hun stelling juist zou zijn, dan impliceert dat nog niet, dat terugdingen van het scheidingsdenken noodzakelijke

voorwaarde is voor het oplossen van het waardenprobleem, en al helemaal niet voor het normatieve probleem. Op theoretisch niveau kunnen beide los van elkaar worden geanalyseerd, en is het onafhankelijk van een kritiek op het scheidingsdenken mogelijk een niet-instrumentele waarde, of beter geformuleerd, een niet-instrumentele relevantie van de natuur te verdedigen. Het voordeel daarvan is dat de geconstateerde praktische problemen t.a.v. verandering van het heersende scheidingsdenken het ingang doen vinden van een andere waardenleer, laat staan van een niet puur teleologische ethiek, niet belemmeren.

5. Een van de redenen voor deze vraag is dat wanneer men een pluraliteit van normatieve handelingspectieven erkent — bijv. die van de burger, de overheid, de rechter — men genoodzaakt zal zijn om aan bijvoorbeeld dieren in die verschillende perspectieven ook een verschillende intrinsieke waarde toe te kennen. Het begrip 'intrinsieke waarde' wordt hierdoor wel zeer twijfelachtig van aard.

6. Dit betekent dat de discussie over intrinsieke waarde van de natuur m.i. vooral het gevolg is van een niet voldoende geanalyseerd maar moeilijk verdedigbaar antwoord op de vraag: Why to be moral?, nl. dat moreel handelen in ons belang zou zijn.

7. Ik vraag me zelfs af of het hele begrip 'waarde' nog wel bruikbaar is. Veronderstelt het poneren van een intrinsieke waarde nu juist niet een waarde-feitscheiding? Zinvoller lijkt het me om uit te gaan van handelingen, en van normen voor die handelingen. In een niet-teleologische benadering, zoals hier verdedigd, komen dan waarden slechts tot op zekere hoogte voor.

8. M.i. gaat ook Achterberg, W., 'Het begrip belang en het formele uitgangspunt van een ecologische ethiek', in: *ANTW* 77 (1985) 3, pp. 133-148, te veel in de richting van een dergelijk supercriterium. Hij constateert terecht dat, wanneer zijn uitgebreid moreel gezichtspunt (UMG) werkelijk serieus werd genomen, ons leven ten onder zou gaan aan een morele tirannie, o.c., p. 145). Zijn 'oplossing' om het UMG

slechts beperkt werkzaam te laten zijn, is m.i. een noodsprong. Deze kan voorkomen worden door meerdere criteria naast elkaar te erkennen, en aldus duidelijk te maken dat we goede redenen hebben om meer zorg en respect te geven aan een medemens dan aan een mug.

In zijn dissertatie *Partners in de natuur*, Utrecht: Van Arkel, 1986, verdedigt hij met name in het eerste hoofdstuk echter een ruimere opvatting, waarin over voldoende voorwaarden voor morele relevantie wordt gesproken. Een dergelijke benadering laat meer ruimte voor pluraliteit van criteria, en is daarom aantrekkelijker.

9. Zie bv. Zweers, 1984, o.c., 111 en (in kritische zin) Meijers en Van der Schaaf, o.c., 255. Willen we op basis van het toekennen van (morele) waarde keuzen kunnen maken voor ons handelen, dan kunnen we niet ontkomen aan onderlinge vergelijking en afweging.

10. En de samenleving zonder staat komt hierbij dus niet in overweging als beginpunt, als 'natuurstaat', maar hoogstens als een van de te overwegen en moreel te beoordelen streefdoelen van de staat in de situatie waarin deze zich thans bevindt. Door het probleem op deze wijze te stellen, wordt ook tegelijk duidelijk hoe bepaalde romantische opvattingen over de anarchische samenleving beter gezien kunnen worden als onhaalbare reactionaire opvattingen: terugdraaien van de geschiedenis is niet mogelijk.

11. Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

12. Zie voor deze beslissingsprocedures: Barry, B., *Political Argument*, London: Routledge & Kegan Paul, (1965) 1976.

13. Zie hierover o.m. Van der Pot, C.W., Donner, A.M. (bew.), *Handboek van het Nederlandse staatsrecht*, Zwolle: Tjeenk Willink, 1977¹⁰, 149.

14. Dworkin, R., *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, (1977) 1982⁸ (pamphletuitgave met appendix); Dworkin, R., *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

15. Hier ligt vermoedelijk een zekere parallel met Achterbergs uitgangspunten van een ecologische ethiek: kwetsbaarheid en autonomie. In grote lijnen zou men misschien het recht op zorg met de kwetsbaarheid en het recht op respect met (althans met bepaalde invullingen van) de autonomie kunnen verbinden. Zie Achterberg, W., 'Gronden van moreel respect voor de natuur', in: Achterberg, W., en W. Zweers (red.), *Milieu filosofie tussen theorie en praktijk: van ecologisch perspectief naar maatschappelijke toepassing*, Utrecht: Jan van Arkel, 1986: 118. Om echter deze beide uitgangspunten van de politieke filosofie goed te funderen en begrenzen, dient nog een nauwkeurig analyse plaats te vinden. Een benadering geïnspireerd door die van G.J. Warnock, *The Object of Morality*, London: Methuen, 1971, lijkt me daartoe een goed uitgangspunt. Met name zouden daarin ook mogelijkheden kunnen liggen om de niet-levende natuur een recht op zorg toe te kennen.
16. Zie hierover m.a. Williams, M., 'Rights, Interests and Moral Equality', in: *Environmental Ethics* 2 (1980) 2, p. 153 v. In een boeiend betoog komt ze tot een fundamentele kritiek van Singers positie, en geeft bovendien een aantal argumenten waarom wij aan mensen meer waarde dienen toe te kennen dan aan dieren. Het belangrijkste argument is dat de mens het vermogen heeft om van het hier en nu te abstraheren en op grond van toekomstplannen kan handelen.
17. Zie hierover Hare, o.c., Singer, P., 'Animal Liberation', in: J. Rachels (ed.), *Moral Problems*, New York: Harper & Row, 1979, pp. 83-100, en Williams, o.c.. Wanneer men puur utilitaristisch (althans volgens een hedonistische invulling) zou denken, zou dit het enige criterium kunnen zijn; m.i. dient het utilistische principe echter gezien te worden als één van de relevante concretere principes, zodat daarnaast nog andere principes en criteria gelden.
18. Achterberg, 1985, o.c., 137. Achterberg presenteert het als een soort minimum criterium, waarbij hij zowel te ver gaat, als niet ver genoeg. Voor het eerste zie noot 8. Hij gaat niet ver genoeg, omdat ik niet wil uitsluiten dat er goede niet-instrumentele redenen kunnen zijn om bv. een kunstwerk met zorg en respect te behandelen, en dit zou ook kunnen gelden voor de niet-levende natuur.
19. Overigens betekent dit niet dat we de instrumentele waarde verder buiten beschouwing moeten laten. Integendeel, doordat er een veel grotere groep is van wezens waaraan een niet-instrumentele waarde moet worden toegekend, is er ook een sterke uitbreiding gekomen van entiteiten met een belangrijke instrumentele waarde waarmee rekening gehouden moet worden. Of binnen een van waarden uitgaande theorie aan een ecosysteem intrinsieke waarde moet worden toegekend, is voor mij nog een open vraag. Maar het heeft een zeer grote instrumentele waarde, die in een concrete besluitvorming zeker kan opwegen tegen de intrinsieke waarde van veel levende wezens en in principe zelfs van mensen. Zo is de instrumentele waarde van het tropisch regenwoud voor het voortbestaan van de aarde en daarmee voor de mensen zo groot, dat zeer stringente beperkingen kunnen worden gesteld aan de ontwikkelingsmogelijkheden voor mensen in dat gebied. Want er zijn veel levende wezens en ook mensen voor hun voortbestaan afhankelijk van het voortbestaan van het ecosysteem.
20. Cf. Singer, P., *Democracy and Disobedience*, New York: Oxford University Press, 1974.
21. Met betrekking tot de burgers wijst Tellegen er terecht op dat dit grenzen stelt aan decentralisatie als ideaal, en juist een vrij actieve overheid vereist. Zie: Tellegen, E., 'Milieu en staat; essay over een haat-liefde verhouding', in *Milieu crisis en filosofie*, pp. 33-48, en ook Van Asperen, T., 'Milieu en overheid', in: *Milieu filosofie tussen theorie en praktijk*, pp. 175-200. Daarmee is echter het probleem slechts verscho-

ven: hoe zorgen we nu dat de overheid wel het algemeen belang in ruime zin voor ogen houdt?

22. Meijers en Van der Schaar, *o.c.*, 260, die het nutsargument zo sterk mogelijk willen maken.
23. Cf. Habermas, J., 'Ziviler Ungehorsam — Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik', in: P. Glotz (Hrsg.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
24. Zie over dit ideaal van 'government by discussion': Van der Pot/Donner, *o.c.*, 149-150.
25. Zie voor een pleidooi voor dergelijke procedurele waarborgen: Stone, C.D., *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos, Ca.: William Kaufmann, 1974, i.h.b. pp. 34v.
26. Zie hierover Van der Burg, W., *Een andere visie op burgerlijke ongehoorzaamheid*, Deventer: Kluwer, 1986.
27. Zie hierover o.a. Van der Burg en Van Willigenburg, *o.c.*, 352.
28. Ook Stone, *o.c.*, 42 benadrukt het belang van een dergelijke achterliggende theorie bij het interpreteren en verder ontwikkelen van rechtsregels. Hij baseert hierop zelfs een claim dat bv. rivieren juridische rechten hebben, een claim die hij overigens later weer heeft laten vallen.

* Mijn dank gaat uit naar Wouter Achterberg, Robert Heeger, Anthonie Meijers en Theo van Willigenburg voor hun kritische commentaren bij eerdere versies van dit artikel.